

بسم الله الرحمن الرحيم

- ✓ نویسنده آنچه ذیلاً می‌آید هیچگونه ادعایی مبنی بر انتساب این عبارات به استاد گرانقدر ندارد.
- ✓ از آنجاکه متن کتاب شریف نهاییه از نرم‌افزار نور برداشته شده است، استفاده از این متن صرفاً برای ۱-طلاب و ۲-دارندگان نرم‌افزار آثار علامه طباطبائی (رضوان‌الله‌تعالی‌علیه) مجاز است.
- ✓ استاد گرانقدر در ابتدای شروع درس شریف نهاییه، خواندن نماز شب را شرط حضور در کلاس عنوان فرمودند؛ طبعاً این شرط درباره استفاده از این متن نیز جاری است.
- ✓ برای آماده‌سازی متن هر جلسه، علیرغم مشغله فراوان، دست کم سه ساعت زمان صرف می‌گردد به این امید که خدمت کوچکی به سربازان امام عصر (عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف) انجام شود.
- ✓ توضیحات رنگ‌ها: سبز ← مطلب بالادستی؛ آبی ← ذیل سبز؛ طوسی ← ذیل آبی؛ زرد ← مهم.

#جلسه ۱۲۸: ۹۸۰۹۰۹

ماهیات غیر مرکبه از ماده و صورت^۱

در ادامه علامه مطلب بسیار مهمی را بیان میدارند. محتوایی که ورای این عبارات خوابیده، بیش از آن است که علامه در قالب این عبارات آورده‌اند. اگر علامه در اینجا بیشتر قلم می‌زدند بطوریکه دو تا سه جلسه میتوانستیم درباره آن بحث کنیم فکر میکنم بسیاری از ابهامات برطرف میشد.

بلحاظ تاریخی، سیر شکل‌گیری مقولات بدین‌صورت بوده که علما برای شناسایی و دسته‌بندی اشیاء پیرامون‌شان، با مطالعات میدانی فراوان طبق مشاهدات و استقرائاتشان طیف‌بندی‌هایی انجام دادند و این طیف‌بندی در طول زمان شکل گرفته است.^۲ با نظر به آنچه علما در این دسته‌بندی‌ها کشف نمودند می‌گوییم: تمام اشیاء را بلحاظ بعد ماهوی‌شان میتوان در سه طیف دسته‌بندی نمود.

• نکته مهم: توجه به خوانش اصالة الوجودی مانحن‌فیه

قبلاً^۳ گفته‌ایم که آنچه در فصول این مرحله آمده است قابلیت این را دارد که بلحاظ تکوین و اصالت وجود نیز بازخوانی شود. به بیان دیگر تمام این مطالب بلحاظ تکوینی از وجود به سطح نمود و از ظاهر به سطح مظهر میرسد. وقتی از منظر تکوین بخواهیم بیاید باید وجودشناسی‌هایی داشته باشیم که در نتیجه آن، به چنین دسته‌بندی‌هایی در ماهیت - یعنی دسته‌بندی مقولات - برسیم. منتها بنحو تاریخی مباحث از این سو یعنی با توجه به شناسایی ماهیات، شکل گرفته است. کأنه مانند کشف‌انی است یعنی از طریق ماهیات می‌خواهیم نقبی بزیم و حقایق وجودی را بشناسیم.

پس این مباحث اگرچه پس از کشف اصالت وجود، بازخوانی دیگری میتواند بیابد اما سیر تاریخی بلحاظ ماهیت شکل گرفته است. این را هم توجه داشته باشید که خوانش ماهوی این مطالب، مشترک میان پیشینه فلسفی و فضای صدرایی است. یعنی پس از صدر المتألهین این مباحث باطل نمیشود فقط خوانش جدیدی می‌یابد بدین‌معنا که همین مباحث از آن حیث که مظهر وجود است محل تأمل میباشد.

^۱ این بحث در اواخر جلسه ۱۲۷ مطرح و در کل جلسه ۱۲۸ و اوایل جلسه ۱۲۹ تکمیل شد، فلذا محتوای آن ترکیبی از بیانات استاد عزیز در هر سه جلسه است.

^۲ در ابتدای جلسه ۷۰ (مرحله ۳، فروع، فرع اول) نیز توضیحی درباره چگونگی شکل‌گیری مقولات ارائه فرمودند.

^۳ گرچه در چندین جا استاد با توجه به مقام، اشاره‌ای به این بحث داشتند اما بطور خاص در ابتدای همین مرحله و نیز ابتدای فصل چهارم همین مرحله آن را باز فرمودند.

همچنین گفته شد که اگر چه ملاصدرا و صدرائیان در برخی از مباحث، نگاه و خوانش وجودی را نیز ملحوظ داشته‌اند اما در بسیاری از مواقف این خوانش صورت نگرفته است. →پایان نکته}

پس با نگاه و خوانش اصالة الوجودی میگوییم: از پژوهشی که درباره وجودها از منظر بعد ماهوی‌شان داریم، اشیاء را میتوانیم به سه دسته تقسیم کنیم.

