

# فنی انتقال الوجود الی الواحد واکثیر

Subject :

Year. Month. Date. ( )

(1)

## ☆ مرحله ششم، فنی انتقال الوجود الی الواحد واکثیر ☆

عنوانی که در اسفار و شرح منظومه آمده است (فنی الوحدة واکثیر) می باشد و عنوان بدایة (فنی انتقال الوجود الی الواحد واکثیر) می باشد. از جهتی چون ما داریم بحث های تقسیمی وجود را می خوانیم باید بگوییم فنی انتقال الوجود الی الواحد واکثیر در نهایت الحکمة (فنی الواحد واکثیر) آمده است.

عنوانی که در بدایة آمده است بهتر است. ستر مطلب این است که بسیار از بحث های که از وحدت و کثرة می شود (در خصوص بحث وجود نیست یعنی وحدت و کثرة جزء عوارض تحلیل صرفاً وجود نیست. گرچه خود وجود به واحد و کثیر منقسم می شود و این درست است ولی بحث های که به نحو تاریخی هم شکل گرفته و الان هم ما آن ها را متصف به وحدت و کثرة می کنیم منحصر به وجود نیست. مثلاً در فصل دوم تقسیماتی که مطرح شده است و خلی از آن ها تقسیمات ماهیت است و ربطی به وجود ندارد. و از طرفی در اسفار و منظومه و نهایتاً مقسم معلوم نشده است پس معلوم می شود که عنوان بهتر همین است که در بدایة آمده است یا اینکه بگوییم فنی الوحدة واکثیر یا فنی الواحد واکثیر.

Subject :

Year. Month. Date. ( )

(۲)

## ☆ الفصل الاول : في معنى الواحد والكثير ☆

در بخش نخست فصل اول، راجع به معنای واحد و کثیر بحث شده است. علامه (ره) فرماید: واحد و کثیر مثل سایر مفاهیم فلسفی و غیره مفاهیم عامه می باشند یعنی مفاهیمی هستند که عامه القدر هستند و بر بیش از یک مقوله صدق می کنند. مثلاً مفاهیم مقولات که داریم و هر مقوله بر دسته جات خاصی صدق می کند ولی مقول هائی فلسفی به یک مقوله خاص اختصاص ندارد و بر بیش از یک مقوله صدق می کند و عامه بودنش از این منظر توضیح داده می شود.

پس اینها مفاهیم عامه هستند که از نظر ذهنی و انتقاش اولی در ذهن دارند یعنی نیازی به وساحت سایر مفاهیم برای فهم این مفاهیم نیست. ذهن به حسب خودش، از این مفاهیم دریافت روشن دارد.

و خاطر اینکه این مفاهیم انتقاش اولی دارند و بدیهی هستند و لذا تعریف هایی که در خصوص واحد و کثیر مطرح شده است و اینها تعریف هائی حقیقی نیستند. مثلاً در اسفار و جناب صدر (ره) تعریف هایی که آورده اند مشکل دور دارند. تعریف هائی لفظی هستند برای اینکه آنچه که در ذهن ما ارتکازاً روشن است و ما را تنبیه به آن مفاهیم روشن بدهند. آنچه هم که در بدایه آمده است و تعریف هائی دوری نیست و ولی مشکل دیگر دارد و آن اینکه واحد به کثیر تعریف شده است و کثیر به خورش. این هم که نص تواند تعریف حقیقی باشد.

Subject :

Year. Month. Date. ( )

در هر صورت چون این مفاهیم بدیهی هستند، تعریف حقیقی نباید انتظار داشته باشیم.

ما در خصوص بحث وحدت به دو اصطلاح دست پیدا می کنیم:

وحدت عامه یا مطلقه و وحدت خاصه یا مقیده.

حکما در آثار خودشان مطرح کرده اند که وحدت و وجود تساوق یکدیگر هستند. ما یک ترادف داریم و یک تساوی داریم و یک تساوق داریم.

راجع به تساوق و اینها تحلیل های مختلفی وجود دارد که الان نمی خواهیم وارد

این مباحث بشویم و مثلاً یک اصطلاح از تساوق که خود جناب صدر را (ره)

هم استفاده کرده اند در اوائل جلد اول اسفار و همان تساوی است. اصلاً

مراد از تساوق در خیلی از اصطلاحات و همان تساوی است. ما الان

ورود مفصل به واژه شناسی این بحث نمی کنیم. حال با توجه به اینکه ورود

مفصل به واژه شناسی نداریم و ترادف درجایی است که اتحاد مفهومی

باشند و افزون بر اینکه اتحاد وجودی نیز هست؛ این را از لحاظ ادبیات

ترادف می گویم و مثلاً انسان و بشر ترادف دارند به لحاظ عرفی.

تساوی درجایی هست که اختلاف مفهومی باشد و همسانی مصداقی.

اگر هم بگویم اتحاد مصداقی و اشکالی ندارد. الان من خواهیم مفصل در این باره بحث

کنیم و ولی همین الفاظ می تواند معانی خاصی داشته باشد مثلاً انسان و

ناطق و انسان و ضاحک با هم مساوی هستند.

ولی در مورد تساوق و آیا بستر اولیة اش تساوی است و یعنی آیا تساوق و

یک نوع تساوی خاص است؟ یا اصلاً کاربرد به تساوی ندارد و من خواهد

Subject :

Year. Month. Date. ( )

- مساوق باشد یا متساوی الصدق نباشد. این ها جان بحث و گفتگو دارد.
- ولی در هر صورت الان تساوق که می گوئیم مثلاً می گوئیم مفهوم الف و مفهوم ب با هم مساوق هستند یعنی تصادق بین جهت واحد دارند و از یک جهت و دو مفهوم به آن صدق می کنند. یعنی اگر دو مفهوم را در نظر بگیریم و در صدق واحد صدق می کند به این سبب که ما از منظر حکمی یک مفهوم و می توانیم مفهوم دیگر را انتزاع کنیم. مثلاً راجع به وجود و وحدت و فلاسفه می گویند وجود و وحدت مساوق هستند. مساوق هستند یعنی هر چه که واحد است موجود است و هر چه که موجود است واحد است و به این ترتیب که این چیز که موجود است و از همین جهت که موجود است واحد است. این چیز که واحد است و از همین جهت که واحد است موجود است.
- فلاصحن بحث این است که وحدت و وجود با یکدیگر مساوق هستند یعنی هر جا که وجود صدق می کند و وحدت هم صدق می کند و بالعکس. بین جهت واحد هم هست یعنی از همان جهت که وجود است و وحدت دارد و از همان جهت که وحدت دارد وجود دارد و موجود است و یا اینکه اختلاف مفهومی دارند. در تساوق قطعاً اختلاف مفهومی باید داشته باشند مثل تساوی. در تساوی هم اختلاف مفهومی است ولی از دو جهت مختلف بزرگ است؛ صدق می کند مثلاً ضاحک و انسان و انسان از یک جهت صدق می کند و ضاحک از یک جهت دیگر صدق می کند و از جهت که انسان است و ضاحک صدق نمی کند و از جهت که ضاحک است (انسان صدق

(فی الواحد و الكثير)

Subject :

Year. Month. Date. ( )

نمی‌کند. یا مثلاً جسم و ایضاً که از دو جهت مختلف صدق می‌کنند.

اشکال : تمام این بحث‌هایی که داریم مطرح می‌کنیم و انفساً موجود است به واحد و کثیر و یعنی اینکه موجود دو گونه است : یا واحد است و وحدت دارد و یا کثیر است و کثرت دارد. از جهت می‌دانیم که انفساً میان یکدیگر باید باشند و مغایر یکدیگر باید باشند هیچ قسمی با قسم دیگر با یوشش نمی‌دهد. با توجه به این بحث معنای این تقسیم این است که موجود کثیر دیگر واحد نیست و با اینکه موجود است ولی واحد نیست و چون واحد قسمی‌ش هست و در حالی که گفتیم مساوی است وجود با واحد و مساوی است موجود با واحد در اینجا گفتیم مساوی است موجود با واحد و هر موجودی وحدت دارد و هر واحدی موجود است که این درست نیز هست و کاملاً واضح است از طرفی موجود را به واحد و کثیر تقسیم می‌کنیم و معنایش این است که کثیر دیگر واحد نیست با اینکه موجود است پس بنابراین ما چیزی داریم که موجود است ولی واحد نیست و این منافات با حرف قبلی دارد.

جواب : در جواب تفسیر علامه در کتاب بدایه این است که : الواحد اعتباراً و این تفسیر خیلی جالب نیست. بهتر است اینطور گفته شود : شیئی که دارای دو اعتبار است یعنی دو جور می‌شود یک شیئی را مطالعه کرده یک وقت ما یک شیئی را مطالعه می‌کنیم به حسب خودش و اصلاً کار

Subject :

4

Year. Month. Date. ( )

۵۱

- به چیزهای دیگر نداریم و مقایسه می با هیچ چیز دیگر هم نمی کنیم؛ شیء به لحاظ خودش و اگر شیء به لحاظ خودش را خواهیم در نظر بگیریم، این حتماً واحد است و هر چه که باشد، حتی کثیر هم که باشد واحد است. کثیر از جهت آن که آن را با چیزهای دیگر مقایسه نکنیم و خودش را در نظر بگیریم (که در این صورت دیگر عنوان کثیر بر نمی تابد و چون کثیری که ما داریم مطرح می کنیم از باب تقابل است به حسب آن اعتبار بعدی که عرض خواهیم کرد)؛ مثلاً قشقه و ده تایی و یک چیز مرکب و نه از جهت آن که واحد است و از جهت آن که واحد است و نه واحد است و از همان جهت که کثیر است وقتی مقایسه کنیم با یک چیز دیگر و این کثرتاً واقعاً موجود است، و از این منظر وقتی خودش را نگاه می کنیم مساویت دارد با واحد و اگر شیء را به لحاظ خودش بدون مقایسه می با غیر بررسی کنیم حتماً مساویت با وحدت دارد. این یک جور وحدت است که هر شیء او را شامل می شود و هر موجودی را شامل می شود و خواه از منظر دیگر واحد باشد (از آن منظر و اعتبار دیگر که می خواهیم الآن بحث کنیم) و خواه از آن منظر دیگر کثیر باشند ولی گاهی از اوقات ما یک شیء را مطالعه می کنیم در مقایسه می با اشیاء دیگر و وقتی شیء را در مقایسه می با اشیاء دیگر مطالعه می کنیم و آن وقت در آن یک انقسام می بینیم که در دیگری نمی بینیم و در مقایسه می با آن دیگری که ما به این می گوئیم کثیر و به آن واحد می گوئیم و در آن عدم انقسام می بینیم که این عدم انقسام در دیگری نیست و این را واحد و آن را کثیر می گوئیم.
- یعنی وحدت دارای دو اعتبار است و واحد دارای دو اعتبار است و یعنی وقتی می خواهیم شیء را ملاحظه کنیم و دو جور وحدت را جمع به آن پیاده

(فی الواحد واکثیر)

Subject :  
Year. Month. Date. ( )

(۷)

می شود؛ یکبار هم گوئیم وحدت بدون مقایسه با غیره. این وحدت به هر  
شیئی ای اطلاق می شود چون اصلاً کارش به چیز دیگر ندارد. چون شیئی است  
واحد است، چون موجود است واحد است. این مساوق با وجود است.  
این وحدت عامه می مطلقه است. ما هر شیئی ای را در عالم نگاه کنیم و  
این مساوق دارد با وحدت، یعنی یک نوع یکپارچگی بخاطر وجودش دارد.  
این یک نوع وحدت است که کثیر را هم پوششش می دهد.  
ما اینجا داریم دو اصطلاح از وحدت را معرفی می کنیم، یعنی اینکه می گوید  
هر چه وجود دارد وحدت دارد و هر چه وحدت دارد وجود دارد. این به  
چه وحدتی و به کدام اصطلاح از وحدت اشاره می کند؟ این اصلاً به انفساً و  
عدم انفساً کارش ندارد. می خواهد بگوید چه چیز موجود است و هر چه  
موجود است واحد است و هر چه واحد است موجود است و نه واحد در  
مقابل کثیر.

یکبار هم یک شیئی ای را در مقایسه با شیئی دیگر در نظر می گیریم، در این  
صورت وحدت در مقابل کثیر شکل می گیرد. این وحدت دیگر کثیر را  
پوشش نمی دهد و در مقابل کثیر است. کثیر هم موجود است ولی این  
وحدت را ندارد. بلکه وحدتی که مساوق با وجود است را دارد و نه وحدت  
در مقابل یا کثیر.

پس وحدت به دو شکل است؛ یکی وحدت عامه یا مطلقه و یکی هم  
وحدت خاصه یا مقیده. در مقابل با کثیر. برای توضیح این معنا مثالی را در  
حوزه دیگری از مباحث فلسفی مطرح می کنند و آن مثال راجع به خارجیت است

Subject :

Year. Month. Date. ( )

در بحث تقسیم وجود به خارجی و ذهنی و این نکته را مطرح می کنند که ما  
 خارجیت به دو معنا داریم ، گاهی خارجیت ، خارجیت مطلقه و عامه  
 است که مساوق با وجود است ، و یک وقتی هم خارجیت و خارجیت  
 مقیده می خاصه است در مقابل با ذهنی یا ذهنیت ، حال چرا این  
 دو معنا شکل می گیرد ؟ گاهی ما این نکته را و این معنا را لحاظ می کنیم :  
 منشاء اثر بودن ، اگر منظور ما منشاء اثر بودن باشد ، هر وجودی  
 بالآخره منشاء اثر است ، خواه ذهنی باشد و خواه خارجی باشد ، این عامه  
 منشاء اثر هستند در مقابل مطلق عدم که هیچ گونه منشأیت اثر ندارد .  
 خارجی یعنی تأثیر گذاری در فضای واقعیت ، این خارجیت مطلقه و عامه  
 است که مساوق با وجود است .  
 ولی یک وقت می گوئیم خارجیت در مقابل ذهنیت و مثلاً اشیاء را  
 وقتی با هم دیگر مقایسه می کنیم و می بینیم یک شی ای در یک وضعیت  
 آثار متوقع از آن ، از آن بروز پیدا نمی کند و در یک وضعیت دیگر  
 آثار متوقع از آن ، از آن بروز پیدا می کند ، در اینجا است که می گوئیم  
 اون که آثار متوقع از خودش را بروز می دهد خارجی است ، اون که آثار  
 متوقع از خودش را بروز نمی دهد ، در مقایسه با دیگرش ، ذهنی نامیده می شود .  
 ذهنی و خارجی در مقایسه با اشیاء باید بگیرد در اینکه آیا یک بسته از  
 آثار و اثره را بروز می دهد یا نه ، دهد ، اگر بروز نداد ، ذهنی می گوئیم و  
 اگر بروز داد خارجی می گوئیم ، ولی خارجیت یک معنای عاقل دارد و آن  
 هم بروز آثار است ، بروز آثار مطلق است ، هر وجودی حتی  
 وجود ذهنی هم بالآخره بروز آثار دارد ، از این منظر که در نظر بگیریم ،



Subject :

Year. Month. Date. ( )

خارجیت مطلقه شکل میگیرد. از منظر قیاسی و مقایسه‌ای با یکدیگر که در نظر بگیریم و خارجیت در مقابل ذهنیت شکل میگیرد. همین بحث در ارتباط با قوه و فعل هم هست. مثلاً در بحث قوه و فعل این بحث را معمولاً مطرح می‌کنند و می‌گویند ما دو جور فعلیت داریم: گاهی فعلیت مطلقه‌ای عامه است که مساوق با وجود و موجودیت است، یعنی هر وجودی اینگونه است، گاهی هم با یک فعلیتی روبرو هستیم که در مقابل قوه است.

فعلیتی که مطلق است و مساوق با وجود است معنایی است که در مقابل عدم است، یعنی شیء معدوم نیست و موجودیت دارد. یک نوع اثری از خودش بر وزن (هله) این را فعلیت مطلق می‌گوئیم. ولی گاهی اشیاء را در مقایسه با هدیگر در نظر می‌گیریم، و وقتی در مقایسه با یکدیگر در نظر بگیریم، در بینیم یک چیزی پذیرند من یک حالت است و یک چیزی دارند من این حالت است، در مقایسه با هدیگر است که بالقوه و بالفعل شکل می‌گیرد. اما اگر مطلق نگاه کنیم و بالآخره وجود وقتی به نحو مطلق نگاه بشود در مقابل عدم است یعنی این معنا از فعلیت و فعلیتی است که در همین موجودات حتی در بالقوه‌ها هم هست چون بالآخره بالقوه به کار خودش یک نوع فعلیت است، در مقایسه با یک چیز دیگر که آن ~~مطلق است و در مقابل عدم است~~ همین‌هایی است که این شیء ندارد ولی می‌تواند داشته باشد و آن شیء الان آن‌ها را به نحو بالفعل دارد، ما بالقوه و بالفعل می‌گوئیم.

در بحث وحدت هم همین‌طور است. گاهی وحدت را به وحدت مطلقه‌ای

Subject :

Year. Month. Date. ( )

- ) علامه است و گاه وحدت عقیده من خاصه می در مقابل کثیر است .
- ) وحدت مطلقه ای عامه اونی است که حتی به کثیر هم ما واحد می گویم .
- ) ما وقتی به مقایسه اشیا یا یکدیگر می پردازیم و می گویم این واحد است و آن کثیر است ، چگونه می شود ما این کثیر را در نظر بگیریم ؟ در مقابل این واحد ؟
- ) این یک موجود است و آن هم یک موجود است ، همین که می گویم این یک موجود است و آن هم یک موجود است و یا هم دیگر مقایسه شان می کنیم ، اطلاق این یک موجود بودن بر آن کثیر ، این به چه معنا است ؟ چگونه می شود ما بگویم که ما چندین کثیر در عالم خارج داریم ، چه چیزی به ما این اجازه را می دهد ؟ این ها را واحد واحد نگاه می کنیم ، نه جنبه وحدت .
- ) این کثیره هایی را که ما به عنوان واحد واحد نگاه می کنیم ، تحقق خارجی اش منوط است به آن جنبه ای که به آن ها واحد می گویم یعنی هر کثرتی به لحاظ اینکه یک کثیره متحقق باشد وابسته به یک جنبه می وحدت است که یا واقعی است یا اعتباری یا به هر ترتیبی که هست . درست است که نحوه تحقق این کثیره و به آن وحدت در مقابل کثیر وابسته است ، ولی وقتی این کثیر متحقق شد ، ما می گویم این یک موجود است در مقابل واحد ، خودش یک چیز دیگر است . این همان تجلی است که علامه (ره) می فرمایند کثیره به ما هو کثیره ، عدد به آن می تواند عارض بشود مثلاً می توانیم بگویم یک کثیره ، دو کثیره ، سه کثیره و غیره ، در بنا به این ما آورده اند که (والعدد مؤلف من آحاد) عدد از واحد واحد تألیف و ساخته شده است . چه چیزی به ما اجازه می دهد که این کثیره ها را واحد ها بدانیم ؟ درست است که علت اینکه این کثیره ها مثلاً

Subject :

Year. Month. Date. ( )

در عالم واقع متحقق شدند، آن جنبی وحدانی این که در آن ها وجود دارد  
 ما می توانیم بگوئیم این یک کثرت و آن یک کثرت دیگر و ولی الا در وقتی ما  
 جنبی کثرت را لحاظ می کنیم، در مقایسه با یکدیگر، این ها موجوداتی هستند  
 قابل مقایسه با یکدیگر، این ها واحدهایی قابل مقایسه با یکدیگر هستند.  
 این معنا از واحد، معنایی از واحد است که عام است و هر چیزی که موجود  
 باشد ولو کثیر باشد این معنای از واحد <sup>وحد</sup> نیز از آن تطبیق پیدا می کند.

پس بنا بر این همان طور که خارجیت و فعلیت (وجود داریم، وحدت هم دو  
 جور داریم: یک وحدتی که غرض به کثرت می شود، و یک وحدتی که در مقابل  
 کثرت می باشد)

می توانیم بحث هایی دقیق تر دیگرمانند مطرح کنیم یعنی وحدت و کثرت را در  
 فضای نسبی در نظر بگیریم، در نهایت می بینیم که یک وحدت داریم که در همه جا  
 صدق می کند ولی کثرت مطلق نداریم. وحدت مطلق داریم، در فضایی  
 نسبت می توانیم به فضایی وحدت مطلق برسیم ولی کثرت مطلق دیگر معنا  
 نخواهد داشت

☆ الفصل الثاني ☆

☆ في اقسام الواحد ☆

این فصل در ارتباط با اقسام واحد است و باید توجه داشته باشیم که در یک سیر  
 تاریخی این گونه ها در مصدر واحد و کثیر شکل گرفته اند سوالات معتدلی

Subject:

(۱۲)

(۱۱)

Year. Month. Date. ( )

- همه راجع به این اقتضا هست که من شود در حواشی بحث مطرح کرده مثلاً یکی از سوالاتی که من شود بگیریم کرد این است که آیا در مقابل هر واحدی با آیا کثیر هست؟ آیا با کثیر مناسب با اولاد داریم؟ آیا ضرورتاً اینطور است؟
- آیا این واحد و کثیرها فقط در بسته وجود جبرایان دارند؟ مثلاً راجع به عدم نفس توانیم واحد و کثیر بگوییم؟ مثلاً عدم واحد و عدم کثیر، عدم های مضاعف عدم کثیر هستند و عدم مطلق، عدم واحد است. آیا نفس توانیم این حرف را بزنیم؟
- آیا عدم در مقابل وجود من تواند یک وحدت اطلاق داشته باشد؟ آیا عمل انتزاع وحدت، من تواند خود ماهیت باشد؟ الان پیش تر اقتضای همین طور هستند، ماهیت با هو ماهیت، عمل انتزاع وحدت و کثرت من تواند باشد.
- البته وحدت و کثرت مناسب با خودش.
- این وحدت ها و کثرت ها نسبتشان با توجه به مبانی حکمت صدرایی که اصالت وجود است، ظهور خواهد بود و این ها را ظهور باید ستایان دارد؟
- یا مثلاً بحث وحدت و کثرت به حسب نظام نفس الامر چه من شود؟ به حسب نظام تحقق چه من شود؟ پس این ما قابل بگیریم است.
- اولین تقسیمی که برای واحد مطرح شده است، این است که، واحد یا حقیقی است یا غیر حقیقی است. (واحد غیر حقیقی به لحاظ فلسفی و نگاه متعارف حقیقی است و نگاه ادقی فلسفی یا گاهی از اوقات گفته من شود به نگاه مثلاً مجاز عرفانی یا مجاز ادقی عقلی، به نگاه ادوق فلسفی است که حقیقی نیست)
- و واحد غیر حقیقی اونی است که عروض وحدت برشی به واسطه (عروض)

# الفی الواحد والکثیر (۱)

Subject :

Year. Month. Date. ( ) ۱۳

نیاز داشته باشند و چهل وحدت بر شیء به واسطه (در عرض) نیاز داشته باشند، یعنی با  
 همیشه تقیید به شیء واحد است. یعنی وحدت اولاً وبالذات و صفت غیر  
 دیگری است ولی این انشائی مورد نظر ما یا این شیء مورد نظر ما، بخاطر  
 نوع ارتباطی که با آن واحد حقیقی دارد، واحد گفته می شود. این را واحد غیر حقیقی  
 می گویم. برای مثال اگر انسان و فرس نه نگاه کنیم، این ها واحد هستند و اما  
 واحد حقیقی که نیستند، اونی که حقیقتاً واحد است، حیوانیت است،  
 صفت حیوانیت یا ویژگی حیوانیت، و تقیید به صفت وحدت است،  
 منتها نوع ارتباطی که انسان با حیوان دارد و فرس با این حیوان دارد، موجب یک  
 نوع وحدت بین انسان و فرس می شود. ما می گویم انسان و فرس واحد هستند.  
 اولاً وبالذات حیوانیت واحد است و ثانیاً بالعروض انسان و فرس با هم دیگر  
 وحدت پیدا می کنند، این را واحد غیر حقیقی می گویم، اما واحد حقیقی یک است،  
 واحد حقیقی جایی است که صفت وحدت اولاً وبالذات بدون واسطه در  
 معرض حال خود شیء باشد، (این عبارتی اصطلاحی مطرح کردیم و خیلی بازنه کردیم)  
 چه داشتن این صفت به ضرورت ازلی باشد، چه به ضرورت ذاتی باشد،  
 و چه به صفت تعلیلی باشد، چه خودش نداشته باشد و علت به آن به حد و واقعاً  
 علت به آن داده باشد، یا اینکه ذاتاً خودش داشته باشد و نیاز به سبب وجود داشته باشد  
 و یا اینکه به نحو ازلی خودش دارد، در همین این صورت ها واحد حقیقی گفته می شود.  
 پس ملاک واحد حقیقی در جایی است که وحدت صفت ذاتی خود شیء باشد،  
 اگر صفت ذاتی خود شیء باشد یعنی حقیقتاً این شیء واحد باشد، مثلاً همان حیوانیت،  
 حیوانیت واقعاً یک امر واحد است یعنی صفت وحدت به واسطه (یک چیز دیگر  
 بر آن عارض نشده است، البته صفت تعلیلی، ممکن است نیاز داشته باشد، ممکن

Subject :

Year. Month. Date. ( )

است و ممکن است که یک چیز <sup>باید</sup> نباید و به او وحدت ببخشند ولی الان واقعاً وحدت دارد خودش.

واحد غیر حقیقی یا همان واحد مجازی و به لحاظ عقلی و فلسفی واقعاً واحد است یعنی مثلاً انسان و فزس واقعاً وحدت دارند در حیوانیت و ما اگر اینها غیر حقیقی (فی گویم) و باید مواظب باشیم که به معنای ذهنی صرف و واقعیت نداشته باشیم و محال و منتهیاً انتزاع نداشته باشیم. حقیقتاً وحدت دارند از

یک منظره ولی به لحاظ محلی که الان داریم پیاده کنیم و اینکه این صفت وحدت واقعاً دارد اولاً و بالذات دارد یا ثانیاً و بالعرض دارد و این تقسیم پیاده شده است.

مثل همان بحث وجود و وجود و ماهیت و ماهیت را از یک جهت فی گویم که متصرف به وجود حقیقتاً نیست ولی از یک جهت فی گویم واقعاً موجود

است و حقیقتاً موجود است. این (حقیقتاً موجود است) (یعنی) اینطور نیست که فقط گفته این باشد و در ذهن شکل گرفته باشد و در خیالات

است و نه بلکه واقعیت نفس الامری دارد و در مقابل نظر سوفسطائی واقعیت دارد. اما نه مثل آن واقعیتی که خود وجود دارد.

واحد حقیقی یا واحد حقیقی حقه است یا واحد حقیقی غیر حقه.

از جمله جاهایی که احتمال اشتباه و خلط اصطلاحی دارد، همین جا است؛ اگر چنان گفتند وحدت غیر حقه و این غیر از وحدت غیر حقیقی است؛

وحدت غیر حقیقی و قسم وحدت حقیقی است و ایا وحدت غیر حقه قسم وجود حقه است و تقسیمش واحد حقیقی است.

واحد حقیقی حقه ملاکش این است که به هیچ وجه نمی تواند صفت وحدت

(فی الواحد والكثیر)

Subject :

Year. Month. Date. ( )

و از دست بدهد و تصفیه بشود، هر وقت واحد حقیقی ای را می بینیم که  
 نعی تواند صفت وحدت را از دست بدهد، یعنی کثیر بشود، مقابلش را که کثیر  
 است بپذیرد. این را واحد حقیقی حقه می گویند، که این در صرف الشیء من کل  
 شیء و بیاره می شود یعنی در صرف الوجود از هر چیزی، صرف الواقعیته از هر چیزی،  
 صرف الشیء را که در نظر بگیریم مثلاً صرف انبیا نیست، صرف سفیدی و سیاهی  
 صرف هر چیزی را که در نظر بگیریم، این واحد حقیقی حقه است، ملاکش هم  
 این است که نعی تواند صفت وحدت را از دست بدهد و کثیر بشود، لذا می گویند که  
 صرفت الشیء لا یتثنی و لا یتکثر.

واحد حقیقی غیر حقه و آن واحد حقیقی ای است که می تواند صفت وحدت  
 را از دست بدهد و کثیر بشود، یعنی مقابلش را بپذیرد؛ مثل انسان، انسان واحد  
 واحد حقیقی است، می تواند یکی نباشد و چهار تا باشد و... این را واحد حقیقی  
 غیر حقه می گویند.

واحد حقیقی به وحدت غیر حقه خودش یا واحد بالخصوص است و یا  
 واحد بالعموم است، واحد حقیقی غیر حقه که می تواند وحدتش را از دست بدهد و  
 کثیر بشود، دو جور است؛ یا بالخصوص است یا بالعموم؛  
 اگر زاجع به تشخیص بیاره شود این بالخصوص می شود، اما اگر وحدتش را  
 وحدت عام نوعی و جنسی و امثال اینها باشد، این را وحدت بالعموم می گویند.  
 یعنی موضوع واحد حقیقی غیر حقه، یا فرد است یا عام است که خودش قابل  
 صدق بیکثیرین است؛ مثلاً مفهوم انسان وحدت بالعموم دارد ولی زید وحدت  
 بالخصوص دارد، البتة این نسبی است، گاهی از اوقات همین عام (انسان) خودش

Subject :

Year. Month. Date. ( )

یک فرد از یک عام بزرگتر می شود. در این صورت به آن عام (افسانه) بالخصوص  
می گویم در مقایسه با آن عام بزرگتر و به آن عام بزرگتر بالعموم می گویم

الآن به تقسیمات مربوط به واحد بالخصوص می رسمیم. آنچه که الآن اینجا  
طرح می شود در ذیل واحد بالخصوص، و واقعیتش این است که جایی طرح ندارد  
(یعنی این هاربطی به اقتسای واحد ندارد، به لحاظ اصولی دیگر این بحث هارطرح  
است)

واحد بالخصوص، یک جنبه صفت و حدت دارد و یک جنبه اش  
معروض صفت و حدت هست. بحث به طرف معروض صفت  
و حدت رفته است. معروض صفت و حدت، افزون بر اینکه این  
شئی است، از جهت صفت و حدت منقسم نمی شود، از جهت

طبیعت معروض صفت و حدت است آیا از این حیث اقتسای ندارد؟  
یعنی آیا از این حیث وحدت دارد؟ یا از این حیث اقتسای دارد؟  
اگر ما واحد بالخصوص را در نظر بگیریم، یک صفت و حدت داریم و  
یک طبیعت معروض صفت و حدت، از جهت صفت و حدت

که اقتسای ندارد، از جهت طبیعت معروض صفت و حدت هم از  
روحان بیرون نیست، یا از این حیث اقتسای نمی پذیرد، یا از این  
حیث اقتسای می پذیرد. شق اول که از جهت طبیعت معروض صفت  
و حدت اقتسای نمی پذیرد، این هم روحان دارد، یا طبیعت معروض  
صفت و حدت، خود حقیقت وحدت و عدم اقتسای است، یا

غیر حقیقت وحدت است، قسم اول او طبیعت معروض صفت و حدت



# فی الواحد والکثیر

Subject :

Year. Month. Date. ( )

و خود حقیقت و وحدت و عدم انفساً است) و مثل همه چیزهایی که در خارج از ذهن  
 ما متحقق است و آیا صفت و وحدت خودش در خارج متحقق است  
 یا نیست؟! طبیعتاً صفت و وحدت هم در خارج متحقق است و خصوصاً بر  
 اساس دیدگاه نهایی جناب صدرا (ره) در محقولات ثانیه فلسفی که خیلی واضح  
 است. اینجا بحث ما را جمع به حکمت مفهومی وحدت است. آیا خود وحدت یعنی  
 حکمت مفهومی وحدت و خود عدم انفساً و یک حقیقتی است در خارج و یک  
 واقعیتی است و خود این صفت و وحدت که در بیرون واقعیتی است و  
 خودش ~~متصرف~~ متصرف به صفت و وحدت می شود یا خیر؟! بله و  
 متصرف به صفت و وحدت می شود و اتفاقاً وحدت و وحدت یعنی بشی و واحدی  
 که در نظر می گیریم صفت و وحدت است که خودش هم متصرف به صفت و وحدت  
 است. پس وحدتی که این واحد دارد اتفاقاً واحد حقیقی غیر حقه است و  
 بخاطر اینکه می تواند این صفت را از دست بدهد و کثیر بشود. الان ما به تعداد افراد  
 واحدی که ایجاد داریم و صفت و وحدت داریم و صفت و وحدت متکثر شده است و  
 یعنی چنانچه وحدت ایجاد داریم و یک صفت و وحدت در ایشان داریم و یک صفت  
 و وحدت در ایشان داریم و یک صفت و وحدت در ایشان داریم و صفت واحد حقیقی است  
 ولی واحد حقیقی غیر حقه است و صفت الواحد منظور ما نیست و این  
 صفت ما به وحدت که در بیرون است  
 این صفت و وحدت با اینکه به لحاظ تحقق و با حیثیت تقدیری وجود  
 متحقق است ولی به لحاظ دارایی صفت و وحدت و خودش به نحو ذاتی این  
 صفت را دارد و واحد حقیقی است و البته واحد حقیقی ای است که نمی تواند  
 متکثر باشد یعنی چند تا صفت و وحدت را در نظر بگیریم و مثلاً در یک بسته ای که

Subject :

Year. Month. Date. ( )

ماننداً راجع به کل عالم ماده یا این کلاس مثلاً، اگر به نحو حقیقی یا اعتباری  
 بخواهیم در نظر بگیریم، هم حقیقی اش قابل لحاظ است و هم اعتباری اش  
 قابل لحاظ است. و هر کوییم صفت های وحدت و می تواند متکثر باشد  
 در اینجا ما باید واحد رو ببینیم که این واحد و واحد حقیقی غیر حقه است،  
 چنانچه از حقیقت صفت وحدتش، <sup>این</sup> و آن صفت وحدت یعنی صفت وحدت  
 صفت وحدت و وحدت صفت وحدت و چنانچه از حقیقت صفت  
 وحدتش انقسام نمی پذیرد، از حقیقت طبیعت معروفه هم انقسام ندارد  
 چون طبیعت معروفه اینجا خود صفت وحدت است  
 پس این و آنجا بود که واحد بالخصوصی ما چنانچه از ناحیه صفت  
 وحدت انقسام ندارد، از ناحیه طبیعت معروفه هم انقسام ندارد و این  
 طبیعت معروفه که انقسام ندارد، نفس حقیقت وحدت است  
 یک شق دیگرش این است که آن طبیعت معروفه که انقسام ندارد،  
 نفس طبیعت وحدت نباشد، نفس حقیقت وحدت نباشد، یک  
 چیز دیگر باشد، این چیز دیگر بودن، یعنی غیر از وحدت چیز دیگری طبیعت  
 معروفه باشد، این امکان دارد وضعی باشد یعنی دارای وضع باشد یعنی  
 اشاره می کنیم به طبله و مثالش نقطه است، نقطه طبیعت معروفه  
 صفت وحدت است و از حقیقت صفت وحدت و انقسام ندارد، از  
 خود حقیقت طبیعت معروفه که نقطه باشد هم انقسام ندارد چون نه طول  
 دارد و نه عرض دارد و نه عمق دارد، ولی یک امر وضعی است و می شود  
 به آن اشاره می کنیم کرد

Subject :

Year. Month. Date. ( )

الطبیعات یعنی وضع ندارد یعنی مجرد است و نمی شود به آن اشاره ای حسیه کرد.  
 این طبیعت معروفه نمی غیر منقسم غیر وضعی <sup>و یعنی مجرد</sup> و یا به گونه ای  
 تعلق به ماده دارد یا هیچ گونه تعلق به ماده ندارد. اگر هیچ گونه تعلق به  
 ماده نداشته باشد باشد و می شود عقل و مفاروق. اگر به گونه ای تعلق به ماده داشته  
 باشد و می شود نفس. این است که  
 دومی هم (در کتاب: الثاني و مراد) طبیعت معروفه که چه از حیث اعتقاد و حدیثش  
 انقسام ندارد ولی از حیث طبیعت معروفه انقسام داشته باشد. اینکه از حیث خودتش انقسام  
 داشته باشد و این هم در دو حالت دارد: یا بالذات این انقسام را دارد یا بالعرض این انقسام را  
 دارد. اینکه بالذات این انقسام را داشته باشد مثل مقدار و سطح و جسام و غیره (یعنی)  
 یعنی امتداد و مقدار (اشترک ذاتی) اوست و قابلیت انقسام ذاتی خود را و است. پس  
 طبیعت معروفه بالذات انقسام پذیر است و اگر چه از حیث صفت و حدیثش  
 انقسام ندارد. <sup>و این است که</sup>  
 یا اینکه طبیعت معروفه اش که می گویم قابلیت انقسام را دارد و بالعرض قابلیت  
 انقسام را دارد و مثل جسم. جسم با هر جسم قابلیت انقسام ندارد و جسمیت را  
 که هرگز نمی شود صفت کرد و آنکه کرد و آنکه کرد این جسمیت یعنی اینکه ماده و  
 صورت جسمیه اش را جدا کنیم در حالی که ماده و صورت جسمیه که اصلاً نمی شود از هم  
 جدا بشوند. جسم انقسام پذیر نیست و جسم به حسب مقدارش که یعنی طبیعت  
 جسم که اینجا آمده است و این مقدار را پیدا کرده و این را می شود تقسیم کرد. به حسب  
 بُعد و قدرش و اش قابل تقسیم است و نه به حسب طبیعت جسم مثلاً انسان را  
 که نمی شود تقسیم کرد و انسان را به حسب حدیثش می شود آنکه کرد ولی انسان که  
 تقسیم پذیر نیست.

