**فصل اول**

موضوع فلسفه

و

بداهت تصوری و تصدیقی آن

**فصل اول از منهج اول (احوال نفس وجود)**

**از مرحله اول (فی الوجود و اقسام اولیه وجود)**

**از مسلک اول (معارفی که انسان بدانها در جمیع علوم احتیاج دارد)**

**از سفر اول (سفر از خلق به حق)**

**از جزء اول (امور عامه)**

**فهرست مطالب این قسمت**

جزء اول: امور عامه

سفر اول ( سفر از خلق به حق)

مسلک اول: معارفی که انسان بدانها در جمیع علوم احتیاج دارد

فهرست مطالب این قسمت

مقدمه

مرحله اول فی الوجود و اقسام اولیه وجود

منهج اول: احوال نفس وجود

فصل اول: موضوع فلسفه و بداهت تصوری و تصدیقی آن

الف) موضوع فلسفه

آدرس های این بحث

موضوع فلسفه

تمایز علوم

مسائل فلسفه

ارتباط فلسفه با سایر علوم

1-اثبات مبادی سایر علوم

2-اثبات موضوعات و مسائل علوم

3-تبیین سنخ وجود موضوعات سایر علوم و مسائل آن

4-پشتیبانی از گزاره های علوم

5-قدرت و توانایی داشتن در پاسخگویی به جمیع مسائل علوم از منظر فلسفی

ب) بداهت تصوری و تصدیقی وجود

1) تبیین بداهت مفهومی و تصوری وجود

سه بیان صدرا در این خصوص

مراد از اینکه گفته می شود «حد و برهان متشارکان فی حدودهما»

یک اشکال:

جواب حاجی سبزواری:

جواب آیت الله مصباح در شرح بر اسفار ص 105

ملاحظه ای بربیان آقای مصباح:

نکته پایانی

بیانی در سر بداهت

بیان اول: مرحوم سبزواری ج 2 ص 384

بیان دوم: بیان شیخ اشراق

بیان سوم: تحلیل شهید مطهری ( جلد اول شرح منظومه ص 19)

بیان چهارم: بیان صدر المتالهین

2) تبین بداهت تصدیقی وجود

غشاوه وهمیه (ازاحه پرده وهمیه در خصوص دو مطلب: امور عامه و تبیین مراد از عوارض ذاتی موضوع علم)

1- امور عامه

سه تفسیر از امور عامه

نظر صدرا راجع به امور عامه

2- تبیین مراد از عوارض ذاتی موضوع علم

طرح اشکال

طرح اول جهت حل اشکال، طرح خواجه نصیر

طرح دوم

طرح سوم: طرح صدرالمتالهین

وجه تقسیمی دیگر برای علوم

جمع بندی بحث موضوع علم

1) حقیقت وجود موضوع فلسفه

2) عوارض ذاتی وجود، همانهایی هستند که بدون تخصص بر وجود حمل می شود.

3) تخصص های وجود به حسب استقراء یا ریاضیست و یا طبیعی

4) عدم اشتراط تساوی عرض ذاتی با موضوع و نیز عدم اشتراط مستوفات بودن تقسیمات در موضوع

5) امور عامه (احوال وجود قبل از تخصص) در مقابل امور خاصه (احوال وجود بعد از تخصص)

6) طرح دیدگاه نهایی صدرا

پیامدهای این دیدگاه

1-عوارض ذاتیِ عوارض ذاتی شی، عوارض ذاتی شی است

2-ارتباط این بحث با بحث نفس الامر

3-نسبت فلسفه با سایر علوم

4-تاثیر سایر علوم بر فلسفه

5-تاثیر در بحث روش

7) مقایسه موضوع فلسفه با موضوع عرفان

طرح صائن الدین ترکه

اشکالات آقای جوادی آملی بر بیان صائن الدین، عین نضاخ ص 195

اشکال خود استاد به طرح صائن الدین ترکه

توجیه کلام صائن الدین ترکه (مربوط به اول جلسه 23)

طرح استاد جوادی آملی

طرح صدر المتالهین

8) موضوع فلسفه وجود یا موجود

نظر استاد جوادی آملی، رحیق مختوم ج 1 ص 172

نقد نظر استاد جوادی آملی

9) ثمره بحث موضوع شناسی

الف) ثمرات بحث موضوع شناسی در مطلق علوم

1-شناخت روشهای یک علم با توجه به موضوع آن علم

2-شناخت ترابط علوم

3-شناخت ظرفیت های هر دانش برای حل مسائل

4-شناخت دامنه علم

ب) ثمرات بحث موضوع شناسی در فلسفه

1-شکل گیری فلسفه ای مختلف با تغییر در موضوع فلسفه

2-تمام امور متحقق عالم جزء عوارض ذاتی وجود

3-فلسفه کامل یعنی علم به همه چیز

4-شناخت روش در فلسفه

10) تبیین نظر علامه در ارتباط با عرض ذاتی

دو نظر علامه در خصوص عرض ذاتی

نظر اول علامه

ملاحظاتی به نظر علامه

نظر دوم علامه

عنوان درجه یک

عنوان درجه دو

عنوان درجه سه

عنوان درجه چهار

عنوان درجه پنج

عنوان درجه شش

عنوان درجه هفت

متن درجه یک

متن درجه دو

متن درجه سه

متن درجه چهار

نامفهوم

نمایه

پاورقی اصلی

توضیحات استاد

نیاز به بازنگری

شماره های صفحات اسفار اصلی

ج‏1، ص: 23

[[1]](#footnote-2)المرحلة الأولى في الوجود و أقسامه الأولية[[2]](#footnote-3) و فيها مناهج[[3]](#footnote-4)

[[4]](#footnote-5)الأول في أحوال نفس الوجود[[5]](#footnote-6) و فيه فصول[[6]](#footnote-7)

[[7]](#footnote-8)فصل (1) في موضوعيته للعلم الإلهي[[8]](#footnote-9) و أولية ارتسامه في النفس

[[9]](#footnote-10)و[[10]](#footnote-11)اعلم أن الإنسان قد يُنعت بأنه واحد أو كثير و بأنه كلي أو جزئي[[11]](#footnote-12) و بأنه بالفعل أو بالقوة و قد ينعت بأنه مساو لشي‏ء أو أصغر منه أو أكبر و قد ينعت بأنه متحرك أو ساكن و بأنه حار أو بارد أو غير ذلك[[12]](#footnote-13) ثم إنه لا يمكن أن يوصف الشي‏ء بما يجري مجرى أوسط هذه الأوصاف[[13]](#footnote-14) إلا من جهة أنه ذو كم[[14]](#footnote-15) و لا يمكن أن يوصف بما يجري مجرى آخرها إلا من جهة أنه ذو مادة قابلة للتغيرات لكنه «1» لا يحتاج في أن يكون واحدا أو كثيرا إلى أن يصير رياضيا[[15]](#footnote-16)

( 1) إن قيل لا يمكن الاتصاف بالكثرة ما لم يصر رياضيا لأن القلة و الكثرة من خواص العدد و اتصاف الزمان بهما باعتبار عروض الكم المنفصل له بحسب تجزيته بالأيام و الساعات مثلا فالاتصاف بالكثرة كالاتصاف بالمساوات و اللامساوات- قلنا الاتصاف بالكثرة بعد أن يصير الشي‏ء معروضا للعدد و ليس العدد مطلقا موضوعا للرياضي بل له اعتباران كما سيأتي في آخر هذا الفصل و لهذا قال رياضيا على أن الكثرة لا وجود لها سوى الوجود الضعيف الذي للعدد لأن الوجود كما سيصرح به المصنف قدس سره مرارا مساوق للوحدة بل عينها، س ره

ج‏1، ص: 24

أو طبيعيا[[16]](#footnote-17) بل لأنه موجود هو صالح لأن يوصف بوحدة أو كثرة و ما ذكر معهما فإذن كما أن للأشياء التعليمية أوصافا و خواص يبحث عنها في الرياضيات[[17]](#footnote-18) من الهيئة[[18]](#footnote-19) و الهندسة و الحساب و الموسيقي[[19]](#footnote-20) و للأشياء الطبيعية أعراضا ذاتية يبحث عنها في الطبيعيات«1» بأقسامها[،] كذلك للموجود «2» بما هو موجود عوارض ذاتية يبحث عنها في العلوم الإلهية- فموضوع العلم الإلهي هو الموجود المطلق[[20]](#footnote-21) و [[21]](#footnote-22)و[[22]](#footnote-23)مسائله إما «3» بحث عن الأسباب القصوى لكل موجود معلول كالسبب الأول الذي هو فياض كل وجود معلول من حيث إنه وجود معلول[[23]](#footnote-24) و إما بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود و إما بحث عن

( 1) و هي ثمانية إذ يبحث فيها عن الجسم الطبيعي بما هو واقع في التغير فأما مطلقا و هو المسمى بسماع الطبيعي و سمع الكيان أي الطبع من الكائن و بالجملة المراد به أول ما يسمع في الطبيعيات و يعنون مباديها في الزمان و المكان و النهاية و الحركة و السكون و غير ذلك و أما مقيدا بأنه بسيط أما مطلقا و هو المسمى بعلم السماء و العالم و يعرف فيه أحوال الأجسام البسيطة و الحكمة في صنعها و نضدها و غير ذلك أو من حيث يقع فيه الانقلاب و الاستحالة و هو علم الكون و الفساد و يعرف فيه كيفية التوليد و التوالد و كيفية اللطف الإلهي في انتفاع الأجسام الأرضية- من أشعة السماوات في نشوها و حياتها و استبقاء الأنواع مع فساد الأشخاص بالحركات السماوية و أما مقيدا بأنه يتركب إما بغير مزاج تام و هو علم الآثار العلوية و يبحث فيه عن كائنات الجو من السحب و الأمطار و الثلوج و الرعد و البرق و قوس و قزح و الهالة و غير ذلك أو مع مزاج تام بلا نمو و إدراك و هو علم المعادن أو مع نمو بلا إدراك و هو علم النبات أو معه بلا تعقل و هو علم الحيوان أو معه و هو علم النفس و لكل من الإلهي و الرياضي و الطبيعي فروع مذكورة في الكتب، س ره

( 2) و المصنف ربما يعبر بالوجود و ربما يعبر بالموجود كلاهما بمعنى واحد لأن الموجود الحقيقي هو الوجود، ه ره

( 3) هذا الذي ذكره من أقسام البحث تبعا لما ذكره من قبل مبتن على قسمة غير دائرة بين النفي و الإثبات لا أنه يشير إلى لم البحث و سببه القريب و الأوضح في المقام أن يقال إنا بعد ما نتخلص من غائلة السفسطة بإثبات مطلق الواقعية و الموجود الذي كان السوفسطي يشك فيه أو ينفيه لا نرتاب في أن هناك موجودات كثيرة نذعن بها و كذلك لا نشك أنا ربما أخطأنا فأخذنا ما ليس بموجود موجودا أو أخذنا ما هو موجود غير موجود فمست الحاجة الأولية إلى تميز الموجود عن غيره حتى نبني عليه نظرنا و علمنا و إنما يتيسر ذلك بالضرورة بالبحث عن أحكام الموجود العام سواء كانت أحكامه العامة- أو الخاصة بنوع من أنواعه كقولنا الوجود بما هو وجود أصيل دون الماهية و الوجود بما هو وجود حقيقة مشككة و قولنا الموجود قد يكون واجبا و قد يكون ممكنا- و الممكن قد يكون جوهرا و قد يكون عرضا و هكذا و لما كان غير الموجود منفيا عن الواقعية مرفوعا عن الأعيان باطلا في ذاته كانت أقسام الموجود و كذلك أحكامها جميعا من سنخ الموجود المطلق و لازم ذلك أن يرجع محمولات المسائل التي هي أعراض ذاتية لموضوعاتها إلى سنخ الموضوعات و يرجع الأبحاث بالحقيقة إلى تقسيمات الموجود المطلق و خواص أقسامه الوجودية و لازم ذلك أن تكون الفلسفة باحثة عن الأقسام الأولية للموجود المطلق كالواجب و الممكن و الواحد و الكثير و عن الأقسام الثانوية- كموضوعات سائر العلوم من حيث وجودها و يتبين به أيضا أن سائر العلوم محتاجة إليها من جهة إثبات وجودها و لو لم تكن بديهية، ط مد

ج‏1، ص: 25

موضوعات سائر العلوم الجزئية[[24]](#footnote-25) فموضوعات سائر العلوم الباقية كالأعراض الذاتية[[25]](#footnote-26) لموضوع هذا العلم و سيتضح لك من طريقتنا في تحقيق مباحث الوجود التي هي حقيقة دار الأسرار الإلهية أن الماهيات من الأعراض الأولية الذاتية لحقيقة الوجود كما أن الوحدة و الكثرة و غيرهما من المفهومات العامة من العوارض الذاتية لمفهوم الموجود بما هو موجود فاستقام كون الموضوعات لسائر العلوم أعراضا في الفلسفة الأولى[[26]](#footnote-27)

[[27]](#footnote-28)و بالجملة هذا العلم لفرط علوه و شموله باحث عن أحوال الموجود بما هو موجود و أقسامه الأولية فيجب أن يكون الموجود المطلق بينا بنفسه[[28]](#footnote-29) مستغنیاً عن التعريف و الإثبات[[29]](#footnote-30) و إلا [[30]](#footnote-31)لم يكن موضوعا للعلم العام[[31]](#footnote-32) و [[32]](#footnote-33)أيضا التعريف إما أن يكون بالحد أو بالرسم و كلا القسمين باطل في الموجود[[33]](#footnote-34).

أما [[34]](#footnote-35)الأول فلأنه إنما يكون بالجنس و الفصل و الوجود لكونه أعم الأشياء لا جنس له فلا فصل له فلا حد له.

و [[35]](#footnote-36)أما الثاني «1» فلأنه تعريف بالأعرف و لا أعرف من الوجود[[36]](#footnote-37)

( 1) إن قيل مفهوم الوجود و الشي‏ء عرض عام بالقياس إلى الحقائق الموجودة- فلم لا يجوز تعريف حقيقة الوجود بالرسم قلنا المراد هو الرسم المنطقي أعني التعريف بالعرضي الذي من سنخ الماهيات و ظاهر أنه ليس للوجود رسم بهذا المعنى و أيضا الحقيقة لا تحصل في الذهن إلا بالعنوان فيلزم تعريف الشي‏ء بنفسه و مفهوم الشي‏ء يساويه في المعرفة و الجهالة و المعرف أعرف، س ره

ج‏1، ص: 26

فمن رام بيان الوجود بأشياء على أنها هي أظهر منه فقد أخطأ خطأ فاحشا[[37]](#footnote-38)

[[38]](#footnote-39)و لما لم يكن للوجود حد فلا برهان عليه «1» لأن «2» الحد و البرهان متشاركان في حدودهما[[39]](#footnote-40) على ما تَبَين في القسطاس[[40]](#footnote-41)

[[41]](#footnote-42)و كما أن من التصديق ما لا يمكن إدراكه ما لم يدرك قبله أشياء أخر مثل أن نريد أن نعلم أن العقل موجود نحتاج أولا إلى أن نحصل تصديقات أخرى و لا محالة ينتهي إلى تصديق لا يتقدمه تصديق آخر

( 1) و لعلك تقول إن انتفاء الحد يستلزم انتفاء علة القوام و لا يلزم منه انتفاء علة الوجود و انتفاء البرهان على الشي‏ء مبني على انتفاء العلل الأربع- فاعلم أنا قد نقلنا عن المصنف آنفا أن ما سوى الواجب تعالى زوج تركيبي له مادة و صورة فانتفاء علة القوام و لو كانت مثل المادة و الصورة العقليتين يستلزم انتفاء علة الوجود فقوله قدس سره في كتابه المبدإ و المعاد و إذ لا حد له و لا علة له فلا برهان عليه- تأكيد لدفع الشبهة و الاكتفاء بنفي الحد جيد أيضا فلا تناقض و النقض بحقيقة وجود الممكن إذ لا حد لحقيقة الوجود مع وجود البرهان عليه لأنه مجعول بالذات مردود- لأنه إن أريد بوجود الممكن وجوده بما هو وجود فكما لا حد له لا برهان عليه و إن أريد بما هو مقيد فكما أن عليه برهانا كذلك له حد فافهم.

ثم لعلك تعود و تقول إن ما لا حد له لا برهان لم عليه فلم لا يجوز أن تكون برهان إن عليه و أيضا و قد يبرهن بشي‏ء على شي‏ء و ليس أحدهما علة للآخر و لا معلول له- كقولنا كل إنسان ضاحك و كل ضاحك كاتب فإن الضحك و الكتابة ليس شي‏ء منهما علة للآخر بل هما معلول علة ثالثة.

قلت البرهان عند الإلهيين في اصطلاح منحصر في اللم 26 قال الشيخ في إلهيات الشفاء لا حد له و برهان عليه بل هو البرهان على كل شي‏ء بل إنما عليه الدلائل الواضحة انتهى و من ثم قالوا ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها و إن أطلق الإلهي بما هو منطقي البرهان على الإني أيضا 26 و قال في النجاة البرهان المطلق هو برهان اللم انتهى و فيما هما معلولا علة ثالثة جواب آخر و هو أنه في الحقيقة يستدل بأحد المعلولين على العلة و بها يستدل على المعلول الآخر الذي هو المطلوب فكأنه قيل في المثال المذكور الإنسان ضاحك و كل ضاحك ذو نفس ناطقة و كل ذي نفس ناطقة من خواصه الكتابة بالقوة فيئول إلى اللم، س ره

( 2) و المراد بالحدود في الحد أجزاؤه و بالحدود في البراهين الحدود الوسطى و الجمعية باعتبار المواد، ه ره

ج‏1، ص: 27

بل يكون واجبا بنفسه[[42]](#footnote-43) أوليا[[43]](#footnote-44) بينا عند العقل بذاته كالقول بأن الشي‏ء شي‏ء «1» و أن الشي‏ء ليس بنقيضه و أن النقيضين لا يجتمعان و لا يرتفعان في الواقع[[44]](#footnote-45) و عن الواقع[[45]](#footnote-46)- فكذلك القول في باب التصور فليس إذا احتاج تصور إلى تصور يتقدمه يلزم ذلك في كل تصور بل لا بد من الانتهاء إلى تصور يقف و لا يتصل بتصور سابق عليه كالوجوب و الإمكان و الوجود فإن هذه و نظائرها معان صحيحة مركوزة[[46]](#footnote-47) في الذهن مرتسمة في العقل ارتساما أوليا فطريا[[47]](#footnote-48) فمتى قُصد إظهار هذه المعاني بالكلام فيكون ذلك تنبيها للذهن و إخطارا بالبال و تعيينا لها بالإشارة من سائر المرتكزات في العقل- لإفادتها[[48]](#footnote-49) بأشياء هي أشهر[[49]](#footnote-50) منها[[50]](#footnote-51).