دسته اول: بسیط محض ← اشیائی که هم بلحاظ واقعیت خارجی (واقعیت واری فاعل شناسا) و هم بلحاظ تحلیل عقلی، بسیط محض هستند. به تعبیر فیلسوفان نه خارجاً مرکب از ماده و صورت هستند و نه تحلیلاً و ذهناً.^۴ این ماهیات در هیچ‌یک از ده رده مقولات وجود ندارند مگر در رأس آنها (همان جنس الأجناس‌ها) و یا بطور کلی خارج از رده مقولات (مانند نقطه و واحد)

این ماهیات نه اجزاء خارجی (ماده و صورت) دارند و نه بلحاظ ذهنی جزء اعم (جنس) و اخص (فصل) میتوان برای آنها یافت تا بتوانند ماده و صورت عقلی پیدا کنند.

• دقت کنید آنچه الان مد نظر است فقط ماده و صورت است نه جنس و فصل؛ یعنی چون بدنال بررسی هویت اجزاء هستیم فقط نظر به ماده و صورت - که جزئیت دارند و بشرطاً هستند - داریم.

نگاه دانشمندان به هنگام دسته‌بندی مقولات، رده‌ای بود یعنی آنها فقط بدنال ماهیاتی بودند که یا زیرمجموعه چیزی هستند و یا خودشان دارای زیرمجموعه‌اند؛ لذا وقتی با ماهیاتی برخورد کردند که اولاً ذیل ماهیت اعمی نمیگنجیدند و ثانیاً خودشان نیز زیرمجموعه‌ای نداشتند، آنها را ماهیات بسیطه نامیدند.^۵ این‌ها بسیط‌اند یعنی ترکیبی که در دو دسته بعدی وجود دارد در این‌ها وجود ندارد. به بیان دیگر عقل تحلیلی هر قدر هم آنها را تحلیل کند نمیتواند در ارتباط با اشیاء دیگر، جزء اعم و اخص برای آنها بیابد. مانند نقطه. نقطه نه ذیل ماهیتی است و نه در ذیلش انواعی دارد، خودش است و خودش. چنین ماهیتی بسیطه محض است نه خارجاً مرکب از ماده و صورت است و نه در مقام ذهن.

• کسی اشکال نکند که: مسلم است که نقطه مرکب از ماده و صورت نیست زیرا ماده و صورت، دو نوع از انواع پنجگانه جوهر هستند به بیان دیگر اصلاً انتظار نیست که نقطه مرکب از ماده و صورت باشد تا شما استدلال کنید که پس چون مرکب از آن دو نیست، بسیط است!^۶ پاسخ همانطور که در جلسه ۱۲۵ ذیل نکته اول گذشت این است ماده و صورت در مانحن فیه غیر از ماده و صورتی است که انواع ذیل جوهر هستند. منظور از این ماده و صورت، جزء اعم و اخص است هنگامی که بنحو بشرطاً بدان‌ها نگاه شود. یعنی این‌ها دو اصطلاح متفاوت هستند.

^۴ بارها تذکر داده‌ایم که مراد از ذهنی بودن، من‌درآوردی بودن نیست. مراد از آن، همان تحلیل عقلی است یعنی قدرت تحلیل عقلی در اینجا اجزائی کشف نمیکند.

^۵ مراد از بساطت محض در اینجا نه آن بساطت محضی است که درباره خداوند متعال مطرح میشود. بسیط در اینجا در برابر ترکیبی است که در دو قسم بعدی وجود دارد.

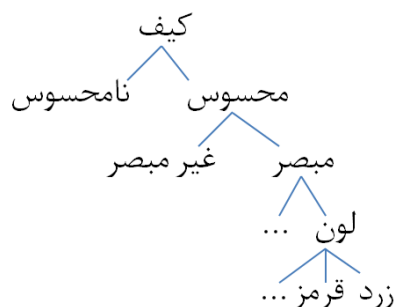
^۶ استاد فرمودند: «من مدت‌ها خودم درگیر این سؤال بودم». جالب است باینکه استاد بارها در طول این سه جلسه این نکته را تذکر دادند ولی چندین نفر از دوستان بعد از درس دقیقاً همین سوال را از استاد پرسیدند.

مثال دیگر برای ماهیات بسیطه محض، وحدت است یعنی همانچه که به آن، "واحد" در مقابل اثنین و ثلاث میگوییم. این ماهیت، کم نیست فلذا ذیل کم بحساب نمی آید کیف و... هم نیست.

دسته دوم: بسیط خارجی و مرکب عقلی ← اشیائی که بلحاظ واقعیت خارجی مرکب از ماده و صورت نیستند اما قدرت تحلیل عقل میتواند جزء اعم و اخص در آن‌ها پیدا کند. یعنی قدرت عقل ابتدا جزء اعم (=جنس) و جزء اخص (=فصل) در آن‌ها می‌یابد و سپس آن دو را بنحو بشرط اعتبار کرده و ماده و صورت بدست می‌آورد. منتها چون این ماده و صورت، خارجاً واقعیت ندارند، از آن‌ها تعبیر به ماده و صورت عقلی میکند.