Subject :

Year. Month. Date. ( )

۱) شق دوم واحد که در مقابل واحد بالخصوص بود ، واحد بالعموم بود . (الان

۲) می خواهم واحد بالعموم را بررسی کنیم

۳) واحد بالعموم دو جور است ؛ یا واحد بالعموم مفهومی است ، یا واحد بالعموم

۴) اسمی خارجی است . واحد بالعموم مفهومی مثل نوع و جنس ، یعنی

۵) وحدت این ها ذهنی است نه خارجی ، در ذهن و در فضای مفهوم

۶) اتفاق می افتد .

۷) واحد بالعموم خارجی یعنی یک امر واحد همراه با کثیر ما داریم ، اینجا دیگر فضایی

۸) مفهومی نیست . تا اگر گفتند کلمه طبیعی به عنوان رب النوع ، کسانتی

۹) که از رب النوع عقده هستند ، به عنوان رب النوع بگویند یک انسان

۱۰) واحدی داریم که این گستردگی اش همه بی انسان ، ها از زیر پوشش قرار

۱۱) می دهد به لحاظ متن وجود خارجی ، اگر کسی این حرف را بزند ، می گویم این

۱۲) واحد بالعموم است ، ولی نه واحد بالعموم مفهومی ، اصلاً این محمول اینجا ،

۱۳) محمول مفهومی نیست ، صدق بر کثیرین نیست ، هیچ یک از این ها

۱۴) نیست ، این محمول خارجی است ، انبساط خارجی است ،

۱۵) مراد انبساط خارجی است . این را واحد بالعموم اسمی می گویم .

۱۶) واحد غیر حقیقی اولی است که صفت وحدت اولاً وبالذات خودش ندارد ،

۱۷) بلکه مرتبط به نوعی ارتباط با چیزی است که آن چیز صفت وحدت را

۱۸) دارد ، اولاً وبالذات آن چیز است که صفت وحدت را دارد ، بخاطر این

۱۹) ارتباط ما به این هم واحد می گویم ، می گویم نه یعنی اینکه صرفاً گفتن مجاز

۲۰) عرفی ، صرفاً گفتن مجاز عرفی منظور نیست ، گاهی به قدری نازل است که در

حد مجاز عرفی است ولی گاهی اینطور نیست، یعنی نگاه فنی و فقهانی (دقیق) که کنیم فی بینیم که صفت وحدت اولاً و بالذات بر آن چیز است و فیلسوف الان این را واحد حسیطی می کنند و آن در حقیقت هست که صفات و وحدت از ناحیه می آن بر این دارد اثبات می شود و نه به حیث تعلیلی.

واحد غیر حقیقی که گفته می شود یعنی ما یک چیزی را در نظر می گیریم ما یک چیز دیگر می گوئیم واحد هستند این ها، یک چیز هستند اما نه از منظر خودشان، از منظر امر دیگر این که هر دو چیز با آن هر دو یک واحد هستند در اینجا و اتحادی می افتد و مثلاً وقتی زائد و محصوره در نظر می گیریم و می گوئیم زائد و محصوره واحد هستند زیرا هر دو که واقعاً

دو تا هستند، چطور واحدند؟! می گوئیم به حسب اینکه هر دو انسان هستند مثلاً و انسان امر واحد است و این ها را واحد حسیطی می گویند، اینجا می گوئیم وحدت غیر حقیقی است و اینها را واحد حسیطی می گویند و اینها را واحد حسیطی می گویند و اینها را واحد حسیطی می گویند.

حاله که اصل بحث روشن شد فی گوئیم اگر این مدار وحدت را روی وحدت نوعی باشد و اصطلاحاً به آن تماثل می گویند. اگر مدار وجودی است جنس باشد و این آری تماثل می گویند. اگر مدار وحدت است کفایت باشد و تک کفایت باشد آن تماثل می گویند. اگر مدار وحدت کفایت باشد و آن تماثل می گویند. اگر مدار وحدت است به این تماثل می گویند.

اصطلاح تماثل و برخی از اصطلاحات دیگر با دو جور اشتقاق می شوند و معنای عام و معنای خاص. مثلاً تماثل که خیلی زیاد اینطور می است و تماثل یک اصطلاح عام دارد و این همی وحدت عامی غیر حقیقی و تماثل می گویند، گاهی می گوئیم تماثل در مقابل تماثل و در مقابل تماثل و در مقابل تماثل و در مقابل تماثل.

Subject: ...

Year. Month. Date. ( )

این اصطلاح خاص است.

☆ الفصل الثالث: [العهوئية وهو العمل] ☆

فعل سوم و جماع راجع به عوارض وحدت و به نحو و نیزه راجع به

عمل بحدت می کنند

در فعل سوم علامه (راه) می فرمایند که یکی از عوارض وحدت آنگاه که

در یک کثرت اتفاق بیفتد، ایجاد اتحاد بین آن دو چیز و شکل گیری

وحدت (الاتئین) است.

یعنی اگر وقت بکنیم این بحثی که الان پیش می کشیم نباید فقط با

جزء عوارض وحدت دانسته شود، از عوارض وحدت به همراه کثرت

چنین چیزی است، یعنی وحدت بصرف از عوارضش و امثالی

اتحاد به معنی عمل و اینها که مطرح می کنیم نیست، البته از عوارض

وحدت آنگاه که در یک کثرت اتفاق بیفتد و یگانه کردن آن ~~و~~

است و شکل دهی به یک اتحاد است، این را ما اتحاد <sup>کثرت</sup>

هو هویی می گوئیم و عمل فلسفی، یعنی احلاً ربطی به بحدت ذهن

و امثال اینها ندارد، کلمه عمل گرچه به نحو شایع در فضای ذهن

معناش شود، اما اگر وقت بکنیم به لحاظ اینکه ریشهی هر عملی یک واقعیت

خارجی است و آن واقعیت خارجی همان وحدت الاتئین است.

وحدت الاتئین که اتفاق بیفتد، عمل فلسفی، هو هویی و اتحادی

یعنی امری، اتفاق افتاده است، و حال به تبع آن خاص منقول

Subject :

Year. Month. Date. ( )

می شود و انومی ذهنی چنین فرآیندی ، حل ذهنی است  
 این توضیحی که الان داریم و معنایش این است که هر جا یک حل فلسفی وجود  
 داشت ، یعنی بستریابی لازم برای شکل دهی به یک حل ذهنی بود ، ما  
 بتوانیم حل ذهنی را اینجا بدهیم ، ولیکن متعارف در میان کسانی که از حل های  
 ذهنی استفاده می کنند ، به کارگیری حل های ذهنی است فقط در یک سری  
 از حوزه های متعارف و مشهور ، لذا ما کل حل های که در فضای ذهن  
 احتمال شکل دهی دارند دو قسم می کنیم : حل های متعارف ، حل های  
 غیر متعارف ، صوری این ها بیشترش همان حل فلسفی است ، ( حل  
 فلسفی که می گوئیم توجه داشتیم که به این بست و با این اصطلاح ممکن است جایی  
 نبینیم ، منظور از حل فلسفی ، همان هویت و اتحاد و وحدت الائیینی  
 است که در واقع اتفاق می افتد ، این با حل فلسفی می گوئیم ) لازمی حل  
 فلسفی ، بستریابی حل ذهنی است . حل ذهنی که می گوئیم ، یک وقتی  
 ذهن این حل را اینجا می دهد و متعارف در میان افراد است ، و گاهی  
 ذهن این حل را اینجا می دهد و بستریایش نیز فراهم است و وجودش و  
 صحتش این کار را هم دارد ، ولی متعارف بین عموم نیست ، لذا حل های  
 ذهنی را دو قسم می کنیم ، حل های متعارف و حل های غیر متعارف . حل های  
 متعارف را اینجا لیست کرده است ، حل های متعارف دو قسم است :  
 یا حل اولی ذاتی است ، یا حل شایع صنایع است  
 اگر دقت کرده باشیم این بحث از جهت تحلیل فلسفی از آن بنیادهای  
 حل اولی و حل شایع صنایع است . از یک جهت باید این ها را جزئی  
 فلسفی این مباحث دانست ، فلسفی منطق در این مباحث دانست .

- ) حل‌هایی غیر متعارف که در کتاب بدان‌ها پرداخته نشده است و یکی
- ) از این محل‌هایی غیر متعارف مشهور در میان عرف خاص فلاسفه و
- ) محل حقیقت و حقیقت است ولی محل‌هایی غیر متعارف
- ) اختصاصی به این مورد ندارد و می‌تواند ذایق‌اش و وسیع‌تر از این باشد و
- ) بخاطر اینکه بیشتر فلسفی محل بسیار گسترده است.
- ) نکته در هر حل دو چیز لازم است: یک وحدت و یک اختلاف. مثلاً در زیر قائم،
- ) زیر یک چیز است و قیام یک چیز دیگر است ولی یک وحدتی هم بدیشان هست و
- ) این می‌شود محل؛ اما باید توجه کنیم که چیزی این روند پیش از آنکه در ذهن
- ) ما اتفاق بیفتد باید در واقع باشد یا لا اقل ادعا کنیم که واقع اینطور است و
- ) فیلسوف با همین قسمت قضیه کار دارد یعنی اگر می‌بیند چیزی از محل
- ) بحث می‌کنید؟ فیلسوف دارد بسترهای نفس الامر می‌گوید که به ما مجوز
- ) شکل دهی به محل در ذهن بلا می‌دهد، داریم راجع به آن‌ها بحث می‌کنیم.
- ) پس اصلاً نباید این بحث‌ها و اتحاد از یک جهت و اختلاف از یک جهت باشد،
- ) همه بپریم در فضایی ذهن و این‌ها را از جهت‌های نفس الامر می‌روا می‌کنیم.
- ) فلسفی جدا کنیم.
- ) نکته: حل‌هایی غیر متعارف حل‌هایی هستند که از منظر فیلسوفان و
- ) ایرانی و اشکالی برای حل نیست ولی چون عرف این محل‌ها به کار
- ) نمی‌برند، لذا اگر نخواهیم در عرف عموم به کار ببریم، مشکلاتی برای ما ممکن
- ) است به وجود بیاید و لذا نباید چنین کاری را در عرف عموم بکار ببریم. مثلاً یکی



Subject :

Year. Month. Date. ( )

از اقسام حمل های غیر متعارف ، حمل حقیقت و رقیقت است که در فلسفه مطرح

است . فیلسوف به خودش اجازه می دهد که وقتی علت و معلولش را با هم

مقایسه می کند ، شرایط حمل را فراهم می بیند چون یک وحدت در دل کثرت

است ، یک نوع عینیت در عین غیریت است . وقتی اینطور است ،

بستر برای ذهن فلسفی آماده است که حمل را بنا بر دهد و گوید که

علت همان معلول است ، و معلول همان علت است . ولی اجازه

نداریم و نباید این را بین مردم بگوییم . این می شود حمل حقیقت و رقیقت که

فیلسوف وقتی این را به کار می برد ، می داند ~~چگونه~~ چگونگی کار می کند و می گوید

العلة هو المعلول رقیقة ، و المعلول هو العلة حقیقة ، اینطور به کار می برد ،

در واقع معنای این جملات این است : علت حقیقت معلول

است ، و معلول رقیقت علت است .

(حمل اولی لغتاً نداریم کنار)

حمل متعارف در میان مردم حمل شایع است . در حمل شایع همیشه ،

محمول با تمام ویژگی هایش بر موضوع حمل می شود ، و هم با کمالش و هم با نواقضش .

ولیکن در حمل حقیقت و رقیقت اینطور نیست ، یعنی اولی را که داریم

محمول در نظر می گیریم ، من جمیع الوجوه بر موضوع حمل نمی شود ، از یک جهت

خاص دارد حمل می شود ؛ یا از جهت ~~تفاوت~~ وجودانش و یا از جهت

فقدانش . دارد حمل می شود . مردم که متوجه این فضا نیستند و ذهنشان

مثلاً با حمل شایع انس گرفته است ، و نباید در پیش مردم از این حمل های غیر متعارف

استفاده کرد . حال این حمل حقیقت و رقیقت است که در فضایی تشکیک خاصی

معنا دارد ، چون در فضایی تشکیک خاصی ، تشکیک در وجود است که

حقیقت و رقیقت معنا دارد ولی اگر مثلاً فرض کنیم کسی بالاتر رفت ،

- ) وارد فضائی عرفان شد و آنچه هم یک محل های مخصوصی راه دارد  
 ) شبیه به محل حقیقت و رقیقت است ولی اصلاً منظورشان این نیست  
 ) نیست که مثلاً وقتی می گویند حق خلق است و خلق حق است و  
 ) آنچه مردم می فهمند اصلاً مد نظرشان نیست ، چون مردم محل شایع  
 ) صنایعی می فهمند ، اما وقتی یک عارف به کاری پرداخته خلق است یا  
 ) خلق حق است ، اصلاً نمی خواهد آن محل شایع صنایعی که مردم  
 ) می فهمند و استفاده می کنند ، استفاده کند ، چیزی شبیه به محل حقیقت و  
 ) رقیقت مد نظرشان است .  
 ) محل های غیر معارف اختصاصی به این ها ندارد ، تمام مواردی که ما  
 ) در عنوان واحد غیر حقیقی شمریم ؛ تماثل به معنای عام یعنی همان  
 ) تماثل خاص و تجانس و تشابه و تساوی و توازی و تناسب و همسویی  
 ) این ها از منظر فیلسوف و شرایط برای شکل دهی به حل فراهم  
 ) است که چه به کاربردنش متعارف نیست مثلاً اگر بگویم :  
 ) زید عمرو است ، فیلسوف می تواند درستش بکند چون یک وحدتی  
 ) دارند و هر دو انسان اند ، می توان گفت این عین آن است از  
 ) منظر انسانیت و اشکالی هم ندارد ، یا مثلاً انسان قرص است ،  
 ) یعنی فی الحقیقت ، یعنی یک وحدتی در نظر گرفته شده در دل کثرت و  
 ) خودش مجوز برای اعمال عمل دارد ، ولی پیش مردم که نمی شود این  
 ) محل های غیر معارف را استفاده کرد .

Subject :

Year. Month. Date. ( )

حل های متعارف دوجور است ؛ یا حل اولی ذاتی است و یا حل شایع صناعی .

حل اولی ذاتی ، یک داستان مفصل و خیلی صفتی دارد ، این بار در سایه در آنجا که علامه (ره) پیش رفت خودش را در این موضوع نشان می دهد ، آنجا طرح خواهد شد .

معمولاً وقتی حل اولی می گویند و کانه حل اولی یعنی اتحاد در مفهوم و حل شایع را اتحاد در وجود ، ولی باید توجه داشتیم که اگر در حل اولی اتحاد مفهومی <sup>یعنی</sup> است ، به طریق اولی اتحاد در وجود دارند این

موضوع و محمول ، یعنی در واقع و نفس الامر ، موضوع و محمول متحد هستند که ما در فضای مفهومی می گوئیم متحد هستند ، این را خیلی باید دقت کنیم . این می تواند نقدی بر برخی از دقائق در بحث حل اولی ذاتی باشد .

حل اولی فقط در فضای ذهن نیست ، این حرف غلطی است که بعضی می گویند فقط در فضای ذهن <sup>هستد</sup> . حل اولی در واقع ما را می برد به

طرف آن اصل اساسی (هر چیزی خودش و خودش) است ~~و اصل~~ هو هویت ( این هو هویت ، با آن هو هویت فرق دارند و منظور

از این هو هویت آن اصل اساسی که بعضی می گویند به جایی اصل امتناع اجتماع <sup>و ارتقاء</sup> تقدیر می تواند باشد ، بعضی اینطور می گویند که آن اصل

است که بنیاد این حل اولی است . حل اولی یعنی هر چیزی خودش خودش است . این معنا اختصاصی به فضای ذهن ندارد ، هر چیزی

خودش خودش است ، البته با ترتیب ذهنی اش به شکل همین حل های است که ما به عنوان حل اولی می شناسیم مثلاً انسان انسان <sup>است</sup> . یا

Subject:

Year. Month. Date. ( )

- ) انسان حیوان ناطق . این ها با حمل های اولی می گویم .  
 ) پس حمل اولی به معنای اتحاد مفهومی است ، فوق اتحاد وجودی  
 ) و کلمه وجودی هم شاید مقادیری معنی داشته باشد ، فوق اتحاد ذاتی ای  
 ) که بین موضوع و محمول است . به لحاظ نظر از نفس الامر . اصلاً نتیجه می  
 ) این اتحاد ذاتی است که اتحاد مفهومی می شود ، چون موضوع و محمول  
 ) ذاتاً متحد هستند ، پس دو مفهوم از یک ذات که نمی توانند مختلف باشند  
 ) یک مفهوم خواهد شد .  
 ) همیشه بازتاب فضایی خارجی است ، چون در خارج هویت را  
 ) داریم و هر چیزی خودش (خودش) است ، بازتاب ذهنی این حقیقت  
 ) خارجی و حمل اولی می شود ، چون دو مفهوم می خواهیم بگویم از یک  
 ) شیء ، و هر چیزی خودش (خودش) است ، این می شود حمل اولی .  
 ) در بحث های قبلی گفته شده که در هر حملی یک وحدت لازم است و  
 ) یک کثرت ، اینجا که همایش وحدت شده است . چون اینجا کثرت  
 ) بسیار دور از ذهن عرف عموم است ، و حمل اولی را که چه گفتیم متعارف  
 ) است ، ولی به اندازه می حمل شایع متعارف نیست ، این تعارف  
 ) نسبی است . غیر متعارف <sup>حمل های</sup> که اصلاً هیچ ، این حمل های متعارف ،  
 ) باز هم نسبت به <sup>عرف</sup> متفاوت هستند ، حمل اولی ذاتی نسبت به  
 ) حمل شایع صنایعی ، آن قدر تعارف ندارد ، لذا تعارف نسبی است .  
 ) حمل اولی ذاتی را مردم می فهمند ، مشکل بالا در رفتن (مثل حمل حقیقت و  
 ) حقیقت) پیدائی کند ولی مشکل کم عقلی و دیوانگی بین مردم برای گوینده  
 ) ایجاد می کند . این ما حمل های متعارف است ، لا اقل قشر های علمی  
 )

Subject :

Year. Month. Date. ( )

این هارای فی فهمند ، اختصاص آن چنانی به فلسفه و حکمت معالیه و اینها ندارد .

بحث در اینجا بود که در هر جمعی یک وحدت لازم است و یک کثرت ولی در جمیع اولی که همایش وحدت شده است و گفتیم که چون وحدت شدید است و حتی عرف مجموعی متوجه نمی شود این جمیع برای چه است ، ما باید یک وحدت داشته باشیم و یک کثرت ، و وحدت که اینجا خیلی شدید است ، پس کثرت چگونه است ؟ دو گونه از کثرت در اینجا توضیح داده شده است که همی اینها کثرت اعتباری می گویند ؟ یا کثرت به اجمال و تفصیل است ( اگر گوئیم : انسان حیوان و ناطق ) یا کثرت به معنی سلب توقف تکثیر است ، یعنی کسانی توقف ~~تکثیر~~ تکثیر و غیرت کرده اند که انسان و انسان نباشد ، ما می گوئیم انسان انسان است . دو گونه دیگر از کثرت در خود جمیع اولی و جناب علامه (ره) در رساله الحکمه گفته اند که مانند

نکته از عبارت کتاب ( احدها ان یحد مفهوماً و ماهیاً ) :

ماهیت اخف از مفهوم است ، یعنی جمیع اولی اختصاص به حوزه های

ماهوی ندارد ، مثلاً اگر گفتیم وجود موجود است ، وجود وجود است و

وحدت وحدت است ، اینها هم جمیع اولی است . ( دایره مفهوم

اوسع از ماهیت است . این یک تبیین از این دو کلمه مفهوماً و ماهیاً ،

تبیین دیگر ، گوئیم مفهوماً یعنی به لحاظ ذهن و ماهیاً یعنی به لحاظ ذات

خارجی و نه به لحاظ وجود آن گونه که در جمیع شایع صنایع است ، به لحاظ ذات خارجی .

اما تبیین اولی شاید بهتر باشد .

Subject: \_\_\_\_\_

Year.      Month.      Date.      ( )

- ) - حمل شایع صناعی : ملاک حمل شایع صناعی این است :
- ) اختلاف مفهومی و اتحاد وجودی . این مقدار برای معترفی حمل
- ) شایع صناعی کافی نیست اما به همین مقدار التفاتی کنیم و چون اتحاد
- ) در وجود و خلی گونه های متعددی دارد . آیا مطلقاً اختلاف مفهومی و
- ) اتحاد وجودی با همی بگیریم ؟! که در این صورت از جهاتی خلی خوب می شود یا به
- ) نحو متعارف منظور از حمل شایع ، همان ثبوت شیء و لشیء است ؟!
- ) یعنی از نظر فلسفی که نگاه بگیریم ، آیا دو وجود مرتبط به هم است یا یک
- ) وجود است که دو مفهوم از آن انتزاع می شود ؟! اگر اعتم بگیریم خلی از
- ) اشکالات مابین طرف می شود .
- ) پس بنابراین حمل شایع صناعی در جایی است که دو مفهوم که موضوع و
- ) محمول در نظر گرفته می شوند تغییر مفهومی دارند ولی اتحاد وجودی با هم دیگر
- ) دارند . و چنانچه در بحث حمل اولی داشتیم که وقتی اتحاد مفهومی دارند نمی بایست
- ) اتحاد وجودی داشته باشند ، اینجا هم ممکن است کسی بگوید وقتی اختلاف
- ) مفهومی دارند باید اختلاف وجودی هم داشته باشند . این حرف درست
- ) است . اگر اختلاف مفهومی دارند باید اختلاف وجودی هم داشته باشند
- ) پس این اتحاد وجودی ، در اینجا باید معنای خاصی داشته باشد ، مثلاً یک
- ) وجود است که هر دو مفهوم به او موجودند ، یا دو وجود مرتبط به هم
- ) مثل جوهر و عرض . پس مراقب این اتحاد وجودی باشیم که منظور از
- ) آن چیست ؟! مثال های کتاب هم ثبوت شیء و لشیء است یعنی جوهر و
- ) عرض است ولی در جاهایی که معقول های ثانی فلسفی یا حقایق انتزاعی یا
- ) اسما و صفات باری تعالی ، مثلاً الله تعالی قادر که حمل شایع است و

باید در اینجا و اغلب اتحاد وجودی که گفته باشیم . اتحاد وجودی یک مدار  
 تشکیلی دارد ، اتحاد وجودی خیلی شدید تا ...  
 نکته : حل اولی ذاتی گرچه پایی علم است ولی موجب تکثر علم و تکامل  
 علم نمی شود . حل اولی دانش درست نمی کند ، مجموعه دانش درست  
 نمی کند ، مجموعه دانش با حل شایع شکل می گیرد .  
 نکته : همیشه نگاه فلسفی به این بحث داشته باشیم ، نه نگاه منطقی یا  
 ادبی .

### ☆ الفصل الرابع [تقسيمات للحل الشائع]

علامه (ره) در نهایة الحکمة این فصل را اینطور آغاز کرده است : و  
 ینقسم الی ... یعنی ضمیر ینقسم را به مطلق حل زده است ولی در  
 بدایه فرموده اند و ینقسم الی ...  
 به نظر من رسد عبارت نهایه (حق) تر باشد نسبت به آنچه که در اینجا آمده  
 است ، بخاطر اینکه این سه تقسیمی که مطرح می شود برخی از این تقسیم ها  
 برای مطلق حل است ، نه خصوص حل شایع فقط ، گرچه آنچه در بدایه  
 آمده غلط نیست ، چون حل شایع این سه تقسیم را دارد ولی برخی از  
 این تقسیم ها برای مطلق حل است نه فقط برای حل شایع .

در اینجا علامه (ره) می فرماید که حل شایع صنایع سه تقسیم دارد و البته ممکن  
 است تقسیمات بیش از این باشد ولی سه تقسیم مشهور دارد که اینجا می خواهد

Subject :

Year. Month. Date. ( )

۱- تقسیم حمل شایع به حمل هو هو و حمل ذو هو

یا حمل مواطاة و حمل اشتقاق ۲- تقسیم حمل شایع صنایعی به

حمل بی بی و غیر بی بی ۳- تقسیم حمل شایع به هلته بی بسطه و

هلته بی مرکبه

یعنی مطابقت

مواطاة اشتقاق

تقسیم اول : تقسیم حمل شایع به حمل هو هو و حمل ذو هو :

یک نکته است که بدیهیم که این کلمه بی هو هو در اینجا غیر از هو هو بی است که در

فصل قبل خواندیم ، کلمه بی هو هو و هو هو بی که فصل قبل خواندیم برای

مطلق حمل بوده اما سائر حمل ها یک این همانی روشن هست ، اما این حمل

هو هو یا حمل هو هو بی که اینجا مطرح می کنیم در مقابل حمل اشتقاق است

یعنی حمل بی حمل اشتقاق باشد و چه حمل مواطاتی و هر دو تا هو هو است ،

بالافره اصلاً حمل هو هو است ، پس هو هو دو جور است ، مثل بحث

تصور که در منطق داشتیم ، که این بحث را مطرح می کنند که علم همان تصور

است ، بعد گویند که علم تقسیم می شود به تصور و تصدیق ، که گویند تصور

دو اصطلاح دارد ، تصور به معنای عام که مساوی با علم است و یک تصور

تقسیم تصدیق است ، در اینجا هم می گویم هو هو مطلق حمل است ،

حال همین حمل هو هو تقسیم می شود به هو هو که در مقابل حمل ذو هو یا

همان حمل اشتقاق باشد .

حمل هو هو این است که در یک گزاره ای که حالا بستر حمل شایع است ،

در یک گزاره ای ، محمول بدون اعتبار هر چیزی غیر از خودش ، بتواند بر

موضوع حمل نشود یعنی آن هو هو بی است که در حمل ما انتظار داریم بدون



Subject :

Year. Month. Date. ( )

افزودن یا ملاحظه امری در محمول صورت بگیرد، این را محل مواطاة می گویند یا همان محل هوو، مثل زید قائم عالم عادل و ... در اینطور گزاره ها اگر وقت بگیریم، می بینیم که محمول را بدون هیچگونه اعتباری، راحت اتحاد پیدا می کند با موضوع. جنبه فلسفی این را توجه کنیم و جنبه های بازناب ذهنی اش را نیز توجه کنیم. اگرچه اینجا قضای ذهنی، غالبی پیش تر می دارد. این می شود محل هوو یا همان محل مواطاة.

اما محل ذوهو یا همان محل اشتقاق، اصلاً این دو تا اسم که پیدا کرده بخاطر آن امر غیر محمولی است که باید به همراه محمول لحاظ بشود تا هو هویت و محل و معنا پیدا بکند. مثلاً وقتی می گویم زید عادل و می گویم اینطور که نمی شود این محل را انجام داد، باید یک اعتباری در محمول صورت بگیرد تا بر موضوع محل بشود. مثلاً می گویم یک ذو اینجا اعتبار بگیریم، زید ذو عدل و به همین خاطر به این محل ذوهو می گویند، یا یک اشتقاقی را می بایست اینجا لحاظ بگیریم، مثلاً عدل را عادل کنیم و بگویم زید عادل.

نکته: مواطاة و یک اصطلاح دیگر هم دارد در مقابل ~~مشکک~~ مشکک و توطی و مواطاة در مقابل مشکک و مواطاة که در اینجا هست در بحث محل است و توطی در مقابل مشکک در بحث مفهوم است؛ مفهوم مشکک داریم و مفهوم مواطاة.

نکته: محل اشتقاق خیلی فریبنده است و از یک جهت بهتر است بگوییم محل جامد مثلاً، نه اشتقاق، چون این چیزی که محل می شود جامد است و ولی چون نیاز به اشتقاق دارد در قضای ذهنی و باید یک حالت اشتقاقی در نظر بگیریم تا محل صورت بگیرد.

Subject: ( )

Year. Month. Date. ( )

تقسیم محل شایع منافی به محل بتی و غیر بتی که در کتابها معروف است  
 حلیات بتیه و قضایای بتیه و حلیات و قضایای غیر بتیه می باشد  
 این تقسیم از جهاتی خلیل پراهمیت است و در بعضی از بزرگانگاه ها مسائل علی بن  
 حل و فصل می کنند.

در هر قضیه ای وقتی ما دقت می کنیم می بینیم که یک عقد الوقع دارد و یک  
 عقد الحمل دارد. وقتی ما می گوئیم انسان ضاحک و انسان عقد الوقع  
 قضیه است و ضاحک عقد الحمل قضیه است.

در ناحیه ای عقد الوقع گفته می شود که خودش یک قضیه است. وقتی ما  
 می گوئیم انسان ضاحک یعنی کل ما صدق علیه الانسان فهو ضاحک  
 یعنی اینکه می گوئیم انسان ضاحک است مستیطن این معنا است که هر  
 چیزی که بر آن انسان صدق بکند او ضاحک است. در ناحیه ای عقد الوقع  
 مسائل می گذرد که قضایا با تقسیم می کند به بتیه و غیر بتیه، چنانچه حلیت  
 قسمت از بحث اخاء دیگر از قضایا در علم پیش می آورد که الان محل بحث  
 نیست.