[[51]](#footnote-52)و أما إثبات الوجود لموضوع هذا العلم أي الموجود بما هو موجود فمستغن عنه بل غير صحيح بالحقيقة لأن إثبات الشي‏ء لنفسه غير ممكن لو أريد به حقيقة الإثبات و خصوصا إذا كان ذلك الشي‏ء نفس الثبوت[[52]](#footnote-53) فإن الثابت أو الموجود أو غيرهما من المرادفات[[53]](#footnote-54) نفس مفهوم الثبوت و الوجود[[54]](#footnote-55) كما أن المضاف «2» بالحقيقة هو نفس الإضافة لا غيرها إلا بحسب المجاز [[55]](#footnote-56)سواء كان الوجود وجود شي‏ء آخر أو وجود حقيقته و ذاته و هو بما هو هو أي المطلق لا يأبى شيئا من القسمين و ليس يستوجب ببرهان و لا تبيين بضرورة أن الكون في الواقع دائما هو كون شي‏ء فقط[[56]](#footnote-57) أو كون نفسه[[57]](#footnote-58) البتة بل البرهان و الحس أوجبا القسمين[[58]](#footnote-59) جميعا الثاني[[59]](#footnote-60) كالوجود الذي لا سبب له و الأول[[60]](#footnote-61) كالوجود الذي يتعلق بالأجسام فالوجود الغير المتعلق بشي‏ء هو موجودية نفسه و الوجود العارض هو موجودية غيره

( 1) لأن ثبوت الشي‏ء لنفسه ضروري لكن لا بد من التغاير الاعتباري كما في الحد و المحدود لئلا يلزم حمل الشي‏ء على نفسه، س ره

( 2) و المضاف حقيقي و هو نفس الإضافة و مشهوري و هو ما يعرضه الإضافة و كذا الكلي فالموجود الحقيقي هو الوجود و المشهوري هو الماهية المعروضة، ه ره

ج‏1، ص: 28

[[61]](#footnote-62)غشاوة وهمية و إزاحة عقلية[[62]](#footnote-63)

[[63]](#footnote-64)لما تيقنت أن الفلسفة الأولى باحثة عن أحوال الموجود بما هو موجود و عن أقسامه الأولية أي التي يمكن أن يعرض للموجود من غير أن يصير رياضيا أو طبيعيا «1» و بالجملة أمرا متخصص الاستعداد لعروض تلك الأقسام[[64]](#footnote-65) سواء كانت القسمة بها مستوفاة أم لا و ربما كانت القسمة مستوفاة و الأقسام «2» لا تكون أولية فلا يكون البحث عنها من الفن الأعلى بل يكون من العلم الأسفل كقسمة الموجود إلى الأسود و اللاأسود بالسلب المطلق[[65]](#footnote-66) [[66]](#footnote-67)فتأمل في ذلك و اقض العجب من قوم اضطرب كلامهم «3» في تفسير الأمور العامة[[67]](#footnote-68) التي يبحث عنها في إحدى الفلسفتين الإلهيتين[[68]](#footnote-69)- بل تحيروا في موضوعات العلوم كما سيظهر لك

[[69]](#footnote-70)فإنهم فسروا الأمور العامة تارة

( 1) أي لا يحتاج في عروضه له إلى شي‏ء يزيد على نفسه من حيثية تقييدية- و هذا هو المراد أيضا بكون الموضوع متخصص الاستعداد لعروض المحمول و لازم ذلك أن لا يتخلل بين الموضوع و محموله واسطة و إن كان مساويا للموضوع و أن يكون المحمول مساويا للموضوع إذ لو كان أخص لم يكف في عروضه مجرد وضع الموضوع حتى يتقيد بشي‏ء يخصصه و هو ظاهر و لو كان أعم كان القيد المخصص للموضوع لغوا غير مؤثر في عروض المحمول و هو ظاهر و من هنا يظهر أن القسمة يجب أن تكون مستوفاة و إلا لكان أخص من الموضوع فلا يكون ذاتيا له كما عرفت- و من هنا يظهر أيضا جهات الخلل في كلامه،ط

( 2) قد ظهر مما قدمنا أن لازم كون العرض ذاتيا أن تكون القسمة مستوفاة و لا ينعكس إلا جزئيا لا أنه كلما كانت القسمة مستوفاة كان العرض ذاتيا،ط

( 3) قد ظهر مما قدمناه أن من الواجب أن يفسر الأمور العامة بما يساوي الموجود المطلق إما وحدة و إما مع ما يقابله في القسمة المستوفاة و المراد بالمقابلة هو نتيجة الترديد الذي في التقسيم و بذلك يظهر اندفاع جميع ما أورده رحمه الله فتبصر،ط

ج‏1، ص: 29

بما لا يختص بقسم من أقسام الموجود التي هي الواجب و الجوهر و العرض فانتقض بدخول الكم المتصل العارض للجوهر و العرض فإن الجسم التعليمي يعرض المادة و السطح يعرض الجسم التعليمي و يعرضه الخط و كذا الكيف لعروضه للجواهر و الأعراض و تارة بما يشمل الموجودات أو أكثرها فيخرج منه الوجوب الذاتي و الوحدة الحقيقية و العلية المطلقة و أمثالها مما يختص بالواجب و تارة بما يشمل الموجودات- إما على الإطلاق أو على سبيل التقابل بأن يكون هو و ما يقابله شاملا لها و لشموله الأحوال المختصة زيد قيد آخر و هو أن يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي- و اعترض عليه بعض أجلة المتأخرين بأنه إن أريد بالمقابلة ما ينحصر في التضاد و التضايف و السلب و الإيجاب و العدم و الملكة فالإمكان و الوجوب ليسا من هذا القبيل إذ مقابل كل منهما بهذا المعنى كاللاوجوب و اللاإمكان أو ضرورة الطرفين أو سلب ضرورة الطرف الموافق لا يتعلق به غرض علمي و إن أريد بها مطلق المباينة و المنافاة فالأحوال المختصة بكل واحد من الثلاثة مع الأحوال المختصة بالآخرين تشمل جميع الموجودات و يتعلق بجميعها الغرض العلمي فإنها من المقاصد العلمية.

ثم ارتكبوا في رفع الإشكال تمحلات شديدة.

و منها أن الأمور العامة هي المشتقات و ما في حكمها.

و منها أن المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلق بالطرفين غرض علمي و تلك الأحوال إما أمور متكثرة و إما غير متعلقة بطرفيها غرض علمي كقبول الخرق و الالتيام و عدم قبولهما بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة.

و منها أن المراد بالتقابل ما هو أعم من أن يكون بالذات أو بالعرض و بين الواجب و الممكن تقابل بالعرض كما بين الوحدة و الكثرة و غفلوا عن صدقها بهذا المعنى على الأحوال الخاصة إلى غير ذلك من التكلفات و التعسفات الباردة-

[[70]](#footnote-71)و أنت إذا تذكرت أن أقسام الحكمة الإلهية ما يبحث فيها عن العوارض

ج‏1، ص: 30

الذاتية للموجود المطلق بما هو موجود مطلق أي العوارض التي لا يتوقف عروضها للموجود على أن يصير تعليميا أو طبيعيا لاستغنيت عن هذه التكلفات و أشباهها إذ بملاحظة هذه الحيثية[[71]](#footnote-72) في الأمر العام مع تقييده بكونه من النعوت الكلية ليخرج البحث عن الذوات[[72]](#footnote-73) لا بما [لا]يختص[[73]](#footnote-74) بقسم من الموجود كما توهم يندفع عنه[[74]](#footnote-75) النقوض و يتم التعريف سالما عن الخلل و الفساد و [[75]](#footnote-76)و[[76]](#footnote-77)مثل هذا التحير و الاضطراب[[77]](#footnote-78) وقع لهم في موضوعات سائر العلوم بيان ذلك أن موضوع «1» كل علم كما تقرر[[78]](#footnote-79) ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية- و قد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشي‏ء لذاته أو لأمر يساويه[[79]](#footnote-80)- فأشكل الأمر عليهم لما رأوا أنه قد يبحث في العلوم عن الأحوال التي يختص ببعض أنواع[[80]](#footnote-81) الموضوع بل ما من علم إلا و يبحث فيه عن الأحوال المختصة ببعض أنواع موضوعة- فاضطروا تارة إلى إسناد المسامحة إلى رؤساء العلم في أقوالهم بأن المراد من العرض

( 1) [[81]](#footnote-82)الاقتصار في العلوم على البحث من الأعراض الذاتية لا يبتني على مجرد الاصطلاح و المواضعة بل هو مما يوجبه البحث البرهاني في العلوم البرهانية على ما بين في كتاب البرهان من المنطق.

توضيحه أن البرهان لكونه قياسا منتجا لليقين يجب أن يتألف من مقدمات يقينية و اليقين هو العلم بأن كذا كذا و أنه لا يمكن أن لا يكون كذا و المقدمة اليقينية يجب أن تكون ضرورية أي في الصدق و إن كانت ممكنة بحسب الجهة و إلا لم يمتنع الطرف المخالف فلم يحصل يقين و هذا خلف و أن تكون دائمة أي في الصدق بحسب الأزمان- و إلا كذب في بعض الأزمان فلم يمتنع الطرف المخالف فلم يحصل يقين و هذا خلف- و أن تكون كلية أي في الصدق بحسب الأحوال و إلا كذب في بعضها فلم يمتنع الطرف المخالف فلم يحصل يقين و هذا خلف و أن تكون ذاتية المحمول للموضوع أي بحيث يوضع المحمول بوضع الموضوع و يرفع برفعه مع قطع النظر عما عداه إذ لو رفع مع وضع الموضوع أو وضع مع رفعه لم يحصل يقين و هذا خلف و هذا الموجب لكون المحمول الذاتي مساويا لموضوعه إذ لو كان أخص كالمتعجب من الحيوان لم يكف في عروضه مجرد وضع الموضوع و لو كان أعم كالماشي بالنسبة إلى الإنسان كان القيد في الموضوع كناطق لغوا لا أثر له في العروض و حيث كان المحمول الذاتي بما هو محمول- موجودا لموضوعه بالضرورة فالموضوع من علل وجوده فيجب أن يؤخذ في حده التام على ما بين في صناعة البرهان فالعرض الذاتي يجب أن يؤخذ موضوعه في حده و هو الضابط في تمييزه فإذا فرض للمحمول محمول و لمحموله محمول وجب أن يؤخذ الموضوع الأول في حدها حتى ينتهي إلى آخر محمول مفروض و كان الجميع ذاتيا للموضوع الأول كما أن كلا منها ذاتي لموضوع قضيته كالإنسان و المتعجب و الضاحك و بادي الأسنان مثلا و كذا لو كان للموضوع موضوع و لموضوعه موضوع وجب أن يؤخذ الموضوع الأول في حد الجميع كالسواد و موضوعه الكيف المبصر و موضوع الكيف المحسوس و موضوعه الكيف و موضوعه الماهية و موضوعه الموجود مثلا.

و لو كان بعض المحمولات أخص من موضوعه كان هو و ما يقابله في التقسيم محمولا ذاتيا واحدا للموضوع الأعم كما أن كلا منهما ذاتي لحصة خاصة من الأعم المذكور- لأن المأخوذ في حد كل منهما هو الحصة الخاصة به و في حد المجموع المردد الموضوع الأعم بنفسه كتقسيم الموجود إلى واجب و ممكن و المجموع من قضايا يؤخذ في حدود موضوعاتها و محمولاتها موضوع واحد هو الذي نسميه علما و ينتهي من الجانبين إلى قضية موضوعها الموضوع الأول و قضية لا يؤخذ في حد محمولها الموضوع الأول كما أن البحث في العلم الإلهي ينتهي إلى الجسم من جهة أنه موجود و يبتدي في العلم الطبيعي من جهة أن له ماهية الجسم الطبيعي لا من جهة أنه موجود و كذلك الكلام في الدائرة من جهة أنها موجودة و من جهة أنها شكل هندسي موضوع لأحكام هندسية و قد تبين بما مر أمور.

أحدها حد العلم و هو مجموع قضايا يبحث فيها عن أحوال موضوع واحد هو المأخوذ في حدود موضوعات مسائله و محمولاتها.

و ثانيها أن العلم لا بد فيه من موضوع و هو الموضوع في جميع قضاياه.

و ثالثها أن موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية.

و رابعها أن العرض الذاتي ما يعرف الشي‏ء لذاته فقط و يتميز بأخذه في حده كأخذ الإنسان في حد المتعجب و أخذ الإنسان المتعجب في حد الضاحك لكن يجب أن يتنبه- أن القضية ربما انعكست أو استعملت منعكسة و لذلك كان اللازم أن يقال إن المحمول الذاتي ما يؤخذ في حده الموضوع أو يؤخذ هو في حده الموضوع فالأول كما في قولنا- الموجود ينقسم إلى واحد و كثير و الثاني كما في قولنا الواجب موجود.

و خامسها أن المحمول الذاتي لا يعرض موضوعة بواسطة أصلا سواء كانت مساوية أو أعم أو أخص و المراد بالواسطة ما يؤخذ في حد المحمول وحده من غير أخذ الموضوع ذي الواسطة كعروض السواد للغراب مثلا بواسطة رياشه.

و سادسها أن المحمول الذاتي يجب أن يكون مساويا لموضوعه لا أعم منه إذ المأخوذ في حده حينئذ هو الأعم من الموضوع الأخص و لا أخص منه إذ المأخوذ في حده حينئذ حصة من الموضوع لا نفسه.

و سابعها أن محمول المسألة كما أنه ذاتي لموضوعها ذاتي لموضوع العلم أيضا.

و ثامنها أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات فهذه جعل أحكام المحمولات الذاتية- و التأمل الوافي فيها يرشدك إلى أن ذلك كله إنما يجري في العلوم البرهانية من حيث جريان البرهان فيها و أما العلوم الاعتبارية التي موضوعاتها أمور اعتبارية غير حقيقية- فلا دليل على جريان شي‏ء من هذه الأحكام فيها أصلا،ط

ج‏1، ص: 32

الذاتي الموضوع[[82]](#footnote-83) في كلامهم «1» هو أعم من أن يكون عرضا ذاتيا له أو لنوعه- أو عرضا عاما لنوعه بشرط عدم تجاوزه في العموم عن أصل موضوع العلم أو عرضا ذاتيا

( 1) أي في قولهم موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية و الحق في معنى العرض الذاتي أن يقال هو ما يكون عارضا للشي‏ء و وصفا له بالحقيقة بلا شائبة مجاز و كذب أي يكون من قبيل ما يقال له عند أهل العربية الوصف بحال الشي‏ء لا الوصف بحال متعلق الشي‏ء و بعبارة أخرى الغرض الذاتي ما لا يكون له واسطة في العروض- لكن بعض أنحائها التي كحركة السفينة الواسطة لحركة جالسها لا جميع أنحائها فإن لها أنحاء سنذكرها في بحث أصالة الوجود و السبب في أن أحوال الفصل هي أحوال الجنس أن الجنس إذا أخذ لا بشرط كان متحدا مع الفصل فكانت أحوال أحدهما هي أحوال الآخر بالحقيقة فعوارض العقول بالحقيقة عوارض الموجود بما هو موجود- باعتبار أخذه لا بشرط بخلاف عوارض الجسم بما هو واقع في التغير لأن مناط الغيرية لموضوع هذا العلم المادية و الحركة كما أشرنا إليه سابقا و إن كان البحث عن الجسم بما هو موجود و بما هو مركب من الهيولى و الصورة و نحو ذلك من الإلهي و و لعدم الاطلاع على ما ذكر استصعب الأمر على كثير من المتأخرين 32 حتى قال الفاضل الخوانساري رحمه الله في حاشية الشفاء إن ذكر أحوال ما هو أخص من موضوع العلوم فيها لمجرد الاستحسان- لكون ذلك الأخص نوعا منه أو صنفا مثلا.