برای این دست از اشیاء، دو طیف مثال مطرح شده است:

طیف اول دسته دوم: اعراض ← اعراض همگی -البته به استثنای جنس عالی یا همان خود مقوله که در دسته قبل بودند و ماهیت بسیط محض داشتند- جزو دسته دوم هستند. مثلاً در هنگام مطالعه رنگ‌ها، عقل بطور واضح جزء اعم و اخص می‌یابد همه آن‌ها لون هستند یعنی لون، قدر مشترک میان رنگ‌هاست و همچنین هر رنگی یک جزء اختصاصی دارد که او را از سایر رنگ‌ها جدا میکند.



پس عقل تحلیلی در اینجا به آسانی جزء اعم و اخص را می‌یابد منتها در قالب جنس و فصل یعنی بنحو لایبشرط؛ سپس عقل می‌آید به همین دو، -بنابر آنچه در ابتدای همین فرع چهارم گذشت- نگاه بشرط لا میکند و ماده و صورت استخراج میکند. عقل میگوید من میخواهم با این جزء اعم (مثلاً لون)، مانند یک نوع اضافی برخورد کنم. یعنی اگرچه او ماهیت پخش شده در انواع ذیلش است اما من میخواهم خود او را در نسبت با رده‌های بالاتر ببینم.

• **دقت** کنید، این اعتبار بیهوده نیست. یعنی کسی نگوید مگر عقل بیکار است که همینطور اعتبار کند! حقیقت این است که در پشت این اعتبار، یک مطالعه واقع‌شناسی قرار دارد. (در ابتدای جلسه ۱۲۹ این مطلب را باز فرمودند)

طیف دوم دسته دوم: جواهر مجرد ← جواهر غیر جسمانی و تمام انواع ذیل آن، در مانحن فیه، با اعراض یکی هستند یعنی خارجاً بسیط و عقلاً مرکب‌اند. مثلاً جزء اعمشان جواهر تجردی بودن است و همچنین جزء اخص نیز دارند فلذا این، رب النوع فلان چیز شده و آن، رب النوع چیزی دیگر.

دو ســـــؤال:

• **سؤال اول:** این سؤال همان است که دربارهٔ دستهٔ اول هم گذشت با این بیان که مسلم است که اعراض و مخصوصاً جواهر مجرد، مرکب از ماده و صورت نیستند زیرا ماده و صورت، دو نوع جوهری هستند و اعراض اعراض اند، همچنین جواهر مجرد، مجردند و معنا ندارد مرکب از ماده و صورت باشند. به بیان دیگر مگر شما انتظار داشتید جواهر مجرد و اعراض، متشکل از ماده و صورت باشند تا سپس بیایید استدلال کنید که پس چون مرکب نیستند خارجاً بسیطاند؟ یعنی اساساً انتظار ترکیب در آن‌ها نمیرود تا بخواهید بر بساطتشان دلیل اقامه کنید. **پاسخ** نیز چنانچه گفتیم این است که ماده و صورت در مانحن‌فیه همان جزء اعم و اخص هستند و آن ماده و صورتی که دو نوع جوهر هستند اصطلاح دیگری میباشند.^۷

• **سؤال دوم:** وقتی عقل، جزء اخص و اعم را در حوزهٔ اعراض و جواهر مجرد دریافت؛ خب این همان ماده و صورت است دیگر. خودتان گفتید که جنس و فصل ذاتاً همان ماده و صورت هستند فقط اعتبارشان متفاوت است. پس چرا میگویید خارجاً بسیطاند و عقلاً مرکب؟ **پاسخ** این سؤال در تبیینی که در ادامه از جناب صدرالمتألهین نقل میکنیم خواهد آمد.

دستهٔ سوم: مرکب خارجی و مرکب عقلی ← دستهٔ سوم اشیاء بلحاظ بعد ماهوی، هم خارجاً و هم عقلاً و تحلیلاً مرکب از ماده و صورت‌اند. تمام انواع ذیل جوهر جسمانی در این دسته‌اند.

وقتی انسان، بقر و غنم و حمار و خود انسان را مشاهده میکند ابتدا متوجه ماده و صورت میشود یعنی می‌یابد که این انواع، مرکب از دو حقیقت بشرط لا هستند؛ سپس عقل می‌آید و این دو را بنحو لاشروط نگاه کرده و جنس و فصل را استخراج میکند. به بیان دیگر این انواع، خارجاً مرکب هستند و عقل بلحاظ تکوین خارجی این اجازه را دارد که به آن‌ها بنحو لاشروط بنگرد.