هرگاه در ناحیه ای عقد الوقع و آن مصادیقی که لحاظ می شود و صرفاً تقدیری  
 باشد یعنی اصلاً مصادیق و افراد محقق یا مصادیق و افرادی که بتوانند  
 محقق بشوند، نداشته باشد، اگر مصادیق صرفاً تقدیری داشته باشد  
 قضایا غیر بتیه است. خود کلمه بتی بت، یعنی قطع و حتم است.  
 آن وقت وقتی می گوئیم قضایای غیر بتیه و یعنی تقدیری محض است  
 تقدیری صرف است، حتی نیست یعنی افراد محققه الوقوع که چه به نحو  
 بالفعل و چه به نحو بالقوه ندارد. اینها قضایای غیر بتیه می گویند مثل

اینکه فی کوییم : المعدوم المطلق لا یخبر عنه . المجهول المطلق لا یخبر عنه .

وقتی که کوییم المعدوم المطلق لا یخبر عنه ، معدوم مطلق اونی است که نه در خارج باشد و نه در ذهن و چون معدوم مطلق است ، که نه موجود است به وجود ذهنی و نه موجود است به وجود خارجی .

این با قضیه‌ی غیر بتیّه فی کوییم و معنایش این است که اگر چیزی باشد (حال به ~~جمله~~ شرطیه تلوییم چون بحث شده که قضیه‌ی غیر بتیّه به

شرطیه برمی گردماند) هر چه با که معدوم مطلق بر او صدق بکند از اون می شود خبر داد و یعنی در ناحیه‌ی عقد الوضوحش یک چنین بستری وجود دارد و هر چه

با که معدوم مطلق عنوان معدوم مطلق بر آن صدق بکند نمی شود از آن خبر داد و هر چه قدر هم که بگردیم نمی توانیم چیزی پیدا کنیم که معدوم مطلق بر آن صدق

بکند و لذا تنها حالت تقدیری دارد . فرد تحقیق ، اعتراف موجود بالفعل یا موجود بالقوه‌ای که بتواند بالفعل بشود ندارد . (در چنین وضعیتی ما به این قضیه ،

قضیه‌ی غیر بتیّه فی کوییم ، یا مثلاً فی کوییم اجتماع النقیضین محال و معنای این جمله این است که هر چه

که اجتماع نقیضین بر آن صدق بکند ، آن محال است . اینکه فی کوییم هر چه با که اجتماع نقیضین بر آن صدق بکند ، آیا افراد تحقیقی دارد ؟ یعنی

آیا در خارج فرد دارد ؟ یا آیا می تواند در خارج فرد داشته باشد ؟ فی کوییم غیر و تقدیری محض است .

هلاک غیر بتیّه و تقدیری محض است . در چنین قضایایی و در چنین جمله‌ی های ، ما فی کوییم جمله‌ی های ~~غیر بتیّه~~ غیر بتیّه .

Subject :

Year. Month. Date. ( )

- ( ) در مقابل قضایای غیر بئیه و قضایا و حملیه های بئیه وجود دارند.
- ( ) قضیه و حملیه بئیه اونی است که در عقد الوضوحش و آن مصداقی باشد که
- ( ) لحاظ می کنیم و می گویم هر چه که عنوان موضوع بر آن صدق کند و محمول بر آن حمل می شود، این (هر جمله) افراد تحقیقی دارد. مراد ما از افراد تحقیقی
- ( ) اعتراف است از افرادی که بالفعل داشته باشد یا اینکه افرادش الان فرضی است ولی می تواند محقق بشود و یعنی تقدیری محض نیست.
- ( ) پس بنابراین در قضایای بئیه و افراد می توانند یا تحقیقی به معنای عام باشند یا تقدیری ای باشند که بتوانند تحقیقی بشوند نه اینکه تقدیری محض باشد.
- ( ) این دسته از قضایا با قضایا و حملیات بئیه می گویم مثل الانسان ضاحک که غالباً هم ما از همین قضایا و حملیات استفاده می کنیم و یعنی از یک جهت باید
- ( ) بگویم تا اگر قضایای حقیقیه و خارجیه و حتی ذهنیه و همی این ها قضایای بئیه هستند مگر آن بخش از قضایای حقیقیه که مصداقش صرفاً تقدیری باشد مثل اجتماع الفقیهین محال که قضیه حقیقیه است ولی مصداقش صرفاً تقدیری است.
- ( ) نکته: در ارتباط با قضایای غیر بئیه بحث شده که آیا قضایای غیر بئیه همان شرطیه هستند؟! چون در واقع مستطین این معنا هستند که (اگر چیزی معلوم مطلق باشد لا یشیر عنه) . اینجا اختلافاتی است. بعضی می گویند که شرطیه نیستند بلکه در قوه می شرطیه هستند و مصداقاً مساوی با شرطیه هستند و با شرطیه فرق دارند (این قول جناب صدر را) و باشد و یکی از شاگردان ایشان
- ( ) می باشد. در قضایای شرطیه اصلاً حکم نفی دهم و خود حکم تعلیق است و ولی در قضایای حملیه غیر بئیه حکم قطعاً صادر شده است و فقط این تعلیق

Subject :

Year. Month. Date. ( )

۳۷

به فضای موضوع هر روز. بحثش باشد کمی مقداری متفاوت می شود.

تقسیم حمل شایع به بسیط و مرکب یا (هلئتی بسیط و هلئتی مرکب) چرا به هل بسیط و هل مرکب تعبیر می کنند؟! به واسطه بی بحثی که در اینجا سوال از یک شیء دارند و خوردن حاجی سبزواری در اوایل منطق <sup>شرح</sup> منظومه و آغاز سوالاتی که درباره یک شیء که انسان می خواهد با آن مواجه بشود و ترتیبشان را توضیح داده است. (مطالبی که در ادامه آمده شاید خیلی دقیق نباشد، شاید)

انسان وقتی با چیزی برخورد می کند، اول می خواهد معنای لفظی اش را بشناسد یعنی اگر سوال بکنند که ماهو؟! از معنای شرح اللفظی اش دارد سوال می کنند. بعد از اینکه این سوال را کرد آن وقت در مرحله بعد یک مای استفاده می کند که می خواهد هویتش را بشناسد، ماهیت و ذاتیاتش را می خواهد بشناسد. یعنی اول شرح اللفظی است، بعد شرح الاعمی می شود، یعنی مای شارح به معنای اینکه محتوای ماهوی اش را توضیح بدهد و بعد سوال به هل می شود. استفاده از این الفاظ با بهره گیری از مباحث عرفی صورت می گیرد. بعد از مای شرح الاعمی، سوال می کنند که آیا وجود دارد یا ندارد که این سوال را با هل می کنند، بحث ما اینجا است. با هل این سوال می کنند که آیا وجود دارد یا ندارد. بعد از این سوال با مای حقیقه سوال می پرسند که مای حقیقه با مای شرح الاعمی یکی است منتها مای شرح الاعمی بران قبل از اثبات وجود است و مای حقیقه بران بعد از اثبات وجود است.

بعد از اینکه مای حقیقه را سوال کرد یک بار دیگر سوال به هل می کنند ولی این سوال به هل این است که حال که وجود دارد چه کمالاتی دارد؟! چه آثارش دارد؟! چه چیزهایی بران او ثابت است؟! چه چیزهایی بران او وجود دارد؟! که اینجا هم باز

Subject :

Year. Month. Date. ( )

سؤال به هل است . بعد از این سوالات ، سوالات دیگر آغاز می شود : لغ ۱۹ کیف هو ؟

این هو ؟ و ...

اگر دقت کنیم در فضای این سوالات دو بار سؤال به هل وجود دارد که سؤال

اول به هل و هل بسیطی ما را شکل می دهد و سؤال دوم به هل و هل مرکبی

ما را شکل می دهد . یعنی سؤال به هل و سؤال از وجود اشیاء است یا وجود شیء برای

شیء ؟ در هر صورت سؤال از وجود است . لذا این تفسیری را که مطرح می کنیم که

قضیه ی جمله یا بسیط است یا مرکب و این بسیط را هل بسیط می گویند

و آن مرکب را هل مرکب می گویند .

جمله ی بسیط یا هل بسیط آنجایی است که وجود شیء را حمل بخت و

گفت وگو قرار می دهیم . اگر چه خواهیم سؤال کنیم هل ما هل بسیط می شود یعنی

می خواهیم بگویم این شیء وجود دارد یا ندارد . جمله ای هم که در جواب قرار می گیرد

هل بسیط است . می پرسیم هل الانسان موجود ؟ الانسان موجود .

و وجود در هل بسیط به عنوان محمول قرار می گیرد لذا یک تفسیری که ما راجع به

وجود داریم این است که آیا وجود محمول یا نفسی است و یا رابط است ؟

هر جا در قضیه ای وجود محمول و نفسی باشد ، آنجا هل بسیط است ،

هائمی بسیط است ، هل بسیط است . اما در **هائمی** مرکب ما سؤال می کنیم

که چه چیزی برای او وجود دارد ، یعنی وجود رابط در آن مطرح است ، از وجود

رابطش سؤال می کنیم . آیا این شیء به این شیء مرتبط است ؟ این شیء برای

او ثابت است ؟ این می شود سؤال از هل مرکب و جوابی که می دهیم هل مرکب

می شود که تماماً به آن هائمی مرکب می گویند . مثلاً می گوئیم هل الانسان كاتب ؟

جواب : الانسان كاتب . یعنی کتابت را برای انسان ثابت می کنیم ، بنابراین در

MASCOMY

هل بسيط و ما ثبتت الشیء داریم ولی در هل مرکب و ما ثبتت شیء و الشیء داریم .  
 نکته: خود سؤال اصلاً حل نیست و تصور است .  
 نکته: مثلاً (الانسان معدوم) با هم هلتی بسط می گویند ، ~~الشیء به مجاز~~ چون قضیه ی سالبه اگر حلتی می گویند به مجاز می گویند چون حلتی نسبت اصلاً به سلب حل است . همین تقسیمی که در حلتی موجب است در سالبه هم می آید . مثلاً العتقاد معدوم . اینجا هم حل بسط و هلتی بسط می گویند .  
 ولی باید توجه داشته باشیم که این ها مجازی است چون اصلاً حلتی صورت نگرفته است و محولش وجود نیست .

علامه (ره) در ادامه می فرمایند بواسطه ی تکلیک حل به بسط و مرکب و یک و فصل بزرگ در فلسفه حل و فصل می شود . آن فصل مهم در فلسفه در ارتباط با قاعده ی فرعی می باشد . یک از قواعدی که در فلسفه داریم قاعده ی فرعی است . قاعده ی فرعی می گویند ثبوت شیء و الشیء و فرع ثبوت الثبوت له . یک بحث در قاعده ی فرعی این است که آیا ثبوت شیء و الشیء و فرع ثبوت الثبوت له که سر جای خود و ولی آیا فرع ثبوت ثابت هست یا نیست ؟ اما وقتی می خواهیم یک چیزی را برای یک چیزی ثابت کنیم و قاعده ی عقلی می گویند که حتماً باید آن مثبت له و (مثبت له همان است که موضوع قرار می دهیم و این که برایش ثابت می کنیم) و وقتی می خواهیم چیزی را برای چیزی ثابت کنیم و آیا باید مثبت له آن باشد ؟ آیا باید ثابتش باشد ؟ این دو تا بحث است . قاعده ی فرعی در نامی مثبت خلی مخالف دارد یعنی ثبوت شیء و الشیء و فرع ثبوت الثبوت باشد .  
 با اینکه

Subject :

Year. Month. Date. ( )

اکثراً موافق نیستند ولی جناب صدرا (ره) در دیدگاه نهایی خود همین را می گوید که ثابت هم باید باشد، مافلاً بالین کار نداریم.

اونی که مشهور است این است که ثبوت شیء و لشیء فرغ ثبوت الثبت علیه این را هم قبول کرده اند یعنی مثبت له باید باشد تا ما یک چیزی را برایش ثابت کنیم. این با قاعده فرعیست و می گویند قاعده فرعیست بخش ادامه پیدا کرد تا رسید به بحث وجود و ماهیت، یعنی موجود بودن یک شیء و اینجا که رسید به یک مشکل بزرگی برخورد کرد، مثلاً می گویم: انسان موجود است، الان ما وجود را برای انسان ثابت کردیم، و مطابق قاعده فرعیست ثبوت شیء و لشیء فرغ ثبوت الثبت له، اگر وجود می خواهد بران ماهیت ثابت بشود، ماهیت باید پیش از آن باشد، حالا رتبتاً و زماناً مافلاً کار نداریم، ماهیت باید پیش از آن باشد تا وجود برایش ثابت بشود، وقتی آن کس می اصلی نباشد، چگونه خواهد برایش ثابت بشود؟! اگر قرار است ماهیت ثابت باشد، پیش از اینکه این وجود بیاید، ما بحث را انتقال می دهیم به ثبوت آن ماهیت، آن ماهیت را می گویم که باید ثابت باشد دیگر، یعنی آن ماهیت قبل از اینکه این وجود بیاید و باید وجود داشته باشد، ثبوت که می گویم ثبوت با وجود یکی است، فرق ندارند، پیش از اینکه این وجود بیاید وجود داشته باشد، ما می گویم که این وجود هم پیش از وجود است، عارض بر ماهیت است، وقتی این وجود می خواهد ثابت بشود بران ماهیت، قاعده فرعیست و می گوید پیش از آن باید ماهیت باشد، باز ما نقل کلاً می کنیم به آن ثبوت قبلی و فی سلسله برای رفع این معضل، چند راه حل ارائه شده است، یک راه حل ماحولی است که فخر رازی آورده اند، فخر رازی می گوید که قاعده فرعیست در بحث وجود و ماهیت



Subject :

Year. Month. Date. ( )

تخصیص و خورد، که همه با ایشان مخالفت کرده اند که قواعد عقلی تخصیصی نمی خوردند،  
قاعده فرعیست قاعده عقلی است و بحکم تکوین است و تخصیص نیز بار  
نیست.

محقق روانی (ره) هم بیان اینکه مشکل داخل بگردد و قاعده فرعیست با عوض  
کرده اند که همه گفته اند این به معنای پذیرفتن اشکال است. ایشان قاعده فرعیست  
با عوض کرده اند و تبدیل به قاعده استنداً کرده اند و گفته اند ثبوت  
شئی در لشی و مستلزم ثبوت مثبت له و نه فرع ثبوت مثبت له و چون  
فرع یک نوع تبصیر و در پی آمدن دارد و وقتی که گوئیم مستلزم است اعظم  
است یعنی می شود مثبت له و پیش تر باشد و ثابت بعد آید و می شود که به  
همین آمدن مثبت له و ثابت بیاید و ایشان گفته اند قاعده فرعیست باید  
تبدیل به قاعده استنداً می شود اگر اینطور بشود در این مورد بحث ما هم  
مشکلی نخواهیم داشت چون ثبوت وجود پیرای ماهیت و مستلزم ثبوت  
ماهیت است و مستلزم ثبوت ~~مثبت له~~ مثبت له است و آن وقت مساله  
حل می شود که این بیان در واقع پذیرفتن اشکال است.

اها جوابی که جناب صدرا (ره) داده اند و پس از ایشان همه پسندیده اند و بر اساس  
تفکیک میان هل بسیط و هل مرکب و هل بسیط و هل مرکب است.  
ایشان می فرمایند قاعده فرعیست سرچشم خودش است یعنی ثبوت شئی و  
لشی و فرع ثبوت مثبت له یعنی واقعاً پیش تر مثبت له باید باشد تا  
ثابت سرش بیاید و این روشن است و اها این مشکلی که با آن برخورد  
کرده ایم این تخصیصاً خارج است نه تخصیصاً و چون قاعده هرگونه ثبوت  
شئی در لشی و ما در هل بسیط ثبوت شئی و داریم و ثبوت شئی در لشی و نیست

Subject :

Year. Month. Date. ( )

ثبوت الشيء و استء وجود الشيء است ء وجود الموضوع است به هين خاطر اين بحث خصوصاً خارج خواهد بود و مشكلي پيدان نشود

☆ الفصل الخامس : في الغيرية والتقابل ☆

قبلاً گفتيم كه از عوارض وحدت اين هائي است يعني اتحاد است .  
 حال اينهاى گويم كه از عوارض كثرث و مغايرت و مخالفت و تباین و جدایی و  
 غيرت و عدم يگانگی و عدم اتحاد است يعني اگر وحدت جهت اتحاد  
 با سامان و دهد و كثرث جهت اختلاف با سامان و دهد مثلاً اگر در جل  
 ها يك وحدت و يك كثرث و خواهيم و يا يك اتحاد و يك اختلاف و خواهيم ،  
 اتحاد زير سر وحدت است و اختلاف زير سر كثرث است .  
 كثرث اختلاف و آورد و تباین و آورد . اين اختلاف و اين تباین و اين  
 غيرت و تارة ذاتي است و تارة غير ذاتي است .  
 تباین و غيرت ذاتي در جايي است كه حداقل اين دو چيزي كه داريم به حسب  
 ذات و از هم ديگر متمايز و متغاير باشند ، نه به حسب چيزهاي ديگر ، به  
 حسب ذاتشان ، با هم ديگر سازگار ندارند و علامت غيرت ذاتي اين  
 است كه قابل جمع نيستند و مثل وجود شئ و عدم همان شئ و اينها غيرت  
 ذاتي دارند و قابل جمع نيستند . يا مثلاً سفيد و سياهي كه معناي آن هستند  
 معناي آن غيرتشان ذاتي است چون هيچ وقت سفيد و سياهي بخاطر  
 سفيد و سياهي قابل جمع نيستند و بخاطر خودشان قابل جمع نيستند اينجا بخاطر  
 خودشان و مغايرت دارند و علامتش اين است كه هيچ وقت قابل جمع نيستند

Subject :

Year. Month. Date. ( )

(۴۳)

پس بنا بر این گاهی غیریت و غیریت ذاتیه است .  
 گاهی هم غیریت و غیریت غیر ذاتیه است . غیریت غیر ذاتیه آنجایی  
 است که این بینونت این دو چیز با هم دیگر از ذاتشان بر نمی خیزد و از عوامل  
 دیگر بر می خیزد و اتفاقاً علامتشان هم این است که در یک شیء قابل جمع هستند  
 با اینکه در یک شیء قابل جمع هستند و ما می دانیم که دو چیز هستند ولی می توانند  
 در یک چیز جمع بشوند چون غیریتشان ذاتیه نیست مثل شیرینی و اندازه  
 (دو قسم از کیف) یا مثلاً شیرینی و سفیدی . شیرینی و سفیدی با هم مغایرت  
 دارند و اما مغایرتشان ذاتیه نیست یعنی به حسب ذاتشان با هم دیگر متناظر  
 نیستند و لذا می توانند قابل جمع باشند می توان یک چیز را پیدا کرد که هم سفید و  
 هم شیرین باشد و هیچ مانعی از این جهت ندارد .  
 آن قسم قبلی یعنی غیریت ذاتیه اصطلاحاً تقابلی گویند . این قسم جدیدی  
 که مطرح کردیم یعنی قسم دوم را مخالف می گویند اینها متخالفان هستند و آنها  
 متقابلان هستند . ملاک متقابلان این است که قابلیت جمع ندارند و  
 ملاک متخالفان این است که کثرت دارند ولی قابلیت جمع هم دارند .

یک نکته از فصل قبله یک از بحث های خوبی که در مباحث علمی داریم و تفکیک بین  
 مقدمات و مقدمات است ، اصلاً از جملی مغالطات و خلط بین ذهن و  
 عین است که یعنی همین <sup>خط بین</sup> مقدمات و مقدمات . باید مواظب باشیم که در  
 بحث ها و مباحثی که مرتبط به مقدمات است با ما حسی که مرتبط به مقدمات  
 است خلط نشوند ، مگر اینها محفوظ بماند و با هم مخلوط نشوند .  
 مثلاً باید توجه داشته باشیم که قاعده فرعیته مربوط به مقدمات است نه مقدمات .

Subject :

Year. Month. Date. ( ) ( ) ( )

چنانچه در خود قاعده هم ثبوت شیء و انشای من باشد . چون قاعده می فرماید در ارتباط  
 با مقام ثبوت است و در مقام ثبوت و در مقام واقع ، موصوف و وصف هیچ گاه  
 جایگاهشان عوض نمی شود و همیشه انسان کاتب است ، نه الکتب اشعار  
 مگر به لحاظ بحث ذات و این ها که بایک توضیحاتی باید به آنجا برسد و الا همیشه  
 موصوف و موصوف است و همیشه صفت هم صفت است . قاعده می فرماید  
 ناظر به مقام ثبوت است و در مقام ثبوت ، موصوف پیش از وصف است ،  
 ملزوم پیش از لازم است و ثبوت لازم و وصف و حال ، همیشه فرع بر  
 ثبوت ملزوم و موصوف و آن پائین اصلی است که باید در خارج باشد .

نکته : از عوارض کثرت ، غیریت و مغایرت است . غیریت و مغایرت  
 هم دو قسم است : غیریت ذاتیه و غیریت غیر ذاتیه . غیریت  
 ذاتیه هم که تقابل است و غیریت غیر ذاتیه هم مخالف است .  
 یک چیز دیگری در این میان است به نام تماثل . تماثل را چه باید کنیم ؟ بحث  
 تماثل را که الان می خواهیم مطرح کنیم به چندین فصل از فصول قبل مرتبط  
 می شود . در اواخر فصل دوم ما واحد غیر حقیقی را مطرح کردیم و گونه های  
 مختلف واحد غیر حقیقی . یکی از اقسام واحد غیر حقیقی ، تماثل بود و چنانچه  
 یکی از اقسامش تجانس بود و یکی دیگر تشابه و یکی دیگر تساوی و یکی دیگر  
 توارزی و یکی دیگر تناسب و این ها بود .

تماثلی که در آنجا مطرح شده ، معنای خاص تماثل است . و اثرش تماثل دو  
 معنا دارد : معنای خاص و معنای عام . معنای خاص تماثل همانست که در  
 مقابل تجانس و تشابه و توارزی و تساوی و تناسب است . اما

Subject :

Year. Month. Date. ( )

معنای عامّ تماثل که جناب صدرا گاهی از آن استفاده می‌کنند، معنای عامّ تماثل همین  
 آن شقوق را در بر می‌گیرد یعنی تجانس و تشابه و همین است که اینها با تماثل  
 می‌گوئیم و در این فضا، تماثل یعنی کثرتی که حقیقتاً متصف به وحدت  
 نیست و امر واحدی در میان آن‌ها آفده است و آن امر واحد و حقیقتاً  
 صفت وحدت را دارد و آن کثرت به لحاظ این امر واحد و متصف به  
 وحدت می‌شود، واحد غیر حقیقی همین بود همان بحثی که قبلاً مطرح کردیم.  
 اگر در ابعاد مختلف واحد غیر حقیقی که قبلاً بحث کردیم و الان اسم همین آن‌ها را  
 تماثل گذاشته‌ایم، خوب دقت بکنیم و می‌بینیم شرایط اتحاد و حمل و  
~~هوهویتی~~ که در فصل سوّم ما دنبالش بودیم، فراهم می‌شود.  
 چون در فصل سوّم گفتیم که حمل و هوهویتی به اتحاد من جنس و  
 اختلاف من جنس اخیری احتیاج دارد (یعنی کثرتی که در دلش وحدتی باشد).  
 تماثل به معنای عامّ و کاملاً شرایط اتحاد و حمل و هوهویتی را از منظر فلسفی  
 دارد و اما آن‌ها جزو حمل‌ها نیستند متعارف است. قبلاً گفتیم که اتحاد،  
 یک اتحاد به معنای عامّ است که فلسفی است و از میان اتحاد‌های فلسفی،  
 دو اتحاد را عرف استفاده می‌کنند که یکی اتحاد به حمل <sup>شکل</sup> اولی است و یکی هم  
 اتحاد به شکل حمل شایع صناعی است و بعد گفتیم که مواردی است که متعارف  
 نیست که چه از منظر فلسفی و شرایط حمل به قرار است و یکی از آن‌ها  
 حمل حقیقت و حقیقت بود. مجموعه دیگری از این اتحادها هوهویتی‌ها  
 و حمل‌های فلسفی‌ای که متعارف در میان مردم نیست و تماثل به معنای  
 عام است و چه تماثلی که در نوع شریک باشند یا در جنس شریک باشند و یا در  
 کیفیت شریک باشند یا در هر چیز دیگر. لذا در اینجا می‌بینیم که شرایط حمل فلسفی هست  
 که چه عرف مردم از آن بهره نبرند، حال همین بحث را

Subject :

Year. Month. Date. ( )

- بکشاییم در فصل پنجم و نکته از خودمان را راجع به فصل پنجم پیاده کنیم.
- تماتل به معنای آنکه من جهت و وجه و من جهت کثرت دارد و این را آیا باید از اقسام واحد شمرد یا از اقسام و گونه های مختلف کثرت و غیرت است؟
- در کتاب ها مختلف عمل کرده اند و مثلاً علامه طباطبائی (ره) در این عبارت های که در فصل پنجم خواندیم و این را جزء واحد حساب کرده است، یعنی به جنبی و وحدتش نگاه کرده است. اما برخی ها این را جزء اقسام غیرت به حساب آورده اند و گفته اند غیرت یا تقابل است و یا مخالف است و یا تماثل است.
- حاجی سبزواری دارند که تماثل من وجه و از اقسام غیرت است یعنی اگر حاجی سبزواری بگویند که تماثل از اقسام غیرت است و از عوارض کثرت است و این را من وجه می گویم، بخاطر اینکه من وجه آخر باید بگویم که جزء وحدت است و از یک جهت اتحاد دارد و از یک جهت اختلاف دارد. بستگی دارد که ما کدام وجهش پیش تر برایمان جلوه بکند و جنبی وحدت خیلی برایمان قوی باشد یا جنبی کثرت خیلی برایمان قوی باشد و قوی جلوه بکند. برای مثل جناب صدر (ره) جنبی کثرت خیلی غالب دارد و لذا تماثل را جزء گونه های مختلف کثرت آورده اند یعنی کثرت از نگاه این ها یا تقابل است و یا مخالف است و یا تماثل است.
- گذشت که غیرت ذاتی یا تقابل می گویم یعنی هرگاه میان دو شیء و تناقض به حسب ذات باشد و تعاند به حسب ذات باشد و آنچه می گویم غیرت ذاتی یا تقابل، علامه در ادامه یک تعریف دیگر هم مطرح می کنند که از یک جهت از نتایج تعریف قبلی است. تعریف که برای تقابل اینجا آورده اند این است که گفته اند (امتناع اجتماع نشین فی محل واحد و من جهت واحد و فی زمان واحد) و آن دو چیز که جنبی امتناعی

Subject :

Year. Month. Date. ( )

میان نشان هست و به آن ها متقابلان می گوئیم . چند قید در این تعریف هست  
 که باید مورد ملاحظه قرار بگیرد . یک قیدی که در این تعریف آمده و کم تر به آن توجه شده  
 است ، این واژه می ( شینین ) است ، این شینین ، و این شینی که  
 در اینجا به کار رفته است ، معنای بسیار عاقلی دارد تا جایی که حتی ( علم ) به باید  
 بگیرد و این نکته مهمی است ، چون از اقسام تقابلی که ما در ادامه با آن ها  
 آشنا خواهیم شد ، یکی تقابل عدم و ملکه و یا تقابل تناقضی است که در هر دو  
 این ها یک طرف عدم است ، پس عدم را اینجا شیء حساب کرده اند . حال  
 در عدم و ملکه یک جور می شود شینینش را سامان داد به لحاظ برداشت هاس عمومی ،  
 ولی در متناقضین ، این عدم دیگر واقعاً عدم است ، بالین حال به آن شیء  
 گفته شده است . این از قید ( شینین ) .

\* قید بعدی : منظور از محل چیست ؟! واژه محل هم در اینجا معنای بسیار  
 عامش لحاظ شده است . هم محل به معنای اصطلاح خاص را می گیرد که به  
 ماده ای گفته می شود که محل حلول صورت است ؛ صورت جسمیه یا نوعیه . در تفکیک  
 موضوع و محل گفته شد که ( اصطلاح موضوع و محل ) ، همان ماده است که صورت  
 در آن می نشیند ؛ یا ماده اولی یا ماده ثانیه . این محل می گویند ، نه موضوع .  
 موضوع آنجایی است که اعراض بر آن می نشینند ، موضوع به لحاظ اعراض لحاظ  
 می شود ولی محل به لحاظ صورت نوعیه ، لحاظ می شود .

پس یکبار محل می گوئیم که به معنای حلول صورت است ؛ صورت جسمیه ، صورت نوعیه ،  
 صورت بسیطه ، صورت مرکبه و کلاً صورت . یکبار هم محل می گویند که حتی موضوع را  
 هم می گیرد یعنی وقتی ما می گوئیم محل و محل حلول اعراض را هم شامل می شود ، این را  
 هم گاه اوقات محل می گویند . حال در تعریف تقابلی که می گوئیم محل ، حتی از این

Subject :

Year. Month. Date. ( )

- اصطلاح عام هم گسترده تر است و بخاطر اینکه در اینجا حتی ماهیت من حیث هی هی ، و هم شامل می شود ، لذا می توانیم بگوییم ماهیت انسان ، محل وجود و عدم است ، و تارةً موجود است ، تارةً معرور است ولی وجود و عدم در او نفس توأند اجتماع میکنند ، ماهیت من حیث هی هی ، هم در این بحث ما و محل حساب شده است .
- گرچه بحث باز از این هم گسترده تر است ، مثلاً وجود خدا و عدم خدا که اصلاً ماهیت هم ندارد ، و لذا این محل واحد را خیلی باید گسترده بگیریم . علامه (ره) می فرماید مدار ما از این محل آن قدر گسترده است که حتی قضیه را هم شامل می شود ، یعنی مثلاً زید وجود دارد ، زید وجود ندارد ، همین قضیه خودش محل آمدن این (دو طرف است . بیش تر این تلاش ها بخاطر بحث متناقضین است و چون در متناقضین یک طرف وجود شیء است و یک طرف عدم همان شیء است ، و این شیء را ظهور باید معنا کنیم ، و خیلی باید گسترده و عام معنا کرد .
- \* قید دیگر (من جهت واحده) : یعنی اجتماع این دوشیء در محل واحد ، از یک جهت . این را بخاطر این گفته اند که ممکن است یک شیء دارای دو جهت باشد . از یک جهت یکی از این دوشیء مقابل را داشته باشد ، از جهت دیگر یک شیء دیگر از این دوشیء مقابل را داشته باشد . این که اشکالی ندارد و متقابل نمی شوند . مثالی که معمولاً می زنند ، اُبُوت و بُتُوت ، این ها متضایفان هستند و نمی توانند با هم جمع بشوند ولی می شود در یک شیء و به دو جهت جمع بشود . از جهت اینکه الف پدر است به الف اب می گوئیم . از جهت اینکه الف پسر است به الف این می گوئیم . دو جهت دارد و دو وصف پذیرفته است .
- \* قید فی زمان واحد هم اختصاص دارد به متقابل های زمانی ، یعنی در متقابل های زمانی این قید ملحوظ است و گرنه اگر متقابل های زمانی نباشند این شرط اصلاً دیگر مطرح نیست **MASCOMY** یا می گویند آنچه را که در حکم زمان است . به این خاطر این قید را آورده اند که مثلاً یک محل واحد می تواند در لحظه اول سیاه باشد و در لحظه دوم سیاه باشد ولی نمی تواند در یک لحظه هم سفید و هم سیاه باشد . پس شرط متقابل این است که زمان واحد هم لحاظ بشود .



Subject :

Year. Month. Date. ( )

عرض کردیم که غیرت دو جور است؛ غیرت ذاتیه که همان تقابل است یا غیرت غیر ذاتیه است که خلاف نامیده می شود.

غیرت ذاتیه یا همان تقابل که مهم ترین علامتش امتناع اجتماع طرفین بود، در کتاب های منطقی و فلسفی چهار قسم تلقی شده است.

این چهار قسم عبارتند از: تضایف، تضاد، عدم و ملکه و تناقض.

در وجه تقسیم، تقریباً دو وجه تقسیم ارائه شده است، آن وجه تقسیمی که در بدایه آمده است می تواند یک مقدار محل نقد و این ها باشد. دیروز این وجه تقسیم را عرض کردیم و در تقابل که دو طرف دارد، این دو طرف یا وجودی هستند یا یکی وجودی و دیگری عدوی است و یعنی اینطور باید بگوییم؛ یا دو طرف وجودی هستند یا دو طرف وجودی نیستند، اگر دو طرف وجودی نباشند و یا هر دو طرف عدوی هستند یا یک طرف وجودی و یک طرف عدوی است. اینکه هر دو طرف عدوی باشد و چنین چیزی محال است و بخاطر اینکه دو چیزی که هر دو عدوی باشند اصلاً دو چیز گفتنی نیست پس معناست و لایزال بین الاعداء من حیث العدم. پس دو طرف نمی توانند عدوی باشند. (و شوق باقی می ماند) یا دو طرف وجودی هستند و یا یک طرف وجودی و یک طرف عدوی. شوق نخست که هر دو طرف وجودی باشد از دو حال بیرون نیست؛ یا تعقل یکی از طرفین و متوقف است بر تعقل طرف دیگر که معنای این سخن این است که یعنی با هم تعقل می شوند، یا اینکه اینطور نیست بلکه دو امر وجودی ای هستند که تعقل یکی از آن ها متوقف بر تعقل دیگری نیست. قسم اول و تضایف می نامند مثل بالایی و پایینی، اصلاً بالایی را که تصور کنیم و

Subject :

Year. Month. Date. ( ) ۵۰

در همان تصور و پابینی با هم تصور کرده ایم و همینطور وقتی پابینی را تصور می کنیم و در همان پابینی با هم تصور کرده ایم.

اما تضاد آنجایی است که تعقل یکی متوقف بر تعقل دیگری نیست مثل سفیدی و سیاهی که دو امر وجودی هستند و غیرتبت ذاتی دارند یعنی قابلیت اجتماع ندارند و تعقل یکی متوقف بر تعقل دیگری نیست.