و اعلم أنه كان تفسير العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشي‏ء لذاته- أو لأمر يساويه من القدماء فيمكن توجيهه بأن ليس مرادهم من قولهم لذاته العلية و الاقتضاء حتى يقال كلما وجد المقتضي فلا بد أن يوجد المقتضى و يستشكل بأحوال الأخص بل المراد نفي الواسطة في العروض و أن يكون حال نفسه لا حال متعلقه- فالمراد بالأمر المساوي له مفهوم يساويه معه في الحيثية و كانت الاثنينية بمجرد المفهوم- كمفهومي الوحدة و الوجود فإذا عرض عدم القسمة مثلا للوجود لأجل الوحدة كان عرضا ذاتيا و كذا إذا عرض منع الصدق على كثيرين للوجود لأجل التشخص حتى لو كان التساوي بينهما تساويا بحسب التحقق بل بحسب الصدق و لكن كان لهما حيثيتان تقييديتان انضماميتان كان اللاحق لأمر مساو هذا النحو من التساوي عرضا غريبا كاللاحق لأمر أخص و إنما فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول الأعم من المحمول بالضميمة لئلا يخرج مثل الوحدة و الشيئية و الإمكان و غيرها من العوارض العقلية، س ره

ج‏1، ص: 33

لنوع من العرض الذاتي لأصل الموضوع أو عرضا عاما له بالشرط المذكور «1» و [[83]](#footnote-84)تارة إلى الفرق بين محمول العلم و محمول المسألة كما فرقوا بين موضوعيهما بأن محمول العلم ما ينحل إليه محمولات المسائل على طريق الترديد[[84]](#footnote-85) إلى غير ذلك من الهوسات التي ينبو عنها الطبع السليم و لم [[85]](#footnote-86)يتفطنوا[[86]](#footnote-87) بأن ما يختص بنوع[[87]](#footnote-88) من أنواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو[[88]](#footnote-89) و أخصية الشي‏ء من شي‏ء لا ينافي عروضه لذلك الشي‏ء من حيث هو هو[[89]](#footnote-90) و ذلك كالفصول المنوعة للأجناس[[90]](#footnote-91) فإن الفصل «2» المقسم عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع أنه أخص منها-

و العوارض الذاتية أو الغريبة للأنواع قد تكون أعراضا أولية ذاتية للجنس و قد لا تكون كذلك[[91]](#footnote-92) و إن كانت مما يقع به القسمة المستوفاة الأولية فاستيعاب القسمة الأولية قد يكون بغير أعراض أولية[[92]](#footnote-93) و قد يتحقق أعراض أولية و لا تقع بها القسمة المستوعبة

نعم كل ما يلحق الشي‏ء لأمر أخص[[93]](#footnote-94) و كان ذلك الشي‏ء مفتقرا في لحوقه له إلى أن يصير نوعا متهيئا لقبوله ليس عرضا ذاتيا بل عرض غريب[[94]](#footnote-95) على ما هو مصرح به في كتب الشيخ و غيره كما أن ما يلحق الموجود بعد أن يصير تعليميا أو طبيعيا

( 1) فنذكر لك أمثلة الأقسام من العلم الطبيعي فالعرض الذاتي لأصل موضوعه لكل جسم شكل طبيعي و لنوعه كالعنصر ينقلب إلى الآخر و العرض العام لنوعه كالعنصر متحرك و العرض الذاتي لنوع من أعراضه الذاتية كالأضواء الكوكبية مهيجة للنباتات- و العرض العام لنوع من العرض الذاتي كالأضواء الكوكبية سيما الشمسية مسخنة للعالم العنصري و معلوم عدم التجاوز في العموم عن أصل موضوع العلم في الموضعين، س ره

( 2) القضية المؤلفة من الجنس و فصله موجبة جزئية و هي قولنا بعض الحيوان ناطق و هذا نعم الشاهد على أن معروض الفصل هو الحصة من الجنس لا الجنس بما هو جنس و أما عروض أعراض النوع ذاتية و غريبة للجنس فهو ممنوع و سند المنع ما قدمناه في معنى العرض الذاتي، ط مد

ج‏1، ص: 34

ليس البحث عنه من العلم الإلهي[[95]](#footnote-96) في شي‏ء[[96]](#footnote-97) و ما أظهر لك أن تتفطن بأن لحوق الفصول لطبيعة الجنس كالاستقامة و الانحناء للخط[[97]](#footnote-98) مثلا ليس[[98]](#footnote-99) أن يصير نوعا متخصص الاستعداد بل التخصص إنما يحصل بها لا قبلها فهي مع كونها أخص من طبيعة الجنس أعراض أولية له[[99]](#footnote-100)

[[100]](#footnote-101)و من عدم التفطن بما ذكرناه استصعب «1» عليهم الأمر حتى حكموا بوقوع التدافع في كلام الشيخ و غيره من الراسخين في الحكمة- حيث صرحوا بأن اللاحق لشي‏ء لأمر أخص إذا كان ذلك الشي‏ء محتاجا في لحوقه له إلى أن يصير نوعا ليس عرضا ذاتيا بل عرضا غريبا مع أنهم مثلوا العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة و الانحناء المنوعين للخط و لست أدري أي تناقض في ذلك سوى أنهم لما توهموا أن الأخص من الشي‏ء لا يكون عرضا أوليا له- حكموا بأن مثل الاستقامة و الاستدارة لا يكون عرضا أوليا للخط بل العرض الأولي له هو المفهوم المردد بينهما.

[[101]](#footnote-102)و مما يجب أن يعلم أن بعض الأمور التي ليست ماهياتها مفتقرة في الوجودين العيني و الذهني إلى المادة لكنها مما قد يعرض لها أن يصير رياضيا كالكم أو طبيعيا كالكيف قد لا يبحث عنها في العلم الكلي بل يفرد لها علم على حدة كالحساب للعدد- أو يبحث عنها في علم أسفل كالبحث عن الكيفيات في الطبيعيات و ذلك بأحد وجهين- الأول أنه يعتبر كونها عارضة للمواد بوجه من الوجوه و يبحث عنها بهذا الاعتبار في علم مفرد فإن العدد يعتبر تارة من حيث هو و بهذا الاعتبار يكون من جملة الأمور المجردة عن المادة و يبحث عنه في باب الوحدة و الكثرة من الأمور العامة

( 1) لا يذهب على أولي النهى أن العرض الذي يعرض لأمر أخص كالموضوعات المعلوم الجزئية بالنظر إلى موضوع الإلهي يكون بوجه في بعض الصور عرضا ذاتيا للأعم و بوجه عرضا غريبا له و السر فيه أن العام له ذات في مرتبة من الواقع و ذات في الواقع و بين المرتبتين بون بين و العارض لأمر أخص إذا كان الأعم عين الأخص في الواقع- لا في مرتبة من الواقع كان عرضا غريبا بالقياس إلى ذات الأعم في المرتبة دون الواقع- و بهذا ينحسم مادة الإشكال و الملاك في العرض الأولي هو نفي الواسطة في العروض- و لكن في جانب ذات الموضوع قد يلاحظ ذاته في المرتبة و قد يلاحظ ذاته في الواقع- و يختلف الحكم كل الاختلاف و مع ذلك لا اختلاف و لا اضطراب عند أولي الألباب، ن ره

ج‏1، ص: 35

و يعتبر أخرى من حيث تعلقه بالمادة لا في الوهم بل في الخارج و يبحث عنه بهذا الاعتبار في التعاليم فإنهم يبحثون عن الجمع و التفريق و الضرب و القسمة و التجذير و التكعيب و غيرها مما يلحق العدد و هو في أوهام الناس أو في موجودات متحركة منقسمة متفرقة مجتمعة.

و الثاني أن يبحث عنها لا مطلقا بل عن بعض أنواعها التي لا توجد إلا باستعداد المادة و حركاتها و استحالاتها فاللائق بالبحث عنه إنما هو العلم الأسفل فإن اتفق أن يذكر بعض أحوالها فيه على الوجه العام كان ذلك على سبيل المبدئية لا على أن يكون من المسائل هاهنا[[102]](#footnote-103)

1. مرحله اول فی الوجود و اقسام اولیه وجود

   تا اینجا راجع به فلسفه به معنای عام صحبت کرده اند ولی از اینجا به بعد بدون اینکه متذکر شوند که بحث ما راجع به فلسفه به معنای عام نیست بلکه به معنای خاص است که بحث وجود شناسی است، وارد مباحث می شود.

   نظم فصل به این گونه است که ابتدا موضوع فلسفه و سپس بداهت آن و سر آخر در غشاوه وهمیه دو باره به موضوع فلسفه می پردازد. [↑](#footnote-ref-2)
2. معنای اقسام اولیه و ثانویه

   مراد از اقسام اولیه دراینجا به این معنا نیست که مثلا تقسیم وجود به واجب و ممکن که یک تقسیم اولی است و تقسیم ممکن به جوهر و عرض که یک تقسیم ثانوی است. بلکه یک معنای دیگری دارد که شامل تمام تقسیمات مطروح در فلسفه می شود.

   مقصود از اقسام اولیه یعنی تمام اعراض اولیه ذاتی که بدون واسطه در عروض بر وجود حمل می شوند. اقسام ثانوی از آنجایی شروع می شود که یک علم دیگر آغاز شود و آن زمانی است که وجود تخصصی طبیعی بخورد. مثلا اگر وجود تخصص کمی بخورد و مباحث و احکام ریاضی طرح شود می گوییم تقسیم ثانوی است. [↑](#footnote-ref-3)
3. البته صدرا در این مناهج تمام اقسام اولیه را نیاورده اند. لذا تیتر اعم از محتوا است.

   نکته: اقسام اولی اعم از امور عامه است. امور عامه بخشی از اقسام اولیه به شمار می آید. [↑](#footnote-ref-4)
4. منهج اول: احوال نفس وجود

   صدرا از منهج دوم راجع به اقسام اولی بحث می کند. [↑](#footnote-ref-5)
5. منظور از نفس الوجود نه حقیقت وجود و نه مفهوم وجود نیست. چرا که در این فصل راجع به هر دو صحبت شده است. بلکه باید گفت سر بسته منظور وجود است.

   البته می توان گفت راجع به حقیقت وجود بحث می کند و مفهوم شناسی وجود که در ابتدا بحث می شود صرفا یک سری مباحث مقدماتی می باشد که طرح شده است. [↑](#footnote-ref-6)
6. نکته: در این فصول از وجود رابط نیز صحبت می شودکه اشکالاتی به ذهن می آید. گرچه مطابق نظر نهایی صدرا شاید بتوان توجیه کرد. [↑](#footnote-ref-7)
7. فصل اول: موضوع فلسفه و بداهت تصوری و تصدیقی آن

   در فصل اول راجع به دو مسئله بحث می شود: مسئله اول موضوع فلسفه است و مسئله دوم بداهت تصوری و تصدیقی وجوداست.

   فهرست مطالب این قسمت

   موضوع فلسفه

   آدرس های این بحث

   موضوع فلسفه

   تمایز علوم

   مسائل فلسفه

   ارتباط فلسفه با سایر علوم

   1. اثبات مبادی سایر علوم
   2. اثبات موضوعات و مسائل علوم
   3. تبیین سنخ وجود موضوعات سایر علوم و مسائل آن
   4. پشتیبانی از گزاره های علوم
   5. قدرت و توانایی داشتن در پاسخگویی به جمیع مسائل علوم از منظر فلسفی

   بداهت تصوری و تصدیقی وجود

   تبیین بداهت مفهومی و تصوری وجود

   سه بیان صدرا در این خصوص

   مراد از اینکه گفته می شود «حد و برهان متشارکان فی حدودهما»

   بیانی در سر بداهت

   تبین بداهت تصدیقی وجود [↑](#footnote-ref-8)
8. موضوع فلسفه

   البته مباحث پیرامونی موضوع نیز طرح و بحث می شود.

   بحث تمایز علوم

   سر نمایز فلسفه از سایر علوم

   شاخه های حکمت نظری

   مسائل فلسفی

   اعراض ذاتی و غریب و تفاوت بین آنها

   امور عامه و تفاوت آن با اعراض ذاتی [↑](#footnote-ref-9)
9. آدرس های این بحث

   الهیات شفا از ابتدا تا ص 25 / اسفار: همینجا / ابتدای کتب حکمی / ابتدای کتب اصولی / حاشیه علامه بر کفایه تا ص 13

   تهذیب الاصول (تقریر درس امام) تا ص 4

   جلسه 16 [↑](#footnote-ref-10)
10. موضوع فلسفه

    ما هر شی و موضوعی را که لحاظ کنیم، سه دسته گزاره ها یی را می توانیم پیرامون آن شکل دهیم، به عبارت دیگر سه دسته اوصاف و محمولاتی را می توانیم بر آن حمل کنیم:

    دسته اول

    موجود است یا معدوم، بالفعل است یا بالقوه، واحد است یا کثیر و کلی است یا جزئی (فلسفی) و ...

    دسته دوم

    مساویست یا خیر، کوچک تر است یا بزرگتر و ....

    دسته سوم

    ساکن است یا متحرک، سرد است یا گرم، زبر است یا نرم و ...

    نکته: اینکه گفتیم هر شی و موضوعی را لحاظ کنیم، بحث ما راجع به حکمت عملی نمی باشد. بحث ما راجع به اشیاء خارج از اختیار ماست که محمولات آن می تواند یکی از این سه دسته باشد.

    وقتی شی ای به حسب کمش مورد مطالعه قرار می گیرد اوصاف دسته دوم به او نسبت داده می شود. به عبارت دیگر شی از آن جهت که متکمم است متصف به کوچکی یا بزرگی یا تساوی می شود. پس وقتی موجود تخصص کمی بخورد اوصاف دسته دوم را می پذیرد.

    وقتی شی ای تخصص مادی بخورد، می تواند اوصاف دسته سوم را بپذیرد.

    اما شی از آن جهت که موجود است، اوصاف دسته اول را می گیرد. به عبارت دیگر موجود به ما هو موجودٌ متصف به موجودیت، بالقوه بودن، کثیر یا کلی یاجزئی بودن می شود.

    گزاره هایی که شی را از آن جهت که موجود است مورد توجه و مطالعه قرار می دهند فلسفه یا علم الهی و گزاره هایی که شی را از آن جهت که متکمم است مورد مطالعه قرار می دهد علم ریاضی را شکل می دهد و دسته سوم نیز سایر علوم (طبیعیات) را شکل می دهد.

    تمایز علوم

    تمایز علوم به موضوعات است. هر موضوعی یک سری مسائل را گرد خود جمع می کند. یعنی هر موضوعی به نحو تکوینی دانش مخصوص به خود را طلب می کند و در آن دانش از عوارض ذاتی همین موضوع صحبت می کنند . اگر موضوع تغییر کرد آن دانش نیز تغییر می کند.

    نکته: ممکن است با مطالعه علوم ببینیم که همه مسائل علوم از عوارض ذاتی آن موضوع بحث نمی کنند، اینها را چه باید کرد؟ باید گفت که اگر به هر دلیلی مسئله ای که از عوارض ذاتی موضوع صحبت نمی کند به نحو استطرادی در یک علم وارد شد، این نباید ره زن باشد که این مسئله جزء آن علم به حساب می آید، خیر این مسئله از مسائل آن علم به شمار نمی آید.

    نکته: متاخرین (مثل امام رحمه ا... یا آقای مصباح) تمایز علوم را اعتباری و قرار دادی می دانند و اساس گرداوری مسائل را گرد یک موضوع بر اساس احتیاج و قراردادهای بشری می دانند. البته علامه نیز می گوید که اینکه تمایز علوم به موضوعات است، مربوط به علوم برهانی است

    نکته: ممکن است شما علمی را تاسیس کنید و در آن انواع مسائل مختلف را از علوم مختلف گرد هم جمع کنید. این ممکن است ولی محل بحث ما آنجاست که آیا موضوعات مختلف تکوینا دانش های مختلفی را طلب می کنند یا نه؟ [↑](#footnote-ref-11)
11. فلسفی نه منطقی. موجود یا مفهومی است یا خارجی. [↑](#footnote-ref-12)
12. هم می تواند که به دسته سوم بخورد و هم به هر سه گروه که می تواند. با این معنا که این سه گروه، استقرایی هستند. [↑](#footnote-ref-13)
13. دسته دوم [↑](#footnote-ref-14)
14. اینها اعراض ذاتی کم هستند. [↑](#footnote-ref-15)
15. ای کمّیا [↑](#footnote-ref-16)
16. ای مادّیا [↑](#footnote-ref-17)
17. چون ذهن ورزیده می شود [↑](#footnote-ref-18)
18. هیئت غیر از نجوم است. نجوم راجع به ستارگان و تاثیر آنها بر زمین صحبت می کند ولی هیئت راجع حرکات کواکب و ستارگان و حساب و کتاب راجع به زمان ها صحبت می کند. [↑](#footnote-ref-19)
19. ریاضیات را شش رشته می دانستند که علاوه بر چهار رشته بالا نجوم و جبر نیز جزء ریاضیات به حساب می آمد.

    جلسه 17 [↑](#footnote-ref-20)
20. ای غیر مقید بانه متکمم او طبیعی

    نکته:در اسفار ج 6 ص 88 و 89 تصریح می کنند که منظور از موجود مطلق مفهوم عام بدیهی وجود نیست بلکه واقعیت خارجی مراد است.

    أن قول الحكماء إن موضوع العلم الكلي هو الموجود المطلق لم يريدوا به نفس هذا المفهوم الكلي بل إنما أرادوا به الموجود بما هو موجود في نفس الأمر من غير تخصيص بطبيعة خاصة أو بكمية ... و الذي هو مستغن عن الإثبات لأنه بديهي الثبوت هو فرد الموجود المطلق بما هو فرد له مطلقا لما يشاهد من الموجودات لا نفس هذا المفهوم الكلي الذي لا يوجد إلا في الذهن.

    تذکر: در ص 239 از همین جلد صدرا بیانی دارند که ظاهرش خلاف کلام ایشان در اینجا و ص 88 است اما در واقع بیان صدرا به حسب بحثی است که درآنجا طرح شده و معنایی که از آن جملات اراده می کند مرتبط با این بحث نیست. [↑](#footnote-ref-21)
21. مسائل فلسفه [↑](#footnote-ref-22)
22. همانگونه که تمایز علوم به تمایز موضوعات است، تمایز مسائل یک علم نیز به تمایز موضوعات آن مسائل است. نکته ای که باید توجه داشت آن است که نباید بین موضوع یک علم و موضوع مسائل یک علم خلط شود. نباید گمان شود که موضوع هر مسئله برابر است با موضوع آن علم به اضافه یک سری محمولات خاص. گرچه موضوع هر علم خود را در تمامی مسائل اشراب می کند ولی اینگونه نیست که موضوع علم به نحو خام در تمام مسائل حضور داشته باشد.

    به عنوان مثال اگر در فلسفه موضوع موجود مطلق است، اینگونه نیست که موضوع هر مسئله نیز موجودمطلق باشد. موضوعات مسائل علوم و مطابق بحث ما در اینجا موضوع مسائل فلسفه خود سه دسته هستند:

    گاه موضوع مسائل همان موضوع علم یعنی موجود مطلق است. مانند آنجا که ما از احکام کلی وجود بحث می کنیم. موجود بما هو موجود واجب، بالفعل، مشکک، و ... .

    گاه موضوع مسائل انواع و گونه هایی از موجودمطلق است. مانند آنجا که مباحثی راجع به عله العلل یا اسباب قصوی و علل علیا بحث می شود.

    گاه نیز موضوع مسائل اعراض ذاتیه موضوع فلسفه است. مثلا ماهیت طبق اصالت وجود و اعتباریت ماهیت جزء اعراض ذاتیه وجود به شمار می آید و همین ماهیت موضوع برخی از مسائل در فلسفه قرار می گیرد.