دو ســـــؤال:

• سؤالی که در هر دو دستهٔ قبل مطرح کردیم، در اینجا قابلیت طرح ندارد زیرا دستهٔ سوم، هم خارجاً و هم عقلاً مرکب هستند. فقط این نکته را توجه کنید که -کما اینکه در جلسهٔ ۱۲۵ ذیل نکتهٔ اول گذشت- منظور از ماده و صورت در این دستهٔ سوم نیز همان معنای عام یعنی جزء اعم و جزء اخص است نه معنای خاص (هیولای اولی و صورت جسمیه و نوعیه که دو نوع از انواع پنجگانهٔ جوهرند)؛ منتها در اینجا -یعنی ذیل جوهر جسمانی- مصداقاً بین معنای عام و خاص، توافق افتاده است.

• **سؤال:** چرا میگویید دستهٔ سوم خارجاً مرکب‌اند اما دستهٔ دوم خارجاً بسیط‌اند و فقط عقلاً مرکب‌اند؟ مگر بقر و غنم، چه فرقی با سفیدی و سیاهی دارند؟

^۷ برخی از دوستان میگویند این سؤالات، امور بدیهی هستند چرا آن‌ها را مطرح میکنید؟ پاسخ این است که معما چون حل گشت آسان شود. چون شما را درگیر چالش‌ها و فراز و نشیب‌های سؤال نمیکنیم اینطور تصور میکنید. درستش این است که سؤال را مطرح کنیم و شما در پی پاسخ آن کتاب‌ها را زیر و رو کنید تا بفهمید که این‌ها واقعاً سؤالات مهم و چالش‌برانگیزی هستند.

قطعاً نمیخواهید بگویید ترکیب جزء اعم و اخص در اعراض و جواهر مجرده، خیلی شدیدتر از ترکیب ماده و صورت در انواع جسمانی است؛ زیرا صدرالمتألهین تصریح میکند که ترکیب ماده و صورت، اتحادی - یعنی در نهایت شدت - است و در حقیقت یک وجود است که از او ماده و صورت برداشت میشود.

پس همانطور که در اعراض و جواهر مجرده، خارجاً یک وجود داریم در انسان و بقر هم خارجاً یک وجود داریم، پس چرا دسته سوم خارجاً مرکب از ماده و صورت‌اند ولی دسته دوم خارجاً بسیط‌اند؟

خب باز اگر کسی خلط بین آن دو اصطلاح در ماده و صورت بکند در اینجا نیز میگوید: بدلیل اینکه انسان و بقر، جسمانی‌اند و ماده دارند ولی اعراض و جواهر مجرده، بسیط‌اند و مرکب از ماده و صورت نیستند.

تحلیل مسأله از نگاه صدرالمتألهین

صدرالمتألهین این بحث را در اوایل جلد دوم اسفار بطور مفصل و پراکنده مطرح کرده است و در جلد ۶ از ص ۲۶۴ تا ۲۶۸ و بویژه ص ۲۶۶ آن را آورده است. البته ایشان در مقام عمل، این تحلیل را فقط دربارهٔ دسته سوم پیاده کرده است اما با همان مناط، ما آن را در دسته دوم نیز می‌آوریم.

وی میگوید: در حوزهٔ اعراض ما همیشه بلحاظ عالم واقع، فقط ردهٔ پایین را داریم یعنی در عالم واقع، هیچگاه جزءهای اعم را جدای از جزءهای اخص نداریم و اگر قدرت تحلیل عقلی نبود، هیچگاه نوع‌های اضافی بدست نمی‌آمد. به بیان دیگر آنچه در خارج داریم فقط انواع حقیقی انتهایی سلسله هستند و سایر امور - یعنی رده‌های بالاتر مثل لون و کیف مبصر - بنحو تحلیلی (یعنی در مقام تحلیل عقلی منفعل از واقع) بدست می‌آیند. باز به بیانی دیگر، هیچیک از رده‌های بالاتر بنحو نوع حقیقی جداگانه، در خارج متحقق نیستند.

همچنین است در حوزهٔ جواهر تجردی. بدین معنا که آنچه در خارج هست همین انواع حقیقی انتهایی سلسله است منتها عقل می‌آید این انواع را طیف‌بندی میکند و میگوید این چند نوع (مثلاً) یک قدر اشتراکی عام دارند و هر کدام نیز قطعاً یک قدر اختصاصی دارند ولی هیچیک از این قدرهای اشتراکی و اختصاصی بنحو جداگانه در خارج متحقق نیستند.

اما در دسته سوم یعنی اموری که خارجاً مرکب هستند، شما رده‌های بالاتر را بعنوان نوع حقیقی در طبیعت دارید. توضیح اینکه بر اساس حرکت جوهری تکاملی، این حقیقت جوهری که الآن بصورت جزء اعم درآمده و دارای زیرمجموعه است، پیش‌تر فقط همان چیزی بود که الآن شما بعنوان رده‌های بالاتر میشناسید، سپس همان حقیقت در بستر حرکت جوهری، حالت جنسی پیدا کرد و متحد با جزءهای خاص شد.