یا اینکه طرفین یکی وجودی است و یکی عدوی است. اینکه یکی وجودی است و یکی عدوی است و به حسب آنچه که در بدایه آمده است و یا موضوع واحد داریم که قابل هر دو تا است مثل بصر و عینی و بینایی و نابینایی و یک طرف وجودی است و یک طرف عدوی ولی یک موضوع واحد و یک شخص انسان می توانیم در نظر بگیریم که هم بصر را بیندیرد و هم عینی را. البته مجال است که هم عینی و هم بصر را در زمان واحد و من جمله واحد بیندیرد (شرط عدم اجتماع در محل واحد و ویژگی هر دو نسبتاً تقابل است).

یا اینکه طرفین که یکی وجودی است و یکی عدوی و ما موضوع واحدی نداریم که قابل هر دو تا باشد بلکه یکی نفی دیگری که هر کد یک اصلاً بنیاد آن موضوع را بر می چیند و که این تناقض است. مثل وجود و عدم این وجود

نکته: باید به این واژه ها توجه داشته باشیم و مثلاً خود واژه تضاد و یا واژه تناقض. این ها یک معنای لغوی و عام هم دارند و مثلاً تضاد گاهی به مطلق تقابل گفته می شود و به همین انواع تقابل و تضاد می گویند ولی وقتی

Subject :

Year. Month. Date. ( )

تضاد در مقابل تضایف و عدم و ملکه استفاده می شود. معنایی خاص از آن  
 برآورد شده است. تناقض هم همین طوری است. این نکته مهمی  
 است. حتی گاهی از اوقات تضاد و تناقض و این ها به معنایی بسیار  
 اعظم که یعنی متغایر استفاده ممکن است بشوند. پس همیشه باید به قرائن  
 و به کلاً توجه داشت تا معنای درست را بفهمیم.

نکته : اینکه بعضی مثال ها در همین کتب تکرار می شود و گویی که مثال دیگری  
 وجود ندارد. این گاهی آسیب زایی می شود. مثلاً در بحث وهم و عقل و وهم با  
 می گویند معنای جزئی می یابد و عقل معنای کلی می یابد. بعد می پرسیم معنای  
 جزئی چیست؟! همه جا به مثبت و عداوت مثال می زنند. در حالی که  
 هر معنای جزئی و وهم است. تمام معقول های ثانی فلسفی با هر وقت  
 ما به نحو جزئی باقیم. این وهم می شود مثلاً وجود و عدم و وحدت و به نحو  
 جزئی.

علاوه بر (ره) در پایان فصل پنجم و نکته ای را متذکر می شوند. موقوف  
 غیر نسبت ذاتیه با مطرح می کنیم. بحث تقابل است. تقابل یک نسبت  
 است و نسبت همیشه بین دو طرف برقرار است. پس بنابراین تقابل  
 در جایی برقرار است که طرفینی داشته باشیم.

فصل شش و فصل هفتم و فصل هشتم و فصل نهم و این چهار  
 قسم تقابل را یک مقدار تفصیل می دهد.

Subject :

۵۲

Year. Month. Date. ( )

☆ الفصل السادس : في تقابل المتضائف ☆

- ) - تضائف و تقابلی است که متقابلین در آن وجودی هستند و تعقل یکی جز به تعقل دیگری میسر نیست . این تقابلی و تقابلی تضائف می نامند یعنی در اضافه و نسبت یا یکدیگر فهم می شوند .
- ) علامه (ره) اینجا یک نکته می عاقلی را از تقابلی تضائف یاد آور می شوند و آن این است که متضائفین همیشه متکافئین هستند یعنی یکسان هستند .
- ) در غیر از آن بستری که متضائف شده اند در بقیته بیسترها یکسان هستند .
- ) مثلاً به لحاظ وجودی و عدوی ، بالفعل بودن ، بالقوه بودن ، خارجی بودن ، ذهنی بودن ، ممکن است ، اگر استقرا کنیم موارد دیگری هم در پدید ، یکسانی با هم دیگر دارند . مثلاً یا هر دو موجودند یا هر دو معدومند و امکان ندارد یکی موجود و دیگری معدوم باشد ، اگر یکی موجود است هر دو موجودند و اگر یکی معدوم است هر دو معدومند ، یا هر دو ذهنی و یا هر دو خارجی ،
- ) ممکن نیست یکی ذهنی و دیگری خارجی باشد و معنی .
- ) نکته : مثلاً اُبُوْت و بُنُوْت و پدر بودن و پسر بودن ، پدري و پسري
- ) نفی شود یکی موجود باشد و یکی موجود نباشد . اینجا از جمله جاهایی
- ) همین است چنانکه ممکن است ذهن را به طرف متضائف به تضائف
- ) برود و یعنی ذات متضائف به یک نسبت . مثلاً کسی که عنوان پسر
- ) دارد و پدرش نیز هست و واقعاً به لحاظ خارج این نسبت و اضافه
- ) برقرار است ، بعداً پدرش معدوم می شود ، دیگر از منظر فلسفی در واقعیت
- ) و نفس الامر خارجی و نسبتی بین این دو برقرار نیست ، البته ذات
- ) آن پسر اینجا هست ولی پسریت این پسر به لحاظ ادبیات و

Subject :

Year. Month. Date. ( )

۵۳

(فی الواحد والکثیر)

به لحاظ در نظر گرفتن وضعیت های قبلی و یا به لحاظ تحقق هر دو طرف در  
 ذهن و ایجاد این اضافه بخاطر برخی از مسائل و مباحث پسری به  
 هنوز بر آن پسری بگذرند اطلاق می کنیم و الا واقعیت اضافه می پذیری به  
 پسری معنا ندارد.

پس ممکن است ذات متصرف به اضافه موجود باشد ولی خود اضافه  
 نباشد. پس بنابر این ما باید این نکته را مورد توجه قرار دهیم که از منظر فیلسوف  
 و عرف بحث متفاوت است و تازه عرف هم که می گوید بخاطر تضایف واقعی  
 که قبلاً بود و امثال این ها این حرف را می زند.

### ★ الفصل السابع : فی تقابل التضاد ★

ابتدا علامه طباطبائی (ره) معنایی که در بحث های قبل و از آن وجه  
 تقسیم و برای تضاد استفاده می شود را یک مقدار بازمی کنند و این معنایی  
 تقریباً به لحاظ بدو امر و عام را ارائه می دهند. به لحاظ بحث های قبلاً  
 گذرانیم تضاد در دو امر وجودی که تضایف نیستند و لذات  
 متضایف هستند وجود دارد.

پس هرگاه دو چیز امعایرت بالذات داشته باشند و اگر دو امر وجودی  
 باشند ۳- تعقل یکی وابسته به تعقل دیگری نباشند و آن دو چیز تضاد دارند.

حکمای مشاء با دقت و تأمل در همین تعریف یک پسری احکام و ویژگی ها  
 برای تضاد و تضایف استخراج کرده اند که در نهایت به یک تعریف  
 مفصل تر دست پیدا کرده اند که علامه (ره) در آخر این فصل این تعریف

Subject :

Year. Month. Date. ( )

مفصل تر با ارائه می دهند ولی ادعای مثلاً این حکمای مشاء این است  
 که از دل همان تعریف اولیه و این تعریف جدید استخراج شده است  
 به نحوی ممکن است این بحث مخالف های داشته باشد

حکمای مشاء می گویند که ما گفتیم که دو امر متغایر بالذات که هر دو وجودی  
 باشند و تعقل یکی وابسته به دیگری نباشند و این می شود تضاد و متضادین  
 همان هم که گفتیم متغایر بالذات یعنی قابل اجتماع نباشند  
 ما وقتی به لحاظ استقراء در دامنی مقولات ده گانه که یاد کردیم و در  
 دامنی این مقولات ده گانه که مشاهده کنیم و ببینیم کدام دسته از این  
 مقولات در مقایسه با هم دیگر و این شرایط چندگانه ای که گفتیم در آن ها  
 هست و تضاد در آنجا جریان دارد به لحاظ استقراء که نگاه می کنیم  
 حکمای مشاء می گویند که بین مقولات یعنی اجناس عالی و تضاد نیست  
 چون قابل اجتماع با هم دیگر هستند و تغایر ذاتی ندارند کم با کیف در یکجا  
 جمع می شود و کیف با جوهر در یکجا جمع می شود و کم با جوهر در یکجا جمع می شود  
 انواع مقولات نسبی و اضافی با چیزهای دیگر جمع می شود پس به  
 حسب استقراء که ما کاوش می کنیم معلوم می شود بین مقولات  
 (اجناس عالی) تضاد نیست

باز هم که استقراء می کنیم و می بینیم بین انواع یک مقوله با انواع مقوله  
 دیگر هم تضاد نیست چون قابلیت اجتماع دارند مثلاً کم متصل با  
 فلان قسم از کیف با هم دیگر جمع می شوند و هیچ ایرادی ندارد و همینطور  
 شقوق دیگر و این ها را هم می بینیم که مشکل ندارد حتی وقتی استقراء  
 قابل اجتماع با هم هستند بحسب استقراء

می‌کنیم و یک مقوله را که در نظر می‌گیریم و گاهی از اوقات زیر مجموعه‌هایی یک جنس و جنس متوسط و بازیر مجموعه‌های یک جنس متوسط دیگر هم قابل جمع هستند پس تضاد در این‌ها هم نیست. مثلاً زیر مجموعی کلمه مفصل بازیر مجموعی کلمه مفصل و در یک جاهایی و هر دو صادق بر یک شیء می‌شوند، نه از یک جهت، از دو جهت مختلف، ولی در یک محل با هم اجتماع می‌کنند و پس تا اینجا ما تضاد نداریم.

وقتی استقراء می‌کنیم فقط در یک جایی بینیم که این مسأله‌ی عدم اجتماع بالذات قابل جریان است و آن در دو نوع از جنس قریب می‌باشد. دو نوع از جنس قریب قابل اجتماع در یک شیء نیست یعنی یک شیء نمی‌توانیم پیدا کنیم که جنس قریب داشته باشد و هم از این نوع باشد و هم از آن نوع باشد. تک یک جنس قریب و نه اینکه یک نوع از یک مقوله و یک نوع از مقوله‌ی دیگر. در ضمن باید توجه کنیم که مانی گوییم هر دو نوع از یک جنس قریب با هم تضاد دارند بلکه بستر تضاد را می‌گوئیم که اینجا باید پیدا کرد.

از جمله احکامی که بحث تضاد دارد و توارد بر موضوع شخصی است. یعنی می‌خواهیم این نکته را بگوئیم که وقتی می‌گوئیم قابلیت اجتماع در موضوع را ندارند و مانند موضوعی لحاظ کنیم، مثلاً نوع جسم را در نظر بگیریم و نوع جسم هم می‌تواند محل سفیدی باشد و هم محل سیاهی باشد و شخص یک جسم را باید مد نظر قرار بدهیم و یعنی موضوع شخصی را که لحاظ کنیم، آن وقت است که سیاهی و سفیدی قابل جمع نیستند بلکه توارد دارند. معنای توارد و تعاقب است، یعنی نمی‌توانند پشت سر هم بیایند.

= قوای با هم بیایند و بلکه

Subject :

Year. Month. Date. ( ) ۵۶

- پس بنابر این یکی از ویژگی‌هایی که در تضاد است این است که ما باید  
موضوع شخصی ~~باشد~~ مشترک را لحاظ کنیم و الا قابل اجتماع هستند.  
اصل بحث این است که متضادین نمی‌توانند با هم باشند در یک موضوع شخصی  
مشترک و نه اینکه لزوماً یکی پس از دیگری باید بیاید، اصلاً ممکن است تا ابد یکی  
باشد و دیگری نباشد.  
در همین توضیحی که الان دادیم یک استفاده‌ی مهم ما باید داشته باشیم که  
در آن نشان از قدا فاصله نمی‌گیرند. و آن این است که گفتیم موضوع واحدی  
نیاز است که این‌ها توارد بر آن داشته باشند، معنایش این است که اگر دو  
امر غیر قابل اجتماع و اصلاً موضوع واحد اینگونه نداشته باشند و تضاد بین  
آن‌ها معنا ندارد، لذا جوهر (نه جوهر و عرض) جوهر و صورت‌های  
جوهری با هم دیگر تضاد ندارند، یک جوهر با جوهر دیگر اصلاً موضوع ندارند  
تا جوهریم بگویم موضوع واحدی که توارد بر آن داشته باشند. حال برخی  
آمده‌اند این را درست کنند و گفته‌اند موضوع که اینجا گفته می‌شود یعنی مطلق  
قابل که حتی ماده‌ی اولی را هم پوشش می‌دهد، اگر این کار را کنیم  
آن وقت در بدو امر می‌تواند بگوید که تضاد بین صور جوهری هست و  
می‌توانیم این حرف را بنویسیم ولی شرط بعدی که مطرح می‌کنیم باز هم جلوی  
این را می‌گیرد.

- از جمله ویژگی‌هایی که تا از تأمل در همان سه ویژگی ~~اصلی~~ اصلی ~~مسئله~~  
تضاد متوجه می‌شویم این است که باید بین طرفین غایت تبعاع و خلاف  
باشد چون اگر غایت تبعاع و خلاف نباشد، آن دو چیزی که غایت



Subject :

Year. Month. Date. ( )

تخالف با نداشته باشند و اینها ممکن است که غیرتیت داشته باشند اما غیرتیت ذاتیه ندارند.

طبیعتاً اول باید توجه داشته باشیم که به محض اینکه فی کویم غایت، خلاف

بینشان باشد و چیزی در بیسترهای تشکیلی معنا دارد و در بسترهای

تشکیلی که ما یک طبعی از اشیاء داریم که شدت و ضعف فی پذیرند و

ما وقتی این فضا را نگاه کنیم و غایت تباعد اینجا معنا دارد و طرفینش

غایت تباعد دارند و اما این حدود وسطی و اینها هم یکی با هم یکی

یا یکی از اینها با یک طرف فی سنجم و اینها غایت تباعد ندارند و

وقتی غایت تباعد نداشته باشند و تخالف دارند ولی تضاد ندارند یعنی

تقابل تضادی بین آنها وجود ندارد. اگر هم بیسیم که مجتمع در یک چیز

نی شوند بخاطر عوامل خارج از ذاتشان است. مثلاً در فضای رنگها و

سفیدی و سیاهی و طرفین طیف تشکیلی رنگها هستند و لذا سفیدی

و سیاهی متضادین هستند اگر از این مرکز خارج بشویم و مثلاً باسیم در حدود

وسطی و مثلاً زردی و سرفی و اگر مقایسه کنیم زردی نزدیک به سفیدی

است و سرفی نزدیک به سیاهی است. اگر ما زردی و سرفی را مورد

مقایسه قرار دهیم و هر چند در یک جا جمع نمی شوند ولی این غیرتیت و

غیرتیت ذاتیه نیست و بین این دو غایت، خلاف نیست و لذا

تضاد بین آنها نیست.

وقتی غیرتیت ذاتیه بین اینها نیست و چرا اینها مجتمع نمی شوند؟

اگر هم بیسیم زردی با قرمزی جمع نمی شوند و بخاطر این نکته است که اینها

در درون خودشان ترکیبی از سفیدی و سیاهی ندارند یعنی همیشه از

Subject :

Year. Month. Date. ( ) ۵۸

- ترکیب دو رنگ متضاد و رنگ های وسطی شکل می گیرند. اگر زردی با قرمزنی نئی سازد و نه بخاطر ذات زردی و ذات قرمزنی است و بلکه اولاً و بالذات سفیدی و سیاهی باهم تضاد دارند و ثانیاً و بالعرض زردی و قرمزنی باهم دیگر تضاد پیدا می کنند. چون زردی مشتمل بر یک سفیدی است و دیگر نئی تواند جمع بشود با سفیدی ای که مشتمل بر سیاهی است یعنی آن سفیدی و سیاهی باهم دیگر تضاد دارند. یعنی مشاء می گویند در این بسترها اگر من بینیم این حدود وسطی باهم دیگر اجتماع پیدا نمی کنند و بخاطر ذاتشان نیست و بلکه بخاطر آن طرفینی است که در اینها اشراب شده است. به نظر می رسد که این حکم و ویژگی و از ویژگی امتناع اجتماع بالذات استخراج می شود.

### ★ الفصل الثامن: في تقابل العم والملكة ★

- مقدمه این را بگویم که برخی تقابل عم و ملکه را یک تقابل مستقل نمی دانند و آن را ذیل تقابل تناقضی می دانند مشاء عقیداً باینکه وضعیت خاص و مثلاً بزرگان چون علامه مصباح یزدی چنین نظریه دارند. ولی جناب علامه طباطبائی (ره) و جناب صدرا (ره) و سایرین تقابل را یک تقابل مستقل می دانند. ملکه از دارایی و اینها می آید و عم ملکه یعنی عم دارایی. ناگفته این تقابل و تقابل عم و قنیه می باشد. قنیه یعنی همان دارایی مشروقه و سرمایه و دست آورد. توجه داشته باشید که عم و ملکه یعنی

Subject :

Year. Month. Date. ( )

ملکه و عدم همان ملکه ، اقصیه و عدم همان قنیه ، لذا اگر بگوییم  
تقابل ملکه و عدم ملکه ، کامل است .  
تقابل عدم و ملکه چنانچه از اسهش هم پیداست ، دو طرفش یکی  
وجودی است و یکی عدمی است ، چنانچه در تناقض هم همین طور  
است یعنی یکی وجودی است و یک طرف عدمی ، منتها این وجودی  
و آن عدمی در موضوعی قرار می گیرند که آن موضوع قابلیت و شائیت  
اتصاف به هر دو تا را دارد یعنی هم می تواند آن را داشته باشد و هم  
می تواند آن را نداشته باشد . این بیانی که الان گفته شد بیانی است که  
ما را سالم نگه می دارد از برخی اشکالات و ممکن است به عبارتش وارد  
شود ولی معمولاً وقتی می خواهند عدم و ملکه را معنا بکنند بحث شائیت  
را در جانب وجودی نمی آورند ، شی ای متصف به یک امر وجودی  
است به وقتی می روند در ناحیه عدمی می گویند عدم آن وصف خاص  
و تا من شأنه که متصف به آن وصف خاص باشد ، شائیت اتصاف به آن  
را داشت ولی الان آن را ندارند ، این را عدم و ملکه می گویند .  
اگر خواهیم یک جور جمع بندی داشته باشیم که از برخی از اشکالات متنی خلاص  
شویم باید بگوییم عدم و ملکه عبارت است از امر وجودی و عدمی ای که  
موضوع واحدی قابلیت و شائیت داشتن هر دو تا را دارد . و عدم و ملکه  
جزء متقابل هاست یعنی آن ، عنصر اصلی تقابل در آن هست ، یعنی  
قابلیت اجتماع ندارند ولی قابلیت ارتفاع دارند چون می توانیم یک چیزی را  
پیدا کنیم که شائیت نه وجود آن وصف خاص و نه عدم آن وصف خاص را  
نداشته باشد ، تا تقابل های دیگر هم همین طور هستند مگر به حسب عوامل دیگر

Subject:

Year. Month. Date. ( )

90

نتوانند ارتفاع پیدا کنند ولی فی حدّ نفسه قابلیت ارتفاع دارند، الا  
 تناقض. لذا اگر تقابل با یک حقیقت تشکیلی در نظر بگیریم و اوج تقابل  
 در متناقضین می باشد که نه قابل اجتماع است و نه قابل ارتفاع.

نکته: مادر بحث عدم و ملکه باید موضوع متحققی داشته باشیم که عدم و ملکه  
 راجع به آن موضوع مطرح باشد. و اگر وقت بکنیم می بینیم این بستر عدم و ملکه  
 به طرف اعراض و صفات و این ها می رود، برخلاف تقابل تناقضی که  
 می تواند راجع به خود رسیته هم باشد و لازم نیست یک موضوع متحققی  
 داشته باشیم تا بحث های بعدی را پیدا کنیم.

نکته: مثال برای تقابل عدم و ملکه: بصر و عقی. باید توجه داشته  
 باشیم که بصر و عدم بصیر دو جور قابل مطالعه هستند یعنی این عدم بصیر  
 دو جور می شود نگاه کرد. گاهی می گوئیم عدم بصیر یعنی نفی بصیر مطلقاً  
 نه از جایی که شأنیت داشتن بصیر داشته باشد، اگر این حرف را  
 بزنیم بصر و عدم بصر متناقضین هستند. ولی اگر بگوئیم بصر و  
 عدم بصیر و منظورمان عدم بصیر است، همان شأنیت آن تصدیف <sup>علاوه بر</sup> باشد  
 علت اینکه معمولاً در معرفی عدم و ملکه بحث شأنیت را معمولاً در عدم  
 مطرح می کنند همین نکته است و الا از یک جهت چنانچه علامه (ره) آورده اند  
 شأنیت باید در هر دو طرف باشد و ولی چون می خواهند این عدم را از عدم  
 مطلق جدا کنند این حرف را می زنند. عدم بصیر را دو جور می شود لحاظ کرده  
 عدم بصیر مطلقاً یا عدم بصیر من ما من شأنه آن، یکون بصیراً و آن یکون  
 متعقفاً بالبصر. اگر این کار را بکنیم عدم و ملکه شکل خواهد گرفت و

MASCOMY

Subject :

Year. Month. Date. ( )

لذا عرف عمومی از این نوع عدم بصیرت چون کائناتیک حالت ثبوتی احساسش می کند و  
 بالغت اثباتی به آن اشاره می کند و نمی گوید عدم بصیرت بلکه می گوید کوری یعنی  
 کائنات کوری هم یک صفتی است که این شخص متصف به آن است. بحث  
 شائسته محل برای داشتن این امر وجودی و در وضعیت عدلی کائناتیک  
 واقعیتی را به وجود آورده است. مثال های دیگر گاهی می گویم: لا عالم و گاهی  
 می گویم جاهل و با همین محور لا قادر و عاجز. مثلاً لا عالم در مقابل عالم  
 است و عالم که در نظر گرفته شد و لا عالم در اعتبار دارد و گاهی می گویم لا عالم  
 و ملحقاً نفی علم می کنیم اصلاً و کار نداریم که در کجا باشد و لا عالم با این نگاه تقابل  
 تناقضی می شود و با همین لفظ لا عالم از آن یاد می کنیم ولی اگر لا عالم با گویم  
 از جایی که تشکیک علم و عالم بودن را دارد در این حالت لا عالم کائناتیک  
 حقیقی از ثبوت پیدای کند و لذا عرف از آن به زبان اینجایی یاد می کند و می گوید  
 جاهل و یعنی کائناتیک چهل یک صفت است و برای عموم همانطور که علم یک  
 صفت است و چهل هم یک صفت است.

یک بحثی در اینجا در بیان فصل هشتم مطرح می شود در تعیین حوزه های مصداق  
 عدم و ملکه.

یک مسأله ای مطرح شده است به نام عدم و ملکه فی فلسفی و عدم و ملکه می مشهوری  
 کلمه می مشهوری در اینجا غیر از مشهوری در جاهای دیگر است و مشهوری در  
 جاهای دیگر یعنی حقیقی نیست و مجازی است و مشهوری می گویند و در اینجا  
 مراد این ها نیست و در اینجا هر دو تا بحث فلسفی است اما از یک  
 منظر فیلسوف وقتی نگاه می کند می بیند که دائره می عدم و ملکه خیلی وسیع

Subject :

۹۲

Year. Month. Date. ( )

است یعنی یک نکته ای وجود دارد که عدم و ملکه از تقابل تناقضی جدا شده است و لا  
به محض اینکه از تقابل تناقضی جدا شده است و هر اش را ما می گوئیم عدم و ملکه ،  
ولی گاهی از اوقات در تعبیرات به گونه ای است که حیطه های فراوانی را چنانچه  
تقابل تناقضی نمی دانند و تقابل عدم و ملکه هم نمی دانند ، فقط یک بخش  
کاملاً مشخص که دیگر عدم و ملکه در آن واضح و واضح است با عدم و ملکه می گویند ،  
پس دقت کنیم که نسبت این ها چطور شده است ، غیر از برداشت های متعارف  
از عدم و ملکه ای فلسفی و عدم و ملکه ای مشهوری می باشد ، ( حال اینکه آیا  
اینجا مدار اصطلاح دارد راه می افتد یا یک نکته های نفس الامری هست که  
جای بررسی و دقت دارد )  
عدم و ملکه ای فلسفی ، ما اگر یک قنیه ، یک دارایی و یک ملکه را در نظر  
گیریم ، ما می گوئیم که نبودن این ملکه از موضوعی که شائیت با تصاف به  
آن ملکه دارد ، می شود عدم آن ملکه ، و تقابلشان ، تقابل عدم و  
ملکه ای است ، خواه آن موضوع لحاظ شده و طبیعت شخصیت باشد  
و خواه آن موضوع لحاظ شده ، طبیعت نوعی باشد ، خواه آن موضوع  
لحاظ شده طبیعت جنسی باشد ، و جناب صدرا اضافه کرده اند که آن  
طبیعت جنسی و جنس قریب باشد یا بعید ، دقت کنیم که بسته خیلی وسیع  
خواهد شد ، موضوع ، جنسی باشد ، نوعی باشد ، شخصی باشد ، در همین  
این فروض ، اگر موضوع بانی خودکار ، و قابلیت داشتن آن  
صفت را داشته باشد و الان نداشته باشد ، این را تقابل عدم و ملکه ای  
می گویند ، یکی دیگر هم اضافه شده است که دایره خیلی وسیع تر بشود ، اگر ما  
مثلاً طبیعت شخصیت را لحاظ کردیم یا هر چیز دیگر ، و مقید به یک

Subject :

Year. Month. Date. ( )

وقت خاص نیست ، فی الجمله بتواند اتصاف به این وصف داشته باشد )  
 باشد و قابلیت پذیرش این وصف را داشته باشد . مثلاً به حسب آنچه در )  
 حیوان شناسی قدیم می گفتند ، نوع عقرب قدرت بینایی ندارد و قابلیت )  
 بینایی ندارد . سؤال : بین بینایی و عدم بینایی در عقرب ، عدم و ملکه است ؟ )  
 بر اساس این نگاه که الان توضیح دادیم ، بلکه عدم و ملکه است ، بخاطر )  
 اینکه گرچه نوع عقرب شایستگی داشتن بصر را ندارد ، ولی جنس عقرب که )  
 دارد . اصلاً همین که در مطالعات عقرب از عدم بینایی عقرب تعقیب می کنیم ، )  
 علتش چیست ؟ بخاطر اینکه ما فکر می کنیم هر چه حیوان باشد باید چشم داشته )  
 باشد ، یعنی جنس حیوان قابلیت پذیرش این را دارد و حال عقرب ندارد )  
~~با فرض کنیم کسی هست که~~ ( ما شخص و نوع و جنس را گفتیم و صنف را )  
 گفتیم ، حتی صنف هم در همین فضا است ) مثلاً نوع حیوان را نگاه می کنیم که )  
 این نوع حیوان الان محاسن ندارد و مطابق آن تعریف دیگر که مشهور می باشد ، )  
 اینجا ما عدم و ملکه را نمی توانیم اعمال کنیم ولی مطابق این بیان عالم درست )  
 است که هنوز بالغ نشده و به لحاظ این فضای صنفی ای که در شایستگی داشته )  
 محاسن را ندارد ، ولی نوع انسان که شایستگی داشتن محاسن را دارد ، لذا می توانیم )  
 بگویم عدم لحنیه در نوع حیوان از قبیل عدم ملکه است .

ملکه و عدم ملکه مشهوری و مسأله را خیلی ضعیف کرده است . علامه (ره) )  
 می فرماید که این تشبیه به اصطلاح گزارشی است و تشبیه به قرار (حج) مانند ، )  
 از منظر فیلسوف به معنای جدی و حقیقی ، همان بحثی است که قبل از )  
 این گذشت ، و هر جور شایستگی در موضوع برای اینکه اتصاف به یک وصف باشد )

Subject :

Year. Month. Date. ( )

- ولی الان نباشد ، عدم ملکه فی گویم و خود وصف ملکه فی گویم ، و بخاطر همین نکتہ از تقابل تناقض و جدا می شود . اما در این اصطلاحی که الان داریم مطرح می کنیم ، نه اینکه وقتی می گویم مشهوری عدم ملکه نیست بلکه یعنی تفهیم کردن و توضیح کردن دائره می عدم ملکه به این حد و ضمیمه فلسفی ایجاب نمی کند این نکتہ ، البته مشهور در میان اهل فن و فلاسفه و این ماه کاتبه این عدم ملکه حساب می کنند ولی از یک جهت باید دائره اش حقیقتاً وسیع تر باشد .
- مشهور می گویند فقط طبیعت شخصیه آن هم در وقتی که می تواند ریش داشته باشد مثلاً ، در وقتی که می تواند نصف به آن وصف باشد ، اگر نداشته باشد ، به آن عدم ملکه اطلاق می کنیم . مثلاً انسان در وضعیت بلوغ می تواند ریش داشته باشد ، حال اگر در وضعیت بلوغ ریش نداشته باشد می گویم عدم ملکه . یعنی حتی طبیعت شخصیه به لحاظ زمان و وقتی که شائیت داشتن محاسن و ریش ندارد ، عدم محاسن و عدم ملکه حساب نمی شود . این عدم ملکه مشهوری می گویم .

★ الفصل التاسع : في تقابل التناقض ★

- تقابل تناقض از منظر فلسفی ارزش بسیار بالایی دارد ، تقابل های دیگری که مطرح شده است ، کاربرد دارند ولی کاربرد هایشان در فضایی فلسفی کم است . آن تقابلی که در فضا های علوم عقلی بیش از همه کاربرد دارد ، تقابل تناقضی است .



Subject :

Year. Month. Date. ( )

تناقضی

در پیشه می اعلیٰ تقابلی تناقضی در مقام ثبوت است. گاهی ما تقابلی را  
 به لحاظ مقام ثبوت بیکدیگر می کنیم و گاهی به لحاظ مقام اثبات بیکدیگر می کنیم. به  
 لحاظ مقام ثبوت و تناقض حقیقتاً بین یک وجود و عدم همان وجود برقرار است  
 حال فرقی ندارد که این وجود و وجود محمول باشد (محمول که می گوئیم یعنی محلی  
 وجود محمول باشد یعنی منظور ما ثبوت الشيء است. در مقام ثبوت هستیم  
 و مراد ما ثبوت الشيء و وجود الشيء است.) پس فرقی ندارد که این وجود  
 و این تحقق که در نظر قرار داده ایم در نفس الامر و در مقام ثبوت و از سنخ  
 وجود محمول باشد یعنی ثبوت الشيء باشد یا از سنخ وجود رابط باشد  
 یعنی بحث ثبوت شیء و لشیء و مطرح باشد. (در نفس الامر هستیم و در ثبوت  
 هستیم و به این توجه داشته باشیم). اولاً و بالذات حقیقتاً تناقض در این مقام جریان  
 دارد؟ وجود شیء و عدم همین شیء و حال این وجود چه خواهد حفظ وجود  
 محمول باشد یا وجود رابط باشد.

وقتی اینها در ذهن از عکاس پیدا می کند و انعکاس وجود محمول یعنی  
 ثبوت الشيء و نقیض آن یعنی سلبی وجود محمول یعنی سلبی  
 ثبوت الشيء و به گزاره های هائمی بسط تبدیل می شود و چه به نحو  
 ایجابی و چه به نحو سلبی. مثلاً می گوئیم زید موجود است و بعد می گوئیم  
 زید موجود نیست. این دو گزاره و بازتاب مقام ثبوت حقیقتاً تناقض  
 در خارج است. حقیقتاً تناقض به لحاظ بستر مقام ثبوت و واقع و نفس  
 الامر در ثبوت الشيء و ~~و~~ نفس همین ثبوت شيء است. باز تائید  
 در مقام اثبات به شکل گزاره های هائمی بسطی ایجابی و سلبی در خواهید  
 آمد اگر در مقام ثبوت و واقع ما یک وجود رابط (رابط یعنی ثبوت شيء و لشیء

Subject :

Year. Month. Date. ( )

44

- 1) ثبوت قیام بر این زید) همانیک وجود رابط داریم و سلب آن یعنی وجود  
رابط در عالم ثبوت و طرد ذاتی دارد با سلبش و باید خودش باشد و یا  
باید سلبش باشد.
- 2) بازتاب ذهنی اینها و در مقام اثبات چگونه خواهد شد؟ برگزیده‌های  
هائیکه مرکب تبدیل می‌شوند به نحو ایجابی و سلبی. مثلاً می‌گوییم زید قائم  
و زید نیست بقائم.
- 3) علامه می‌فرماید تقابل تناقضی اولاً وبالذات در میان ایجاب و سلب  
است و این بختری که الان علامه (ره) دارند باید اینطور معنا بشود و چون  
ایجاب و سلب در گزاره می‌آید هست و نیست و سلب و خود سلب  
و قضایی بلکه در واقع محکمی سلب است یا محکمی ایجاب است  
یعنی وجود و عدم و آن مربوط به مقام ثبوت است و اما سلب و ایجاب  
وقتی مطرح می‌کنیم در مقام اثبات است و در مقام اثبات علامه  
(ره) می‌فرماید اولاً وبالذات تقابل تناقضی و بین سلب و ایجاب  
است و سلب و ایجاب در کجا است؟ در گزاره‌ها چیست و  
می‌گوییم اولین آن است و این آن نیست و به همین  
جهت است که علامه (ره) نتیجه گرفته اند که تقابل تناقضی  
اولاً وبالذات در قضایا و گزاره‌ها جریان پیدا می‌کند و در مفردات و  
در تصور مفرد و علامه (ره) می‌فرماید تناقض نیست و اینجا اختلافی  
بین جناب صدر (ره) و علامه (ره) وجود دارد جناب صدر (ره) می‌فرماید تقابل  
تناقضی هم در مفردات است و هم در گزاره‌ها ولی جناب علامه (ره)  
می‌فرماید اولاً وبالذات تقابل تناقضی و چون در سلب و ایجاب است

Subject :

Year. Month. Date. ( )

وسلب وایجاب در گزاره‌ها هست و پس اولاً وبالذات در گزاره‌ها هست.  
 البته مافی توانیم گزاره‌ها را تبدیل به مفردش کنیم در مفردات تناقض  
 نیست مگر در صورتی که ارجاع به گزاره بشود یعنی مثلاً انسان و لا انسان  
 از نظر علامه (ره) تناقض ندارند ولی اگر مراد از انسان وجود انسان و  
 مراد از لا انسان وسلب همین وجود انسان باشد که از منظر گزاره به  
 حالتی‌های بسیطه بی‌ایجابی و سلبی تأویل فرود و در اینصورت بین این‌ها  
 تناقض هست.