    نکته: وقتی موضوعات متعدد و محمولاتی هم که بر آنها حمل می شود متعدد می باشند، نسبت این موضوعات و محمولات با موضوع فلسفه چگونه خواهد بود؟ در جواب باید گفت که اینها همگی اعراض ذاتی موضوع فلسفه به شمار می آیند. [↑](#footnote-ref-23)
23. راجع به وجود معلول از جهات مختلف می شود بحث کرد. مانند اینکه جوهر است یا عرض است یا ... ولی از آن جهت که معلول اسباب قصوی است یک بحث فلسفی به شمار می آید. به عبارت دیگر بحث از اسباب قصوی از آن جهت که علت است برای موجودات دیگر (یعنی بحث از علل فاعلی نه صوری یا مادی) جزء مسائل فلسفه به شمار می آید.

    نکته: برخی این طیف از مسائل را که در آن اسباب قصوی موضوع هستند، همان مسائل الهیات بالمعنی الاخص به شمار آورده اند. دراین صورت مباحث الهیات بالمعنی الاخص جزء فلسفه به شمار می آید. البته دغدغه هایی اینجا وجود دارد.

    البته می شود این دسته از مسائل با دو نگاه هم در الهیات بالمعنی الاعم و هم بالمعنی الاخص مطرح شود. یک بار به نحو عام و کلی و بار دیگر به نحو خاص و تطبیقی. [↑](#footnote-ref-24)
24. جواهر و اعراض

    نکته: البته موضوعات سایر علوم با نوع نگاهی که در آن علوم به این موضوعات می شود، مدنظر نیست. بلکه موضوعات سایر علوم از منظر فلسفی مراد هستند. از منظر وجود شناسی و اینکه عارض وجود می باشند در فلسفه از آنها بحث می شود. [↑](#footnote-ref-25)
25. آنچه ابتداً از اعراض ذاتی به ذهن می آید امور عامه هستند مانند وحدت، کثرت، بالفعل، بالقوه و ... . اینجا صدرا می گوید که موضوعات سایر علوم نیز در اینکه عرض ذاتی هستند مانند این اعراض ذاتی ای می باشند که ابتدا به ذهن می رسند. لذا گفته شده این کاف تمثیل است. [↑](#footnote-ref-26)
26. ارتباط فلسفه با سایر علوم

    1. اثبات مبادی سایر علوم

    مبادی عالیه علوم در فلسفه اثبات می شود و آن علم باید این مبادی را به عنوان اصل مو ضوعی بپذیرد و آن را در تمام آن دانش تمشی دهد.

    در فلسفه بحث می شود که

    همه اسباب باید منتهی به عله العلل شوند.

    اتفاق محال است

    نظام عالم احسن است.

    القصر لا یدوم

    اثبات عدم تناهی ابعاد یا تناهی ابعاد

    یا ...

    برای درک بهتر این رابطه، می توان به رابطه بین کلام و فقه مثال زد که تغییر و تحول در مبانی کلامی چه تاثیرات و تغییراتی در فقه می گذارد.

    اسفار ج 5 ص 264 الی 266

    و قد ثبت أن العلم بذي السبب لا يحصل إلا من جهة العلم بسببه فلا سبيل إلى تحقيق معرفة هذه الأمور الطبيعية إلا بعد الوقوف على معرفة مباديها و أسبابها و تلك المبادي لا يخلو إما مباد لكافتها و رمتها فيشترك فيها الجميع أو لبعضها دون بعض.

    أما التي تعم جميعها و تشترك فيها الكل و هي المبادي لموضوعها المشترك- و لأحوالها المشتركة فلا يمكن إثباتها إذا احتاجت إلى الإثبات في صناعة الطبيعيين- كما علم في فن البرهان من الميزان بل إثباتها على ذمة صاحب العلم الكلي و ليس على الطبيعي إلا قبول وجودها وضعا و تصور ماهيتها إنية و أما المبادي التي لجزئي جزئي منها من غير اشتراك الجميع فيها فلا يبعد أن يفيد العلم الطبيعي إثباتها إنية و ماهية معا.

    ثم إن الأشياء الطبيعية إذا كانت لها مباد عامة مشتركة و أخرى جزئية مختصة- مثل مباد النمو و الحس فطريق التعلم و التعليم فيها أن يبتدئ في السلوك مما هو أعم- و ينتهي إلى ما هو أخص و هذا في مبادي القوام و الحد معلوم لكل من له أدنى بصيرة- فإنك إذا أردت أن تعرف ماهية الإنسان بحده و حقيقته فمعرفتك لجنسه و هو جزؤه المادي أقدم من معرفتك لنوعه فثبت أن العالم أعرف عند العقل من الخاص.

    و من ارتاضت نفسه بالفلسفة الإلهية يعرف أن مبادي الوجود أيضا كالفاعل و الغاية أقدم تعرفا في ذاتها من معلولاتها و كانا قد أوضحنا هذا فيما قبل.

    و بالجملة المنهج الأشرف في التعليم أن يكون السلوك العلمي مطابقا للسلوك الوجودي النازل من الأعلى إلى الأسفل و من الأعم الأشمل إلى الأخص الأقل فمن أراد أن يعرف الأمور الطبيعية فينبغي له أن يأخذ أولا من مبادي الطبيعة المشتركة إلى تلك الطبيعة و أحوالها و منها إلى الطبائع المختصة و أحوالها من جهة مباديها الغير المشتركة إذ الأمور العامة أعرف عند عقولنا من الأمور الخاصة.

    و أما عند الطبيعة فإن كانت جزئية فالشخص الجزئي أعرف عندها من المعنى النوعي- و بعده المعنى الجنسي فإن المقصود في الطبيعة الجزئية ليس أن يوجد حيوانا مطلقا و لا جسما مطلقا بل أن يوجد أولا جسما خاصا ثم حيوانا خاصا ثم إنسانا و هكذا إلى أن ينتهي إلى حقيقة خاصة جامعة لكل كمال في الطبيعة و أما المقصود في الطبيعة الكلية بالمعنى الذي حققناه فهو أولا و بالذات وجود ما هو أعلى و أشرف منها في الحيطة و الجمعية- ثم ما يليه على وجه التبعية و اللزوم و هكذا إلى أن ينتهي في النزول إلى الجسمية و الهيولى.

    فالمقصود في فعل الطبيعة ليس إلا نحوا من الوجود و الوجود كما علمت متفاوت في القوة و الضعف و الحيطة و القصور و ليس مقصودها كما زعمه بعض ماهية كلية نوعية كانت أو غيرها إذ الماهية غير مجعولة و لا مقصودة بالذات كما سبق و إنما المجعول و الغاية في القصد من أي مبدإ كان هو الوجود لكن الوجودات قد يشترك في معنى نوعي أو جنسي أو غيرها للعقل أن يتصورها و يتوسل من تعرف بعضها إلى تعرف الآخر.

    و لأجل ذلك يقال العام أعرف عند العقل من الخاص لأن الذي يتفطن به أولا من صفات الموجودات هو المعنى المشترك بين الكل كالشيئية و الموجودية ثم المعنى الذي دون ذلك في الاشتراك كالجوهرية و العرضية ثم كالجسمية و هكذا إلى أن ينتهي إلى معنى محصل كامل نوعي و لذلك الناس كلهم كالمشتركين في معرفة العمومات و أوائل المفهومات التي لا كمال معتد به فيها و إنما يتميزون بأن بعضهم يعرف الخصوصيات و ينتهي إلى النوعيات ممعنا في التفصيل.

    و هذا الإمعان في تحقيق الخصوصيات ينتهي ببعض من هؤلاء إلى أن يشاهدوا بعين عقولهم صورا عقلية وجودية و ذواتا كاملة نورية هي مبادي النوعيات و هذا هو الطرف الأعلى من الكمال و هو النتيجة الكبرى من معرفة المعاني العامة و الخاصة.

    و لذا قيل المعرفة بذر المشاهدة و هذه المشاهدة غير الإحساس لأن حصول الإحساس كان متقدما على حصول تلك العمومات و المخصصات و المشاهدة بعد ذلك و ربما وقف بعضهم في المعرفة على الجنسيات العامة كمن عرف الجسمية دون أن يحصل معها المعاني الفصلية كالنامي حتى يعرف معنى النبات أو حصل الجسم النامي و وقف عليه دون معرفة الحساس حتى يعرف معنى الحيوان.

    فإذا انتهت المعرفة إلى الطبائع النوعية و أحوالها وقف النظر البحثي و ليس بعده إلا المشاهدة الحضورية للطبائع العقلية و الصور المفارقة و أما معرفة الطبائع الجزئية فليس يبالي العقل بما يفوته من معرفتها لأن وجودها إنما هو كمال للموضوع الجسماني و ليس كمالا للموضوع العقلی

    جلسه 18

    1. اثبات موضوعات و مسائل علوم

    اسفار ج 5 ص 28

    فالبحث عن امتناع وجود الجوهر الفرد إنما يليق بهذا العلم لا بالطبيعيات فذكر مسألة الجزء في أوائل الطبيعيات على سبيل المبدئية.

    اللهم إلا ما يستدل به على اتصال الجسم بالبيانات الطبيعية من جهة حركاته و قواه و أفعاله المتصلة فإن شيئا واحدا يكون مسألة لعلمين مختلفين من جهتين مختلفتين

    بله می شود از ابزار ها و روشهای خود اون علم در نفی جزء لایتجزا کمک گرفت ولی منظر بحث متفاوت خواهد بود.

    اسفار ج 4 ص 165 و 166

    و ليس للمهندس أن يبرهن على وجودها [اشکال هندسی]جميعا بل له أن يأخذ بعضها عن الفيلسوف على طريق التسلم[اصل موضوعی] و يبرهن على وجود الباقي ... فإن سائر الأشكال إنما يبين له بوضع الدائرة و تسليم وجودها فإن المثلث الذي هو أول أشكالها المسطحة يصح وجوده إن صحت الدائرة و كذا المربع و المخمس و سائر الأشكال المسطحة و المجسمة.

    ...

    أما تعريف الدائرة

    ... و اعلم أنه لا شك في وجود الخط المستقيم و أما الدائرة فقد أنكرها أكثر مثبتي الجزء الذي لا يتجزى فوجب على الحكيم دون غيره كما عرفت بأن يقيم البرهان على وجودها و للحكماء في إثبات الدائرة حجج ثلاث...

    گرچه در علوم به این مباحث ممکن است پرداخته شود ولی این نگاه فلسفی است و وظیفه حکیم است.

    1. تبیین سنخ وجود موضوعات سایر علوم و مسائل آن

    تعیین اعتباری یا حقیقی بودن موضوعات سایر علوم و مسائل آنها و نیز احکمام فلسفی آن موضوعات و مسائل از وظایف فلسفه می باشد. به عنوان مثال اینکه موضوع مرکب است یا بسیط و یا اینکه مجرد است یا مادی و یا ... به عهده فلسفه می باشد.

    1. پشتیبانی از گزاره های علوم

    به عبارت دیگر جریان احکام و قواعد فلسفی در سایر علوم

    1. قدرت و توانایی داشتن در پاسخگویی به جمیع مسائل علوم از منظر فلسفی

    فلسفه با نگاه وجود شناسی می تواند تمام مسائلی را که در سایر علوم طرح می شود را طرح و جواب دهد.

    در ادامه این جلسه به بحث غشاوه وهمیه می پردازند که ادامه بحث موضوع فلسفه می باشد. سپس در جلسه25حدود دقیقه20 به بحث بداهت تصوری و تصدیقی وجود می پردازند. [↑](#footnote-ref-27)
27. بداهت تصوری و تصدیقی وجود

    تا اینجا راجع به موضوع فلسفه سخن رفت و از اینجا تا غشاوه وهمیه در خصوص مسئله دوم این فصل یعنی بداهت تصوری و تصدیقی وجود صحبت می شود.

    دو بحث در این مسئله مطرح می شود:

    تبیین بداهت مفهومی و تصوری وجود

    تبیین بداهت تصدیقی وجود

    تبیین بداهت مفهومی و تصوری وجود

    سه بیان صدرا در این خصوص

    بیان اول:

    موضوع علم یا بیّن است و یا مبین. اگر مبین باشد باید در علم دیگری که اعلی و اعم از اوست، به عنوان یکی از مسائل آن علم، تبیین شود.

    موضوع فلسفه وجود بما هو وجود است. این موضوع باید بیّن باشد و الا اگر مبین باشد باید علم دیگری اعلی و اعم از او باشد، و حال آنکه علمی بالذاتر از او وجود ندارد. پس ضرورتاً وجود بداهت مفهومی و تصوری دارد.

    نکته 1:

    از همین بیان ضرورت بداهت تصدیقی نیز معلوم می شود، و آن بدین نحو است که همانگونه که تبیین تصوری و مفهومی وجود در علم دیگری صورت نمی گیرد و این علت بداهت اوست، تبیین تصدیقی وجود یعنی اثبات و اقعیت داری وجود نیز در علم دیگری قابل طرح نیست، پس وجود بداهت تصدیقی نیز دارد.

    نکته 2:

    اگر دقت شود در این قسمت تحلیلی راجع به بداهت تصوری و تصدیقی طرح نمی شود، بلکه تنها ضرورت بداهت مطرح می شود.

    نکته 3:

    مبادی تصوری و تصدیقی یک علم جزء مسائل آن علم به شمار نمی آید.

    جلسه 26

    بیان دوم:

    اگر مفهوم وجود را بخواهیم تعریف نماییم، یا تعریف حدیست یا رسمی.

    تعریف حدی مشتمل بر جنس و فصل و ... است و حال آنکه مفهومی اعم تر از وجود نمی باشد. اگر جنس نداشته باشد، طبیعتا فصل نیز نخواهد داشت، پس اساساً تعریف حدی نخواهد داشت.

    تعریف رسمی نیز ندارد، چرا که رسم یا منطقیست یا رسم عام است.

    رسم منطقی ندارد، به همان دلیل که تعریف حدی ندارد.

    اما رسم عام نیز ندارد، چرا که گرچه در رسم عام جنس و فصل مطرح نیست، اما شرایطی دارد از جمله آنکه باید معرِف اعرف از معرَف باشد و حال آنکه اعرف از وجود چیزی نیست، لذا وجود رسم عام نیز نخواهد داشت.

    نکته:

    اساساً صدرا می توانست به جای این مباحث این بیان را داشته باشند که بحث حد راجع به مفاهیم ماهوی است و حال آنکه وجود مفهوم ماهوی نمی باشد. یعنی حتی اگر مفهومی اعم از وجود نیز بود، باز حد و رسم نداشت، چرا که مفهوم ماهوی نمی باشد.

    البته ممکن است منظور ایشان از تعریف حدی، یعنی تعریف شی با جزء مختص و جزء مشترک، چه مفهوم ماهوی باشد(که در آن صورت جزء مشترک و مختص همان جنس و فصل خواهد بود) و چه غیر ماهوی. پذیرش این حرف که تعریف حدی اختصاص به تعریف به جنس و فصل نداشته باشد، می تواند تحول گسترده ای در حوزه منطق و تعریف حدی به وجود آورد. این بیان دست ما را باز می گذارد که امور غیر ماهوی را نیز بتوانیم تعریف نماییم.

    نکته 1:

    فخر در مباحث مشرقیه نه اشکال بر بداهت مفهوم وجود طرح می کند و بعد به پاسخ به آنها می پردازند. ر.ک مباحث مشرقیه ج 1 ص 11- 18 (الجزء الاول / الکتاب الاول / الباب الاول / الفصل الاول: فی انه غنی عن التعریف).

    نکته 2:

    امر بدیهی نیاز به استدلال ندارد، اما اگر بدیهی اولی باشد، امکان استدلال آوردن بر آن نیست، به خلاف آنکه اگر بدیهی اولی نباشد می توان بر آن استدلال اقامه کرد.

    نکته 3:

    بدیهی بودن امر بدیهی خود بدیهی است یعنی نیاز به استدلال ندارد. اما اگر همین بدیهی بودن بدیهی، بدیهی اولی بود – که در هیچ جا اینگونه نیست، یعنی هیچ جا بداهت یک امر بدیهی، بدیهی اولی نمی باشد- قابل استدلال اقامه کردن، نبود، و الا می توان استدلال اقامه کرد. به عنوان مثال، وجود امر بدیهی است، اما بداهت او، گرچه بدیهی است ولی بدیهی اولی نیست لذا امکان اقامه استدلال بر آن وجود دارد.

    نکته4:

    این سه بیان که صدرا مطرح کرده است، هر سه تعریف ناپذیری مفهوم وجود را طرح کرده اند و هیچ یک بداهت تصوری وجود را تحلیل یا استدلال نمی کنند. لذا این سه بیان اگر صرفا تنبیه بر بداهتِ بداهت مفهوم وجود باشند، خوب است و شاید بتوان با افزودن یک مقدمه به استدلالی بر بداهت مفهوم وجود تبدیل شوند و آن به این نحو است:

    * + - * + مقدمه اول: مفهوم وجود تعریف ناپذیر است.
            + مقدمه دوم: مفهوم وجود برای ما مفهوم است یعنی همه ما مفهوم وجود را می فهمیم.
            + نتیجه: مفهوم وجود بدیهی است.

    بیان سوم: [این بخش درجلسه 27 بیان شد]

    همانگونه که در عالم عین و تکوین همه موجودات با ابطال دور تسلسل به وجود واجبی منتهی می شوند، در عالم علم نیز به همین شکل است. یعنی علوم ما (چه تصورات و چه تصدیقات) نیز با ابطال دور و تسلسل باید به علم ها و معلوم های بالذات که واجب التصور یا واجب التصدیق هستند، منتهی شوند.

    مثلا اگر تصدیقی مبتنی بر تصدیق دیگر است و او نیز به واسطه تصدیق دیگر معلوم ما شده است و ... با توجه به ابطال دور و تسلسل لاجرم ما به تصدیقی خواهیم رسید که واجب التصدیق به است. تصدیقاتی همچون: هرچیزی خودش، خودش است و یا هر چیزی نقیض خودش نیست و یا استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین و یا ... .

    مشابه همین مثال در حوزه تصورات نیز وجود دارد. یعنی باید نهایتا علوم تصوریِ نظریِ ما به تصور های بیّن بنفسه منتهی شوند.