یعنی اگرچه الآن این‌ها در یک ترکیب اتحادی قرار دارند و خارجاً یک چیز بیشتر نیستند اما بلحاظ همان عالم واقع، پیش‌تر، این‌ها از هم جدا بودند و در جریان حرکت بستری اتحاد یافته‌اند.

توضیحی که صدرالمتألهین دربارهٔ این حرکت جوهری میدهد این است که: آنچه در ابتدا داریم جوهر جسمانی غیر نامی است. همین جوهر غیر نامی در فرآیند حرکت جوهری تبدیل به نامی میشود. سپس جوهر

نامی‌ای که غیر حیوانی است در همین فرآیند حرکت جوهری تبدیل به جوهر نامی حیوانی می‌گردد. در این فرآیند، هویت‌های جنسی، قبلاً خودشان نوع موجود در طبیعت بوده‌اند.

بیان خود ملاصدرا این است که: آن وقتی که اشیاء، متصل در جنسیت خودشان -مثلاً جنسیت نباتی- باشند، بشکل نبات بروز پیدا میکنند اما اگر همین هویت جنسی -یعنی هویت نبات‌بودنش-، ضعیف شود، بستر آماده میشود برای حرکت جوهری و تکامل بطرف حیوانیت. چنانچه اگر همین جنس متکامل‌شده، متصل در حیوانیت داشته باشد میشود غنم و بقر و غیره و اگر همین هویت جنسی حیوانی رو به ضعف بگذارد بستر برای شکل‌گیری نوع انسانی فراهم میشود.^۸

پس نکته اصلی در بیان ملاصدرا این است که در حوزه مرکبات خارجی -یعنی دسته سوم- ماده و صورت جدا جدا در طبیعت یافت میشوند اما در دسته دوم اینگونه نیست.

بعنوان خلاصه بحث، استاد پس از درس فرمودند: انسان و تمام انواعی که در بیرون داریم نیز مانند اعراض در خارج یک حقیقت نوعیه بسیطه‌اند، پس چرا می‌گویید انسان خارجاً مرکب از ماده و صورت است ولی اعراض فقط عقلاً مرکب‌اند نه خارجاً؟ پاسخ این است که مراد از بساطت در اینجا این نیست که نوع مورد نظر، جزء اعم و اخص ندارد زیرا هم انسان و هم سفیدی و هم جواهر مجرده همگی جزء اعم و اخص دارند. مراد از بساطت آنگونه که ملاصدرا تبیین نمود این است که در یک فرآیند حرکت جوهری به اینجا نرسیده است^۹ و در مقابل، مراد از مرکب خارجی این است که این نوع (مثلاً انسان) در یک فرآیند حرکت جوهری به اینجا رسیده است.

به بیان استاد در اوایل جلسه ۱۲۹ بساطت و ترکیب در مانحن‌فیه برنمیگردد به اینکه وضعیت فعلی وجود را نگاه کنیم. وضعیت فعلی وجود در تمام انواع موجود در خارج -اعم از دسته دوم و سوم-، بسیط است و فقط به عقل تحلیلی، دارای جزء مشترک و جزء مختص میباشد؛ با این حال در مورد دسته دوم می‌گوییم خارجاً بسیط‌اند و درباره دسته سوم می‌گوییم خارجاً مرکب‌اند. دلیلش این است که بساطت در اینجا یک اصطلاح ویژه است. هنگامی که با یک نوع بسیط روبرو میشویم و با عقل تحلیلی جزء اعم و اخص او را بدست می‌آوریم اگر جزء اعم، در طبیعت بطور جداگانه -و نه در پیوست با جزء اخص- موجود باشد به این نوع می‌گوییم مرکب خارجی؛ طبعاً غیر از او را -که میشود اعراض و جواهر مجرده- بسیط خارجی مینامیم.

و هذا فی الجواهر المادیة المركبة ظاهر^{۱۰}

اینکه جواهر مادی (یعنی دسته سوم) مرکب از ماده و صورت هستند واضح است^{۱۱}

^۸ بر همین اساس، صدرالمتهلین انسان را ممتاز از سایر حیوانات میدانند. تمام حیوانات متصل در جنس حیوانی هستند و نوع انسانی در یک فرآیند تکاملی شکل می‌گیرد.

^۹ یعنی اینگونه نیست که ابتدا کیف مبصر در خارج بنحو جداگانه متحقق باشد سپس با حرکت جوهری به لون بشرط لا تبدیل شود و خود لون نیز در یک حرکت جوهری تبدیل به سفیدی و زردی و این‌ها شود.

^{۱۱} البته بقول استاد همچنین واضح هم نیست یعنی «تازه معلوم نیست با این همه توضیحات من (استاد) هنوز هم واضح شده باشد».