مثلاً علامه (ره) فرمایند که قیاً زید و لاقیاً زید، این‌ها تناقض ندارند  
 و البته اگر قیاً زید به معنایی است که اگر به گزاره تأویل فرود و زید قائم  
 بشود و لاقیاً زید آنکه به گزاره تأویل فرود و زید لیس بقائم بشود و اگر  
 اینطور باشد بین قیاً زید و عدم قیاً زید تناقض هست.  
 اولاً وبالذات تناقض در حوزه‌ی مفردات راه ندارد و در حوزه‌ی  
 جمله‌ها و گزاره‌ها راه دارد. ممکن است که گزاره‌ها را تبدیل به مفرد کنیم و  
 معنایش این است که این مفردها واقعا باید تأویل فرود به گزاره‌ها  
 در این صورت مافی توانیم در مفردات هم تناقض را راه بدهیم. لذا اگر  
 ما به نحو مشهوری اشنویع که مثلاً (نقیض کلّ شیء و رفعه) حتماً باید به  
 این نکته‌ها توجه کنیم و اینکه هر چیزی را اگر رفع کنیم و نقیض آن چیزی شود،  
 علامه (ره) این را قبول ندارند و می‌گویند این در صورتی است که تأویل به گزاره  
 فرود و گزاره‌ای باشد که الان آن را تبدیل کرده باشیم به مفرد و الا تناقض  
 اولاً وبالذات بین سلب و ایجاب است و سلب و ایجاب در گزاره‌ها  
 هستند و این گزاره‌ها می‌توانند تأویل به مفرد فرود و ما به نحو مفرد آن‌ها استفاده

MASCOMY کنیم

خود → تمام تأویل‌هایی که در این دو سه صفحه اخیر تا اینجا مطرح شده و اشتباه بوده و منظور از آن واژه‌ی  
 تحویل است و تحویل برده می‌شود. هر چند شاید از نظر معنا تفاوت قابل توجهی نداشته باشند.

Subject :

Year. Month. Date. ( )

- در ادامه علامه (ره) مهم ترین حکم تقابلی تناقضی را یاد آور می شوند در  
 همی اقسام دیگر تقابلی و اونی را که محور اساسی و ملاک اساسی می باشند  
 این اقسام که اجتماع نقیضین میسور نیست و چون اصلاً غیرت  
 ذاتی را همین معنا که دریم غیرت ذاتی یعنی ذاتاً دارد دیگر  
 است. اولاً وبالذات و حکم این معنا عدم اجتماع است. لکن  
 اقسام دیگر تقابلی و قابلیت ارتفاع را از منظر تقابلی دارند و هر چند ممکن  
 است از منظرهای دیگر قابلیت ارتفاع نداشته باشند. اقسام دیگر تقابلی و  
 نمی توانند با هم در محل واحد و در زمان واحد از جهت واحد جمع بشوند  
 ولی ~~می توانند~~ می توان محلی را پیدا کرد که هیچ یک از طرفین تقابلی در  
 آن نباشد.  
 اما تقابلی تناقضی شدیدترین نوع تقابلی است و به این معنا که نه تنها  
 اجتماع طرفین در آن ممکن نیست و ارتفاع طرفین هم در آن  
 ممکن نیست و به همین خاطر در تقابلی تناقضی است که منفصلی  
 حقیقیه و اتفاق می افتد.  
 منفصلی حقیقیه جایی است که مانعة الخلو و الجمع هر دو  
 باشد و هم مانعة الجمع است و هم مانعة الخلو. برخلاف قبلی ها  
 قبلی ها فقط مانعة الجمع هستند نه مانعة الخلو. اما آنچه که از  
 تقابلی تناقضی در می آید و تبدیل به حقیقیه منفصلی حقیقیه می شود  
 یا باید این باشد و یا باید آن باشد. زید یا باید موجود باشد یا باید معدوم  
 باشد. امکان ندارد که زید هم موجود باشد و هم معدوم و نیز امکان ندارد  
 که زید نه موجود باشد و نه معدوم.

Subject :

Year. Month. Date. ( )

۱۱

نکته:

کتاب بعضی اینطور مطرح کرده اند که در تقابله تناقضی هم ، مثل سایر تقابله ها ،  
 امتناع اجتماع آن ، بدیهی و واضح است ، اما امتناع ارتفاعش اینطور  
 نیست . البته این نکته به گونه های متعددی می تواند طرح بشود ، مثلاً گاهی  
 ممکن است این بحث گفته شود که ، مثل ظاهر این حرف که گفته می شود ، که مثل  
 سایر تقابله ها که امتناع اجتماع دارند ، این تقابله تناقض هم امتناع اجتماع دارد ، ولی  
 مثل سایر تقابله ها که امتناع ارتفاع ندارند به حسب اصل تقابله ، در تقابله تناقض  
 هم به همین شکل است . اگر این حرف گفته شود ، این محل نقد است بخاطر  
 اینکه در متناقضین که اجتماع نفیضین نمی شود ، باید بگوییم که ارتفاع نفیضینش  
 هم محال است ، چون اگر بخواهیم ارتفاع نفیضین انجام بدهیم ، سر از اجتماع  
 نفیضین در خواهد آورد ، این خاصیت انحصاری حقیقه در متناقضین  
 است . اگر بخواهیم هر دو را بپذیریم ، معنایش این است که باید اجتماع نفیضین  
 اتفاق بیفتد ، مثلاً انسان و لا انسان متناقضین هستند ، حال یا بنا بر معنای  
 صدر المتألهین و یا بنا بر نظر علامه (ره) که نویل به جمله برود ، وقتی انسان و لا  
 انسان متناقضین هستند یعنی اجتماع این دو ممکن نیست ، نمی توانیم  
 چیزی را پیدا کنیم که هم انسان باشد و هم لا انسان ، اجتماع انسان و لا انسان  
 ممکن نیست . اما ارتفاعشان چگونه ؟ اگر انسان بخواهد ارتفاع پیدا کند ،  
 معنایش این است که باید لا انسان باشد ، اگر لا انسان بخواهد ارتفاع پیدا کند ،  
 معنایش این است که باید انسان باشد یا لا لا انسان باشد (اختلاف بین بعضی در این  
 دو تعبیر است) ، معنایش این است که در محل مورد نظر اگر ارتفاع نفیضین را  
 بپذیریم ، سر از اجتماع نفیضین در خواهد آورد ، به حسب اینکه اگر انسان  
 و لا انسان هر دو برود ، باید لا انسان و لا لا انسان باشد یا لا انسان و انسان

Subject :

۷۰

Year. Month. Date. ( )

باشد و اجتماع نقیضین اتفاق خواهد افتاد. البته یک حرفی می شود زد و آن  
 اینکه ما گوییم که ارتفاع نقیضین <sup>استحالی</sup> و بداهتش به اندازه‌ی بداهت  
~~استحالی~~ اجتماع نقیضین نیست و بلکه استحالی ارتفاع  
 نقیضین به نحوی به اجتماع نقیضین برهه گردد. یعنی محال بودن  
 اجتماع نقیضین و بدیهی اولی است و ارتفاع نقیضین چون به  
 اجتماع نقیضین برهه گردد لذا آن هم محال است.  
 این حکم اصلی و بنیادین است که در مقابل تناقض وجود دارد.  
 الذیضان لا یجتمعان و لا یرتفعان.  
 نکته‌ی مهم دیگری که در ارتباط با مقابل تناقضی گفته می شود این است که  
 استحالی اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین که در پیشه اش همین  
 مقابل تناقضی است و این <sup>اولی الاوائل</sup> است در تصدیقات یعنی  
 آید و بدیهیات در همی گزاره‌هایی که مادر تمام علوم داریم و این گزاره  
 است و این گزاره پشتوانی علمی همی گزاره‌های بعدی است و  
 این را توجه داشته باشیم و حتی به خاطر بسیاریم که این جمله که می گوییم این گزاره  
 پشتوانی همی گزاره‌های دیگر است و به این معنی نیست که همی  
 گزاره‌ها عند التحلیل به این گزاره برهه گردد و به این معنی نیست که اگر  
 این گزاره را گسترش بدهیم و همی گزاره‌ها می شود. این گزاره تولید علم  
 و دانش نمی کند و خودش علم است ولی علم مبنایی و بنیادین است.  
 این علم مبنایی و بنیادین اصلاً محتوایش به گونه‌ای است که اگر دقت  
 کنیم خود این علم مبنایی و بنیادین و از یک منظر خالی از محتوا است و ولی از منظر  
 دیگر محتوایش به گونه‌ای است که پشتوانی همی ~~محتوایی~~ است و یعنی  
 گزاره‌های

Subject :

۷۱

Year. Month. Date. ( )

۱۲

تماماً گزاره‌هایی که در علوم داریم و گزاره‌هایی که ما داریم چند دسته هستند :

نظریات داریم که خود نظریات هم چندین طیف هستند ، یعنی وقتی از منظر معرفت شناختی و این‌ها که وقت بشود خود گزاره‌هایی نظری و کسبی هم چندین طیف هستند . پس در هر صورت یک سری از گزاره‌ها گزاره‌های نظری است .

یک سری دیگر از گزاره‌ها گزاره‌های بدیهی است . یک سری از گزاره‌ها گزاره‌های اولیات است . و یک گزاره اولی الأوائل است ، و گویند که نسبت همین گزاره‌ای که محل بحث است یعنی اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین محال است و نسبت این گزاره با جمیع گزاره‌ها در مقام اثبات و مثل نسبت خداوندی ماند با تمام موجودات ، و چطور تمام موجودات از خداوند ناشی می‌شوند ، البته این از باب تشبیه است و گفته خود این گزاره هم گزاره‌هایی دیگر را تولید نمی‌کند ، پشتوانه‌ی گزاره‌های دیگر است ، همانطور که تمام موجودات پشت به واجب الوجود دارند و تمام گزاره‌ها هم پشت به این گزاره می‌استحاله می‌اجتماع و ارتفاع نقیضین دارند . این گزاره ، پشتوانه‌ی همی گزاره‌ها نیست و بطوری که اگر این گزاره را برداریم تمام گزاره‌ها فرو می‌ریزد و تمام گزاره‌هایی که در حوزه‌ی مباحث علمی داریم و هم این‌ها فرو خواهد ریخت مثلاً بعد از کار در علم فیزیک و بالفرض ، یا نصد گزاره در علم فیزیک تولید کردیم و همی این گزاره‌ها برای اینکه تصدیق علمی خودشان را بگیرند ، باید نقیضش امکان پذیر نباشد ، اگر در عین اینکه اثباتش امکان پذیر است در همان لحظه نقیضش هم امکان پذیر باشد و این که ایجاد علم نمی‌کند . مثلاً گزاره‌ای درست کرده‌ایم که زید آدم خوبی است ولی در همین لحظه ، نفی این گزاره هم بتواند صادق باشد ، اینجا چیزی دست ما نمی‌ماند ، بنابر این این گزاره اتم القضا یا

Subject :

Year. Month. Date. ( ) ۷۲

است اما نه از منظر تحلیلی و یعنی اینطور نیست که این قضیه  
 در حالت ترکیبی و سایر قضایا بشود و سایر قضایا در حالت تحلیلی و این  
 قضیه بشوند البته برخی از گزاره‌ها به تحلیل به همین گزاره برمیگردند ولی نه  
 همه گزاره‌ها. این گزاره پشتوانه‌ی علمی همه گزاره‌ها است.

از جمله امکا اتفاق افتاد این است که ما هر چیزی را در نظر بگیریم از طرفین  
 تناقض بیرون نیست و مثلاً انسان و لا انسان و هر چیزی را در  
 نظر بگیریم مصداق یکی از این دو است  
 اگر کسی بگوید یک جا می‌توانیم پیدا کنیم که هیچ یک از طرفین نقیض در آن  
 صادق نیست و آن هم مرتبه‌ی ذات اشیاء است.  
 الماهیه من حیث هی لیست به وجوده و لا لاموجوده  
 در اینجا که ارتفاع نقیضین شده است. پس می‌شود جایی را پیدا  
 کرد که مصداق هیچ یک از طرفین نقیض نباشد.  
 اینکه گفتیم هیچ چیزی را نمی‌شود پیدا کرد که مصداق طرفین نقیض  
 نباشد یعنی ارتفاع نقیضین ممکن نیست. حال اینکه کسی بیاید و بگوید  
 ما یک چیزی پیدا کردیم که مصداق هیچ کدام از طرفین نقیض نیست و جوابش  
 این است که این چیزی که گفته شده اصلاً ارتفاع نقیضین به معنای واقعی  
 نیست و چون به لحاظ واقع مثلاً این انسان یا موجود است و یا موجود  
 نیست و به لحاظ مرتبه‌ی ذات ماهیت و مثلاً می‌خواهیم بگوییم این  
 معنای انسان و در آن موجود و لا موجود نیست. اینکه مشکلی ایجاد نمی‌کند  
 و اصلاً ارتفاع نقیضین نیست. انسان به حسب واقع یا موجود است  
 یا معدوم و خود همین که می‌گوییم انسان یا موجود است یا معدوم و پس  
 معلوم می‌شود خود انسان به حسب ذات و امری است غیر از وجود و عدم و غیر از موجودیت  
 و معدومیت. به حسب واقع یا موجود است یا معدوم ولی به حسب ذاتش غیر از این‌ها است.



Subject :

Year. ۱۳ Month. Date. ( )

۷۳

(فی الواحد والكثير)

قبل از جناب صدرا (ره) برای اینکه نشان بدهند دو قضیه و گزاره با هم دیگر نقیض هستند و هشت وحدت را لازم می دانستند که بین این دو گزاره باشد و فقط به حسب ایجاب و سلب<sup>بانه</sup> فرق بکنند تا تناقض بشود اینجا علامه (ره) نیاورد و گفته اند که در کتب منطقی آمده است. وحدت در موضوع و وحدت در محمول و وحدت در اضافه و وحدت در شرط و وحدت در زمان و وحدت در مکان و وحدت در کل و جزء و وحدت در قوه و فعل و این هاشت وحدت مشهور است که قبل از جناب صدرا (ره) مطرح بوده است.

اصل مسأله این است که سلب باید روی سر همان چیزی بیاید که ایجاب روی سر آن می آید. از همین نکته آن هشت شرط استخراج شده است. بعدها جناب صدرا (ره) یک وحدت دیگر را هم اضافه کردند و گفتند که این وحدت هم باید باشد تا تناقض معنا داشته باشد و آن هم وحدت حمل است به حسب حمل اولی یا حمل شایع صناعی. نکند که یک گزاره حمل اولی باشد و یک گزاره حمل شایع باشد و چون ظاهرش سلب و ایجاب است فکر کنیم اینها متناقض هستند در حالی که هر دو می توانند صادق باشند. در متناقضین حتماً یک طرف صادق است و یک طرف کاذب است و نتیجه اش را در عکس نقیض و اینها مشاهده می کنیم، یعنی تقابل تناقضی و اینها پیشتر صحیحی همان عکس نقیض است که مطرح می کنیم و می گویم اگر ایجابش متصادق است و پس سلبش کاذب است.

Subject:

Year. Month. Date. ( )

### ☆ الفصل العاشر: في تقابل الواحد والكثير ☆

- در این سرخه بعد از اینکه بحث های عاقلی را در فصل نخست مطرح کردند و در فصل دوم و سوم و چهارم راجع به وحدت بحث کردند و فصل پنجم تا نهم راجع به کثرت بود و در فصل دهم مجدداً بحثی را راجع به مطلق وحدت و کثرت مطرح می کنند.
- تقریباً دو الی سه مطلب در این فصل (هم طرح شده است و مطلب اولی که طرح شده است این است که خود وحدت و کثرت چه نوع تقابلی دارند؟) وحدت و کثرت قطعاً مغایر با یکدیگر هستند و تغایرشان چطور تغایری است؟ آیا تغایر بالذات است که همان تقابل اصطلاحی بشود؟ یا اینکه اساساً هیچ یک از تقابل هائی چهارگانه نیست و اساساً تقابلی و تغایر بالذاتی باهم ندارند و مغایرت بالعرض دارند یعنی باینشان مخالف است نه تقابلی، یا اینکه بگوئیم باینشان واقعاً تقابلی هست و تقابلی اصطلاحی و مغایرت ذاتیه دارند اما هیچ یک از آن چهار قسمی که مطرح شده بین این دو جریان ندارد و باینشان تقابلی نوع پنجمی مثلاً باید مطرح کنیم؟ یا اینکه اصلاً حرف دیگری در ارتباط با نوع مقابله ای وحدت و کثرت باید مطرح بشود؟
- در پاسخ به این سؤال افعال متعددی شکل گرفته است و بعضی گفته اند که اساساً هیچ نوع تقابلی اصطلاحی ای میان وحدت و کثرت نیست و بعضی میان نشان مخالف است و غیرتبی ذاتیه باینشان نیست و بعضی گفته اند بین این دو تقابلی اصطلاحی است یعنی مغایرت ذاتیه است و این ها که گفتند مغایرت ذاتیه است و برخی از این ها گفتند که از همین چهار نوعی که ما مورد شناسایی قرار دادیم بین این دو وجود دارد و برخی مثل شیخ

Subject :

Year. Month. Date. ( )

۷۵

((غی الواحد و الكثير))

۱۴

اشراق گفته اند که یک نوع پنجمی از تقابلی اصطلاحی بین این دو برقرار است و اصلاً تقابلی اصطلاحی چهار نوع نیست و پنجم نوع است و آن نوع پنجم در ارتباط با وحدت و کثرت ظاهر است آن هائی هم که معتقد شدند بین وحدت و کثرت و تقابلی اصطلاحی همین چهار نوع و واقع شده است و این ها خود اختلاف کرده اند و بعضی گفته اند بین وحدت و کثرت تقابلی تضاییفی جریان دارد و بعضی گفته اند که تقابلی تضاییفی و دیگر تقابلی تناقضی و تقابلی عدم و مکهائی را طرح نکرده اند چون این دو نوع تقابلی فرع بر این است که یکی وجودی و یکی عدوی باشد و این دو (واحد و کثیر) هر دو وجودی هستند پس آن دو نوع تقابلی نیست و اگر باشد یا تضاییفی است یا تضاد.

علامه (ره) می فرمایند واقعیت این است که اساساً بین وحدت و کثرت و اختلاف تقابلی وجود ندارد. اختلاف دو جور است و یا اختلاف تقابلی است و یا اختلاف تشکیلی است. حال باید نسبت اختلاف تشکیلی با آن مخالفی که می گفتیم را بررسی کرد که آیا اخفص از آن است یا غیر از آن است؟! این همام جان بررسی دارد ولی در هر صورت فرمایش علامه (ره) در اینجا این است که ما دو جور اختلاف داریم و یا تقابلی است و یا تشکیلی. اختلاف تقابلی در جایی است که متقابلین یا جهت وحدت و ما به الاتحاد ندارند یا اگر جهت وحدت و ما به الاتحاد دارند و جهت کثرت و اختلاف به آن جهت وحدت راجع نیست یعنی آن جهت وحدت این جهت کثرت را نساخته است ممکن است جهت وحدت بین متقابلین ما باشد اما این تقابلی ربطی به آن جهت وحدت ندارد. این را اختلاف تقابلی می گوئیم؛ اختلاف تقابلی یعنی ما به اختلاف و التقابلی به ما به الاتحاد رجوع ندارد و یا اصلاً ما به الاتحاد

\*Subject:

۷۹

Year. Month. Date. ( )

- ندارد مثلاً فرض کنیم که در تقابل تناقضی اینطور است ، یا اگر در واقع ما به  
الاتحاد داریم ، اصلاً ربطی به این اختلاف ندارد . ممکن است دو چیز که با  
هم دیگر تقابل دارند از یک جهت از جهات باهم دیگر یک وحدتی داشته باشند  
که از آن جهت وحدت این اختلاف پیدا نکرده اند . اینطور مواردی ما  
اختلاف تقابلی می‌گوییم . مثلاً متضادان یک جهت تقابل دارند ، ممکن  
است که این‌ها یک جهت وحدت هم داشته باشند مثلاً هر دو وجودی  
هستند یا انواع وحدت‌ها را دیگر داشته باشند . اینطور نیست که آن  
عامل وحدت موجب این عامل کثرت شده باشد . یک جهت وحدت  
مثلاً در نوع باهم شریک هستند ، در جنس باهم شریک هستند ؛ جنس قریب ،  
جنس بعید . ولی این معنا موجب این اختلاف نشده است . این با  
اختلاف تقابلی می‌گوییم .
- ولی اختلاف تشکیلی چنانچه در بحث تشکیک مطرح شد اختلاف تشکیلی  
اساساً ~~ما به~~ اختلاف رجوع به ما به الاتحاد می‌کند یعنی همانی که عامل  
اتحاد است عامل تکثیر و مغایرت است .  
علامه (ره) می‌فرمایند واقعیت این است که خصوصاً در پیوسته‌گفت صدر این  
با توجه به اینکه مسائل تشکیک و این‌ها روشن شد ، ما نباید اختلاف بین  
واحد و کثیر را بگیریم ببینیم چطور تقابلی است و امتثال این حرف‌ها ،  
بلکه باید بگوییم که اختلاف میان واحد و کثیر و وحدت و کثرت ، اختلاف  
تشکیلی است یعنی ما به اختلاف رجوع به ما به الاتحاد می‌کند . الان  
داریم توضیحی که علامه (ره) داده اند ما مطرح می‌کنیم ( نظرات دیگر هم هست ) . علامه (ره)  
می‌فرمایند موجود مطلق است که تقسیم می‌شود به واحد و کثیر . قبلاً بحثی داشتیم که

Subject :

Year. Month. Date. ( )

موجود مطلق مساوی است با وحدت مطلقه. همان موجود مطلق که  
 وحدت مطلقه دارد، در بستر تشکیلی و در بستر شدت و ضعف است  
 که وحدت مقابل کثرت و کثرت مقابل وحدت را تولید می کند. <sup>(در فضا تشکیلی)</sup> اول که  
 وحدت محض است در برابر تعالی و تنزل و ضعف موجب شکل گیری  
 کثرات می شود. پس در بستر تشکیلی است که ما می بینیم موجود منقسم می شود  
 به واحد و موجود کثیر. اگر در این فضا باشد یعنی ماهیه الاختلاف به ماهیه الاتحاد  
 بر می گردد، همانی که عامل اتحاد است، همان هم عامل تکثیر و کثرت است.

- نکته: بر اساس آنچه که الان علامه (ره) فرمودند (همین بحث بالا) وحدت و  
 کثرتی که موصوفش وجود باشد، قابل تحلیل است ولی ما در فصل دوم  
 وحدت ها و کثرت هایی را مورد مطالعه قرار داریم که چه بسا اولاً و بالذات  
 ارتباطی با وجود ندارد، بلکه ارتباط با ماهیات دارد هر چند در تحقیقش وابسته  
 به وجود است مثل خود ماهیت و ولی احکام و ویژگی هایی که در  
 ارتباط با خودش است برابر خودش است، ~~بالوجود متحقق~~  
 است نه اینکه بالوجود کثیر باشد. مثلاً کثرت ماهوی است که قبلاً بحثی راجع  
 به آن داشتیم و زیر سر خود این ماهیت است و ارتباطی با وجود ندارد، هر چند  
 وجود متحقق آن است. این غیر از این است که این حکم اولاً و بالذات  
 برای خود وجود باشد و بعد به ماهیت داده باشد. در این بستر ما چه باید بکنیم؟!  
 گوید در این فضا، این توجیه (توجیه علامه (ره)) ممکن است که دچار دردسر و مشکل  
 بشود، مگر اینکه مراد علامه (ره) این بحث باشد که الان می گوئیم که الله با ظاهر عبارت ها  
 چندان جور نیست، و آن توضیح و مراد اینکه بگوئیم اساساً بین واحد و کثیر، فی

Subject :

Year. Month. Date. ( )

- حد نفسه اختلاف تشکیلی است و ربطی به وجود ندارد. بلکه کثیر چه است!؟ تکرار واحد است. اساساً اگر واحد و کثیر را نگاه کنیم هر بینیم که از همین تکرار واحد است که کثیر درست می شود. و ما به اختلاف به ما به الاتحاد بر می گردیم یعنی واحد است که واحد می سازد و واحد است که کثیر و تکرار می سازد. اگر این حرف را بنویسیم ظاهرش می شود و چیزی صحیح بر این فرمایش علامه (ره) پیدا کرد و ولی ظاهر عبارات علامه (ره) با این حرف نمی سازد

### ☆ تَمَّهٔ مرحله هشتم ☆

- آنچه که در این تَمَّه آمده است از جهت می شود آن را دو مطلب دانست و از جهت می شود آن را یک مطلب دانست. یعنی از یک جهت آن مطلب دویم و پیوستگی به مطلب اول است که در تَمَّه آمده است و از یک جهت هم می توانیم بگوییم دو مطلب هستند. چیزی که الان می گوئیم از ظاهر فرمایشات علامه (ره) استفاده می شود. تقابل یک نسبت است. نسبت یک نوع رابطه بین دو چیز است و وجود رابطه بین دو چیز است و دو چیز را به هر یک ربط می دهد. هر دو اینها نشان می دهد که اگر نخواهد نسبتی متحقق باشد باید طرفین متحقق باشند تا نسبت باشد. تقابل هم که نوعی نسبت است پس بنا بر این در صورتی تقابل که یک نسبت بین طرفین است متحقق می شود که ما طرفین هم دانسته باشیم. علامه (ره) می فرماید که در میان چهارگانگی تقابل که ما گذرانیم، تقابل تضایف، تقابل تضاد و حتی تقابل عدم و ملکه می شود یک کاریش کرد که این تقابل چون نسبت است و متوقف بر طرفین است و پس طرفین باید

Subject :

Year. Month. Date. ( )

دو امر متحقق باشند تا این نسبت برقرار باشد. اما تقابلی تناقض  
 با چه باید کنیم؟ حال راجع به عدم و ملکه در توضیحات خواهد آمد که چگونه هر دو  
 طرف متحقق بدانیم تا نسبت متحقق بدانیم. ولی تقابلی تناقض بین  
 وجود و عدم این وجود است، یعنی یک طرف سلب محض است؛ وجود و  
 سلب محض. وقتی اینطور باشد، دیگر ما نباید قائل باشیم که تقابلی به عنوان  
 یک نسبت حقیقی (در تناقضین) برقرار است. البته در فضای معاد اثبات  
 و معاد ذهن و ماده ~~سلب~~ سلب یک واقعیتی در هم و به اجاب هم یک  
 واقعیتی در هم، طرفین که به این توضیح متحقق شدند، نسبت بین اینها  
 هم متحقق بر این طرفین است. در فضای ذهن و در معاد اثبات تقابلی  
 تناقضی واقعیت دارد. اما به لحاظ معاد ثبوت و واقع و خارج، چون یک  
 طرف سلب محض است و شکل گیر، تقابلی که یک نسبت است و این  
 با تسامح همراه است و یک امر واقعی و جزئی نیست.  
 مطلب دوم: ممکن است کسی بگوید تقابلی عدم و ملکه هم همینطور است و  
 یک طرفش وجودی و یک طرفش عدمی است. پس آن هم مثل تناقض است.  
 علامه (ره) فرمایند: عدم ملکه حفظه ای از تحقق دارد، در حد تحقق هاست  
 انتزاعی، مثلاً عدم بصر که همان کوری باشد، واقعیت دارد. این برخلاف  
 سلب تحصیل و عدم مطلق ~~محض~~ محض است که در تقابلی تناقضی وجود  
 دارد. چون عدم و ملکه یک حفظه ای از واقعیت دارد، حداقل به نحو  
 انتزاعی، ما هم توانیم بگوییم طرفین در خارج واقعیت دارند پس تقابلی که  
 نوعی نسبت است و تواند بینشان تحقق پیدا کند.

Subject :

Year. Month. Date. ( )

~~و امر متوجه می باشند تا این نسبت برقرار باشد اما تقابل تناقضی~~

~~و امر متوجه می~~

نکته به نظر علامه (ره) تقابل تناقضی اولاً وبالذات بین سلب و  
 ایجاب است. البته توضیح اینها قبلاً گذشت. نکته ای که هست این  
 است که قرآنی در کلمات جناب علامه (ره) وجود دارد که مقدار انسان را  
 به این نکته و امر دارد که گأنه علامه (ره) خواهند بگویند که تقابل تناقضی  
 صرفاً در مقام اثبات است و مثل همین بحث های که اینجا (در تمهید) داریم.  
 چون علامه (ره) نه در پدیده و نه در نهاییه و تقابل تناقضی در مقام ثبوت  
 توضیح ندادند که بعد از آن باز که در آن در ذهن و مقام اثبات باقی  
 بماند و بلکه از همان ابتدا هم در پدیده و هم در نهاییه گفتند که تقابل تناقضی بین  
 سلب و ایجاب است پس اولاً وبالذات در مقام اثبات است.  
 خلاصه اینکه گفتند که جناب علامه (ره) اصلاً خواهند بگویند که تقابل تناقضی اصلاً  
 در واقع نیست و فقط در مقام فاعل شناسا و اینها جریان دارد. جلی بر این  
 دقیق تر دارد که بماند.

- توضیح (پیل عقلی بنوعی من الاعتبار) : تقابل تناقضی و یک تقابل  
 عقلی است که پس از شکل گیری گونه های از اعتبار جریان پیدا می کند و  
 یعنی بعد از اینکه ایجاب آوریم و سلب هم که سلب است و ما به سلب  
 یک جنبه ایجابی دادیم. این غیر از آن جنبه ایست که ما به عدم ملکه می دهیم.  
 عدم ملکه جنبه وجودی اش ربطی به ما ندارد. ولی سلب محض و سلب محض



Subject :

Year. Month. Date. ( )

است و ما هستیم که آن را یک واقعیتی حساب کردیم چنان از وجود و اینها  
 را در کنار هم آوردیم و گفتیم که تقابل تناقضی بینشان برقرار است و ایجاب و طلب  
 پس تقابل تناقضی و تقابل حقیقی خارجی نیست بلکه تقابل اعتباری در  
 فضای فاعل شناسا و در فضای مفعول اثبات است.

نکته : هر نسبتی که وجود رابط فی گوئیم . وجود رابط در نسبت های  
 اتحادی است یعنی وقتی خواستیم بگوئیم دو طرف یکی هستند . اصلاً وجود  
 رابط برای اتحاد طرفین است . در تقابل هم نسبت هست ماقبول داریم .  
 مثلاً نفس الامر به ما می گوید بین سفیدی و سیاهی (تقابل تناقض) یک نسبتی هست  
 اما در اینجا که نسبت و نسبت اتحادی نیست بلکه نسبت تعاندی  
 است یعنی این می گوید که آن دیگری نباید باشد و آن دیگری هم می گوید این نباید  
 باشد و این هم نسبتی است و انواع نسبت ها داریم و این نسبت تعاندی  
 است . بین مضافاتین هم نسبت هست و امانه نسبتی که وجود رابط  
 تلقی کنیم و بعد بگوئیم که این دو (مضافاتین) را به هم پیوند می زنند و آن در فضاهای

اتحادی است ، ولی اینجا نسبت تعاندی است . نسبت تعاندی  
 بذاته اققضایی (عدم اجتماع طرفین) را دارد البته در فضای ذهن بعد برقرار  
 از اینکه هر دو طرف را متحقق کردیم در مفعول اثبات و در مفعول اثبات هر دو  
 طرف را متحقق می کنیم و اتفاقاً همین نسبت تعاندی اینجا بعد از تحقق طرفین  
 چون طرفین که نداشته باشیم که نمی توانیم نسبت تعاندی برقرار کنیم . اینجا (در فضای  
 ذهن و فاعل شناسا و مفعول اثبات) وضع غرق می کند تا به لحاظ واقع و مفعول ثبوت  
 در مفعول ثبوت نسبت تعاندی بین سفیدی و سیاهی برقرار است . اصلاً

Subject :

Year. Month. Date. ( )

این نسبتی است که طبعاً در حقیقت اقتضای عدم تحقق طرفین را دارد،  
 البته از منظر فلسفی باید بررسی شود که این نسبت و ظهور نسبتی است و ولی  
 نسبت های مقولی (حال کار به نسبت اشراف نداریم) و نسبت های اتحدی  
 هستند و هر جا به نحو متعارف جوهر و عرض و این چیزها را دیدیم و این ها  
 نسبت های اتحدی است. در نسبت های اتحدی و طرفین باید باشد  
 تا نسبت باشد و امثال این حرف ها.