    نکته 1:

    این بیان ضرورت وصول به واجب التصدیقات و واجب التصورات را در حوزه معلومات ما را اثبات می کند، اما این بیان مشخص نمی کند که مفهوم وجود یکی از مصادیق این واجب التصورات می باشد.

    نکته 2:

    در خزانه نفس ما، مفاهیم زیادی وجود دارد که برخی از آنها بدیهی می باشند. اما این مفاهیم بدیهی در لابلای مفاهیم دیگر ما قرار دارند و گاه توجه به آنها نمی شود. نقش تنبیه آن است که اخطار به بالیست تا انسان متوجه آن مفاهیم مرکوز عند العقل خود شود. [↑](#footnote-ref-28)
28. بهتر بود گفته می شد که: چون علمیست که بحث می کند از موجود بما هو موجود و اقسام اولیه اش لذا اعلی و اشمل علوم است، و چون اعلی و اشمل است پس باید موضوعش بین بنفسه باشد [↑](#footnote-ref-29)
29. همین نکته ای که برای ضرورت بداهت تصوری مطرح شده است، به ضرورت بداهت تصدیقی داشتن نیز اشاره می کند. [↑](#footnote-ref-30)
30. بیان اول بر تعریف ناپذیری مفهوم وجود. [↑](#footnote-ref-31)
31. لذا باید علمی بالاتر از آن باشد. [↑](#footnote-ref-32)
32. بیان دوم بر تعریف ناپذیری مفهوم وجود. [↑](#footnote-ref-33)
33. فی الوجود (نه فی الموجود) [↑](#footnote-ref-34)
34. تعریف حدی ندارد [↑](#footnote-ref-35)
35. تعریف رسمی ندارد [↑](#footnote-ref-36)
36. «و لا اعرف من الوجود» اگر بیانی یا استدلالی باشد برای تعریف ناپذیری وجود، بلا مانع است ولی اگر استدلالی باشد برای بداهت وجود ظاهراً مصادره است. [↑](#footnote-ref-37)
37. در مباحث مشرقیه مثالهایی در این زمینه آورده است. مانند: ان الوجود الذی یصّح اَن یُعلم و یُخبر عنه [↑](#footnote-ref-38)
38. چون حد ندارد، برهان نیز بر آن نیست. [↑](#footnote-ref-39)
39. مراد از اینکه گفته می شود «حد و برهان متشارکان فی حدودهما»

    اولاً موضوع و محمول حدود معرف هستند و حد وسط حدود برهان به شمار می آید.

    ثانیاً آنچه که در حد بیان می شود، علل قوام هستند (یعنی ماده و صورت) و نه علل وجود.

    حال می گوییم آنچه که حدود معرف را تشکیل می دهد، در برهان حد وسط قرار بگیرد. چون وجود علل قوام ندارد، یعنی ماده و صورت ندارد، پس حد ندارد، پس قابل اقامه شدن برهان بر او نیست.

    یک اشکال:

    قیلی بر این بیان صدرا اشکال می کند که چرا شما می گویید که وجود حد ندارد، یعنی ماده و صورت ندارد، پس برهان ندارد، درحالیکه اثبات نشده که علل وجود نیز ندارد تا شما بگویید برهان ندارد. لذا در «مبداء و معاد» صدرا می گویند که وجود، لا حد له و لا علة له پس برهان ندارد.

    دو جواب به این بیان وجود دارد:

    جواب حاجی سبزواری:

    مراد از ماده و صورت، اعم از خارجی (مادی) و عقلی است. صدرا برای غیر باری تعالی ماده و صورت قائل است حال یا عقلی و یا خارجی. پس غیر باری تعالی علت قوام ندارند، پس وجود نخواهند است، پس اساساً نیز نداشته صدرا که بگوید که وجود لا حد له و لا عله له فلا برهان له و اگر این بیان را در مبدا و معاد دارند از باب تاکید می باشد.

    جواب آیت الله مصباح در شرح بر اسفار ص 105

    ما دو نوع حد داریم. حد تام و کامل که آن حدیست که تمام علل اربع در آن اخذ شود. در این بیان وقتی چیزی حد ندارد یعنی علل اربع را ندارد و وقتی حد نداشت یعنی برهان ندارد.

    ملاحظه ای بربیان آقای مصباح:

    البته این بیان جناب آقای مصباح با کلمات صدرا چندان هماهنگ نیست. چرا که در صفحه قبل (ص 25) تنها جنس و فصل نفی شده است، لذا اگر در اینجا گفته می شود جنس و فصل ندارد، ناظر به بحث قبل است، یعنی وقتی گفته می شود حد ندارد، یعنی جنس و فصل ندارد.

    نکته پایانی:

    اساساً شاید نیازی نه به بیان حاجی و نه جناب آقای مصباح باشد. چرا که اگر جناب صدرا علل وجود را مطرح نکرده اند، بخاطر آن بود که بحث بعدی ایشان است. به عبارت دیگر ایشان نمی خواهند بگویند چون حد ندارد، برهان نیز ندارد پس اثباتا هم بدیهی می باشد، بلکه تنها مرادشان آن است که برهانی که از جنس و فصل باشد برای او وجود ندارد. بله اگر کسی مدعی شود که صدرا در اینجا مرادش آن است که از نظر اثباتی نیز بدیهی می باشد، یکی از این دو جواب می تواند به او داده شود. [↑](#footnote-ref-40)
40. منطق

    جلسه 27 [↑](#footnote-ref-41)
41. بیان سوم بر تعریف ناپذیری مفهوم وجود [↑](#footnote-ref-42)
42. واجب التصدیق یا واجبا بنفسه فی التصدیق [↑](#footnote-ref-43)
43. اولی التصدیق [↑](#footnote-ref-44)
44. متعلق به یجتمعان [↑](#footnote-ref-45)
45. متعلق به یرتفعان [↑](#footnote-ref-46)
46. کوبیده شده [↑](#footnote-ref-47)
47. به نحو خلقت در انسان وجود دارد. [↑](#footnote-ref-48)
48. «لا افادتها» صحیح می باشد نه «لافادتها» [↑](#footnote-ref-49)
49. اظهر و اعرف [↑](#footnote-ref-50)
50. جلسه 28

    بیانی در سر بداهت

    حکما وقتی به چرایی بداهت یک مفهوم می پردازند، بیشترین چیزی که بیان می کنند تعریف ناپذیری آنهاست. یعنی از تعریف ناپذیری به بداهت می رسند. اما واقعا سر بداهت تعریف ناپذیری نمی باشد. اما اینکه سر بداهت یک مفهوم را چه باید دانست، چند بیان مطرح است:

    بیان اول: مرحوم سبزواری ج 2 ص 384

    هر چه مفهوم اعم باشد، به طرف بداهت می رود. هر چه عموم تر بدیهی تر. اما در تعلیل این مسئله گفته اند که:

    و سر ه اعرفیة الاعمی سنخیتا لذالک الاتمی

    ذات نفس مجرد از آنجا که از سنخ مجردات تامه است کانه در قید و بند زمان و مکان و محدودیتها و ... نیست، لذا اگر مفهومی باشد که او نیز عمومیت داشته باشد این هم سنخ ذات اتم تو می شود و این مسانخت باعث می شود که نفس به راحتی این مفهوم را درک کند.

    بیان دوم: بیان شیخ اشراق

    هر چه محسوس و بسیط باشد بدیهی می شود. مانند سفیدی.

    بیان سوم: تحلیل شهید مطهری ( جلد اول شرح منظومه ص 19)

    ایشان سر بداهت یک مفهوم را بساطت آن مفهوم عنوان می کنند. اگر فهم یک مفهوم متوقف بر فهم اجزاء مرکب آن باشد آن مفهوم نظری و خلاف آن بدیهی است.

    بیان چهارم: بیان صدر المتالهین

    صدر المتالهین در همین کتاب (اسفار ج 1) در صفحه 53 همین بیاناتی را که در این فصل مطرح شد که وجود جنس و فصل و حد و برهان و ... را ندارد را بیان می کنند ولی در آنجا نتیجه ای دیگر می گیرند (غیر از نتیجه ای را که اینجا گرفتند که وجود بدیهی می باشد) و آن اینکه علم پیدا کردن به این حقیقت راهی ندارد مگر از راه شهود و یا راه آثار.

    فظهر أن الوجودات هويات عينية و متشخصات بذواتها من غير أن توصف بالجنسية و النوعية و الكلية و الجزئية بمعنى كونها مندرجة تحت نوع أو جنس أو بمعنى كونها متشخصة بأمر زائد على ذاتها بل إنما هي متميزة بذاتها لا بأمر فصلي أو عرضي و إذ لا جنس لها و لا فصل لها فلا حد لها و إذ لا حد لها فلا برهان عليها لتشاركهما في الحدود كما مرت الإشارة إليه فالعلم بها إما أن يكون بالمشاهدة الحضورية أو بالاستدلال عليها بآثارها و لوازمها فلا تعرف بها إلا معرفة ضعيفة.

    در شواهد الربوبیه ص 134 – 135 [ص 6 از سی دی های نور] نیز اینگونه می گویند:

    الوجود لا يمكن تصوره بالحد و لا بالرسم و لا بصورة مساوية له إذ تصور الشي‏ء العيني عبارة عن حصول معناه و انتقاله من حد العين إلى حد الذهن فهذا يجري في غير الوجود [چرا که حقیقت وجود عین خارجیت است و اینچنین چیزی نمی تواند به ذهن بیاید، پس ما در فضای ذهن نمی توانیم وجود را شناسایی کنیم، به خلاف غیر وجود که هم می توانند در ذهن و هم در خارج باشند] و أما في الوجود فلا يمكن ذلك إلا بصريح المشاهدة و عين العيان دون إشارة الحد و البرهان و تفهيم العبارة و البيان.

    و نیز باز در شواهد ص 141 [ص 14 از سی دی های نور] نیز می فرمایند:

    و الحق أن الجهل بمسألة الوجود للإنسان يوجب له الجهل بجميع أصول المعارف و الأركان لأن بالوجود يعرف كل شي‏ء و هو أول كل تصور و أعرف من كل متصور فإذا جهل جهل كل ما عداه و عرفانه لا يحصل إلا بالكشف و الشهود كما مر و لهذا قيل من لا كشف له لا علم له[البته مراد از کشف در اینجا کشف عرفانی نیست].

    اگر دقت شود در این آدرس ها صدرا تحلیلی از بداهت مفهوم وجود ارائه کرده اند. ایشان از یک طرف مفهوم وجود را بدیهی می دانند و از طرف دیگر راه معرفت به آن را از راه کشف و شهود می دانند و این یعنی تحلیلی بر بداهت مفهوم وجود.

    مراد از کشف و شهود در اینجا، کشف و شهود عرفانی نیست، بلکه مراد شهود عقلی [بنابر اصطلاحی که جناب استاد یزدنپناه بر این نوع از کشف و شهود گذارده اند] است.

    به نحو خلاصه شهود عقلی را اینگونه می توان توضیح داد:

    از یک طرف هویت اصلی و بنیادی نفس، همانا هویت عقلانی اوست و از طرف دیگر قاعده ای داریم که النفس فی وحدتها کل القوا. با ضمیمه کردن این دو به یکدیگر این نتیجه را می دهدکه نفس در عین بساطتی که دارد، عین قواست و در همه مراتب قوا حاضر است. یعنی نفس با همان هویت عقلانی خود در مرتبه خیال، وهم و حتی حس حضور دارد و آنجا کار خود را انجام می دهد.

    مثلا هنگامی که قوای حسی در اثر ارتباط با خارج متعلقات خود را ادراک می کنند، عقل نیز حضور دارد و مدرکات هم سنخ خود را (که آنها را معقولات می نامیم) ادراک می کند.

    این بحث شهود عقلی در عرفان نیز مطرح است، اما با این تفاوت که در عرفان برای عقل سه سطح لحاظ می کنند (به خلاف فلسفه که دو سطح را برای عقل بر می شمارد، سطح اول همان سطح نفس است که هویت عقلانی دارد و سطح دوم همان عقل نازل است). یک سطح، سطح متوسط است و یک سطح سطح نازل عقل و یک سطح نیز سطح عالی آن که از آن به عقل منور تعبیرمی کنند.

    هنگامی که شهود های عرفانی رخ می دهد، باز نفس با همان هویت عقلانی خود همانجا حاضر است، همانگونه که در مراتب پایین تر نیز حاضر است. البته در شهود های عرفانی عقل منور حاضر است و در مراتب پایین عقل نازل حضور دارد.

    ما به این ارتباط مستقیمی که عقل بامسانخ های خود در مراتب مختلف دارد، شهود عقلی گوییم.

    نکته: [ارتباط این بحث با بحث قبلی چیست؟ آیا نکته جدیدی است و یا در ادامه سر بداهت مطرح می شود. سر بداهتی که اینجا مطرح شده را می توان قول عرفا بر شمرد و آن را بیان پنجمی در کنار چهار بیان بالا قرار داد؟]

    فلاسفه برای وجود دو سطح قائلند: یک سطح مفهوم وجود است که اعرف اشیاست و یک سطح کنه و مصداق وجود است که اخفی الاشیاء است. دراینجا دو ملاحظه وجود دارد:

    اگر این بحث مبتنی بر کلام صدرالمتالهین رد شواهد باشد، نباید گفت که کنه او در غایت خفاست، بلکه کنه او مجهول مطلق است. اگر وجود به گونه باشد که اساساً به ذهن نیاید، باید مصداق مجهول مطلق باشد، نه اینکه معرفت ضعیفه ای به او باشد.

    چگونه یک چیز مفهومش، اعرف اشیاءست ولی مصداقش اخفی الاشیاءست؟ جواب این سوال را می توان از مباحث عرفانی دریافت. عرفا برای وجود سه سطح قائلند:

    مفهوم وجود

    1. انیت وجود به این معنا که وجود هست.

    بنیاد و کنه وجود

    سطح سوم که کنه وجود است برای احدی قابل دسترس نیست. (چه بر اساس وحدت شخصی وجود و چه تشکیک خاصی صدرایی چرا که کنه وجود در مرتبه ای قرار می گیرد که به هیچ وجه قابل ادراک برای کسی نمی باشد).

    اما سطح دوم که سطح انیت وجود باشد، به نحو بسیار آشکار برای ما متحقق است. ما لحظه ای از وجود قطع نیستیم تا بخواهیم با او ارتباط مستقیم برقرار کنیم. حال وقتی که ما بازتابی مفهومی از این ارتباط مستقیم و مستمری که با این سطح از وجود پیدا می کنیم، می گیریم، آن مفهوم از اوضح واضحات و ابده بدیهیات برای ما می شود. به بیان دیگر سر اینکه مفهوم وجود تا این اندازه برای ما واضح است بخاطر ارتباط مستقیم و مستمری ماست به نحو شهود عقلی با مصداق این مفهوم.

    نکته:

    ظاهراً بشود این تحلیل از سر بداهت را روی دیگر بدیهیات نیز پیاده کرد. [↑](#footnote-ref-51)
51. جلسه 29

    تبین بداهت تصدیقی وجود

    بعد از اثبات بداهت مفهوم وجود، به این سوال می پردازیم که آیا آن مفهوم وجود در خارج دارای مصداق و واقعیت خارجی است یا خیر؟

    برای اثبات این مدعی از دو راه طی طریق می شود:

    راه عقلی محض

    ما نمی توانیم واقعیت را به طور مطلق نفی و انکار نماییم. چرا که نفی واقعیت مستلزم پذیرش واقعیتی خواهد بود.

    راه شهودی و وجدانی

    شهود و وجدان آدمی بالبداهه گواهی می دهد که مفهوم وجود در خارج واقعیت دارد. به عبارت دیگر اینکه وجود موجود است بدیهی می باشد.

    گذشته از این مطلب که واقعیت داری وجود، بدیهی است، باید دانست که اثبات واقعیت داری و موجودیت برای وجود محال است. چرا که اثبات شی برای خودش بدیهی و نیاز به استدلال ندارد و اگر استدلال هایی که در این مقام (وجود موجود است) اقامه می شود، را حقیقی تلقی نماییم در این صورت باید تغایر حقیقی بین موضوع و محمول را پذیرفت، و حال آنکه تغایری در میان نیست.

    بله می توان یک نوع تغایری اعتباری بین موضوع (الوجود) و محمول (موجودٌ) قائل شد، بعد آن را بالبداهه (با اصولی همچون هر چیزی خودش، خودش است و یا ...) انکار کرد، ولی اگر این تغایر حقیقی بدانید تا بتوانید استدلال برای آن اقامه نمایید، این غیر صحیح است.

    یک اشکال و جواب:

    اشکال جناب آقای جوادی به بیان صدرا

    «الوجود موجود» حمل اولی به شمار می آید و حمل اولی اثبات نمی کند که در خارج وجود موجود است. آنچه این حقیقت را اثبات می کند، حمل شایع است نه حمل اولی.

    پاسخ به اشکال آقای جوادی

    قصد ما در اینجا اثبات واقعیت و وجود برای موضوع فلسفه است. آیا موضوع فلسفه مفهوم وجود است یا حقیقت وجود؟ در «الوجود موجودٌ» مراد مفهوم وجود نیست تا اتحاد مفهومی باشد تا بعد گفته شود این حمل اولیست و نه حمل شایع.

    صدرا در ج 6 ص 88 و 89 به این بیان تصریح دارند:

    أن قول الحكماء إن موضوع العلم الكلي هو الموجود المطلق لم يريدوا به نفس هذا المفهوم الكلي بل إنما أرادوا به الموجود بما هو موجود في نفس الأمر ... فالبحث عن الشي‏ء بما هو مصداق للموجود المطلق حري بأن يذكر في الفلسفة الأولى و الذي هو مستغن عن الإثبات لأنه بديهي الثبوت هو فرد الموجود المطلق بما هو فرد له مطلقا لما يشاهد من الموجودات لا نفس هذا المفهوم الكلي الذي لا يوجد إلا في الذهن.