فإن المادة و الصورة موجودتان فيها خارجا فيؤخذ منهما معنى المادة و الصورة ثم يؤخذان لا بشرط فيكونان جنسا و فصلا

زیرا ماده و صورت در خارج در جوهرهای مادی وجود دارند، و جزء خارجی آنها هستند، و عقل از همان اجزاء خارجی، معنای ماده و صورت را بدست می‌آورد؛ آن‌گاه همان معانی را لا بشرط اعتبار می‌کند، و آنها جنس و فصل میشوند.

و أما الأعراض فهي بسائط خارجية غير مركبة من مادة و صورة اما اعراض در خارج بسیط‌اند و از ماده و صورت ترکیب نشده‌اند،

• دقت دارید که مراد از اعراض در اینجا زیرمجموعه‌های مقولات است زیرا خود مقولات یعنی جنس‌الاجناس مقولات عرضی داخل در دسته اول (ماهیات بسیطه محض) هستند.

فما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز

و مابه‌الاشتراکی جدا و بیرون از مابه‌الامتیازشان ندارد. (رک: شرح منظومه ج ۲ ص ۳۵۱)

• اولاً توجه داشته باشد که مراد از این جمله در اینجا، غیر از آن معنایی است که از همین جمله در بحث تشکیک اراده میشد. در آنجا می‌گفتیم مابه‌الامتیاز عین مابه‌الاشتراک است بدین معنا که عامل اشتراک خودش عامل اختلاف را می‌سازد؛ اما اینجا می‌خواهند بگویند جزء اشتراکی (همان جزء اعم یا جنس) با جزء اختصاصی (یا همان فصل) بشدت با هم متحد و مرتبط‌اند. یعنی هر دوی اینها را از یک حقیقت وجودی برمیگیریم. پس مراد از عینیت در اینجا شدت اتحاد است.

• ثانیاً **سؤال:** مگر در دسته قبلی (دسته سوم) که خارجاً نیز ماده و صورت دارند مطلب، همین‌گونه نیست؟ یعنی آنجا هم در وضعیت اتحادی‌شان، جزء اشتراکی و اختصاصی در نهایت شدت و اتحاد هستند.^{۱۱} **پاسخ:** طبق توضیحاتی که در عبارت علامه نیست و از خارج ارائه نمودیم، پاسخ این است که چون در انواع مادی، اجزاء بصورت جدا جدا در طبیعت یافت میشوند ولی در اعراض و جواهر مجرده هیچگاه اجزاء بصورت جدا یافت نمیشوند، کأن اتحاد در انواع مادی شدیدتر است.

#جلسه ۱۲۹: ۹۸۰۹۱۰

لكن العقل يجد فيها مشتركات و مختصات فيعتبرها أجناسا و فصولا لها ثم يعتبرها بشرط لا فتعود مواد و صوراً عقلية لها

با این همه، عقل، [اعراض را منفعلاً از واقع خارجی تحلیل میکند و] مشترکات و مختصات را در آنها می‌یابد، پس مشترکات را بعنوان جنس، و مختصات را بعنوان فصل برای آن اعراض اعتبار می‌کند، آن‌گاه آن اجناس و فصول را بنحو بشرط لا مینگرد، و در نتیجه آنها مواد و صور عقلی برای آن اعراض خواهند شد.

^{۱۱} این نظر ملاصدرا و علامه است البته حاجی یک زاویه‌ای از آنها گرفته است و بنظر میرسد حق هم با حاجی باشد.

• **توجه:** قبلاً هم گفتیم که این اعتبار، بیهوده نیست. یعنی کسی نگوید مگر عقل بیکار است که همینطور اعتبار کند! حقیقت این است که در پشت این اعتبار، یک مطالعه واقع‌شناسی قرار دارد. هنگامی که بنحو بشرطاً ماده و صورت را مینگریم در واقع اجزاء تشکیل‌دهندهٔ اعراض را بنحو تفکیکی مورد مطالعه قرار میدهم اما در نگاه لابشرط که جنس و فصل را مینگریم نگاهمان به فضای اتحاد و درآمیختگی آنها است. به بیان دیگر وقتی در حوزهٔ اعراض به مشترکات و مختصات میرسیم آن‌گاه که بخواهیم بگوییم این مشترکات و مختصات، اجزاء تشکیل‌دهندهٔ انواع هستند ناچاراً باید به آنها نگاه بشرطاً کنیم و آنها را استقلالاً بنگریم تا بتوانیم بگوییم این جزءها، اجزاء این نوع هستند. یعنی اگرچه آنها در واقعیت جدای از هم نیستند ولی ذهن ناچار است در مقام تبیین اجزاء انواع، آنها را بنحو جدای از هم بنگرد.

و الأمر فی الجواهر المجردة أيضاً علی هذه الوتيرة.

در جواهر مجردة نیز امر بر همین منوال است. [یعنی این‌ها نیز خارجاً بسیط‌اند، و تحلیل عقلی، مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیازی بعنوان جنس و فصل برای آنها اعتبار میکند، و سپس آن جنس و فصل را بنحو بشرطاً نگاه مینماید و در نتیجه، آنها ماده و صورت عقلی آن جواهر مجرد میشوند.]