نکته ۱: وقتی ما تقابل بین متضادین و یا عدم و ملکه یا تناقض قائل  
 شدیم و وقتی این تقابل ها مطرح کردیم و یعنی چه که ~~تقابل یک~~ تقابل یک  
 نوع نسبت است و نسبت طرفین باید متحقق باشند در خارج و نه در  
 ذهن و چون در ذهن باشد که اعتبار می شود و مثل تناقض می شود و در  
 خارج باید متحقق باشند تا اینکه بگوئیم باین نشان تقابل مطرح است.  
 اصلاً همیشه و غیر از تقابل تضایف که تکلف در وجود و عدم دارند و در بعضی  
 موارد یک طرفه است و طرف دیگر نباید باشد و نسبت تعاندن باین نشان  
 برقرار است. اصلاً در هیچ کجا این تقابل ها و غیر از تقابل تضایفی و  
 نمی شود که هر دو طرف در خارج باشند تا این نسبت ویژه در آنجا متحقق باشد  
 البته به لحاظ ذهن می شود و همیشه به لحاظ ذهن می شود که مثلاً سفید و سیاه  
 را آورد و گفت که باین نشان نسبت تضاد برقرار است، ولی در مقام ثبوت  
 همیشه یک طرف هست و یک طرف نیست و ممکن است که اصلاً هیچ  
 کرا از طرفین نباشند (غیر از تناقض که حتماً یک طرف هست).

Subject :

Year. Month. Date. ( )

نکته: وقتی در تناقض هر گویم که یک طرف وجودی و یک طرف سلبی است، چه کسی گفته که طرف سلبی در خارج نیست؟ هر طرفی که باشد طرف دیگر نمی تواند باشد، اگر نیست هست، دیگر هست نمی تواند باشد، اگر هست نیست، اینجا یک نکته مهمی را متوجه شویم و آن این است که ما اگر گویم مثلاً طرفین اگر وجودی باشند کلاً، منظور از وجودی بودن این نیست که هر دو الان موجود باشند، بحث موجودیت بالفعل آن ها نیست اصلاً، <sup>پسند</sup> امر وجودی باشند، مثلاً ~~در عدم و مکنه که آن حرف ما زدیم که یک طرف وجودی و یک طرف عدمی، اصلاً بحث این نیست که کلاً طرف الان در واقع هست و کلاً طرف نیست و این بحث نیست، آنجا که هر گویم هر دو وجودی، یا یکی وجودی و یکی عدمی، این بحث دیگر نیست مثلاً در تناقض که طرف وجودی و یک طرف عدمی است، ممکن است همان طرف وجودی نباشد یعنی طرف عدمی باشد، و اگر طرف عدمی باشد دیگر طرف وجودی نمی تواند باشد پس چرا در عبارت کتاب آمده که (واحد الطرفین فی التناقض هو السلب الذی هو عدم و بطلان) در حالی که می تواند طرف دیگر در خارج نباشد و طرف دیگر سلبی در خارج باشد، یعنی واقعیت نفس الامر <sup>در طرف وجودی</sup> این طرف (تطرف سلبی) باشد نه آن طرف، در باب تفنید هم همینطور است و امثال این ها.~~

نکته (توضیحی) که جناب استاد باری توجیه عبارات دادند یعنی نکنند که منظور این بوده باشد از این عبارات، و چند با ظاهر عبارات نمی خواند: تقابل تناقضی شدیدترین تقابلی است که به لحاظ واقع و نفس الامر وجود دارد یعنی تطاورد شدید به لحاظ مفاکثوت

Subject :

Year. Month. Date. ( ) ۸۴

- و نفس الامر است . یک چیز که به ذهن می رسد که نکند منظور علامه (ره) این بوده باشد این است که در تقابلهای ما دو طرفی که متحقق باشد و بعد بگویم که بینشان این تقابل هست و مثلاً اجتماع در محل واحد نمی کنند )  
 داریم . یعنی سفیدی و سیاهی را هر دو را در بیرون داریم ، و بگویم سفیدی این که اینجا بینیم و سیاهی این که آنجا بینیم ، اینها تضاد دارند یعنی نمی توانند در محل واحد جمع بشوند یا مثلاً عدم و مملک ، یک جا کوری یعنی بینیم و یک جا بیانی یعنی بینیم ، بگویم این دو تقابل عدم و مملک دارند یعنی نمی توانند من جمیع واحد و زمان واحد و در شخص واحد اجتماع یکنند . در تضایف هم همین طور .  
 و اما در تقابل تناقضی ، سلب محض یعنی هیچ ، اینجا هم بگویم اینجا سلب محض است و آنجا وجود است و بعد بگویم اینها نمی توانند با هم در یک جا جمع بشوند ، در تناقض چون یک طرف سلب محض است چنین چیزی نداریم . در تناقض بحث مانع سایر تناقضها نیست ، وقتی در تناقض وضع مانند سایر تقابلهای ما نیست ، نمی توانیم بگویم این دو تقابل تناقضی با هم دارند ، پس همیشه باید برویم در ذهن ، باید بگویم این وجود را که می بینی ، عدمش وقتی رفتیم در ذهن و گفتیم عدمش ، اینجا است که می فهمیم اینها با هم دیگر تقابل دارند و قابل اجتماع در شیء واحد نیستند .  
 هم مرتب است و هم می تواند بحث مستقل فلسفی باشد .  
 - مطلب دوم در تمهید : تقابل تناقضی حقیقتاً در اعتبار معتبر و در فضای عقل و ذهن شکل می گیرد ، بخاطر اینکه یکی از طرفین تناقض و سلب محض است و سلب محض حقیقت خارجی ندارد ، در حالی که تقابل نسبت است و نسبت قائم به طرفین است ، که در تناقض نمی شود . حال اگر کسی پرسد که

Subject :

Year. Month. Date. ( )

چنانچه در تقابل تناقضی و یک طرف سلب است و عدم است و در تقابل عدم و ملکه هم یک طرف عدم است و پس آنچه مگویم که تقابل حقیقتاً در خارج نیست بلکه به حسب ذهن است و در فاعل شناسا و مقادیر اثبات شکل میگیرد.

جواب حساب تقابل عدم و ملکه با حساب تقابل تناقضی در این بحث متفاوت است. چون سلبی که در تقابل تناقضی است و سلب محض است یعنی سلب تحصیل صرف است، ولیکن سلبی که در عدم ملکه وجود دارد و حقیقی از تحقق دارد و اگر چه با امور وجودی است که طرفین تضاد و تضاد را میسازند متفاوت است و در نگاه و مقایسه با این ها عدمی به حساب میآید و ولی در مقایسه با سلبی که در تناقضی است و وجودی حساب می شوند. یعنی در واقع ما در این اقسام تقابل ها یک وجودی محض داریم که منظور همان طرفین تضاد و تضاد است و یک سلبی محض داریم که یک طرف از تناقضی است و یک چیز هم داریم که این وسط است و یک بخشش که وجودی است و یک بخشش سلبی است اما سلبی است که نه سلب محض که در تناقضی است می باشد و نه وجودی به اندازه طرف مقابل خودش یا طرفین تضاد و تضاد می باشد. هویت عدمی دارد ولی این هویت عدمی و تحقق در خارج است و به تعبیر اینجا، حقیقی از تحقق دارد و چون عدم ملکه در جای پیدا می شود که موضوعی باشد و سالب به انتفاء موضوع نیست و حتماً باید موضوعی داشته باشد که این موضوع شأنیت داشتن وصف وجودی داشته و الان ندارد و چون شأنیت داشتن وصف وجودی داشته و الان ندارد، اینجا کانه حقیقی از تحقق وجودی بر این عدمیت برقرار است و عدمیت محض نیست و عدمیت است از

Subject :

Year. Month. Date. ( )

۸۶

- موضوعی که شأنیت داشتن وصف وجودی اش را داشته و الان ندارد یعنی کائنات این ندارد خیلی خودش را نشان می دهد، برخلاف ندارد در طرفی تناقض است که آن ندارد اساساً با سالیبه به انتقاع موضوع هم سازگار است، در موضوعات دیگر هم اگر بگویم هست و چندان جلوه آن ندارد، اما عدم ملکه را اگر مورد ملاحظه قرار بدهیم خودش را خیلی در موضوع نشان می دهد، چون شأنیتش داشتن وصف بود و الان ندارد پس بنابراین ما باید بگویم طرفین ~~تقابل~~ تقابل عدم و ملکه و هر دو امور هستند که می توانند تحقق در خارج داشته باشند و لذا می توانیم بین آنها نسبت تقابلی از قسم تقابل عدم و ملکه برقرار بیاوریم، پس این نسبت و این تقابل را امر حقیقی می دانیم نه اینکه صرفاً ذهنی و اعتباری باشد.
- این بحث در حد نفس و به صورت مستقل خودش یک بحث فلسفی است، یعنی تفاوت سلب و عدم در متناقضین با تفاوت سلب و عدم در عدم و ملکه چه است؟ و خودش می تواند یک بحث فلسفی باشد که در دل یک بحث دیگر به آن در اینجا اشاره شده است.
- ولی از جهت دیگر مرتبط به بحث قبل است. عبارت (و اما تقابل العدم و الملکه) دفع دخل مقدر است. که اگر در متناقضین بحث بیاوریم سلب است که گفته شده در عدم و ملکه هم یک طرف عدم است و پس انجام باید بگویم که در ذهن است و ... که گفتیم اینطور نیست

Subject :

فی السبق ولاحوق والقدم والحدوث

Year. Month. Date. ( )

(1)

## (1) آغاز مرحله نهم (1)

در کتب فلسفی سه عنوان نزدیک به هم داریم که برابر مطالب این مرحله استفاده می شود؛ یکی بحث سَبِق و لاحوق است و یکی بحث تقدم و تاخر است و یکی بحث قدم و حدوث است و در آثار و کتب فلسفی و مباحث این مرحله ذیل این سه عنوان می یابیم. دو عنوان اول یعنی سَبِق و لاحوق و تقدم و تاخر مترادف هستند یعنی هیچ بار جدیدی ندارند و اما قدم و حدوث متفاوت ولی مرتبط با آن بحث است؛ قدم و حدوث اصلاً بحثش متفاوت است با تقدم و تاخر و سَبِق و لاحوق و ولی چون مرتبط با این بحث است و غالباً فلاسفه (البته در کتب کامل تر) با هم دیگر این بحث ها را آورده اند یعنی هر جا که سبق و لاحوق را آورده اند قدم و حدوث را هم مطرح کرده اند و منتها جایجا مثلاً یعنی ابتدا قدم و حدوث را آورده اند و بعد سبق و لاحوق را و یعنی دیگر برعکس عمل کرده اند.

- نکته: بحث های این مرحله ارتباط خیلی جدی ای با بحث کلی مشگل در منطق و بحث تشکیک در فلسفه دارد.

Subject :

Year. Month. Date. ( ) ۲

سبق و حقوق

☆ الفصل الاول : في معنى السبق واللاحق واقسامهما والجمعة ☆

وقتی که گوئیم سبق و للاحق و معنیست هم در کنارش مطرح می شود؛ سابق و لاحق و معنیست. راجع به معنای سبق و لاحق و معنیست حرف خواهیم زد و راجع به اقسام سبق و لاحق و معنیست هم مباحثی را اینجا مطرح می کنیم.

~~معنا و تعریف سبق و لاحق~~

نکته این که باید پیش از شروع مرحله و به عنوان مقدمه مرحله می گفتیم که از یک جهتی بحث سبق و لاحق و تقدم و عودت و جزئی تقسیمات وجود است یعنی موجود از آن جهت که موجود است و موجود با هو موجود یا قدیم است یا حادث و یا سابق است یا لاحق. موجود از آن جهت که موجود است و اگر آن را مقایسه کنیم با چیز دیگر (یعنی در مجموع) و موجود را در نظر بگیریم و در مقایسه با یک مبدأ و ملامک ویژه است و اگر موجود با هو موجود را وقتی مورد بررسی قرار می دهیم و این موجود با هو موجود را مقایسه می کنیم با شیب پیش و یعنی دو تا موجود با هو موجود را مورد ملاحظه قرار می دهیم. موجود با هو موجود که می گوئیم یعنی نه موجود از آن جهت که تعلیمی یا طبیعی است که موضوع برابر مباحث ریاضیات و طبیعیات بشود و بلکه موجود از آن جهت که هست. بحث تقدم و تاخر و ربطی به موجود از جهت طبیعی است یا از جهت که ریاضی است ندارد و موجود از آن جهت که هست خاصیت تقدم و تاخر را دارد. موجود از آن جهت که موجود است وقتی مقایسه می باشد با شیب پیش بشود



فی السبق و اللحق و القدر و الحدوث

Subject :

Year. Month. Date. ( )

و هر دو تا با یک موجود دیگر که ملاک و مبدأ سنجش قرار گرفته است ،  
 ملاحظه می شود ، اگر دیدیم مثلاً موجود الف در <sup>نسبت</sup> ~~موضع~~ با آن موجود معیار ،  
 هر نسبتی که موجود ب با آن داشته باشد مع الاضافة ، در این صورت در  
 مقایسه با آن موجود معیار و ملاک می گوئیم که این متقدم است ، اما  
 اگر غیر از این باشد می گوئیم که متأخر است .  
 اگر دو چیز را به لحاظ اینکه موجود هستند در مقایسه با یک مبدأ و ملاک  
 سنجشی در نظر بگیریم ، طبیعتاً نسبتی با آن پیدا خواهند کرد ، انواع نسبت ها  
 اینجا می تواند شکل بگیرد که همان انواع سبق و لحق است ، مثلاً اسم این  
 دو موجود را هم الف و ب می گذاریم ، اگر الف هر نسبتی که ب با موجود  
 معیار داشت ، همان را داشته باشد با اضافه کردن ~~در~~ <sup>بستر</sup> ، می بینیم که  
 بستر تقدم و تاخر در فضایی تشکیل است . اگر همان <sup>همان</sup> را داشت مع  
 الاضافة ، این را متقدم یا سابق می گوئیم ، اگر اینگونه نبود می گوئیم متأخر یا لاحق .  
 اما اگر نسبتشان یک جور بود بدون اضافی و کمی ، در مقایسه با آن وجود  
 معیار ، این را محبت می گوئیم و این ها را معان می گوئیم یعنی دو چیزی  
 که با هم هستند

بار سبق و لحق و تقدم و تاخر امتداد گونه های متعددی را به حسب  
 استقراء پیدا کرده اند . تعداد تقدم و تاخر هایی که به حسب استقراء پیدا کرده اند  
 و الان بدایه از آن ها یاد می کند ، هشت گونه است .  
 این بحث ، بحث بسیار مهمی است . تأثیر این بحث را در بحث اصله  
 وجود و اعتباریت ماهیت هم مشاهده می کنیم . بیان فی الجمله اینکه تا

Subject :

Year. Month. Date. ( )

- ( ) قبل از جناب صدرا ، اقبلاً تقدم و تأخر گونده های محدودی بوده و وقتی
- ( ) وجود و ماهیت با هم مقایسه می شدند و گفتند این ها عین هم هستند . صدرا
- ( ) اگر در عبارت های فراوان گفته اند که وجود و ماهیت عین هم دیگر هستند و از
- ( ) باب ملاحظه انواع تقدم و تأخر های است که آن ها را شناختند ، نمی خواهد
- ( ) مطلق تقدم و تأخر را بردارد در لفظ عینیت (کلاً وجود و ماهیت عین هم هستند) .
- ( ) جناب صدرا اگر بگویند مثلاً وجود مقدم است ، فکر می کنند که زماناً مقدم است
- ( ) یا مثلاً مکاناً مقدم است ، یا فکر می کنند مثل علت به معلول است . در حالی که
- ( ) هیچ یک از این ها نیست . اگر از این منظرها در نظر بگیریم وجود و ماهیت
- ( ) عین هم هستند . پس باید گفت کنیم که اینکه جناب صدرا در جایی می گویند
- ( ) وجود و ماهیت عین هم هستند و در جای دیگر می گویند وجود مقدم است بر
- ( ) ماهیت ، تناقض این در کلاً ایشان وجود ندارد ، چون آن نوع از تقدم و تأخرهایی
- ( ) که قبل از جناب صدرا فهمیده اند ، بین وجود و ماهیت نیست . و بعد که بر
- ( ) تعداد تقدم و تأخرها اضافه شده است ~~تبعاً~~ وجود به حسب آن مقدم
- ( ) بر ماهیت است .
- ( ) بر تعداد تقدم و تأخرها اضافه شده است . چه بسا در این بحث می توانیم
- ( ) مثلاً به حسب استغراق ، حاجتی را پیش بگیریم . شاید یک تقدم و تأخری که مثلاً بین
- ( ) جوهر و عرض وجود دارد ( اگر علت و معلول بگیریم ) خواهیم بگیریم که یک قسم از تقدم و
- ( ) تأخر است . چه بسا بین معقول های ثانی فلسفی هم عند الذمّه و تقدم و تأخرهای
- ( ) ویژه ای کشف بشود . در بین اسما الله که می گوئیم اسما الله در منقطع ذات و
- ( ) عین ذات و عین یکدیگرند ، توجه داشته باشیم که این عینیت ها در بیشتر تاریخ
- ( ) شکل می گیرند و ولی وقتی ضیق بشویم و بینیم که حتی به لحاظ آیات و روایات هم

غنی المصیق و اللحوق و القدم و الحدوث

Subject :

Year. Month. Date. ( )

مشاهده می کنیم که یک سری اسم ها را بر اسم های دیگر تقدم کرده اند و یک نوع تقدم و تأخرها را نیزه این است که معارف و معقول نیست که آن ها را گوشزد کنیم چرا که اگر آن ها را گوشزد کنیم همه تقدم و تأخرها را معارف می فهمند و کار خراب می شود در خفا مجال محل کثرت می شود و ...

پس بحث فوق العاده منعم و ارز شمنند است؛ بد لحاظ این پژوهش و تفکرات فلسفی و ...

سبق و لحوق زمانی و علامه (ره) می نمایند سبق و لحوق زمانی به این شکل است که سابق بالاحق جمع نمی شود یعنی ملاک سبق و لحوق زمانی و عدم اجتماع سابق بالاحق است.

این را در دو مورد جریان می دهند یکی در اجزای زمان و زمان یک واحدی است که در کنار حرکت شکل می گیرد و کم غیر قابل است و مقدر و مقدار حرکت است. اگر زمان را در نظر بگیریم و اجزای زمان سابقش نمی تواند بالاحق جمع بشود لذا سبق و لحوق زمانی بین اجزای زمان وجود دارد.

مثال دومی که می زنند از زمانیات است؛ زمانیات یعنی امور که در زمان هستند مثلاً خود حرکت یا مثلاً ماده یا حادثی که در بستر حرکت و زمان اتفاق می افتد. این ها را زمانیات می گوئیم در امور زمانیات هم سابق بالاحق قابل اجتماع نیستند. حادثه ای که قبلاً اتفاق افتاده یا حادثی که الان اتفاق می افتد قابل اجتماع نیستند. این ها هم تقدم و تأخر زمانی با هم دارند.

این اولین نوع و از جماتی یکی از واضح ترین انواع تقدم و تأخر و سبق و لحوق است.

Subject :

Year. Month. Date. ( ) 6

آیا معنیت زمان هم معنا دارد؟ معنیت زمانی در اجزاء زمان معنا ندارد ولی در زمانیات معنا دارد، یعنی می شود دو حادثه در یک زمان باشند.

سبق و لاحق و لاحق بالطبع : سبق و لاحق و لاحق بالطبع و سبق علت ناقصه است بر معلول. تقدم علت ناقصه بر معلول و تقدم بالطبع می گویند.

یک قسم دیگر از سبق و لاحق و لاحق بالطبع و لاحق بالعلیه می باشد. سبق و لاحق بالعلیه و سبق علت تامه بر معلول است و یعنی اگر پیشینی بودن علت ناقصه بر معلول در نظر بگیریم سبق بالطبع است و اگر پیشینی بودن علت تامه بر معلول را نگاه کنیم سبق بالعلیه است. وجه تسمیه آنجه که در اینجا گفته شده بالطبع یا بالعلیه و یک اصطلاح است و الا مثلاً سبق علت ناقصه بر معلول را می توانیم سبق بالعلیه بنامیم و چنانچه سبق و لاحق و لاحق بالعلیه را می توانیم سبق و لاحق بالطبع بنامیم و بالطبع یعنی به حسب ذات و به حسب طبیعتش و به حسب واقعیتش و علت به طبیعتش و تقدم دارد بر معلول. پس اینها اصطلاح است که باید در تحولات تاریخی پیگیری کرد که چرا یکی را بالطبع و یکی را بالعلیه گفته اند و گرنه این اصطلاح شایستگی اینکه هر یک از این دو تا را پیش برده داراست.

سبق و لاحق و لاحق بالماهیه (سبق و لاحق و لاحق بالتجوهر) : تقدم علل قوام بر معلول است. قبلاً طرح کردیم که علل دو جور است: علل وجود داریم و علل قوام. علل وجود به علل فاعل و غایی می گفتند.

فی السبق والاحوق والقدم والحدوث

Subject :

Year. Month. Date. ( )

علل قواک به ماده و صورت نسبت به نوع می گفتند یعنی علل قواک  
 در حوزه می ماهیت است. بحث هار درون ماهور است  
 تقدم اجزای ماهیت بر ماهیت و تقدم بالماهیت می گوئیم یا تقدم  
 بالتجوهر. چنانچه تقدم یک ماهیت بر اعدادش هم تقدم بالماهیت و التجوهر  
 گفته می شود مثل تقدم اربعة بر زوجیت.  
 اینکه تقدم بالماهیت می گویند که وجه تسمیاش روشن است چون در حوزه می  
 ماهیات است. البته باید دقت داشته باشیم که مثلاً آنجایی که اجزای یک  
 ماهیت را نسبت به خود ماهیت نگاه می کنیم، یا یک ماهیت را نسبت به  
 لازمه اش نگاه می کنیم، و چه بسا از منظر دیگر، تقدم بالطبع یا بالعلیه را بتوانیم  
 راجع به آن مطرح کنیم، و ما از آن منظر نگاه نمی کنیم. تقدم بالماهیت یعنی  
 تا تقدم ماهوی، امور پیدا نشود، و تقدم ماهور دیگر شکل نمی گیرد. این هم  
 در اجزای ماهیت نسبت به ماهیت است و هم نسبت به ماهیت با  
 لازمه اش است. این ها تقدم و تاخر بالماهیت و التجوهر هستند که وجه تسمیاش  
 روشن است. تقدم بالتجوهر که می گویند که از همان جوهر می آید و غیر از معنای  
 اصطلاحی جوهر است. معنای اصطلاحی جوهر در مقابل عرض است و  
 اینجا منظور این نیست. اینجا منظور از تجوهر، معنای لغوی جوهر است  
 یعنی حقیقت و یعنی جوهر و گوهر حقیقی آن شیء، مثلاً وقتی می گوئیم  
 اربعة بر زوجیت تقدم بالتجوهر دارد (یعنی حقیقت اربعة بر زوجیت  
 تقدم دارد).  
 نکته: در این امساک تقدم و تاخر، به ملاک تقدم و تاخر توجه داشته باشیم و  
 دنبال آن باشیم، که البته مقدار در فعل بعد پیش تر مطرح می شود.

Subject :

Year. Month. Date. ( )

- نکته : آیا در این اقسام تقدم و تأخر که در خوانیم، معنی ویژه هر یک از آنها هم داریم. مثلاً راجع به تقدم و تأخر بالطبع معنی است. بالطبع معنا دارد. ولی در تقدم و تأخر بالعین و آیا معنی بالعین معنا دارد؟ از یک منظر می شود گفت بله، از منظر دیگر می شود گفت خیر. مثلاً اگر توارد عینین مختلفین بر معلول واحد، مراد معلول شخصی باشد، نمی شود. چون یک چیز شخصی نمی تواند دو علت نامۀ داشته باشد. ولی اگر منظور از توارد عینین مختلفین بر معلول واحد، معلول واحد نوعی باشد یا معلول واحد جنسی باشد یعنی حالت عمومی داشته باشد، می شود. یعنی توارد عینین مختلفین بر معلول واحد می شود لذا معنی بالعین معنا دارد.
- پس بنا بر این معنی بالطبع معنا دارد، نه اینکه ضرورتاً هست، بلکه معنا دارد و معنی بالعین مطابق یک برداشت معنا ندارد و مطابق یک برداشت معنا دارد. که می گوئیم نه به حسب ما، بلکه به حسب اینکه موضوع را چه چیز در نظر بگیریم، معلول را چه در نظر بگیریم.
- در سبق و لاحق بالماهیه و آیا معنی بالماهیه و التجوهر معنا دارد؟ بله، مثلاً ماده و صورت در تحقق و شکل گیری ماهیت نوعیه. این ها معنی بالتجوهر دارند، تقدم بالتجوهر دارند نسبت به ماهیت نوعیه. بین خودشان معنی بالتجوهر و الماهیه هست. یا مثلاً فرض کنیم که دو ماهیت فاعلین واحد داشته باشند که البته منظور غرض واحد شخصی نیست بلکه غرض واحد نوعی است، در این صورت می توانیم معنی بالتجوهر را مطرح کنیم.

در اصطلاحات حکما و فلاسفه ۶ سه قسم اخیر یعنی تقدم و تاخر بالطبع، تقدم و تاخر بالعقله و تقدم و تاخر بالتجوهر و تقدم و تاخر بالذات میگویند چون در همین اینها به حسب ذات تقدم دارد بر چیز دیگر. مثلاً زمانیات با اگر دقت کنیم یک زمانی و نه زمان که یک زمانی بر زمانی دیگر اگر تقدم داشته باشد این بالذات نیست به حسب زمان است. و لذا در نهایت الحکمه تقدم و تاخر اجزای زمان بر اجزای دیگرش با هم جزء بالذات ها به حساب آورده است. اگر بخواهیم مقایسه کنیم خیلی چیزها بالذات است ولی به لحاظ عرفی که استفاده شده است و به این سه بالذات میگویند.

سابق و لاحق بالحقیقه ۰ این قسم تأثیر بسیاری در فلسفه دارد و پس از شکل گیری حکمت متعالیه و دقت های که جناب صدر داشته و ظهور کرده است.

ماهی بینیم که دو چیز به یک معنا موصوف شده است، ولی وقتی اینها با هم مقایسه کنیم بینیم که تلبس یکی به این معنا و حقیقی و واقعی است یعنی بدون واسطه (در عروض) و حیثیت تقییدیه نمیخواهد. ولی تلبس دیگر به همین معنا به واسطه (در عروض) و حیثیت تقییدیه نیاز دارد (در این صورت اونی که به نحو بالذات و بدون حیثیت تقییدیه است و واسطه (در عروض) نمیخواهد، آن را مقدم مینامیم و سابق و اونی که با حیثیت تقییدیه و به واسطه (در عروض) نیاز دارد را متأخر مینامیم. تقدم و تاخر را در اینجا دریا بیم در آن ذاتی اش است و در دو نوع ازنا حیثیت غیر

Subject :

Year. Month. Date. ( ) 10

باید بناید و پس اولی مقدم است بر این معنا تا این (دو) که با حقیقت تقییدین و با واسطه در عروض باید آن معنا بیاید. این را تقدم و تأخر بالحقیقت و الهجاء می گویند.

مثلاً سانه علامه (ره) برای این بحث مثال عرفی زده اند. از یک جهت برای تقریب به ذهن خوب است ولی از یک جهت رهنمون های منتهی الی ایجاد می کنند و لذا در نهایت اصلاً از این مثال استفاده نکرده اند.

علامه (ره) یک مثال از حقیقت و عجز عرفی می زنند و آن هم بحث

جریز الیزاب و باشد. ناودان راه افتاد و در حالیکه ناودان که راه فری افتد

بلکه آب راه فری افتد و ولی به قدری این مصاحبتی که اینجا وجود دارد تا حکم

احد المتحدین یسر الی الآخر یعنی حرکت که اولاً و بلاذات خاصیت

آب است و این را ثانیاً و بالعرض و با واسطه در عروض و حقیقت

تقییدین آب نه آن ناوان نسبت می دهند. ولی این یک مثال

عرفی است یعنی کاملاً و دانیم چه چیزی واقعاً راه افتاد و چه چیزی اصلاً راه

نیفتاد و این مثال حقیقت خارجی ندارد. این مثال اگر برای تقریب به ذهن

باشد خوب است و فقط بدانیم اتصاف حقیقی چه است و اتصاف

جائز چه است. حکیم این را برای تقریب به ذهن آورده برای آنچه که

خودش مد نظر قرار می دهد.

مثال کاملاً دقیق این بحث و این قسم از سبق و لاحق و نوع ارتباطی

است که وجود با ماهیت دارد و در مقیاس با معنای تحقق و در مقیاس

با معنای موجودیت عالم و در مقیاس با معنای واقعیت و برای

فاعل شناسا. این معنای وقتی ما در نظر می گیریم و بعد وقتی وجود و

MASCOMY



Subject :

فی السبق والحقوق والقدوم والحدوث

Year. Month. Date. ( ) 11

ماهیت را با این معنا مقایسه کنیم و بینیم که هر دو متصف به این معنا هستند اما یکی به حسب ذاته متصف با این معناست و یکی به حسب ذات متصف به این معنا نیست، بلکه بخاطر ارتباط و اتحادش با وجود این معنا به خودش برگردد.

وجود موجود است به حسب طبیعت و سنخ ذاتی اش ولی ماهیت موجود است نه به حسب سنخ ذاتی اش و سنخ ذاتی ماهیت که نه موجود بودن است و نه معدوم بودن، بلکه ماهیت موجود است بخاطر اینکه حالت وجود قرار گرفته است و چون حال وجود است موجود است و نه اینکه چون وضعیت ذاتی اش موجودیت باشد و ما بتوانیم مفهوم موجودیت را در اینجا اطلاق کنیم، این نکته باعث میشود ما با یک تقدم و تأخر جدید روبرو بشویم که جناب صدرا و اشعری تقدم و تأخر بالحقیقه و الهجاز گذاشته اند یا بالاخصصاره تقدم و تأخر بالحقیقه.

به حسب بحث هایی که در اصالت وجود داشتیم و اگر بخواهیم ناگهانی بر این این قسم که بهتر بتواند آن معنا را برساند انتخاب کنیم می توانیم بگوییم مثلاً تقدم متن بر حالات متن که خیلی خوب مطلب را روشن می کند، حالات همین متن و نه حالاتی که موجود به وجود دیگر غیر از متن باشند. تقدم متن بر حالاتی که موجود و محقق به همین متن هستند و این یک نوع تقدم است و ما می فهمیم که اینجا یک تقدمی است و اصلاً تا وجود نباشد وحدت معنا ندارد و علمیت معنا ندارد و فقر معنا ندارد و غنا معنا ندارد و چیزهای دیگر معنا ندارد پس معلوم می شود اینجا یک تقدم و تأخری هست ولی این تقدم و تأخر نه بالزمان است و نه بالکان و بالعلیه و بالطبع و بالتجوهر است

Subject :

۱۲

Year. Month. Date. ( )

هیچ یک از اینها نیست و قسم جدیدی از تقدم و تاخر است

(حکلی های)

نکته: آیا معیت بالحققیقة والتعجاز معنا دارد؟ بله و مثلاً معقول هار

ثانی فلسفی را در مسائل تحقیق مورد بررسی قرار بدهیم و معیت فی

التحقق دارند یعنی مثلاً بالتعجاز هستند و چنانچه اگر ماهیت را با

معقول هار ثانی فلسفی در نظر بگیریم و باز هم همین جریان است یعنی

معیت در فضا حقیقت و عجز دارند یعنی هر دو بالتعجاز متحقق هستند

نکته: آیا می توانیم بران معقول هار ثانی فلسفی نسبت به ماهیت

یک تقدمی لحاظ کنیم؟ جاب فکر و مطالعه دارد.

آیا می توانیم یک نوع از معقول ثانی را بر معقول ثانی دیگر و یک نوع

تقدم بدهیم؟ جاب فکر و بگیری دارد.

هرچند که در این بحث ها دقت کنیم انواع تقدم و تاخرها کشف می کنیم.

سبق و لاحق بالدهر: تقدم و تاخر بالدهر یعنی تقدم علت تامه

بر معلول و نه از جهتی که علت تامه علت معلول است و بر او

تقدم است زیرا این تقدم و تاخر بالعلیه بوده مراد از تقدم علت تامه بر

معلول و تقدم جایگاه علت یعنی آن فراخ وجودی است که بر او نسبت به

جایگاه و فراخ وجودی است که معلول بر او کند و معنی به این معنا که معلول

به حسب وجوده غیر موجود فی المرتبة التي متلا علت در آنجا موجود

است؛ علت در این مرتبه موجود است و در این جایگاه است و معلول

فی السبق والاحق والقدم والحدوث

Subject :

Year. Month. Date. ( ) ۱۳

در این جایگاه است. یعنی در نگاه که مثلاً امثال جناب میرداماد دارند، طبقه بندی عالم مد نظرشان است، مثلاً میگویند عالم اله داریم، عالم عقل داریم، عالم مثال داریم، عالم ماده داریم. هر یک از اینها نسبت به پایین ترش، حالت علیت دارد، تقدم بالعلتیه را می توانیم جریان بدیم، ولی ما کار بدان نداریم، ما با این کار داریم که موطن عالم اله یا موطن عالم عقل متفاوت است و به لحاظ ترتیب هستی شناسانه، جلوتر است، چنانچه موطن عالم عقل، تقدم دارد بر موطن عالم مثال. در این قسم، این معنا در نظر گرفته شده و این خودش یک نوع تقدم و تاخر است.