    نکته 1)

    دانش های غیر دانش فلسفه با نفی سفسطه آغاز نمی شوند، به خلاف فلسفه که با نفی سفسطه و اثبات واقعیت (یعنی آنچه که در این قسمت به اثبات آن پرداختیم و آن را بدیهی دانستیم) شروع می شود. در علوم دیگر باید واقعیت با خصوصیت خاص به عنوان موضوع علم اثبات شود تا آن علم آغاز شود. مثلا واقعیت کمی به عنوان موضوع ریاضیات یا واقعیت مادی به عنوان موضوع طبیعیات باید ابتدا اثبات شوند تا آن علم پا بگیرد.

    اما در فلسفه از آنجا که موضوع آن وجود به ما هو وجود است یا به عبارت دیگر اصل واقعیت است لذا با نفی سفسطه، موضوع آن که اصل واقعیت است اثبات شده و فلسفه می تواند آغاز به کار کند.

    نکته 2)

    در صورتی که بخواهیم یک دانش را به نحو فرضی شکل دهیم، نیاز به آن نداریم که وجود موضوع آن را در خارج اثبات نماییم؛ به این شکل که اگر این موضوع در خارج باشد این چنین مسائلی در خصوص او مطرح است و این ویژگی ها را دارد.

    نکته 3)

    اگر اثبات شی ای برای خودش در غیر فضای وجود باشد (مثلا الانسان انسان و یا الحجر حجر و یا ...) در اینجا موضوع و محمول ما یک چیز است ولی رابط منطقی (وجود) که در اینجاست، غیر آن دو می باشد. ولی در الوجود وجود هم موضوع و هم محمول و هم رابط همگی عین هم و عین ثبوت و وجود هستند.

    [این بحث چه ارتباطی به بحث ما دارد؟] [↑](#footnote-ref-52)
52. دفع دخل مقدر

    شما می گویید که « الوجود موجودٌ» و یا «الوجود ثابتٌ» و یا الوجود متحققٌ» و ... و حال آنکه اینها اثبات شی برای خودشان نیستند. اینها غیر از «الوجود وجودٌ» هستند که اثبات شی برای خود به حساب می آید.

    جواب:

    موجود، ثابت، متحقق، کائن، واقع و ... همگی همان وجود هستند. همانگونه که در بحث اضافه شما یک اضافه مشهوری دارید (دو طرف اضافه) و یک اضافه حقیقی (خود نفس اضافه) در اینجا نیز شما یک موجود غیر حقیقی دارید (انسان و بقر و ... ) و یک موجود حقیقی که همان وجود اینها است. وجود حقیقتا موجود است و وقتی می گویید الوجود موجودٌ یا ثابت و یا متحقق و یا ... مثل آن است که بگویید الوجود وجود. [↑](#footnote-ref-53)
53. کائن، متحقق، واقع [↑](#footnote-ref-54)
54. مفهوم نباید رهزن باشد. ثابت حقیقی مفهوم وجود نمی باشد، بلکه واقعیت و حقیقت وجود است. [↑](#footnote-ref-55)
55. دفع دخل مقدر

    اگر گفته شود که «الوجود موجودٌ» بدیهی و مستغنی از استدلال است، مراد آن وجود واجبی است و الا وجودات امکانی که مستغنی از بیان استدلال نمی باشند. اساساً ما در فلسفه وجودات بسیاری از موجودات امکانی را اثبات می کنیم و آنها را بدیهی به شمار نمی آوریم.

    جواب

    وجود چه واجبی باشد و چه امکانی به بیان دیگر چه موجودیتش بی نیاز از علت باشد و یا نیاز به حیث تعلیلی داشته باشد و باز به بیان دیگر چه وجودش به حسب خودش باشد و چه به حسب غیر در هر دو حال اثبات وجود برای او به نحو بدیهی است. توضیح آنکه اگر شما به حسب حس، وجود این ساعت را درک کردید، این وجود به حسب نفس نیست بلکه به حیث تعلیلی نیازمند است و اگر به هر طریق وجود باری تعالی را درک کردید که وجودش به حسب خودش است، و نیازمند به حیث تعلیلی ندارد در هر دو حالت اثبات وجود برای آنها بدیهی و مستغنی عن البیان است. بله در صورتی که وجود را بخواهید برای غیر وجود اثبات کنید نیازمند به برهان و استدلال هستید. [↑](#footnote-ref-56)
56. اولاً [↑](#footnote-ref-57)
57. ثانیاً [↑](#footnote-ref-58)
58. آنجا که وجود مفاض از غیر است و آنجا که وجود عین ذاتش است. [↑](#footnote-ref-59)
59. آنجا که وجود عین نفس و ذاتش است [↑](#footnote-ref-60)
60. آنجا که وجود مفاض از غیر است [↑](#footnote-ref-61)
61. جلسه هفدهم از حدود دقیقه 20 [↑](#footnote-ref-62)
62. ازاله یک پرده وهمی [↑](#footnote-ref-63)
63. غشاوه وهمیه (ازاحه پرده وهمیه در خصوص دو مطلب: امور عامه و تبیین مراد از عوارض ذاتی موضوع علم)

    فهرست مطالب این قسمت

    1- امور عامه

    سه تفسیر از امور عامه

    نظر صدرا راجع به امور عامه

    2- تبیین مراد از عوارض ذاتی موضوع علم

    طرح اشکال

    سه طرح جهت حل اشکال

    وجه تقسیمی دیگر برای علوم

    در این قسمت به دو مطلب می پردازند:

    امور عامه

    تبیین مراد از عرض ذاتی موضوع علم

    1- امور عامه

    مباحث مطروحه تحت امور عامه:

    احوال موجود به ما هو موجود

    اقسام اولیه وجود

    مراد از اقسام اولیه همان است که پیشتر در [ابتدای این فصل](#مراد_از_اقسام_اولی) بیان شد. یعنی مراد تمام آن مباحث تقسیمی که راجع به وجود به ماهو وجود مطرح می شود، چه این تقسیم مستوفات و همه موجودات را شامل شود و چه مستوفات نباشد.

    اما اگر راجع به وجود از آن جهت که تخصص کمی یا طبیعی و مادی دارد چه مستوفات باشد و چه نباشد باز جزء فلسفه به شمار نمی آید. همانند بحث تقسیمی اینکه وجود یا سیاه است یا لاسیاه است فلسفی نمی باشد. [↑](#footnote-ref-64)
64. یعنی وجود بدون این که امر متخصص الاستعداد برای عروض این اقسام شود، این اقسام را می گیرد [↑](#footnote-ref-65)
65. لا اسود را سلب مطلق بگیرید تا تمام موجودات را در بر گیرد نه اینکه عدم ملکه لحاظ کنید. [↑](#footnote-ref-66)
66. احتمالا جواب لما تیقنت [↑](#footnote-ref-67)
67. مقابل امور عامه، امور خاصه است که بعد از تخصص وجود مطرح می شود. [↑](#footnote-ref-68)
68. الهیات بالمعنی الاعم [↑](#footnote-ref-69)
69. سه تفسیر از امور عامه

    کل موجودات عالم در یک دسته بندی به سه قسمت واجب ، جوهر و عرض تقسیم می شود. حال هر بحثی که از حداقل از دو قسم از این سه قسم جریان پیدا کند، می شود جزء امور عامه.

    آن مباحثی که شامل همه یا اکثر موجودات عالم می شوند، امور عامه به شمار می آیند.

    آن مباحثی که شامل همه مجودات می شود یا به نحو تقابلی با لنگه ی دیگرشان همه موجودات عالم را در بر می گیرند، جزء امور عامه به حساب می آیند. [↑](#footnote-ref-70)
70. نظر صدرا راجع به امور عامه

    ما دو چیز داریم: یکی امور عامه است و دیگری اعراض ذاتیه. بین این دو تفاوت هایی وجود دارد. اولاً امور عامه اختصاص به فلسفه دارد، به خلاف اعراض ذاتی که برای دیگر علوم و موضوعات آن علوم نیز مطرح می باشد.

    ثانیاً حتی در فلسفه نیز بین امور عامه و اعراض ذاتی تفاوت وجود دارد و آن اینکه، اعراض ذاتی در فلسفه یعنی هر آنچه که وجود از آن جهت که موجود است آنها را می پذیرد، اما این نه یعنی امور عامه بلکه این اعم از امور عامه است. اعراض ذاتی برای آنکه از امور عامه به شمار آیند باید جزء نعوت باشند نه ذوات.

    توضیح آنکه، همانگونه که پیشتر گفته شد، بخشی از موضوعات مسائل فلسفی، که اعراض ذاتی وجودند موضوعات سایر علوم می باشد (مانند جوهر) و یا گونه هایی از وجود می باشند که اینها جزء ذوات به شمار می آیند، لذا از امور عامه به شمار نمی آیند. امور عامه آن دسته از اعراض ذاتی نعتی می باشند که محمولات فلسفی می شوند. [↑](#footnote-ref-71)
71. که از عوارض ذاتی موضوع باشد [↑](#footnote-ref-72)
72. ذوات که نمی توانند امر عام تلقی شوند،گرچه عرض ذاتی وجود می باشند. [↑](#footnote-ref-73)
73. صحیح «لا یختص» است نه «یختص» [↑](#footnote-ref-74)
74. از تفسیر امور عامه [↑](#footnote-ref-75)
75. جلسه 19 [↑](#footnote-ref-76)
76. 2- تبیین مراد از عوارض ذاتی موضوع علم

    گفته شده که [موضوع کل علم ما یبحث فیه عن عوارض الذاتیه](http://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=%D9%85%D9%88%D8%B6%D9%88%D8%B9%20%DB%8C%D8%A8%D8%AD%D8%AB%20%D9%81%DB%8C%D9%87&source=web&cd=1&cad=rja&sqi=2&ved=0CDAQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.ensani.ir%2Ffa%2Fcontent%2F155899%2Fdefault.aspx&ei=y3nZUN_5JYa6rQHx6oDYAQ&usg=AFQjCNEUYPGEbazdSpM0kMaVIer91FrG5A&bvm=bv.1355534169,d.aWM).

    مقدمتا چند نکته را بیان کنیم:

    عوارضی که بر شی عارض می شوند، یا ذاتی هستند و یا غریب.

    عرض ذاتی:

    عرضی که در «عرض ذاتی» گفته می شود منظور عرض در مقابل جوهر نیست، بلکه مراد عرضی است به معنای ما یعرض علی الشی و اگر این عارض شدن به نحو ذاتی باشد، به ما عرضی ذاتی تحویل می دهد؛ یعنی ما یعرض علی الشی ذاتیا.

    به اعراض ذاتی، خارج محمول یا محمول های من صمیمه نیز می گویند.

    اعراض غریب

    به اعراض غریب محمول من ضمیمه نیز گویند.

    دو سوال وجواب

    سوال: چرا در یک علم از عوارض ذاتی موضوع بحث می شود و از عوارض غریب آن سخنی گفته نمی شود؟

    جواب: بحث از اعراض غریب در یک علم موجب اختلاط محتوایی علوم می شود. یعنی به حسب مسائل، علوم در هم تداخل پیدا می کنند. علاوه بر اینکه حجم دانش ها بسیار زیاد و بزرگ می شود.

    سوال: منظور از عوارض ذاتی یک موضوع، چه محمولاتی است؟

    جواب: عوارض ذاتی عبارتند از

    عوارض و محمولاتی که به نحو خارج محمول و من صمیمه بر موضوع حمل می شوند.

    محمولاتی و عوارضی که عارض بر شی ای هستند که آن شی مساوی با موضوع می باشد. یعنی خود آن شی، محمول من صمیمه و خارج محمول موضوع است و این عارض به واسطه آن محمول من صمیمه، بر شی عارض می شود.

    طرح اشکال

    این معنا از عرض مشکلاتی به همراه داشت، چرا که برخی از محمولهایی را که بر موضوع حمل می شد را در بر نمی گرفت. به عنوان مثال محمول هایی که خود انواع و نوع هایی از موضوع دانش به شمار می آیند، جزء اعراض ذاتی موضوع به حساب نمی آیند ولی با اینحال از مسائل آن علم به شمار می آیند.

    طرح اول جهت حل اشکال، طرح خواجه نصیر

    برای حل این مشکل یک طرح خواجه نصیر و علامه حلی در جوهر النضید مطرح کرده اند و آن اینکه ذاتی باب برهان با ذاتی باب علوم [در عبارت اعراض ذاتی] تفاوت می کند. به این شکل که ذاتی باب علوم اعم از ذاتی باب برهان است. (جوهر النضید ص 208 و 209)

    آنچه در بالا گفته شد در خصوص اعراض ذاتی، مربوط به ذاتی باب برهان است، نه ذاتی ای که در باب اعراض ذاتی موضوع یک علم گفته می شود. بلکه این ذاتی اعم است از ذاتی باب برهان .

    توضیح آنکه:

    عرض ذاتی سه کاربرد دارد:

    در باب ایساغوجی. آنجا که ذاتی حمل بر موضوع می شود تعبیر عرض ذاتی می کنند.

    در باب برهان که اعم بود از ذاتی باب ایساغوجی و ذاتی باب برهان، از آن به عرض ذاتی تعبیر می کنند.

    یک اصطلاح سومی در اینجا توسط خواجه نصیر مطرح شود و آن اینکه آن ذاتی که در مورد موضوع علوم به کار می رود غیر از ذاتی باب برهان است بلکه اعم از ذاتی باب برهان می باشد. به طوری که آن چه را که عرض ذاتی در بر نمی گیرد، در بر می گیرد. [↑](#footnote-ref-77)
77. تفسیر امور عامه [↑](#footnote-ref-78)
78. در علم منطق [↑](#footnote-ref-79)
79. یعنی عرض ذاتیِ عرض ذاتیِ یک شی، عرض ذاتی آن شی است. [↑](#footnote-ref-80)
80. انواع لغوی نه اصطلاحی. برخی از گونه های موضوع؛ همانطور که در مسائل علم گفتیم. [↑](#footnote-ref-81)
81. دو دیدگاه علامه راجع به عرض ذاتی

    دیدگاه اول

    اینکه تمایز علوم به موضوعست نه روش یا غایت مربوط به علوم حقیقیِ برهانی است فلذا تمایز علوم اعتباری می تواند به غیر از موضوع باشد.

    اما حقیقی باید باشد چرا که در علوم حقیقی ما به دنبال یقین می باشیم و اما برهانی باید باشد چرا که برهان منتج یقین است.

    حال برهان برای آنکه منتج به یقین باشد باید شرایطی مثل ضرورت، کلیت، دوام و ذاتیت داشته باشد.

    پس اگر شرط ذاتی شده است، جهت حصول یقین می باشد.

    در اینجا علامه این بحث را مطرح می کنند که بین محمول و موضوع سه حالت متصور است: 1) موضوع اعم و محمول اخص 2) بر عکس 3)هر دو مساوی. حالت اول و دوم، یقین آور نیست، و تنها حالتی که یقین آور است، حالت سوم است. در این حالت است که با وضع موضوع، محمول وضع و با رفعش محمول رفع می شود. اما در حالت اول با وضع موضوع ممکن است محمول وضع نشود گرچه با رفعش محمول رفع می شود و یا در حالت دوم گر چه با وضع موضوع محمول یقینا وضع می شود ولی با رفع آن لزوماً محمول رفع نمی شود.

    برای مطالعه بیشتر ر.ک تعلیقه علامه بر کفایه از ص 1 الی 10

    دیدگاه دوم

    عرض ذاتی آن است که موضوع در حد محمول اخذ شود نه بر عکس. [↑](#footnote-ref-82)
82. «للموضوع» صحیح است نه «الموضوع» [↑](#footnote-ref-83)
83. جلسه بیستم

    طرح دوم

    در این طرح به خلاف طرح قبلی که اعمال تصرف در ناحیه موضوعات بود، در این طرح تصرف در ناحیه محمولات است.

    محمولات یک علم یا خودشان مساوی با موضوع هستند یا یک سری محمولات تردیدی و تحلیلی می باشند. مثلا الوجود اما واجب او ممکن [↑](#footnote-ref-84)
84. در مواردی که محمول یک علم با موضوع مساوی نمی باشد. [↑](#footnote-ref-85)
85. طرح سوم: طرح صدرالمتالهین

    ضرورت ندارد که عرض ذاتی مساوی با موضوع باشد، بلکه می تواند اخص از موضوع نیز باشد. بله اعم از موضوع نمی تواند باشد. صدرا در توضیح اینکه چگونه یک امر اعمی به حسب ذاتش اقتضای امر اخص دارد، به ذکر یک مثال اکتفا می کند:

    فصل نسبت به جنس اخص به حساب می آید. حال می پرسیم که آیا فصل به واسطه یک ضمیمه ای آمده است یا اینکه این امر خاص به واسطه ذات خود این جنس است؟ طبیعتا به حسب ذات این جنس است، چرا که خود این فصل می خواهد حصه حصه کند جنس را. اینگونه نیست که جنس متخصص الاستعداد بشود بعد این فصل را بپذیرد. پس ارتباط فصل و جنس با اینکه جنس اعم و فصل اخص است بدون هیچ واسطه ای است. پس ارتباط ذاتی بین جنس و فصل است بدون اینکه شما در اینجا بحث تساوی را بخواهید مطرح کنید.

    علامه در ذیل حاشیه دارند که محمول ذاتی جنس آن است که تساوی با جنس باشد. موضوع فصل حصه من الجنس است نه خود جنس.

    ولی صدرا در همین صفحه 34 از همین کتاب کلمه ای دارند و آن اینکه خود این حصه را که در نظر بگیرید چگونه شد که این شد حصه. پیش از اینکه فصل بیایید حصه حصه شدن جنس بی معناست. اصلا حصه شدن جنس بخاطر همین فصل است. انقسام به اوست نه اینکه بعد از انقسام عارض می شود. چطور پیش تر می گویید یک حصه واقعی نفس الامری در جنس است که آن است موضوع برای این فصل. آن حصه شدنش بخاطر لحوق همین فصل است. آن فصل است که مقسم و موسس آن جنس است . لذا ارتباط بین جنس و فصل با اینکه جنس اعم است و فصل نسبت به او اخص است . لکن فصل نسبت به او عرض ذاتی تلقی می شود.