الفصل السادس فی بعض ما یرجع إلی الفصل

در این فصل دو مطلب پیرامون "فصل" مطرح شده است: ۱- فصل اشتقاقی حقیقی در مقابل فصل منطقی؛ ۲- تمام حقیقت هر نوع به فصل اخیر او است.

۱- فصل اشتقاقی حقیقی در مقابل فصل منطقی

فصل حقیقی (اشتقاقی/تکوینی/فلسفی/وجودی) همان است که تا بحال درباره او بحث میکردیم یعنی مقوم ذاتی نوع و محصل جنس. فیلسوف میگوید فصل اشتقاقی است که بلحاظ تکوین، نوع را از سایر انواع مشارکش جدا میکند.

وجه تسمیه: یکی از وجوه تسمیه فصل حقیقی به "اشتقاقی" که وجه خوبی نیز هست، این است که فصل منطقی از او اشتقاق یافته است. مراد از اشتقاق، معنای لغوی آن نیست بلکه مراد اشتقاق حقیقی و وجودی و تکوینی است. وجه تسمیه دیگر این است که حمل فصل اشتقاقی بر نوع بنحو حمل هوهو و مواطات نیست و باید "ذو" به آن اضافه شود تا قابل حمل بر نوع باشد. کما اینکه علامه بعنوان مثال برای فصل اشتقاقی میفرماید: «کون الإنسان ذا نفس ناطقة»

به دو دلیل در مقام شناخت و تعریف شیء، از فصل اشتقاقی او استفاده نمیکنیم:

۱- دستیابی به فصل حقیقی فلسفی اشتقاقی بسیار مشکل است. به بیانی که قبلاً داشتیم دستیابی به ذات و ذاتیات اشیاء نزدیک به محال است. این دلیل را در بدایه نیز آوردند.

۲- واژه مناسبی برای فصل اشتقاقی نداریم. یعنی ولو بلحاظ تکوین، به فصل اشتقاقی دست بیابیم لکن از آنجاکه در مقام تعریف و انتقال آن به دیگران، لفظی که کاملاً با این حقیقت مطابقت نکند نداریم، نمیتوانیم در مقام تعریف از او بهره ببریم.

• ظاهر بیان علامه خیلی دلچسب نیست زیرا مگر در جاهای دیگر چه کار میکنیم؟ همه جا همینگونه است که وقتی به یک حقیقت جدید میرسیم لفظی برای او قرار میدهیم. خب اینجا هم همین کار را بکنیم.

عمق مسأله این است که اگرچه دستیابی به فصل حقیقیِ اشیاء بسیار سخت است اما اگر شخصی تلاش‌هایی کرد و در مقام اتحاد وجودی با آن شیء در مقام کشف و شهود و بنحو علم حضوری توانست به فصل اشتقاقی دست بیازد، در چنین حالی بازگ کردن این حقیقت، برای کسانی که دسترسی به او ندارند بسیار مشکل خواهد بود.

این بحث در حقیقت برمیگردد به امکان یا عدم امکان بیان‌پذیری حقایقی که منفرداً کشف میشوند. مثلاً دربارهٔ مکاشفات عرفانی یک بحث مفصل وجود دارد که کسانی که به حقایق علوی دست پیدا میکنند چگونه میتوانند آن‌ها را برای کسانی که حتی یک نمونه از آن حقایق را نیز ادراک نکرده‌اند بازگو کنند؟

پس علامه اگر میگوید الفاظ مناسبی برای انعکاس فصل اشتقاقی وجود ندارد مرادش این است که عموم مردم در دایرهٔ وضع عرفی، از این الفاظ، معانی خاصی را میفهمند، و شما بنحو حضوری به چیزی دست یافته‌اید که تا کنون برای دیگران سابقه نداشته است

• علامه در اینجا با عباراتی کوتاه بحث گسترده‌ای را باز کرده‌اند و البته این مطلب با این مقدار بحث تمام نمیشود و نیاز به دنیایی از مباحث دارد. حقیقتاً فیلسوفان ما در طول تاریخ بحث‌های بسیار جالبی در اینجا مطرح کرده‌اند که گره‌های عمیقی از آیات و روایات و مباحث فلسفهٔ دین و امثالهم حل و فصل مینماید. فیلسوفان تحلیلی غرب گره‌های عجیبی در این مباحث دارند و متأسفانه برخی از اندیشمندان داخلی نیز نظرات آن‌ها را مطرح میکنند درحالی‌که فضای فلسفهٔ اسلامی دستاوردهای ارزشمندی در این زمینه‌ها به ارمغان آورده است.

این مشکل فیلسوفان را به این نتیجه رساند که اساساً باید ذات و ذاتیات اشیاء را رها نمود و از آنجاکه ذات و ذاتیات قطعاً از خودشان آثاری بروز میدهند، باید حوزهٔ تحقیق را به فضای آثار ببریم.