نکته: یک واژه در زمان داریم و یک واژه در داریم و یک واژه در سرود داریم. بحث هاین دارد ولی مثلاً نسبت یک متغیر با متغیر در زمان میگویند، نسبت یک ثابت با متغیر را (هر میگویند) نسبت یک ثابت با ثابت سرود میگویند. الان بحث در هر به آن وقت هاین لغوی و اینها توجهی ندارد.

نکته: تنظیم و ترتیب این اقسام سبق و لاحق و منظم نیست یعنی مطابق شکل گیری تاریخی نیست. مثلاً اگر میخواستند مطابق نظم تاریخی بگویند سبق و لاحق بالرتبه باید جلوتر از مثلاً سبق بالحقیقه مطرح میکردند و بعد سبق بالذهر را میگفتند و بعد مثلاً سبق و لاحق بالحقیقه مطرح میشد و سبق بالشرف هم باید جلوتر مطرح میشد.

- سبق و لاحق بالرتبه: این اصطلاحها باید خیلی مراقبتش باشم، جناب صدرا از این قسم با عنوان سبق و لاحق بالرتبه یاد میکنند، حاجی سبزواری از این قسم

Subject :

Year. Month. Date. ( )

- با عنوان سبق و لحوق بالترتیب یاد می کنند. به نظر می رسد تعبیر حاجی سبزواری از هوش تعبیر هابتر باشد؛ سبق ترتیبی. بعضی گفته اند علت رجحان تعبیر حاجی سبزواری بر این تعبیر بالترتیب این است که گاه از اوقات سبق و لحوق بالشرف با هم سبق و لحوق بالرتبه می نمانند. افزون بر این اگر ملاحظه داشتیم این جا ~~یک~~ بگیریم و تتبع دارد ولی بالاخر یک اصطلاح متعارف و مشهور در ذهن ما هست که سبق و لحوق بالرتبه یا ترتیب معمولاً به سبق و لحوق های علی و معلولی گفته می شود یعنی سبق علت بر معلول است هرگونه که بالرتبه تقدم دارد. لذا خیلی جالب نیست که بر این قسم سبق و لحوق بالرتبه بگوییم و بر این جدا شدن از اقسام اولی و کونیه ها در همان بیان حاجی سبزواری خوب است و به لحاظ وجه تسمیه هم سبق و لحوق بالترتیب و پیش تر یا عقب تر این قسم ها هکلی دارد یعنی سبق و لحوق های که در یک بحث ترتیب و در یک فضای ترتیب شکل می گیرد. حال این ترتیب گاه از اوقات ترتیب طبیعی است و گاه از اوقات این ترتیب ترتیب وضعی و اعتباری و منطقی است یعنی منظور از ترتیب طبیعی این نیست که منظور از طبیعت این نیست که عالم ماده باشد و عالم ماده منظور نیست و طبیعت یعنی تکوینی. منظور از طبیعی یا طبیعی یعنی تکوینی، یعنی ربطی به کار انسان ندارد. پس یا این ترتیب، ترتیب طبیعی و حقیقی و تکوینی است و ما در دل این ترتیب خواهیم سبق و لحوقی را به دست بیاوریم. یا این ترتیب و ترتیب وضعی است. این وضعی هم نه یعنی ذهنی و نه می تواند ذهنی هم باشد ولی ضرورتاً ذهنی نیست. یعنی با کار انسان ساخته شده است و انسان در آن دخالت می کند و صرف طبیعی تکوینی بدون

Subject :

فی السبق والاحق والقدم والحدوث

Year. Month. Date. ( )

۵۸

فعالیت انسان نیست.

ترتیب طبیعی و تکوینی و حقیقی مثل ترتیبی که انواع و اجناس یا کدنگ دارند  
مثلاً از جنس عالی که شروع کنیم و بعد اجناس متوسط تا می رسد به نوع اخیر. این  
یک ترتیبی است که دست انسان نیست. ترتیب تکوینی حقیقی و به تعبیر  
علامه (ره) ترتیب بالطبع است و طبیعی و طبیعی است.

در دل این فضا ترتیب اگر نخواهیم سیر از بالا شروع کنیم و مقدم بر همه  
جنس الاجناس است و بعد جنس بعد از آن است و بعد جنس بعد از آن و  
و دورترین هم نوع اخیر است و واژه نوع اخیر هم خاطر همین است و  
یعنی چون از آن طرف شروع کردیم و این نوع اخیر و آخر و پایان قضیه شده  
است و می توانیم برعکس این عمل کنیم و نه اینکه دست ما باشد و بالوضع و الاعتبار  
باشد که اصل آن ترتیبی که داریم راجع به آن می کنیم و آن طبیعی و تکوینی است  
و دست ما نیست و ولی گاهی ما می خواهیم از پایین شروع کنیم و پایین به معنی  
ضعیف تر و خب در این صورت نوع اخیر مقدم بر همه می شود بعد جنس بالاتر از آن  
می شود و بعد جنس بالاتر از آن و دورتر از همه جنس الاجناس می شود.  
در این فضا است که این اصطلاح شکل گرفته است و می گویند جنس قریب و  
جنس بعید. یعنی از این پایین که شروع می کنیم می شود قریب و بعید و از این طرف  
می شود ولی از آن طرف اگر شروع کنیم داستان عوض می شود و می گویم مثلاً نوع  
متوسط و نوع اخیر. این مثال بیان سبق و لاحق بالرتبه یا بالترتیب طبیعی و  
تکوینی.

اما سبق و لاحق بالترتیب یا بالرتبه وضعی و منطقی و اعتباری چیست؟  
مثلاً نماز جماعتی برپا شده است و نماز جماعت ما درست کرده ایم و صف ما را ما

Subject :

Year. Month. Date. ( )

چیده ایم . حال بستگی دارد مبدأ به کجا بگیریم ؟ اگر مبدأ را حجاب گرفتیم و مقدم بر همه اما است و بعد صفت اول و بعد صفت دوم و ... اما اگر مبدأ را آخر مسجد و مقابل حجاب گرفتیم ، در این صورت صفت آخره اول می شود و بعد صفت بعدی و ... اما اگر این ترتیب اعتباری و معنایی ماعی شود ، ما خودمان ترتیب را درست کرده ایم و بعد مقدم و مؤخر را در همین بسته معنای کنیم .

نکته : بارها گفته شد که مثلاً در فضای علت و معلول ، ممکن است آنجا خواص سبق و لاحق بالترتیب بنیاده بگیریم ، اشکالی ندارد . سبق و لاحق بالعلیه بیاره بگیریم در همانجا ، اشکالی ندارد ، باز در همانجا سبق و لاحق بالدهر بیاره بگیریم ، اشکالی ندارد . جنات فرق دارند ، یعنی جنات ملاحظه فرق دارند . مثلاً در همین سلسله علت و معلول ها ، یک ترتیب است ، اگر از بالا شروع کنیم اول خدای متعال است و بعد تا عالم ماده <sup>آخر شود</sup> ، و از این طرف اول عالم ماده است و بعد تا خدای متعال که آخر می شود .

- سبق و لاحق بالشرف : سبق بالشرف ، نسبت در صفات کمالی می باشد . این بیان ، بیان خوبی است ، اما در نهایت الحکمه افزون بر صفات کمالی ، در ذایل ها هم مطرح کرده است ، اگر ذایل مطرح بشود دیگر اسم سبق بالشرف ، جالب نخواهد بود .

لذا همین بهتر است که سبق بالشرف را نسبت در صفات کمالی بدانیم . یعنی مثلاً علم را در نظر بگیریم و بگوییم این در مسائل علم جلوتر است و آن در مسائل علم عقب است ، یا او در اخلاص جلوتر است و این در اخلاص عقب تر است .



Subject :

Year. Month. Date. ( )

زمانی است. این سبق و حقوق زمانی یا بالزمان و ملاک و معیار و اختیار  
 تقدم و تاخرش و خود زمان است.  
 اگر بگویم ملاک این قسم خود زمان است و در زمانیات می توانیم یک جور  
 درستی کنیم و ولی در اجزای خود زمان و همراه با اقسام هاین است آیا منظور  
 طبیعت زمان است؟! آیا منظور یک زمان خاصی و مثلاً هرت نرسول گران  
 اسلاک و ملاک قرار می دهیم و همین چیزها را با آن مقایسه می کنیم. این می شود ولی  
 ما می بینیم اجزای زمان بدون اعتبار یک زمان و نیزه ای هم واقعاً تقدم و تاخر  
 دارند الان بحث در آنجاست. لذاست که در نهایت الحکمه ملاک و معیار تقدم  
 و تاخر زمانی را عوض کرده است. فی الحکمه ملاکی که در نهایت مطرح شده است و  
 هر چیزی از زمان که حامل قوهی جزئی دیگر بود و آن مقدم است ما اگر اجزای  
 زمان را در نظر بگیریم و اگر بوی یک چیز دست بگذاریم که مثلاً خواصم دو چیز را با هم مقایسه  
 کنیم و این دو چیز را مورد مقایسه قرار می دهیم. که اگر چیزی حامل قوهی جزئی دیگر است؟!  
 آن چیزی که حامل قوهی جزئی دیگر است آن مقدم است و اما آن چیزی که حامل  
 قوهی آن جزئی نیست و آن متأخر است و حال چه قوهی نزدیک باشد و چه قوهی  
 دور و فترقی ندارد. این بیان در نهایت مطرح شده است.  
 حال راحت تر از این هم می شود حرف زد و ممکن است ملاکی که علامه (ره) در نهایت  
 داده اند هم به همین ملاک برگردد یا اینکه نه و دو ملاک باشند و آن هم در تحقق  
 یافتن است یعنی تقدم و تاخر زمانی و ملاکش در فضایی متحقق شدن  
 است که معیارش این است. ما اگر اجزای زمان را با زمانیات را با این  
 مسأله بسنجیم و معلوم می شود مقدم چی است و مؤخر چی است. با توضیحاتی که  
 همان ملاک علامه (ره) در نهایت بر می گردد.



Subject :

Year. Month. Date. ( )

19

ملاك سبق ولاحوق بالطبع چیست ؟! یعنی چه ملاکی وجود دارد که بر اساس آن ملاک و یکی را سابق و دیگری را لاحق می گوئیم در این قسم ؟! در وجود داشتن و مثلاً سبق و لاحوق بالطبع یعنی سبق علت ناقصه بر معلول و علت ناقصه بر معلول چگونه سبقتی دارد ؟! می گوئیم در وجود داشتن و در موجودیت و تا علت ناقصه نباشد معلول متحقق نخواهد شد . این از ملاک سبق و لاحوق بالطبع .

ملاك سبق و لاحوق بالعلیه چیست ؟! ملاک سبق و لاحوق بالعلیه و وجوب است ، نه صرف وجود . در وجود که ضیق روشن است که تقدم دارد در وجوب هم تقدم دارد . یعنی در سبق و لاحوق بالعلیه و هم علت وجوب دارد و هم معلول و اما علت زودتر از معلول متصف به وجوب می شود و بعد در پی علت نامه است که معلول متصف به وجوب می شود . حال یا علت واجب الوجود است و یا ممکن الوجود است ولی جلوتر از معلول می بایست حالت ضروری و وجوب بر آن حاکم شود .

ملاك سبق و لاحوق بالماهیه و التجوهر چیست ؟! ملاک این قسم و تقریر ماهوی است ، ثبات ماهوی است . ثبات ماهوی این که مثلاً ماده و صورت نسبت به ثبات ماهوی نوع دارد جلوتر است . هر ثبات ماهوی دارند ولی ثبات ماهوی آن مقدم است بر ثبات ماهوی نوع . چنانچه ثبات ماهوی ملزوم و مقدم است بر ثبات ماهوی لازم .

Subject :

Year. Month. Date. ( )

- ملاک سبق و لاحقون بالحقیقه و الیجازه علامه (ره) در اینجا فرمودند که ملاک سبق و لاحقون بالحقیقه و الیجازه مطلق تحقق است و تحقق عالم است.
- اینجا بحث های خیلی مفیدی وجود دارد: یک نکته این است که ما در اول همین فصل و ملاک سبق و لاحقون را اینطور معرفی کردیم که چیزی که متقدم و متأخر هر دو در آن چیزه مشترک هستند و منتها یکی تقدم دارد و یکی تاخر دارد.
- اگر ملاک سبق و لاحقون بالحقیقه را مطلق تحقق بگیریم پس حال قبل از اینکه این بحث را بسط بدهیم و توجه کنیم که اینک گفته اند ملاک سبق و لاحقون بالحقیقه و الیجازه مطلق تحقق است و بخاطر همین که در این مثال از سبق و لاحقون بالحقیقه و الیجازه مطلق و لاحقون بالحقیقه و الیجازه مطلق است که انحصار به وجود و ماهیت ندارد تا ما بگوییم ملاک این سبق و لاحقون مطلق تحقق است. باید اینطور گفتند: مطلق معنا هر معنایی ممکن است باشد، یک معنا حقیقتاً این را دارد و یکی مجازاً این معنا را دارد.
- مثلاً در اتصاف به کثرت ماهور (کثرت وجود داریم) کثرت وجود و کثرت ماهور (کثرت ماهور) و در اتصاف به کثرت ماهور، چه چیزی جلوتر و چه چیزی عقبتر است؟ ماهیت اولاً و بالذات است و وجود ثانیاً و بالعرض، یعنی بعکس و میشود چنانچه در اتصاف به کثرت وجود و وجود اولاً و بالذات است و ماهیت ثانیاً و بالعرض است. پس توجه داشته باشیم که بحث ما در این قسم از سبق و لاحقون و یک بحث عام است. بالحقیقه و الیجازه یعنی هر چیزی که اولاً و بالذات خودش داشته باشد و چیز دیگری بخاطر همین با آن و آن را داشته باشد، این بحث عام است. پس چرا بحث مطلق تحقق را آوردیم؟ این بخاطر این است که مثالی که معمولاً فلاسفه صدرایی در

Subject :

Year. Month. Date. ( ) ۲۱ ( )

زهنشان از این بحث هست و بیشتر متمرکز بحث وجود و ماهیت است و لذا  
 می گویند مطلق تحقق و خواه تحقق حقیقی باشد و خواه تحقق مجازی پس  
 روشن شد که چرا مطلق تحقق با ملاک و معیار تقدّم و تأخّر بالحقیقه و الهجاز  
 دانسته اند. پس اگر از ما بپرسند که ملاک تقدّم و تأخّر بالحقیقه و الهجاز  
 چه چیزی است؟! نباید بگوییم مطلق تحقق و باید معنای کلی را بگوییم که  
 یک مصداقش مطلق تحقق است یعنی آن معنا و مطلق آن معنا هر  
 معنایی که می خواهیم در نظر بگیریم و آن ملاک و معیار است.  
 ما گفتیم که در واقع تقدّم بالحقیقه و الهجاز و یکیش که همان سابق باشد حقیقتاً این  
 معنا دارد و یکیش مجازاً این معنا دارد و این مطلب با آنچه که در سطر اول گفته  
 شده سازگار ندارد. اونی که مجازاً این معنا را تصف است و حقیقت این  
 معنا اصلاً ندارد. این معنایین تقدّم و تأخّر مشترک فیه نیست و یعنی  
 یک بستر واحد وجود ندارد که یکی جلوتر و یکی عقب تر باشد و مگر اینکه بحث هر  
 دیگری را مطرح بکنیم ولی در بدو امر این مشکل به ذهن می رسد البته فقط این قسم  
 هم نیست و در چندین قسم ما این مشکل را در تعیین ملاک و معیار داریم که  
 نشان می دهد بحث خیلی باید تعمیق پیدا کنند ما واقعاً تقدّم و تأخّر می فرماییم و  
 تقدّم و تأخّر هم در بستر واحد شکل می گیرد. پس حتماً می بایست یک بستر واحد  
 را معنا بکنیم که تقدّم و تأخّر در آن معنا داشته باشد.

(جلسه بعدی) ←

در فصل قبل وقتی سبق و الحقوق بالحقیقه و الهجاز را بحث می کردیم و عرض کردیم که  
 چه بسیار است که ناگواسم دیگر و ما بیان این قسم بگزینهیم مثلاً سبق متن بر  
 حیثیت متن. آنچه که عرض کرده بودیم با توجه به فضای غالب در سبق بالحقیقه

Subject :

Year. Month. Date. ( )

والهجاز است که راجع به ماهیت و وجود طرح می شود و گرنه بحث سبق  
 بالحقیقۃ والهجاز خیلی عام است یعنی هر جا بحث متن و حیثیت  
 نیست و لذا این نکته را می بایست یاد آور باشیم که سبق بالحقیقۃ والهجاز  
 یک شاخه اش و یعنی در یک مثالش و بحث سبق متن بر حیثیت  
 متن است و نه اینکه هر جا به این شکل باشد. لذا چه بسا بگوییم همان  
 سبق بالحقیقۃ والهجاز یا سبق بالذات بر بالعرض و اصطلاحاتی  
 هستند که می توانند به نحو عام بر همه مصادر این نوع از سبق و حقوق  
 دلالت داشته باشند

ملاک سبق و حقوق بالحقیقۃ والهجاز را هم عرض کردیم (جلسه قبل) و گرچه  
 اینجا و همچنین در رساله و همچنین جناب صدرا در اسفار و مطلق تحقق را  
 مطرح کرده اند ولی باید متوجه باشیم این با توجه به مثال غالب و مشهور فلسفی اش  
 طرح شده است و الا ما باید ملاک سبق و حقوق بالحقیقۃ والهجاز را همان  
 معنایی در نظر بگیریم که یکی از این دو چیز است که می خواهند سابق و لاحق باشند  
 حقیقتاً آن را داراست و یکی هم به نحو مجازی آن را داراست. نه اینکه  
 صرفاً بحث مطلق تحقق و هر معنایی خواهد باشد و مثلاً مطلق کثرة ماضی و  
 مطلق کثرة وجود و مطلق هر چیز دیگر که می شود مد نظر قرار داد. هر چند  
 در مسائل تحقق و وجود و مطلق تحقق مد نظر است و اعم از اینکه این  
 تحقق و تحقق حقیقی باشد یا تحقق مجازی. این ملاک سبق و حقوق  
 است در آن گونه ای که عرض کردیم با توجه به مثال غالب.

Subject :

Year. Month. Date. ( )

به حسب بحث های که ما گذرانیدیم و تقدّم و تاخّر و متقدّم و متأخّر در بستر  
 تشکیلی جریان پیدا می کند. به خصوص با توجه به تعریفی که از ملاک سبق داده شد،  
 در بستر تشکیلی این معنا دارد، اگر ما بخواهیم همین ملاک را پیش ببریم و آن وقت  
 در سبق و لاحق و بالحق و بالاحق و الیها و الیها ما دچار مشکل خواهیم شد، چون در سبق و لاحق  
 بالحق و بالاحق و الیها و الیها یکی حقیقتاً این معنا را دارد و یکی مجازاً، وقتی مجازاً دارد  
 یعنی حقیقتاً خودش حقیقی از این معنا ندارد، بخاطر همین ارتباط و اتحاد با چیزی  
 که حقیقتاً این معنا را دارد، چنین معنایی به آن انتساب داده می شود. اگر  
 مسأله اینطور باشد، دیگر نمی توانیم تشکیلی را با معنایی متعارف در این بستر  
 متحقق بدانیم تا یکی را در همین بستر و متقدّم و دیگر را در همین بستر،  
 متأخّر لحاظ کنیم. لذا مقدمات (چهار جالش) می شویم، مگر اینکه یکی از این دو کار را  
 انجام ندهیم و یک کار این است که بگوییم همین مقدار که به نحو مجازی و همان  
 مقدار یک مورد صدق می کند همین برابر تشکیلی کافی است، یعنی برابر  
 شکل گیری بستر تشکیلی و لازم است که این معنا باشد و حال یا این معنا مثلاً یک  
 جا حقیقی است و خیلی شدید است و یک جا حقیقی است و مقدارش ضعیف تر  
 و یک جا حقیقی است و مقدار ضعیف تر و سه، اضعف مراتب را بگوییم آنجایی  
 که حقیقتاً این معنا را دارد ولی خیلی ضعیف و اضعف مراتب آنجایی است که  
 به نحو مجازی این واقعیت را دارد. اگر این ترتیب را انجام ندهیم و بپذیریم  
 آن وقت یک بستر واحد شکل می گیرد و بخش های از آن حقیقی است و  
 یک بخش یا بخش های از آن مجاز است و طبیعتاً آنچه که حقیقتاً این  
 معنا را دارد تقدّم دارد بر اوست که مجازاً این معنا را دارد.

Subject :

) Year. Month. Date. ( )

- ( فعلاً ما بحث را در این همین بحث تحقق و مطلق تحقق و این هاست که مثال
- ( مشهور و غالب است ، بعد تعمیم می دهیم در جاهای دیگر ) بگویم اساساً ملاک
- ( تقدم و تاخر در این قسم مطلق تحقق است ، منتهای باید توجه داشت که
- ( همین مطلق تحقق ، خودش یک واقعیت تشکیلی باشد ، ( با توجه به
- ( طریقی که جناب صدر در همین تقدم و تاخر داده است و همین طرح علامه طباطبایی
- ( در بدایه و نهایه آورده اند و ملاک این قسم مطلق تحقق معترف کرده اند ،
- ( بحث های خیلی خوبی را ما به حسب مباحث مرحلہ اول می توانیم شناسایی
- ( کنیم یعنی ما با توجه به این بحث ها متوجه دو معنا از تحقق و وجود می شویم ،
- ( یک معنا از تحقق و وجود معنای خاص است یعنی همانی که مشن پر میکنند و
- ( همانی که اصل است که طبیعتاً در مقابل آن ماهیت و هر چیز دیگر قرار دارد ،
- ( این معنای خاص از وجود و تحقق است اما با توجه به بحث هایی که الان در
- ( سبق و لاحق بالحقیقۃ و الہجاز و خصوصاً در تبیین ملاک این سبق و لاحق
- ( دیدیم ، که مطلق تحقق مطرح شد ، ما با یک معنای جدید از تحقق روبرو هستیم ،
- ( معنای عام تحقق ، معنای عام تحقق چیست ؟ معنای عام تحقق یعنی واری
- ( فاعل شناسا و واقعیت داشتن ، ذهنی محض نبودن . این معنای
- ( عام تحقق است . این معنای عام از تحقق را که مطرح کنیم ، طبیعتاً هم وجود
- ( هم ماهیت که ( در طرف این بحث هستند ، حقیقتاً این معنای خواهند داشت
- ( وقتی که سبق و لاحق بالحقیقۃ و الہجاز را شروع کردیم ، گفتیم یکی این معنای حقیقتاً
- ( دارد و یکی این معنای مجازاً دارد ، لذا سبق و لاحق بالحقیقۃ و الہجاز شکل گرفته است
- ( ولی الان در تبیین ملاک تقدم و تاخر بالحقیقۃ و الہجاز ، ما مطلق تحقق را
- ( آورده ایم . مطلق تحقق امری است که طرفین بحث ما حقیقتاً آن را دارند
- ) MASCOMY

Subject :

Year. Month. Date. ( )

۲۵

# فی السبق واللاحق والقدم والحدوث

نه اینکه یکی مجازاً داشته باشد و یکی حقیقتاً داشته باشد، یعنی اگر ملاک تقدم و تاخر با مطلق تحقق قائل شدیم، مطلق تحقق یعنی اعم از حقیقی و مجازی.

مطلق تحقق، تحقق به معنای عام یعنی و برای فاعل شناساء واقعیت داشتن. حال چه خودش از سنخ و طبیعت وجود و تحقق باشد یعنی همان متن باشد یا حیثیت‌ها و حالت‌ها متن باشد. ما وقتی این کار را کردیم هر دو در آن مشترک هستند. چه بسا اگر جناب صدرا و علامه این مسأله را مطلق تحقق با معنای ملاک تقدم و تاخر بالحقیقه و الی‌الجز آورده‌اند برای این بود که معنایی را گوشزد کنند که هر دو طرف در آن شریک هستند، از یک جهت این خوب است اما بازار جهتی کار خراب می‌شود. از یک جهت که هر دو در آن شریک هستند و می‌توانند ملاک واحدی برای هر دو تا باشند، (خودت بریوم و یگویی) فعلی تشکیل در همین معنای مطلق تحقق است. چون حقیقت وجود یعنی همان وجود به معنای خاص و این معنای عام را دارد باشدت بیش تر و بالاولویت و ولی معنای حقیقت دیگر مثل ماهیت و همانند های آن، این واقعیت و این حقیقت را یعنی مطلق تحقق را حقیقتاً داراست اقامه به آن شدت و بلکه باضعف، یعنی جهت تشکیل با نبریم در خود وجود، بریم در تحقق به معنای عام. تحقق به معنای عام متن شدیدتر دارد تا حیثیت متن و اگر چه هر دو این‌ها این معنا دارند. اگر این فضلاء مطرح کنیم، چه ساد در ذهن این بزرگواران هم این بوده که آن مشکل که اول شروع کردیم را حل و فصل بکنند و بحث به خوبی پیش می‌رود ولی یک مشکل ایجاد می‌شود و آن مشکل این است که دیگر نمی‌توانیم اسم این سبق و لاحق را و سبق و لاحق بالحقیقه و الی‌الجز بنا بریم چون هر دو حقیقتاً این معنا را دارند هستند، یکی به نحو اولویت با وضعیتی کامل تر و یکی همین معنا را دارد ولی با

Subject :

Year. Month. Date. ( )

۲۶

وضعیت ناقص تر و با وضعیت خلاف اولویت و خلاف تقدمیت و  
امثال این ها.

پس ما با یک مشکل دو طرفه رو به رو هستیم؛ از یک سو اگر برخی از مشکلات را  
خواهیم حل کنیم، مطلق تحقق را به عنوان ملاک سبق و لاحقیت و الحاق  
بدانیم خیلی خوب است و یک سری از مشکلات بر طرف می شود ولی از  
سوی دیگر مشکلات دیگر تولید می شود و آن این است که سبق و لاحقیت  
و الحاق دیگر این خواهد بود و واقعاً ما به لحاظ در نظر گرفتن معنای خاص از وجود  
هم یک سبق و لاحقیت اساس می کنیم، یعنی نه با لحاظ معنای عام از تحقق و نه با لحاظ  
همان معنای خاص از تحقق هم که نگاه کنیم، وجود تقدم است از ماهیت کتر چه  
مشکلات خاص خودش هم شکل می گیرد و آن اینکه امر مشترک فیه تشکیلی اینجا  
خواهیم داشت مگر اینکه باز هم آن را حلی که اول ارائه داریم مورد توجه قرار بگیرد.

- مطلق تحقق چیز جدید است که اینجا مشاهده می کنیم، ماقبل آن تحت تحقق را داشتیم  
به معنای همان وجود به معنای خاص و امورات دیگر به حسب همین وجود به معنای  
خاص متحقق بودند، الان جناب صدرا و علامه (ره) می خواهند بگویند یا توجه به  
بخت هایی که ما در مرحله اول گذرانیم، یک معنای مطلق تحقق به دست  
می آوریم، یک معنای عام تحقق به دست می آوریم، چون بنا بر دیدگاه جناب  
صدرا و علامه (ره)، وقتی می گوئیم ماهیت اعتباری است به معنای این  
نیست که متحقق در واقع نیست، واقعاً متحقق است ولی از جنبه  
و طبیعت وجود نیست پس معنای عامی از تحقق را ما می توانیم به دست  
بیاوریم، الان جناب صدرا و علامه (ره) می فرمایند ملاک تقدم و تأخر بالحقیقه و



فی السبق واللاحق والقدم والحدوث ۱۱

Subject :

Year. Month. Date. ( ) ۲۷

والجواز همین مطلق تحقق است و ضمناً مشکل که ایجاد می شود این است که اگر مطلق تحقق را ملاک سبق و لاحق بگیریم و هر دو طرف بحث یعنی سابق و لاحق، هر دو حقیقتاً آن را دارا هستند، نه اینکه یکی بالحققیقه داشته باشد و یکی بالجواز بر فی از مشکلات ماحل می شود ولی یک مشکل دیگر تولید می شود. ولذا به نظریه رسید که اصلاً در دل این بحث اصلاً دو گونه از تقدم و تأخر مطرح است و یک در بستر تحقق به معنای عام است که دیگر در اینجا تقدم و تأخر بالحققیقه و الجواز خواهد بود. و یک تقدم و تأخر را هم ما واقعاً احساس می کنیم و آن هم تقدم وجود بر ماهیت است با توجه به همان معنای حقیقی و مجازی.

نکته: بحث تشکیک با مواظب باشیم. تشکیک بر روزهای متعدد دارد و مراد از تشکیک حتماً بحث شدت و ضعف نیست. یعنی در برخی از جاها ممکن است که در نهایت بتوانیم به شدت و ضعف برگردانیم. اما در خیلی از جاها بحث شدت و ضعف معنادار و گرچه در همین بحث خودمان چه بسا بتوانیم همین معنای صدق بدیم ولی این را توجه داشته باشیم که ما که الان داریم بحث تسبیح و لحوق را می خوانیم و گفتم که در یک بستر تشکیکی معنا دارد و در همه جا مراد از تشکیک شدت و ضعف نیست. چهار مدل از فضایل تشکیک در فلسفه طرح شده است و با توجه به آن مدل های مختلف است که یک بستر تشکیکی معنادار است. پس مراد از تشکیک ضرورتاً بحث شدت و ضعف نیست و البته بحث کمال و نقص را می شود مطرح کرد، کمال و نقص یک شاخه اش شدت و ضعف است اما به گونه های دیگر هم قابل تصویر است.

Subject :

( ) Year. Month. Date. ( )

سبق و لحوق (هری) علامه (ره) در بیان حقیقی مختصر و مفید (الکون فی متن الواقع) ملاک این تقدم و تاخر است یعنی در متن واقع بودن علامه با معانی قبلی توجه کنیم . به حسب همین بحثی که متن واقع چند طبقه است و طبقات و مراتب متعدد دارد . در متن واقع جایگاه و مرتبه داشتن و این معنا مثلاً جلوتر بر این عالم عقل است و به نحو لحوق و به نحو تاخیر بر این عالم مثال است . جلوتر بر این عالم مثال است و به نحو تاخیر بر این عالم ماده معنا دارد . والبته همین این ها (عالم عقل و مثال و ماده) در این معنا مشترک هستند یعنی در متن واقع جایگاه دارند و الکون بهترین الواقع بر این هم صادق است ولی یکی تقدم است و یکی خلاف تقدمیت را دارد .

سبق و لاحق بالترتیب : سبق و لاحق بالترتیب ما دو شاخه کردیم یعنی ترتیبی را که در آن بسته و مطرح بود به دو شکل معنای کردیم و ترتیب طبیعی تکوینی و ترتیب وضعی اعتباری . الان علامه (ره) در این عبارت ها تعبیرها برگردانده اند و این برگشت تعبیر و عاز جستی بحث را تعمیم می دهد ولی از جهت دیگر مشکلاتی را ایجاد می کند . الان علامه (ره) همان دو قسم را به این شکل یاد می کنند : یا این ترتیب عقلی است و اشاره دارد به آن بحث اجناس و انواع . یا این ترتیب حسی است که اشاره دارد به بحث اماگوماموم و احتمال این ها در اصل بحث تقسیم به گونه های دیگر مطرح شد یعنی تقدم و تاخر بالترتیب یا بالترتیب به تعبیری که حاجی سبزواری داشتند به شکل حقیقی و اعتباری و شکل گرفت . در اینجا به گونه های دیگر مطرح شده است و حسی که همان مثال اماگوماموم است که حسی است و عقلی که بحث اجناس و انواع باشد .

Subject :

Year. Month. Date. ( )

حال در هر صورت علامه (ره) فرمایند در سبق و لاحق که ما با عنوان سبق و لاحق  
 بالرتبه از آن یاد کردیم و ملاک سبق و لاحق آن مبداء محدود و آن مبداء  
 شناخته شده و اعتبار شده است یعنی ملاک سبق و لاحق ، باید بینیم آن  
 مبدئی را که در نظر گرفتیم چه چیز است . در مثال اما و اما و اما محراب در نظر  
 گرفته شده آیا آیا محراب در نظر گرفته شده ؟ اگر محراب در نظر گرفته شده ، ملاک  
 تقدم و تأخر همین محراب است . اگر محراب در نظر گرفته شده ، ملاک تقدم و تأخر  
 همین باب است . اگر در آن ترتیب ها حقیقی تکوینی و جنس عالی و آن  
 مبداء محدود و مبداء به حساب آورده و لحاظ شده است و آن وقت همان ملاک تقدم و  
 تأخر است و بالعکس

مثلاً اینکه بجای عبارت (وضع و اعتبار انسانی) از عبارت (فی الرتبة الحسنة)  
 استفاده شده ، از جملاتی است که تعمیم می دهد یعنی ما در بحث سبق و لاحق بالرتبه  
 می توانیم دو تا تقسیم مختلف داشته باشیم . یعنی این ترتیب ها  
 می تواند دو تا تقسیم مختلف داشته باشد . گاهی این ترتیب ها تکوینی و حقیقی است  
 یا مثلاً وضعی و اعتباری است و با انسان ساخته می شود . این یک تقسیم  
 تقسیم دیگر این رتبه و ترتیب گاهی حسی است و گاهی عقلی است .  
 این ها دو تقسیم مختلف هستند چون این ~~ترتیب حسی~~ ترتیب حسی همیشه اینطور  
 نیست که وضعی و اعتباری باشد ، ممکن است که حقیقی و تکوینی باشد مثلاً  
 چشم ستاره ها در مقایسه با ما ، یا مثل طبقات زمین و آنچه را که در این  
 حوزه مطرح است ، زمین و آب و هوا ، که پیش ترها مطرح می کردند یا الان مطرح  
 می شود ، می تواند حسی باشد و حقیقی و تکوینی هم باشد .  
 پس الان یک تقسیم دیگر در مطرح می شود ، گرچه الان وقتی می گوئیم

Subject :

Year. Month. Date. ( )

حسّی و عقلی و روی همان مثال های یاد کردیم و اما ملاک تقسیم جدید دارد ارائه  
چون بشود.