    مثلا نباید گمان کرد که حیوان وقتی که انسان شد ناقطقیت بر او عراض شود. نه ناطقیت باید بیاید تا خود نوق را درست کند . بلکه به حسب یک امر اخص انواع شکل می گیرد . پس ذاتی بودن منافاتی با اخص بودن ندارد. [↑](#footnote-ref-86)
86. در نیافتند و نفهمیدند [↑](#footnote-ref-87)
87. لغوی نه اصطلاحی [↑](#footnote-ref-88)
88. در لفظ نوع واسطه می شود تا جنس، فصل را بپذیرد، درحالیکه خود این فصل این نوع را شکل می دهد. [↑](#footnote-ref-89)
89. پس از ذات خود این شی اعم این شی اخص بر آمده است. [↑](#footnote-ref-90)
90. متعلق به محذوف [↑](#footnote-ref-91)
91. نوع یک سری اعراض ذاتی به لحاظ نوعیت خود دارد و یک سری عوارض غریب به لحاظ نوعیت دارد. حال اگر این را با جنس مقایسه کنید ممکن است برخی از این اعراض، اعراض ذاتی جنس باشد و ممکن است نباشد. مثلا فصل نسبت به نوع عرض ذاتی اوست و وقتی آن را با جنس مقایسه می کنید عرض ذاتی جنس نیز هست.

    نکته: دقت شود، صدرا تنها می خواهد اثبات کند اخص بودن منافاتی با ذاتی بودن ندارد. [↑](#footnote-ref-92)
92. گاهی اوقات تقسیم اولی (به غیر معنایی که در اول این فصل آمد، بلکه معنای اصطلاحی خودش مراد است) که مستوعب است و همه موجودات را در بر می گیرد و مساوی با موضوع می شود، گاه به غیر از اعراض اولیه این معنا محقق می شود، و گاه اعراض اولیه است ولی تقسیم شما مستوعب نیست. [↑](#footnote-ref-93)
93. هر آنچه که ملحق به شی می شود به خاطر وساطت یک امر اخص [↑](#footnote-ref-94)
94. اگر لازم است که نوع شود تا این عرض را بپذیرد، دیگر این عرض ذاتی نخواهد بود، بلکه غریب است. ولی ارتباط شی تخصص آور با خود آن شی اعم لزوماً ذاتی است و واسطه اینجا دخالت ندارد. [↑](#footnote-ref-95)
95. دقت شود، بعد ان یصیرا ... [↑](#footnote-ref-96)
96. آن تخصصی که موجود را تعلیمی یا طبیعی می کند ارتباطش با موجود که موضوع فلسفه است ذاتی می باشد. لذا گفته می شد که فلسفه از موضوعات دانش ها بحث می کند. بله بعد از تخصص دیگر احوالی که می آید ذاتی او نمی باشد. [↑](#footnote-ref-97)
97. خط جنس است و انحنا و استقامه فصول آن است. [↑](#footnote-ref-98)
98. برخی از نسخه ها در اینجا «بعد» دارد که خوب می باشد. [↑](#footnote-ref-99)
99. پس اخص بودن با ذاتی بودن تنافی ندارد. [↑](#footnote-ref-100)
100. گفته شده که در کلمات شیخ تهافت است. چرا که ایشان یک جا گفته اند که عروض انحنا و استقامه برای خط، ذاتی است و جای دیگر می گویند که عارضٍ لامر اخص، غریب ساز ا ست.

     صدرا می گویند که این تنافی نیست. چراکه آنجا که می گویند که ذاتی است، چون انحنا و استقامه لامر اخص نیست، بلکه خودش امر اخص است و مخصص کلی است. [↑](#footnote-ref-101)
101. وجه تقسیمی دیگر برای علوم

     موضوعی را که برای علم در نظر می گیریم، از نظر نسبت به مادی یا مجرد بودن سه حالت دارد:

     هم ذهنا و هم خارجا محتاج به ماده است، در این صورت این موضوع می شود برای علوم طبیعی.

     منظور از ذهنا به این معناست که در تعریفش ماده [و جسم] خوابیده است.

     خارجا محتاج به ماده است ولی ذهنا احتاج به ماده ندارد، در این صورت این موضوع می شود برای ریاضی. به عنوان مثال اشکال ریاضی در ذهن نیاز به ماده ندارند، ولی همین مباحث ریاضی اگر بخواهد در بیرون پیاده شود،محتاج به ماده هستند.

     اما اگر نه ذهنا و نه خارجا محتاج به ماده نداشته باشند، می شود موضوع علم فلسفه. [↑](#footnote-ref-102)
102. جلسه 21

     جمع بندی بحث موضوع علم

     فهرست مطالب این قسمت

     1) حقیقت وجود موضوع فلسفه

     2) عوارض ذاتی وجود، همانهایی هستند که بدون تخصص بر وجود حمل می شود.

     3) تخصص های وجود به حسب استقراء یا ریاضیست و یا طبیعی

     4) عدم اشتراط تساوی عرض ذاتی با موضوع و نیز عدم اشتراط مستوفات بودن تقسیمات در موضوع

     5) امور عامه (احوال وجود قبل از تخصص) در مقابل امور خاصه (احوال وجود بعد از تخصص)

     6) طرح دیدگاه نهایی صدرا

     طرح دیدگاه

     پیامدهای این دیدگاه

     7) مقایسه موضوع فلسفه با موضوع عرفان

     طرح صائن الدین ترکه

     طرح استاد جوادی آملی

     طرح صدر المتالهین

     8) موضوع فلسفه وجود یا موجود

     نظر استاد جوادی آملی، رحیق مختوم ج 1 ص 172

     نقد نظر استاد جوادی آملی

     9) ثمره بحث موضوع شناسی

     الف) ثمرات بحث موضوع شناسی در مطلق علوم

     ب) ثمرات بحث موضوع شناسی در فلسفه

     10) تبیین نظر علامه در ارتباط با عرض ذاتی

     دو نظر علامه در خصوص عرض ذاتی

     1) حقیقت وجود موضوع فلسفه

     موضوع فلسفه حقیقت وجود است و در فلسفه از عوارض ذاتی او سخن به میان می رود.

     2) عوارض ذاتی وجود، همانهایی هستند که بدون تخصص بر وجود حمل می شود.

     3) تخصص های وجود به حسب استقراء یا ریاضیست و یا طبیعی

     تخصصی که وجود می تواند پیدا کند تا علوم را شکل دهد، به حسب استقراء یا تخصص ریاضی است یا طبیعی، که اولی علم ریاضی و دومی طبیعیات را درست می کند.

     جناب آقای جوادی براساس عبارات و توجیهات آخر همین فصل تقسیم علم را به فلسفه و ریاضی و طبیعیات را یک حصر عقلی می دانند. درحالیکه اینجا ملاحظاتی وجود دارد:

     1) تعیین حصر عقلی در جایی که اقسام بیشتر از دو تا می شود، محل اشکال است. (ر.ک نهایه بحث مواد ثلاث)

     2) آنچه در آخر این فصل بیان می شود چندان مورد عنایت خود صدرا و دیگر آقایان نیست. چرا که آنها وجه تقسیم علوم را به این شکل در هیچ جا تبیین نکرده اند، بلکه به حسب موضوع مباحث را طرح کرده اند.

     با توجه به این بیان، به نظر می رسد که این تخصصاتی که بیان شد، استقرایی باشند. شاهد نیز آنکه مباحث مطروحه [در منطق یا در] بحث عالم مثال، در هیچ یک از این سه گنجانده نمی شود.

     4) عدم اشتراط تساوی عرض ذاتی با موضوع و نیز عدم اشتراط مستوفات بودن تقسیمات در موضوع

     لزومی ندارد که عرض ذاتی مساوی با موضوع باشد، بلکه می تواند اخص از موضوع نیز باشد. و نیز لازم نیست که تقسیمات مستوفات باشند، بلکه می شود غیر مستوفات نیز باشند.

     5) امور عامه (احوال وجود قبل از تخصص) در مقابل امور خاصه (احوال وجود بعد از تخصص)

     امور عامه در مقابل امور و احوال خاصه است. مراد از امورد عامه (به خلاف لفظ آن که معنای عمومیت می دهد،)احوال وجود است قبل از تخصص،کما اینکه مراد از امور خاصه، احوال وجود است بعد از تخصص.

     6) طرح دیدگاه نهایی صدرا

     طرح دیدگاه:

     اسفار ج 5 ص 26 و 27

     اعلم أن المتكفل لتحقق الماهيات و إثبات نحو وجودها إنما هو العلم الكلي و الفلسفة الأولى لا العلم الطبيعي «1» كما أن إيجاد الحقائق الإبداعية لا يتصور إلا من العقول الفعالة- دون القوى الجسمانية المنفعلة الواقعة في عالم التغيرات و الاستحالات إذ العلم صورة للمعلوم و حقيقته. [تا اینجا بر اساس دیدگاه پیشین بحث را مطرح می سازد]

     و أقول إذا اشتدت معرفة الإنسان و حدت بصر بصيرته لعلم أن الفاعل لجميع الأشياء و كذا الغاية ليس إلا الباري جل اسمه بحسب قوة تأثيره في الأشياء و سراية نوره النافذ إليها فما من مطلوب [تمام مسائل علوم] إلا و يتكفل بإثبات وجوده العلم بالله عز اسمه و من عرف الله حق معرفته يحصل له بمعرفته تعالى معرفة جميع الأشياء الكلية و الجزئية فيكون علمه بأي شي‏ء كلي أو جزئي من مسائل العلم الإلهي لأن علومه حصلت من النظر في حقيقة الوجود و توابعها و عوارضها و عوارض عوارضها و هكذا إلى أن ينتهي إلى الشخصيات [یعنی حتی علم به جزئیات نیز از طریق علم الهی به دست می آید].

     و هذا هو العلم بالجزئيات على الوجه الكلي المسمى بالعلم الإلهي و الفلسفة الأولى إلا أن العقول الإنسانية لما كانت قاصرة عن الإحاطة بالأسباب القاصية- المستعلية البعيدة عن الجزئيات النازلة في هُوىِ السفل الثانية [شاید درستش النائیه باشد] عن الحق الأول في هاوية البعد فلا يمكن لهم استعلام الجزئيات المتغيرة عن الأسباب العالية فضلا عن مسبب الأسباب فلا جرم وضعوا العلوم تحت العلوم و أخذوا مبادي العلم الأسفل من مسائل العلم الأعلى فشغلهم شأن من شأن [یک شان را ]و أما الأولياء و العرفاء فجعلوا الحق مبدأ علومهم بالأشياء الطبيعية و الرياضية و الإلهية كما أنه مبدأ وجود تلك الأشياء [پس مبداء علم به اشیاء نیز باید از همینجا باشد]- و قد روي عن أمير المؤمنين ص: ما رأيت شيئا إلا و قد رأيت الله قبله و إليه الإشارة أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى‏ كُلِّ شَيْ‏ءٍ شَهِيدٌ.

     توضیح بیشتر دیدگاه:

     مطابق بیان صدرا در اینجا عقول متوسط، به فلسفه متعارف دست پیدا می کنند. یعنی می توانند قواعد کلی وجود را به دست آورند ولی نمی توانند با نگاه وجود شناسی به جزئیات دست پیدا کنند.

     اما اینکه صدرا در مباحث پیش تر مطرح کردند که اثبات دایره و یا ابطال جزء لایتجزا در فلسفه صورت می گیرد بر اساس همین دیدگاه نهایی ایشان است. چرا که این مباحث ظاهرا پس از تخصص کمی یا طبیعی مطرح می شوند. به عبارت دیگر اینکه وقتی پای وجود یا عدم چیزی به میان آید حتی در زیر مجموعه های علوم نیز باشد، باز فلسفه است که به نفی یا اثبات آن بپردازد، هماهنگ با همین دیدگاه نهایی می باشد.

     البته مطابق این دیدگاه مرز علوم در هم شکسته نمی شود بلکه تنها فلسفه یک ادعای جدید را مطرح می کند و آن اینکه با نگاه وجود شناختی می توان تمام مسائل علوم را در فلسفه حل و فصل کرد. مثلا فلسفه می تواند با این نگاه توضیح دهد که چرا جمجمه سر انسان کروی است و یا ...

     دیگر علوم با این نگاه وارد بر حل مسائل نمی شوند. علوم موضوعشان ماهیت است از آن جهت که ماهیت است نه از آن جهت که ارتباط با وجود دارد. بعد از اینکه فلسفه اصل وجود ماهیت را از دل وجود بیرون می کشد، مدعیست که احوال و خصوصیات این ماهیت را نیز می توان از دل همین وجود بیرون کشید. مثلا پس از اثبات وجود کم توسط فلسفه، تمام عوارض ذاتی کم را فلسفه می تواند از دل وجود بیرون کشید ولی یک ریاضی دان با این نگاه جلو نمی آید. او با مطالعه بر کمی که وجودش اثبات شده، ویژگی های آن را بیرون می آورد. به همین دلیل است که گفته می شود که سایر علوم مباحث خود را از ریشه شروع نمی کنند بلکه از اواسط شروع می کنند.

     البته باید توجه داشت که این ادعا گرچه ادعای بزرگی می باشد ولی با مبانی سازگار است و اگر غیر این گفته شود، مشکلاتی را پدید خواهد آورد.

     پیامدهای این دیدگاه

     1. عوارض ذاتیِ عوارض ذاتی شی، عوارض ذاتی شی است.

     به عنوان مثال کم از عوارض ذاتی وجود است. حال آیا عوارض ذاتی کم که در ریاضی بحث می شود، عوارض ذاتی وجود نیز است، یا خیر؟

     اگر ما گفتیم که عوارض ذاتیِ عوارض ذاتی شی، عوارض ذاتی خود شی نیست، یا ضرورتی ندارد که باشد، در این صورت مبنای کلام دیدگاه متعارف برقرار است. بر اساس این مبنا علوم جدید شکل می گیرند.

     اما اگر گفتیم که عوارض ذاتیِ عوارض ذاتی شی، عوارض ذاتی خود شی است، به بیان دیگر اگر گفتیم که محمولات من صمیمه ی محمول من صمیمه یک شی، محمول من صمیمه خود آن شی است، در این صورت بیان نهایی صدرا توجیه می شود.

     بر اساس این مبنا و با توجه به اینکه در فلسفه بحث از وجود است و هیچ چیز از دایره وجود خارج نیست اولاً و ثانیاً به نظر صدرا وجود عوارض غریب ندارد، این بدان معناست که همه آنچه که در نظام هستی متحقق است همگی جزء عوارض ذاتی وجود و محمولات من صمیمه آن است. حال یا بدون هیچ واسطه ای از دل وجود انتزاع می شوند و یا به واسطه محمول های من صمیمه ای که خود محمول من صمیمه وجودند، انتزاع می شوند.

     مثلا دایره از عوارض ذاتی کم است، و کم از عوارض ذاتی وجود است. با توجه به بیان بالا دایره جزء عوارض ذاتی وجود است. یعنی وجود کمیست که وجود دایره ای را در پی دارد.

     و یا مثال دیگر اینکه ماهیت جزء اعراض ذاتی وجود است و کثرت ماهوی و امکان ماهوی جزء اعراض ذاتی ماهیت به شمار می آیند. گرچه اولاً و بالذات کثرت ماهوی و امکان ماهوی برای ماهیت و ثانیاً و بالعرض برای وجود می باشند، بااینحال ما در فلسفه آنها را مطرح و بحث می کنیم، چرا که بالعرض شدن آنها من صمیمه بودن آنها را بر هم نمی زند.

     مگر اینکه آمدن محمول به ضم ضمیمه ای خارج از موضوع نیاز داشته باشد، که در این صورت دایره یک علم تمام و علم جدید شکل می گیرد. در این صورت است که محمول نسبت به این موضوع عرض غریب به حساب می آید.

     نکته:

     وقتی وجود تقسیم می شود به واجب و ممکن، این خاصیت خود وجود است و به عبارت دیگر عرض ذاتی وجودند. حتی وقتی ممکن تقسیم به جوهر و عرض نیز می شود، باز این خاصیت وجود و عرض ذاتی وجود به شمار می آیند، چرا که در این حالت امکان، وساطت و نقشی در جوهریت یا عرضیت ندارد بلکه تنها کانالی است تا وجود خاصیت خود را نشان دهد. به همین خاطر است که وقتی جوهر یا عرض را تعریف می کنیم، نیاز به آوردن قید امکان در تعریف نمی باشد.

     جلسه 22

     1. ارتباط این بحث با بحث نفس الامر

     بهترین تعریف نفس الامر، الشی فی حد نفسه و ذاته است و منظور از ذات نیز ذاتی باب برهان مراد است.

     نفس الامر در یک تقسیم به نفس الامر تحققی یا وجودی و نفس الامر ذوات یا غیر وجودی تقسیم می شود. نفس الامر غیر وجودی هر چیزی غیر از وجود را مانند معقولات ثانی، ماهیت، عدم و ... شامل می شود.

     در فلسفه ما راجع به نفس الامر وجود صحبت می کنیم. حال طبق دیدگاه متعارف نفس الامر وجود تا آنجایی است که تخصص کمی یا طبیعی در میان نباشد. اما مطابق دیدگاه صدرا نفس الامر وجود تمام مرزهای تحققی را شامل است. مانند همه معقولات ثانی فلسفی، عدم، تمام کمالات، اسماء و صفات، تمام اشیاء در تمام مراحلش و ... . یعنی تمام اموری که غیر وجودند باید امور ذاتی وجود تلقی شوند.

     اما در سایر علوم ما نفس الامر سایر اشیاء را شناسایی می کنیم.

     نکته: تمایز علوم در اینجا به این نحو خواهد بود که هر آنچه غیر از وجود که نفس الامر آن بخواهد بریده و جدا از وجود شناخته شود، غیر علم فلسفه خواهد بود.

     1. نسبت فلسفه با سایر علوم

     اعم العلوم بودن فلسفه طبق نگاه متعارف به این نحو بود که سایر علوم در اثبات موضوعاتشان و نیز برخی از قوانینشان نیازمند به فلسفه بودند. اما طبق دیدگاه نهایی صدرا اعم العلوم بودن بدین نحو است که فلسفه می تواند تمام مسائل علوم را با نگاه وجود شناختی حل و فصل کند.

     1. تاثیر سایر علوم بر فلسفه

     وقتی که در فلسفه راجع به اشیاء مختلف بحث می کنیم نگاه ما لمیست به خلاف زمانی که در سایر علوم از اشیاء بحث می کنیم نگاه ما انی می باشد.