مثلاً یقیناً میدانیم که هر نوعی یک فصل حقیقی دارد و از آنجاکه این فصل مختص به این نوع است طبیعتاً از خودش آثاری بروز میدهد که در هیچ‌یک از انواع دیگر وجود ندارد. حال اگر اثری پیدا کردیم که به تنهایی توانست این نوع را از انواع دیگر جدا کند همان را بعنوان فصل در نظر میگیریم و اگر چنین اثری پیدا نکردیم چند اثر را کنار هم میگذاریم و بعنوان فصل لحاظ میکنیم. منتها این فصل، دیگر حقیقی نیست بلکه منطقی و مشهوری است.

یُسْتَعْمَلُ لَفْظُ «الفصل» فی کلماتهم فی معین

• «معینین»: نه یعنی اینکه فصل بر دو قسم است بلکه یعنی فصل دو معنا دارد.

فصل منطقی

أحدهما أخص اللوازم التي يعرض النوع و أعرؤها

فصل منطقی اخص لوازم شیء است لوازمی که عارض بر نوع میشوند؛ همچنین اعراف لوازم نیز هست.

توضیح اینکه در برخورد با شیء (نوع)، طیف‌های متعددی از آثار از او مشاهده میکنیم. علامه میفرمایند: باید بروید سراغ اخص لوازم تا به ویژگی فصل دست پیدا کرده باشید. زیرا این شیء بلحاظ اینکه جوهر است آثاری دارد بلحاظ اینکه جسم است آثاری دارد و الخ. همچنین باید این اثر، اعرف نیز باشد زیرا بناست در مقام تعریف از او استفاده شود.

• مراد از لوازم، مجموعه آثاری است که شیء از خودش بروز میدهد.

و هو إنما يُعَدُّ فصلاً و يوضع في الحدود موضع الفصول الحقيقية:

به دو دلیل در مقام تعریف بجای فصل اشتقاقی، از فصل منطقی بهره میبریم:

١- لصعوبة الحصول على الفصول الحقيقية التي تقوم الأنواع

دستیابی به فصل حقیقی بنحو علم حضوری است فلذا ادراک آن بنحو حصولی بسیار سخت است

٢- أو لعدم وجود اسم دالٍّ عليها بالمطابقة في اللغة

یا اینکه ولو با علم حضوری به آن رسیدید ولی اسمی که دلالت مطابقی بر او داشته باشد در لغت نداریم

كالناطق المأخوذ فصلاً للإنسان، فإن المراد بالنطق إما التكلم و هو بوجه من الكيفيات المسموعة و إما إدراك

الكليات و هو عندهم من الكيفيات النفسانية و الكيفية كيفما كانت من الأعراض و الأعراض لا تقوم الجواهر

مراد از نطق، یا تکلم (کیف مسموع) است و یا ادراک کلیات یا همان علم (کیف نفسانی) و کیفیت در هر صورت عرض است و اعراض مقوم جواهر نیستند. یعنی فصل، ذاتی و مقوم نوع جوهری است و اینها کیفیت و عرض هستند و نمیتوانند مقوم باشند.

• کما اینکه قبلاً اشاره‌ای به این مطلب داشته‌ایم این سخن محل اختلاف شدید بین ملاصدرا و شیخ اشراق است.

شیخ اشراق میگوید اعراض میتوانند مقوم جوهر باشند ولی صدرالمتهلین میگوید جوهر جوهر است معنا ندارد اجزاء ذاتی او عرض باشند.

• فرمود: «بوجه» زیرا تکلم از جانب سامع، جزو کیفیات مسموعه است اما از طرف متکلم، جزو فعل است.

البته در هر حال -چه کیف مسموع باشد و چه فعل- جزو اعراض است منتها علامه اینگونه فرمودند که با طرف بعدی که کیف نفسانی است هماهنگی داشته باشد و هر دو کیف باشند.

و یسمى فصلاً منطقیاً

به چنین فصلی، منطقی / مشهوری / غیر حقیقی میگوییم

فصل اشتقاقی

و الثانی ما یقوم النوع و یحصل الجنس حقيقة و هو مبدأ الفصل المنطقی

فصل اشتقاقی -که توضیح آن در ابتدای جلسه آمد- قوام‌دهنده و ذاتی باب ایساغوجی نوع است و هموست که جنس را تحصل ذهنی میبخشد و مبدأ شکل‌گیری تکوینی و وجودی فصل منطقی است

ککون الإنسان ذا نفس ناطقة فصلا للنوع الإنساني و یسمى فصلا اشتقاقيا

علامه میفرماید: «"نفس ناطقه" فصل حقیقی نوع انسان است» "نفس" اشاره دارد به اینکه ما به حقیقت او دست نیافته‌ایم. یعنی فرموده‌اند: فصل حقیقی، ذاتی است که اثر نطق از خودش بروز میدهد.