- سبق و لحوق بالشرف و ملاک سبق و لحوق بالشرف و آن فضیلت و معرفت  
خاصّ است . مثلاً علم ملاک سبق و لحوق است یا مثلاً شجاعت ملاک  
سبق و لحوق است . تا اینجا بحث هیچ مشکلی ندارد اما مشکل در آن  
مثال هایی بود که در فصل قبل مطرح شده اند ، چون مثالی که در فصل قبل مطرح  
کرده بودند و تقدّم عالم بر جاهل بود ، در تقدّم عالم بر جاهل (نه) شود ملاک این  
تقدّم و فضیلت علم دانست چون علم که در هر دو (این ها) نیست ، یعنی  
وضعیت تشکیلی فراهم نیست ، بستر واحد و امر مشترک غیبه در اینجا فراهم  
نیست و لذا مثالی که جناب صدرا (ره) عرض کردند تقدّم رسول الله (ص) بر سایر  
انبیاء (ع) است . یعنی در یک وضعیت باید مشترک باشند ولی یکی جلوتر و  
یکی ضعیف تر و کلمه تر.

- نکته : ما در این عالم بر جاهل ، قطعاً تقدّم دارد پس باید یک قسم تقدّم  
دیگر بسازیم و یک بستر مشترک بسازیم معنای کنیم که در آن بستر مشترک ،  
عالم بر جاهل تقدّم دارد ، مثلاً بگوئیم که علم به نحو مطلق ، چه به نحو بالقوه و چه به نحو  
بالفعل ، کارهایی باید انجام دهیم تا این بستر مشترک فراهم بشود.  
بالآخره

Subject :

Year. Month. Date. ( )

( ( الفصل الثالث : فی القدم والحدوث واقسامها ) )

- از این فصل وارد بخش دوم این مرحله می شود . بخش سوم این مرحله راجع به قدم و حدوث است . یک بحث فلسفی مفصل است و در طول تاریخ گونه های مختلفی از قدم و حدوث شکل گرفته است . ارتباط بحث قدم و حدوث با بحث سبق و لحوق و تقدم و تاخر هم خیلی واضح و روشن است . کاری هم که علامه (ره) اینجا کرده اند ، هم در بدایه و هم در نهایه ، که اول بحث های سبق و لحوق را آورده اند و بعد بحث های قدم و حدوث را آورده اند ، کار خوبی است ، یعنی بعد از اینکه انسان سبق و لحوق را فهمید ، حالا مباحث قدم و حدوث در این بستر و در این فضا مهیای می شود که انسان بخش ها انجام دهد و

فهمد .  
 - علامه (ره) ابتدا معنایی که قدم و حدوث به لحاظ عرف عمومی آن را دارند ، مطرح می کنند ، یعنی معنای عام و عرفی ~~را~~ <sup>قدم و حدوث</sup> را طرح می کنند . وقتی این دو لفظ را عرف عموم به کار می برند ، وقتی می گویند یک چیز قدیم است و یک چیز حادث ، منظورشان دو تا چیزی است که در بستر زمان واحد آن ها را با هم مقایسه می کنیم ، و بعد می بینیم زمان یکی ، اکثر از زمان دیگری است . عرف غالباً به اونی که زمانش اکثر است ، اصلاً قدم می کند و قدیم می گوید و به اونی که زمانش اقل است ، اطلاق حدوث می کند و حادث می گوید . مثلاً پدر و پسر را در نظر می گیریم به لحاظ همان زمان ، عاقلی که عرف عمومی می فهمد ، هر دو را مقایسه می کند و می گوید که زمان پدر بیش تر است از زمان پسر ، لذا پدر قدیمی است و پسر جدید ، حادث و جدید است . عرف عمومی از قدیم و جدید یک چنین چیزی می فهمد ( در دل معنای عرفی ،

Subject :

Year. Month. Date. ( )

- اگر وقت کنیم و دو تا نکته نهفته شده است: یکی بحث زمان است که خیلی جدی است یعنی وقتی عرف عمومی بحث قدیم و حادث را مطرح می کند بحث زمان فوق العاده اینجا اهمیت دارد و یک نکته دیگر اینجا این است که این ها نسبتی هستند یعنی در برداشتی که عرف عمومی از قدیم و حادث دارد، مسأله به نحو نسبی و اضافی تمام می شود، یعنی مثلاً انشائی که با هم مقایسه می کنند، در فضای مقایسه یکی را در مقایسه با دیگری قدیم می گوید و آن دیگری را حادث می گوید. چه بسا همین را که در مقایسه با دیگری قدیم به حساب آورد، در مقایسه با یک شیء دیگر بگوید که حادث است. مثلاً پدر بزرگ و پسر و پسر، اگر ابتدا پدر و پسر را با هم مقایسه کنیم پدر قدیم و پسر جدید است و حادث. حال اگر پدر را با پدر بزرگ مقایسه کنیم در این صورت پدر بزرگ قدیم و پدر حادث است. این ها مفاهیم نسبی هستند در عرف عمومی.
- وقتی که این واژه ها و این مفاهیم وارد عرف عام خاص شده است، مثلاً وارد عرف خاص فلسفی و حوزه علم عقلی گشته است، و تا تغییر عمده در این ها حاصل شده است: یک تغییر عمده این است که این را از بستری انحصار در بستر زمان خلاصش کرده اند یعنی گفتند اصل محتوا ما می گیریم ولی ضرورت ندارد که فقط در بستر زمان معنا داشته باشد، لازم نیست که در بستر زمان باشد، یک کار دیگری که انجام داده اند این است که آن حالت نسبی بودن هم تلاش شده است که آن را خارج بکنند یعنی چیزی که قدیم است و قدیم است و چیزی که حادث است حادث است. اینک از نگاه عرف عمومی، این ها وصف اضافی و نسبی هستند و این مانع ندارد که اگر عرف عام را متوجه یک مصداق بکنیم، مثلاً بارن تعالی، که فقط معنای قدیم بر آن مصداق باشد، چون نمی شود چیز دیگری را

فی السبق واللاحق والقدم والحدوث

Subject :

Year. Month. Date. ( ) ۳۳

با آن لحاظ کرد و در مقایسه با آن چیز مثلاً باری تعالی را حادث به حساب آورد پس در عین اینکه معنا نسبی است و منافاتی ندارد که طرفینی داشته باشد که این طرفین مطلق باشند.

برداشت عرف خاص فلسفی و تلاش فلاسفه این است که معنای قدیم و حادث را یکبار از بستر زمان خلاص بکنند و یکبار از حالت نسبیتی که دارد خلاصش بکنند یعنی معنای اطلاق به آن بدهند. ما بتوانیم موجود بما هو موجود را وقتی مورد مطالعه قرار می دهیم بگویم این قدیم است و این حادث است و نه اینکه وضعیت

نسبی و اضافی و ... داشته باشد. این در معنای عرض حدوث و قدم هم نهفته است ولی آنجا فقط مسبوقیت به <sup>عدم زمانی است</sup> برای اینکه این کار را انجام بدهند بحث مسبوقیت به عدم و روح معنای حادث

گرفتند و گفتند حادث یعنی مسبوق به عدم بودن و قدیم یعنی مسبوق به عدم نبودن. روح این معنای اتخاذ کردند و منتها می گویند این عدم ضروری عدم زمانی نباشد. برای اینکه نشان بدهند این عدم ضروری عدم زمانی نباشد گفتند این عدم وجود ممکن است باشد: گاهی این عدم و عدم مقابل است و گاهی این عدم

عدم جامع است. این اصطلاحی است که فی حد نفسه هم جالب است انسان توجه داشته باشد یعنی ما برخی از عدم ها را داریم که عدم مقابل است یعنی قابل جمع شدن با خودش نیست ولی برخی از عدم ها داریم که عدم جامع است یعنی قابل جمع شدن با خودش است.

عدم مقابل مثل اینکه اگر این شیء خاصی که در نظر گرفته ایم و عرضش از این زمان خلاص تا آن زمان خلاص است مثلاً فرض کنید که این ده روز و ظرف وجود این شیء خاص است. آن وقت قبل از این ده روز و بعد از این ده روز عدم این شیء خاص در آنجا هست یعنی ظرف عدم این شیء و قبل و بعد از این ده روز

Subject :

Year. Month. Date. ( )

- است و این عدم ها در مقایسه با وجود شیء و عدم مقابل است یعنی عدم جامع
- نیست و ماخر توانیم با وجود این شیء و آن عدم ها جمع کنیم . یعنی عدم این شیء و
- در یک بسترخافتی است و وجود <sup>این</sup> شیء و هم در یک بسترخافتی است و هیچ وقت
- این وجود با آن عدم در یک حیطه با هم جمع نمی شوند ، این عدم مقابل می گویند
- اما عدم جامع آن عدمی است که با وجود شیء جمع می شود ، مثلاً ما به لحاظ اینکه
- بحث های فلسفی را خواندیم می توانیم به راحتی این معنای تصور کنیم ، ماهیت فی
- حد ~~ذات~~ اگر لحاظ بشود و یک لیسیت ذاتی و عدم ذاتی در باره آن معنادار ( یعنی
- نفساً ) وجود جزو حقیقت و ذاتش نیست . این معنای از عدم آیی می تواند
- با وجود شیء جمع بشود ( بلکه وقتی علت آمد این شیء را موجود می کند و در همین
- لحظه این شیء به لحاظ ذات خالی از وجود است ، به لحاظ غیر همراه با وجود
- است ، این را عدم جامع می گوئیم . عدم ذاتی و عدم ( در مرتبه ی ذات شیء ) و
- جامع است با وجود داشتن این شیء به لحاظ غیره
- برای اینکه روح معنای سابق و لاحق را تعمیم بدیم ، این دو نوع عدم را مورد
- مطالعه قرار می دهیم و یکی عدم مقابل و یکی عدم جامع .
- فلاسفه بعد از اینکه این دو نوع عدم را معرفی کردند (عدم مقابل و عدم جامع) ، در این بسترخادث
- وقدیم را معنا می کنند و از همین نظر دو معنای اصلی برای حادث و قدیم شکل
- می گیرند ؛ یکی حادث و قدیم زمانی و دیگری هم حادث و قدیم ذاتی .
- با توجه به بحثی که گذراندیم وارد اقسام حدوث و قدیم شویم ، که دو حدوث و قدیم اصلی
- و اساسی که بر اساس بحث های قبلی شکل می گیرند یکی حدوث و قدیم زمانی است و یکی
- حدوث و قدیم ذاتی است .



Subject :

Year. Month. Date. ( )

حدوث و قدم زمانی به لحاظ این است که مراد ما از آن عدم که خال یا مسبوق به  
عدم هست یا مسبوق به عدم نیست و عدم زمانی باشد این تلقی به همان تلقی ای  
که عرف عموم دارند نزدیک است ولی در فلسفه ما به ~~شکل~~ نسبی از آن بهره نمی بریم  
چون فایده چندانی ممکن است بر آن مانده باشد باشند. می گوئیم شیء یا حادث  
است یا قدیم است به نحو مطلق و اگر قدیم باشد دیگر نمی تواند از ~~شکل~~ منطقی حادث باشد و  
بالعکس. ~~شکل~~ الان در این بحث ها قدیم و حادث مطلق مد نظر است و گرنه اشکالی  
ندارد آن بحث ها هم مطرح بشود.

پس قدیم و حادث نوع اولی که لحاظ می شود با در نظر گرفتن آن معنای عدم است که  
اگر عدم و عدم زمانی باشد حادث و قدیم زمانی شکل می گیرد.

قدیم زمانی چیست؟! یعنی هرگز مسبوق به عدم زمانی نیست و هیچ برهه ای از  
زمان را نمی توانیم پیدا کنیم که این شیء نباشد و بعد محقق بشود. این را قدیم زمانی  
می گوئیم. هر چیزی که ~~مسبوق~~ مسبوق به عدم خودش در بستر زمان نباشد. مثل  
خود زمان و نفس زمان. نفس زمان را ما نمی توانیم بگوئیم که مثلاً حادث زمانی است.  
چون اگر بگوئیم نفس زمان حادث زمانی است. حادث زمانی یعنی چه؟! یعنی  
می خواهیم در واقع سلب کنیم زمان را از مراحل قبل و غایب (ره) می فواید در نفس این  
کار اثبات زمان کرده ایم. یعنی اثبات زمان می شود از همان جایی که می خواهیم  
نقیض کنیم. اگر می خواهیم بگوئیم زمان حادث زمانی است یعنی می خواهیم نمی کنیم  
حقیقت داشتن زمان در برهه های ~~را~~ درست است که لفظ را عوض کرده ایم و گفته ایم  
(برهه های) ولی برهه های چیزی جز زمان نیست. یعنی اثبات زمان می کنیم در  
همان جایی که داریم نفس زمان می کنیم. پس یک مثال خود زمان است. زمان وقتی  
که قدیم زمانی شد و زمان که همین طور خود به خود نمی تواند باشد و زمان مقدر حرکت

Subject :

Year. Month. Date. ( )

- است و کم متصل غیر قابل است که مقدار حرکت است پس حرکت هم اثبات می شود. حرکت که اثبات شد، حرکت متحرک می خواهد، پس جسم هم اثبات می شود. پس بنابراین هر چه این امور قدیم زمانی بود نشان اثبات خواهد شد. نکته بسیار مهم است. در نفس تأمل در این نکته معلوم می شود که باید هر چه این ها قدیم زمانی باشند، نمی شود حادث زمانی تلقی کرد این ها را. حادث زمانی یعنی بر همان وزمانی نباشد و بعد متحقق بشود.
- حال دو چیز که هر دو حادث زمانی هستند و فیلسوف خیل کار ندارد که بگوید این نسبت به آن قدیم است و یعنی همان فضایی که در عرف مطرح بود. این (غدغش چندان) بارن فیلسوف نیست اگر چه می تواند از آن هم بحث بکند. الان قدیم و حادث زمانی به نحو مطلق و به معنای مطلق لحاظ شده است و موجود از آن جهت که موجود است یا قدیم است یا حادث. از منظر فیلسوف نمی توانیم بگوییم خدا قدیم زمانی است و از منظر فیلسوف این اصلاً حسارت به حضرت بارن تعالی است که بگوییم قدیم زمانی است و مافوق زمان است و خالق زمان است و هر آنچه که پیرامون زمان است. کسی که و اندیشه ای که خدا را متعال با قدیم زمانی می داند و خدا را در بستری تغییر و زمان معنای کند. خلاصه اینکه از منظر فیلسوف همانطور که نمی توانیم بگوییم خداوند حادث زمانی است و همانطور نمی توانیم بگوییم که قدیم زمانی است، خداوند اصلاً در بستری زمان نیست و خالق زمان است.
- حادث زمانی هم یعنی بر همان از زمان باشد که آن نباشد و بعد متحقق بشود.

Subject :

Year. Month. Date. ( ) ۳۷ ( )

- ( ) حدوث ذاتی : در این بحث واقعاً تحول شگرفی روی می دهد و داده است .
- ( ) این بحث در بحث علّت و خلیع از جاها اهمیت دارد . یک ذهن متعارف و معمولی راجع به علّت چه می اندیشد ؟ راجع به علّت و معلول چه می اندیشد ؟
- ( ) می گوید یک چیزی نبوده است و یک مدت معدوم بوده و بعد متحقق شده است . این علّت می خواهد این ذهن درجا بازمان و عدم زمانی و با وجود زمانی و نگردد می خورد چرا این شیء محتاج به علّت است ؟ می گوید نبود و بود شد ، چون نبود و بود شده پس این شیء محتاج است یعنی حدوث را علّت نیاز مندی معلول به علّت می گیرد . اصلاً ذهن عرف عموم نمی تواند تلقی کند که یک چیزی همیشه باشد و محتاج هم باشد ، و او وجود را نمی تواند گره بزند با معلولیت . عرف هم همینطور فکر می کنند . ولی متکلمین این ها را به زبان علم بیان کرده اند .
- ( ) الان باید ببینیم فیلسوف چه می کند ؟ اینکه عدم را تعمیم داد به عدم زمانی و عدم ذاتی و الان حدوثی را می خواهد بر این اساس شکل بدهد ، تحولات شگرفی روی می دهد و تا جایی که اثر می گذارد . الان فیلسوف می خواهد بگوید که حادث و قدیم یعنی چی ؟ فیلسوف می گوید اینی که شما گفتید من قبول دارم ، حادث و قدیم زمانی درست است اما ضروری ندارد که حتماً همین طور باشد . حادث چیزی است که مسبوق به عدم ، مسبوق به نیستی باشد ولی لازم نیست که مسبوق به نیستی زمانی باشد . ممکن است که مسبوق به نیستی در مرحله ذاتش باشد . ما به چنین چیزی حادث می گوئیم ، ولو از نظر زمان قدیم باشد ولی حادث است . منظر بحث به طور کل عوض می شود از این منظر است که فیلسوف می گوید لکن دیگر بحث راجع به واجب الوجود است یعنی خدای متعال . اگر ما به خدا می گوئیم قدیم ، اینطور قدیم بودن بر این بار حق تعالی قائل هستیم یعنی به حسب ذات موجودیتش عین ذات اوست

Subject :

Year. // Month. Date. ( )

- ۱) اقتضای ذات خود او (کلیه اقتضای هم اینجا تسامحی است) موجودیت است.
- ۲) مثل برخی از چیزها که اقتضای ذاتی خودشان <sup>معدوم</sup> است مثل اجتماع
- ۳) نقیضین، اصلاً اجتماع نقیضین و اقتضای ذاتی اش این است؛ من نمی توانم
- ۴) باشم. اقتضای ذاتی اش معدومیت است و اینها همیشه معدوم هستند
- ۵) باری تعالی اقتضای ذاتی اش موجودیت است و کلیه اقتضای اینجا تسامحی است.
- ۶) اقتضای به معنای عامش و اقتضای ذاتی اش موجودیت است. ولی فیلسوف
- ۷) می گوید من متوجه امور من بشوم که نه اقتضای ذاتی وجود دارد و نه اقتضای ذاتی عدم
- ۸) دارد و حالت علی السویه نسبت به دو طرف را دارد. من وقتی چیزی را
- ۹) مشاهده می کنم و این اشیا ولو همیشه وجود داشته باشند باز هم حادث هستند و
- ۱۰) معلول هستند و محتاج به علت هستند و این یک نوع مطالبه دیگر را جمع به هستی
- ۱۱) است. این نگاه واقعاً عمیق است و از نگاه سطحی آن که به این موضوعات
- ۱۲) هست خلی متفاوت است. یک شیء ولو همیشه هم باشد و این همیشه هم
- ۱۳) می تواند نسبی تلقی بشود مثلاً چیزی را در نظر بگیریم و یک چیز را همیشه با آن است و
- ۱۴) یک چیز را لحاظ کنیم ولو خود این شیء حادث باشد و اون که همراهش هست
- ۱۵) هم حادث باشد ولی می گوید یک شیء که پدید آید می تواند معلولش همیشه به
- ۱۶) همراه آن باشد یعنی این بحث فقط مختص <sup>مسئله</sup> به آن نیست و هر چیزی را
- ۱۷) در نظر بگیریم و اصلاً این مسأله مردم نیست و معلولیت وجودش برود که در این
- ۱۸) ذاتی اقتضای وجود نداشته باشد و به این نکته برود که در حال ممکن است حادث
- ۱۹) ذاتی باشد یا حادث ذاتی نباشد (اینجا شاید شبهه شده و منظور است حادث زمانی بوده باشد و وقت
- ۲۰) شود) و آن مردم نیست و حتی مردم نیست که علتش مثلاً ازلی و ابدی باشد
- ۲۱) یا نباشد و مثلاً فرض کنیم که علتش موقتی است ولی معلول می تواند در آغاز پستری زمانی

Subject :

Year. Month. Date. ( )

علت و همراهش باشد. سؤال: اگر اینطور باشد چرا آن را علت و دیگری را معلول بگیریم، برعکسش را بگیریم. جواب: نمی‌توانیم این کار را کنیم، بحث‌ها هستی‌شناسانه این اجازه را به ما نمی‌دهد. این وابسته و محتاج به آن می‌باشد ولو در تمام زمان بستری تحقق آن شیء. حال مثلاً راجع به پروردگار لحاظ می‌کنیم، در ارتباط با پروردگار مسأله‌ای که فلاسفه مطرح می‌کنند این است که قدیم است به لحاظ ذات، یعنی عین موجودیت است. البته این قدیم به لحاظ ذات اگر نخواهد مقایسه بشود با بستر زمان، در تمام زمان‌ها هست. ولی اصلاً مقید به این بحث نیست اصلاً، نتیجتاً قدیم ذاتی بودن، قدیم زمانی بودن هم هست. ولی از یک نقطه نظر قاهر این معنا تفسیر می‌شود. پس بنابراین اگر چیزی قدیم ذاتی است اینطور است ولی اگر چیزی حادث است، یعنی حادث ذاتی، یعنی به لحاظ ذات با موجودیت گروه نخورده است چنانچه با معدومیت هم گروه نخورده است ولو همیشه هم باشد یا هیچ وقت نباشد یا همیشه نباشد، ما به این حادث ذاتی می‌گوییم که متوقف بر علت است و محتاج به علت است.

پس بنابراین فیلسوف در کنار حادث و قدیم زمانی، یک چیز دیگری را مطرح می‌کند به عنوان حادث و قدیم ذاتی، و حادث و قدیم ذاتی در مباحث مختلف اثرات خودش را می‌گذارد.

فایده قلبی: وقتی در ارتباط با حادث‌های ذاتی می‌گوییم وجود شیء مذکور مسبوق است به علم در مرحله ذات، و خوب در مرحله ذات عدم هم که نیست. اگر وجود نیست، علم هم نیست. در اینجا حاجی سبزواری بیان نشان این است که ظاهر آخالی‌ها همین را قبول کرده‌اند و بیان خیلی خوبی

Subject :

Year. Month. Date. ( )

هم است . حاجی سبزواری فرمایند : مراد از عدم ذاتی و لیسیت ذاتیه ،  
 لا اقتصائیت ذات به احد الطرفین است . چون منظور ما از حادث ذاتی  
 هم صرفاً به لحاظ جنبی وجودی نیست ، چه در جنبی وجودی و چه در  
 جنبی عدمی و فرقی ندارد . مثلاً در جنبی عدمی ، چه چیزی در جنبی عدمی قدیم  
 ذاتی است ؟! اجتماع تقیضین . چه چیزی در جنبی عدمی حادث ذاتی  
 است ؟! امری چیزی که مستنداً به این اصل عدوی بالذات معدوم بشود ،  
 اینها حادث هستند منتها در جنبی عدمی ، فرقی ندارد مراد از این عدم در  
 مرحله ذات و لیسیت ذاتیه و خنثی بودن ذات است . یعنی در  
 مرحله ذات هیچ یک از وجود و عدم تحقق ندارد ، به تعبیر خود ایشان ،  
 لا اقتصائیت ذاتی . منظور ما این است . پس همه چیزها ، فقط  
 بحث وجود نیست ، چه وجودش و چه عدمش مسبوق است به عدم  
 این معنا در مرحله ذات . بیان حاجی سبزواری همین است و خلیل ما هم  
 همین را می گویند .

پس حادث ذاتی که ما مطرح می کنیم مسبوق است به عدم ذاتی یعنی  
 لا اقتصائیت به حسب ذات . این جلوتر است از اقتصائیت به حسب  
 غیره حال این غیر علت موجب باشد یا علت بر این نباشد یعنی در واقع  
 عدم علت باشد ، فرقی ندارد این از بیان حاجی سبزواری .  
 اما علامه طباطبائی (ره) گویا (اینجا بحث تصدیقی این وجود ندارد) این طرح را  
 نمی پسندند آن چیزی که ذهن علامه (ره) را مشغول کرده است و حتی در نهایت هم  
 اشارات کوچکی است ولی اینجا بیش تر تفصیل داده اند ، گویا این نکته است که  
 لا اقتصائیت ذات یعنی همان علی السویه بودن ذات نسبت به وجود .

فی السبق واللاحق والقدّم والاحدوث

Subject :

Year. Month. Date. ( ) ۴۱

یعنی همان امکان ماهوی است . اینکه عدم نیست ، ما مسبوقیت وجود شیء به عدم داریم مطرح می کنیم . امکان و لا اقتضائیت استوائی نسبت به وجود و عدم این که با معنای عدم سازگار نیستند ، ما باید عدم ذاتی را نشان بدهیم ، گویا در ذهن علامه (ره) چنین چیزی نیست . بعد علامه (ره) به یک طرح جدیدی پرداختند ، علامه (ره) فرمایند که ما ماهیات یعنی ذوات اشیا را که در نظر بگیریم در دو مرحله می توانیم آن را مورد مطالعه قرار بدهیم ، یک به لحاظ مرتبش ذات ماهوی یعنی محل اولی ، و یکی هم به لحاظ محل شایع . به لحاظ محل اولی ما عدم ذاتی نداریم ، نه عدم ذاتی داریم و نه وجود ذاتی داریم ، لا اقتضائیت و همان امکان ماهوی داریم ، به لحاظ مرتبش ذات شیء ، همانی که مرحوم سبزواری از آن با عنوان عدم ذاتی یاد می کنند و نیست ذاتیه ، پس اگر ماهیت را به لحاظ محل اولی نگاه کنیم ، همان امکان ماهوی است ، با عدم ذاتی برخورد نمی کنیم ، ولی اگر ما ذوات اشیا و ماهیات را به لحاظ محل شایع نگاه کنیم یعنی به لحاظ واقع حقیقی ، هر وقت علت تا می آید باشد ، ما ماهیت موجود داریم . اما اگر علت تا می آید ، دیگر معونش جداگانه نیازی ندارد که این ماهیت در کتب عدم فرو برود . ایشان فرمایند : عدمیت ذاتیه مرتب ماهیت یعنی همین . یعنی اگر علت شیء باشد موجود است اما اگر نباشد ماهیت خود به خود معدوم است ، به حسب خودش معدوم است . علامه (ره) فرمایند منظور از عدم ذاتی که وجود شیء مسبوق است به این عدم ، یک چنین عدمی است

- نکته فرمایش علامه (ره) درست ولی مشکلی که پیدای می شود این است که این عدمی که علامه (ره) فرمایند عدم جامع نیست . فلاسفه در بحث قدم و حدوث ذاتی و دنبال یک سری اهداف خاصی می گردند ، با طریقی که علامه (ره) داده اند آن اهداف تأمین نمی شود ، بحث عدم جامع است . مثلاً بیانی که علامه (ره) دارند و خوب الان

Subject :

Year. Month. Date. ( ) ۴۲

- ) ماهیت معدوم است و بعد علت و آید و ماهیت با موجودی کند و کاملاً صحیح و
- ) ولی این عدم مقابل است . فیلسوف و خواهد با طرح حدوث ذاتی بگوید که این
- ) شیئی که به حسب ذات معدوم است ولو الان همیشه موجود باشد . عدم هم
- ) که ایشان مطرح میکنند عدم جامع نیست ، عدم مقابل است مگر اینکه باز بیایم و به
- ) حمایت از علامه (ره) بگوییم مراد ایشان این معنائست : و فریاد ماهیت
- ) این شأنیست را دارد ، اینطور است که به لحاظ حمل شایع اگر علت نباشد و
- ) دیگر چیزی بر این معدوم شدن نمی خواهد . این توجیه بیان علامه (ره) را بیان
- ) حاجی سبزواری مقدماتی ترتیب می کند .

حدوث دهری :

- ) اگر در بحث های قبل تأمل کرده باشیم ، با تعیمی که
- ) در بحث عدم داده شد و گفتیم عدم یا عدم جامع است یا عدم مقابل ، این دو نوع
- ) حدوث اصلی یعنی حدوث زمانی و حدوث ذاتی شکل گرفته است ، آنچه
- ) که الان به عنوان حدوث دهری مطرح می شود از یک جهت باید بگوییم وابسته
- ) است به تعمیم عدم مقابل ، عدم مقابل غیر جامع ، چنانچه میرداماد (ره)
- ) آورده اند و این با تعمیم داده اند : گاهی در بستر زمان است ، ولی ما نمونه
- ) دیگر از عدم مقابل غیر جامع هم می توانیم پیدا کنیم و می توانیم در آن بستر مسائل
- ) حدوث را ، یعنی مسبوقیت وجود شیئی ، به عدم را معنا کنیم و تعریف جدیدی
- ) از حدوث را به دست آوریم . به حسب آنچه قبلاً ما را چه به سبق و لوقوع
- ) دهری گفتیم ، بر اساس همان ، اینجا حدوث وقوع دهری یعنی مسبوقیت
- ) به عدم شیئی که مراد از این عدم ، عدم مقابل غیر زمانی باشد ، شکل می گیرد . اگر ما
- ) طبقات عالم را در نظر بگیریم ، مثلاً عالم عقل و عالم مثال و عالم ماده را لحاظ کنیم



فی السبق ولاحوق و القدم و الحروت

Subject :

Year. Month. Date. ( ) ۱۳۳۱

به حسب آنچه که در ارتباط با سبق و لاحوق دهرین گفته شد ، می بینیم هر مرتبه ای  
 جایگاه ویژه خودش را دارد ، آن وقت در همین بستر حدوث دهرین وقتم  
 (دهرین) را معنای کنیم ، حدوث دهرین یعنی مسبوقیت وجود یک شیء به  
 عدم خودش (در مرتبه ای مافوق) ، اگر طبقات عالم را لحاظ کنیم ، عالم عقل ، عالم مثال ،  
 عالم ماده ، مثلاً اگر عالم ماده را در نظر بگیریم ، آیا مسبوق به عدم هست ؟ حدوث  
 یعنی مسبوق به عدم ، آیا مسبوق به عدم است ؟ یا بله مسبوق به عدم است .  
 این عدم چه طور عدمی است ؟ آیا عدم مجامع است ؟ حدوث مجامع نیست ،  
 آنچه که در حدوث ذاتی مطرح است ، عدم مجامع است ولی اینجا عدم  
 مجامع نیست ، عدم مقابل است ولی این عدم مقابل در بستر زمان نیست ،  
 که حدوث زمانی شکل بگیرد ، یعنی از منظر مسبوقیت به عدم زمانی این حدوث  
 شکل نمی گیرد از منظر مسبوقیت به عدم غیر مجامع و مقابلی که به لحاظ  
 مرتبه ای بالاتر شکل می گیرد ، از منظر مرتبه ای بالاتر عالم ماده که عالم مثال است ،  
 عدم عالم ماده در آن موطن مشهود است . موطن عالم مثال ، ویژه ای عالم مثال  
 است ، معانی توانیم از این موطن عدم عالم ماده را استفاده کنیم . پس در عالم ماده ،  
 ما وجود عالم ماده را داریم که مسبوق است به عدمش در مرتبه ای مافوق ، یا خود عالم  
 مثال وجودش مسبوق است به عدمش در عالم عقل ، عالم عقل مسبوق است  
 به عدمش به لحاظ موطن وجود حق تعالی . این ها همه ~~حادث~~ حادث های دهرین  
 هستند . در مقابل حادث های دهرین ، قدم دهرین و قدیم های دهرین قرار دارند ،  
 قدیم دهرین یعنی حقیقت وجودی است که مسبوق به عدمش در مرتبه ای مافوق  
 نیست و آن هم منحصر است به وجود بارئ تعالی . چنین حدوثی در  
 باره ای وجود بارئ تعالی معنا ندارد یعنی نمی شود موطن بالاتری را لحاظ کرد که عدم

Subject :

Year. Month. Date. ( ) ۱۴۴

- این حقیقت در آنجا واقعیت داشته باشد و خود این حقیقت آنجا واقعیت نداشته باشد. وجود یارب تعالی دیگر حقیقتی نیست که مافوق داشته باشد و در مرتبه مافوق نخواهیم علم این مرتبه مورد نظر را لحاظ کنیم. پس این می شود قدیم (هر) و بقیه مراتب می شوند حادث (هر).

- ما سه نوع حدوث را اینجا مطرح کردیم. آیا حدوث های دیگر هم قابل طرح است؟! به بحث های مفصلی نیاز است. مثلاً صدر المتألهین (یک حدوث دیگر شکل داده است و اسمش با هم حدوث ذاتی گذاشته اند ولی این حدوث ذاتی و غیر از حدوث ذاتی این است که اینجا خواندیم. حدوث ذاتی این که اینجا خواندیم به اعتبار ذات ماهور است ولی حدوث ذاتی این که جناب صدر مطرح می کنند که ناگفته است حدوث امکانی فقیر است بر اساس ذات وجودی شکل گرفته است.

- مثلاً حاجی سبزواری (ره) آراء ارباب حدوثی را مطرح کرده اند بنا بر حدوث اسمی. یعنی اصل مسائل حدوث مسبوقیت بالعدم است و ما مسبوقیت بالعدم مدل های متعددی می توانیم داشته باشیم. اگر مدل های متعددی می توانیم داشته باشیم و حدوث آنها متفاوتی هم می توانیم داشته باشیم و شاید بتوانیم بگوئیم به تعداد سبق و کسوف ها که آن هم استقرائی است و به نظر می رسد بسیار بیش تر از این مقدار که شمرده شده است باشد و بتوان شماره کرد. به حسب همین اینها می توانیم معانی حدوث و قدر داشته باشیم.

- آنهایی که و آن اقتضا می کند به لحاظ بحث های اصلی و به لحاظ الهیات خیلی مؤثر است همین مقدار است که گفته شد و دوستایی که اضافه می شود.