     توضیح آنکه: وقتی در سایر علوم از عوارض ذاتی اشیاء صحبت می کنیم، این به نحو انی برای ما کشف می کند که از دل وجود این چنین چیزی در آمده است. لذا می توانیم مسائلی را در فلسفه پی ریزی و پی گیری کنیم. لذا یکی از روشهایی که ما می توانیم به فلسفه متعالی دست پیدا کنیم همین کشفیاتی است که از طریق انی برای ما حاصل می شود.

     البته بعد از این کشف انی و بعد از قوت پیدا کردن وجود شناسیمان می توانیم همان شی را این بار به نحو کشف لمی مورد بررسی قرار دهیم.

     1. تاثیر در بحث روش

     سوالی مطرح است که با چه روشی می توان تمام مسائل علوم را با نگاه وجود شناسی حل و فصل کرد؟ در جواب باید گفت ظاهرا آن چه یاری رساننده است در این امر کشف است.

     البته بعد از اینکه این سدها از این طریق شکسته شد، دیگر بعد از آن همین عقول متوسط نیز قادر به درک چگونگی کارکرد نگاه وجود شناسی در حل و فصل مسائل علوم را خواهد داشت.

     نکته : گفته شد ظاهرا چرا که شاید راه نقل و یا عقل و یا راه های انی نیز تا حدودی تاثیر گذار باشند.

     7) مقایسه موضوع فلسفه با موضوع عرفان

     طرح صائن الدین ترکه

     بیان صائن الدین

     بیان صائن الدین ترکه در تمهید القواعد می گویند: موضوع عرفان نظری اعم از همه موضوعات است و تفاوت آن با تفاوت موضوع فلسفه در آن است که فلسفه از وجود به نحو لا بشرط قسمی بحث می کند، یعنی وجود به شرط اطلاق موضوع فلسفه می باشد ولی عرفان از وجود بنحو لابشرط مقسمی بحث می کند.

     البته باید دقت داشت که لابشرط قسمی نه یعنی فلسفه از وجود بحث می کند مادامی که مادی یا کمی نباشد، بلکه بدان معناست که وجود مادامی که مشروط به مادیت یا کمیت نباشد، مورد بحث در فلسفه است، حال چه طبیعی باشد یا کمی یا هیچ یک نباشد.

     اشکالات آقای جوادی آملی بر بیان صائن الدین، عین نضاخ ص 195

     اشکال اول: تفاوت اطلاق و تقیید فرع بر اشتراک در جامع است. لیکن بنابر ادعای وحدت شخصی وجود هیچ جنبه جامعی یا حقیقت تشکیکی در میان نیست، تا بتواند محور کلام قار بگیرد.

     اشکال دوم: بنابر وحدت شخصی وجود نمی توان وجود را مقید به چیزی دانست تا بعد گفته شود که در فلسفه از وجود بشرط اطلاق و در عرفان از وجود به نحو لابشرط مقسمی بحث می شود. به عبارت دیگر وجود بشرط اطلاق از نظر عرفان باطل است و این بدان معناست که یعنی فلسفه از چیزی بحث می کند که اساساً درست نیست؛ پس روند فلسفه باطل است.

     اشکال خود استاد به طرح صائن الدین ترکه

     سوالی طرح می کنیم و آن اینکه آیا از منظر فیلسوف وجود لابشرط مقسمی یک امر وهمی است یا واقعیت دارد. اگر وهمی باشد بدان معناست که عرفان نظری یک علم باطل می باشد. ولی اگر لابشرط مقسمی بودن وجود را پذیرفت، نمی توان گفت که فیلسوف راجع به ساکت باشد و از این واقعیت سخنی به میان نیاورد. نمی شود که وجود لحاظ واقعی داشته باشد ولی فیلسوف از آن صحبت نکند. به عنوان مثال فیلسوف حق دارد که راجع به وحدت شخصی وجودی که در عرفان نظری بحث می شود، نظر دهد و آن را اثبات یا ابطال نماید.

     توجیه کلام صائن الدین ترکه (مربوط به اول جلسه 23)

     او اصطلاح عرفانی وجود به شرط اطلاق را اراده کرده بود نه اصطلاح فلسفی را.

     توضیح آنکه، منظور از وجود به شرط اطلاق در عرفان همان نفس رحمانی و ظهورات است نه اینکه حقیقتا وجود باشد ولی به شرط اطلاق.

     به بیان دیگر ایشان معتقدند که در فلسفه حقیقتا از وجود بحث نمی شود، بلکه منظورشان از وجود به ما هو وجود، همان وجود به شرط اطلاق عرفانی است که می شود نفس رحمانی یا وجود منبسط. پس بنابر این فلسفه نیز مانند علوم دیگر از ظهورات بحث می کند منتهی ظهور مطلق نه مقید.

     طرح استاد جوادی آملی

     اما در همین صفحه استاد گویا طرح خود را ارائه می کنند، به این نحو که موضوع فلسفه وجود بشرط لا می باشد. یعنی وجود بشرط لای از کمیت و مادیت.

     آنچه از این طرح به ذهن می آید، آن است که احتمالا بیان ایشان درست تقریر نشده است، و الا اشکالاتی به بیان ایشان وارد است. مثلا وجود بشرط لای از آن دو قید محتواً برگشت می کنند به همان بشرط اطلاق. و نیز وقتی گفته می شود که عرفان وجود بشرط اطلاق را نمی پذیرد، وجود بشرط لا را نیز قبول نمی کنند. یعنی وجود را مقید به هرگونه قیدی را نمی پذیرند.

     جلسه 23

     طرح صدر المتالهین

     منظور از وجود در نگاه فلاسفه لابشرط مقسمی است همانگونه که منظور از وجود در نگاه عرفا نیز همین وجود به نحو لابشرط مقسمی است. لذا ایشان هیچ تفاوتی بین دو موضوع عرفان و فلسفه قائل نیستند. لذاست که پس از صدرا عرفان نظری را فلسفه تلقی می کنند و به همین خاطر است که در هر مسئله نظر عرفا را نیز متذکر می شوند و حتی آنها را مورد نقد یا پذیرش قرار می دهند. همه اینها نشاند دهنده آن است که این دو علم واقعا واحد هستند گرچه در روش متفاوتند.

     نکته:

     فلسفه صدرا دارای دو سطح است: در یک سطح وجود به نحو تشکیکی است و در سطح دیگر صحبت از وحدت شخصی وجود است.

     بر اساس سطح دوم هیچ تفاوتی بین موضوع فلسفه و عرفان نیست ولی در بر اساس سطح اول گرچه باز بین دو موضوع فلسفه و عرفان تفاوتی نیست ولی در اولین مسئله با هم اختلاف دارند و آن اینکه عارف معتقد است که این وجودی که در موضوع لحاظ شده است وحدت شخصی اطلاقی دارد ولی فیلسوف معتقد است که وحدت شخصی تشکیکی دارد. و همانطور که می بینید این اختلاف در مسائل است ولی در موضوع وحدت دارند.

     نکته:

     گرچه فلسفه و عرفان در روش متفاوت هستند ولی ما این نکته را تمایز حقیقی بین علوم به موضوعاتشان است نه روش یا غایاتشان، پذیرفته ایم. بله می توان بین دو علمی که از نظر موضوع متحد هستند، به واسطه روش ها یا غایات مختلفشان نوعی تمایز قائل شد ولی باید دانست که تمایز حقیقی بین علوم به واسطه تمایز در ناحیه موضوعشان است.

     8) موضوع فلسفه وجود یا موجود

     نظر استاد جوادی آملی، رحیق مختوم ج 1 ص 172

     موضوع فلسفه در ابتدا باید موجود باشد، ولی پس از اثبات بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، موضوع فلسفه از موجود به وجود تغییر می کند. چرا که اگر از ابتدا موضوع را وجود قرار دادیم این سبب می شود که مسائلی را که قائلین به اصالت ماهیت مطرح می کنند جزء فلسفه به شمار نیاید.

     نقد نظر استاد جوادی آملی

     1. اگر موضوع فلسفه را وجود نیز قرار دهیم باز حتی خود مسائلی را که قائلین به اصالت وجود مطرح می کنند نیز خارج از فلسفه خواهند بود. بلکه باید گفت که بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت جزء مسائل خارج از فلسفه اند یا به عبارت دیگر جزء مبادی فلسفه به شمار می آیند. یعنی پیش از ورود به فلسفه باید بحث شود که موضوع فلسفه وجود است یا ماهیت. بله اگر وجود را موضوع قرار دادیم، تمام مباحث اصالت ماهوی ها خارج از فلسفه به حساب می آیند.

     البته در دو تقریر نمی توان بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را جزء مبادی فلسفه قرار داد:

     اگر گفته شود که خود اصالت جزء اعراض ذاتی وجود است، که در این صورت باید اصالت وجود جزء مسائل فلسفه باقی بماند.

     1. اگر موضوع فلسفه را وجود به معنای اعم قرار دهیم که حتی ماهیت اعتباری را نیز در بر می گیرد، آنگاه از اینکه این وجود به معنای عام یا حقیقی است یا مجازی از مباحث تقسیمی وجود خواهد شد.

     ولی صدرا معتقد است که اگر از وجود شناسی شروع کنیم و سپس از اعراض ذاتی او بحث کنیم بهتر خواهد بود.

     نکته:

     علامه در نهایه در بحث تقدم و تاخر بالحقیقه و المجاز، آنجا که امر واحد مشترک بین وجود (به عنوان متقدم) و ماهیت (به عنوان متاخر) را مطرح می کند، به این وجود به معنای اعم اشاره می کنند، که هر دو در این حقیقت مشترکند ولی وجود بالحقیقه و ماهیت بالمجاز.

     1. اولاً این مطلب به چه معناست که ما در ابتدا یک چیز را موضوع فلسفه قرار دهیم و بعد آن را تغییر داده و چیز دیگری را موضوع قرار دهیم و ثانیاً پس از اثبات اصالت وجود و اعتباریت ماهیت که موضوع فلسفه به وجود تغییر می کند، باز تمام مباحث و مسائل اصالت ماهوی ها از دایره بحث فلسفه خارج می شود.

     جلسه 24

     9) ثمره بحث موضوع شناسی

     الف) ثمرات بحث موضوع شناسی در مطلق علوم

     1. شناخت روشهای یک علم با توجه به موضوع آن علم

     شناخت درست موضوع، روشهایی را که باید در آن علم اعمال شود را برای ما مشخص می کند که مثلا عقلی باشد یا عقلی شهودی و یا آماری و یا تجربی و یا ... .

     1. شناخت ترابط علوم

     با سنجیدن موضوعات دانش ها با یکدیگر واضح می شود که برخی از علوم نسبت به علوم دیگر عالی و مادر و پایه هستند و برخی دیگر نسبت به یکدیگر هم عرضند. این حقیقت با سنجش موضوعات دانش ها با یکدیگر به دست می آید.

     شناخت این مسئله در آنجایی که می خواهیم علوم میان رشته ای تاسیس کنیم تاثیر فراوان دارد. مثلا جایی که علوم در عرض یکدیگرند تاثیر و تاثر هایشان منتفی است، و اساساً شکل گیری رشته های میان رشته ای بین دو علم هم عرض به جزء افزایش مسائل دو علم چیز دیگر به دنبال نخواهد داشت. چرا که واقعا ارتباط نفس الامری این دو علم با یکدیگر نداشته اند. لذا اگر جایی ارتباطی به عنوان مثال بین ریاضیات و طبیعیات مشاهد شد، باید دقت کرد و سر آن را دریافت. (ر.ک قبسات سال 83 استاد احد قراملکی)

     1. شناخت ظرفیت های هر دانش برای حل مسائل
     2. شناخت دامنه علم

     به عبارت دیگر شناخت وظایف ذاتی یک علم و وظایف استطرادیِ علم. به عنوان مثال اینکه آیا فیزیک می تواند پرسشهای فلسفی ما را جواب دهد یا خیر بر می گردد به شناخت درست شما از موضوع دو علم.

     ب) ثمرات بحث موضوع شناسی در فلسفه

     1. شکل گیری فلسفه ای مختلف با تغییر در موضوع فلسفه

     درصورتی که شما موضوع فلسفه را وجود اصیل یا ماهیت یا ادراک یا زبان یا .... قرار دادید، مباحثی که گرد آن موضوع شکل می گیرد، بسیار متفاوت خواهد بود.

     1. تمام امور متحقق عالم جزء عوارض ذاتی وجود

     همانطور که پیش تر گفتیم با قرار دادن وجود اصیل به عنوان موضوع فلسفه، تمام امور متحقق عالم، جزء عوارض ذاتی وجود خواهد بود.

     البته با همین معیار موضوع است که می توان دریافت که برخی از مباحث مطروحه در فلسفه صرف ماهیت شناسیست و یا از نگاه جود شناسی به مباحث پرداخته نشده است.

     1. فلسفه کامل یعنی علم به همه چیز

     از دیگر پیامد های قرار دادن وجود اصیل به عنوان موضوع فلسفه آن است که فلسفه کامل یعنی علم به همه چیز.

     لذاست که یکی از تحلیل های خوب در رابطه با علم الهی و یا علم حضرات معصومین علیهم السلام به همه چیز می تواند همین امر باشد که ایشان حقایق را به نحو لمی در می یابند.

     1. شناخت روش در فلسفه

     با شناخت درست موضوع فلسفه است که دریافته می شود که بهترین روش در فلسفه روش عقلی کشفیست با پیش روی بحث کشف

     10) تبیین نظر علامه در ارتباط با عرض ذاتی

     مقدمه 1): معنای متعدد اصطلاح ذاتی در فلسفه

     اصطلاح ذاتی هم در باب حمل هم کلیات خمس و هم محمول و هم برهان و هم علم و ... معانی خاص خود متعددی دارد. (ر.ک گنجینه معرفت ج 1 ص 133 – مقاله ایست که معانی مختلف ذاتی را جمع آوری کرده است)

     مقدمه 2): عرض ذاتی در باب برهان و علم تغییرات زیاد داشته است. معانی که از عرض ذاتی می شده است بسیار تحت تاثیر جغرافیای مجود در آن دانش بوده است. گاه بحث از عوارض ذاتی موضوع با مباحث مطروحه در یک علم مشکلاتی را به وجود می آورد که بسیاری از اعمال نظر ها جهت رفع آن مشکلات بوده است. لذا انواع اصطلاحات در باب عرض ذاتی به وجود آمد.

     صدرا و حاجی سبزواری (در حواشی اسفار، ج1 ص 32) و نیز ابن سینا (در کتاب برهان ص 128) عرض ذاتی را همان عرض ذاتی اولی می دانند. یعنی ذاتیت و اولیت را یکی می دانند. لذا «اولاً و بالذات و ثانیاً و بالعرض» عطف تفصیلی می دانند. عرض ذاتی در نظر ایشان همان است که در عروضش بر موضوع نیاز به واسطه در عروض نداشته باشد.

     آدرس نظرات علامه:

     حاشیه بر کفایه ص 5 – 10

     کتاب ترجمه برهان ص 168

     حاشیه خود ایشان بر اسفار ص 30 – 32

     جلسه 25

     دو نظر علامه در خصوص عرض ذاتی

     نظر اول علامه

     بیان نظر علامه

     اگر گفته می شود در هر علمی از عوارض ذاتی موضوع آن علم بحث می شود، منظور علوم برهانی است. از آنجا که برهان باید منتج به یقین باشد باید شرایطی مثل ضرورت، کلیت، دوام و ذاتیت داشته باشد.

     پس باید ذاتیت به گونه ای تبیین شود که یقینی بودن گزاره را تامین نماید. لذا گفته اند که ذاتی آن است که با وضع موضوع محمول وضع و با رفع موضوع، رفع شود. پس بنابراین محمول باید مساوی با موضوع باشد، و نمی تواند اعم یا اخص باشد. پس محمول مساوی موضوع است و اگر نبود لزوماً لنگه ای دیگر در میان است که این محمول با لنگه دیگرش با موضوع برابر است.

     (همچنین ر.ک پاورقی علامه و توضیحات استاد در ص 30، از ج 1)

     ملاحظاتی به نظر علامه

     با بیان ایشان از ذاتی که با وضع موضوع وضع و با رفع آن رفع می شود، معنای ذاتی بر عرض لازم (خاصه) نیز صدق می کند، درحالیکه این بیان نظرات صدرا و حاجی منافات دارد، چرا که مطابق نظرات ایشان عرض لازم محمول من ضمیمه است نه عرضی ذاتی اولی.

     شرط یقینی بودن مقدمات در طول این چهار شرط قرار ندارد، بلکه در عرض این چهار شرط است. توضیح آنکه مقدمات برهان بدون این چهار شرط نیز یقینی اند و نتیجه یقینی می دهند، منتهی نفس این مقدمات به ما این نتیجه را نمی دهند، بلکه از باب دیگر این یقین حاصل می شود. اما اگر این مقدمات خود بخواهند یقین در نتیجه را حاصل نمایند، باید علت یقین شوند و این در صورتی است که این محمولات ذاتی برای موضوع باشند. در این حالت پیوند ذاتی و یقین در مقدمات کشیده می شود به نتیجه فلذا گفته می شود که نتیجه از نفس مقدمات حاصل شده است.

     پس بنابراین باید گفت که از آنجا که ما به دنبال یک نوع یقین خاص و ویژه هستیم لذا این چهار شرط را به یقینی بودن مقدمات اضافه نموده ایم.

     جوهر النضید ص 207 :

     [خواجه]قال يجب أن تكون مقدمات البرهان بعد كونها يقينية أقدم بالطبع و عند العقل من النتائج لتكون عللا بحسب الأمرين و أعرف من النتائج لتعرفها و أن تكون مناسبة أعني تكون محمولاتها ذاتية لموضوعاتها أولية و أن تكون ضرورية كلیة

     [علامه حلی]أقول المقدمات المستعملة في الأقيسة البرهانية تشترط فيها أمور أحدها أن تكون يقينية و قد تقدم قياس مؤلف من يقينيات.

     و ثانيها أن تكون أقدم بالطبع من النتائج ليصح أن تكون عللا لها بحسب الخارج و هو مختص ببرهان لم.

     و ثالثها أن تكون أقدم من النتائج عند العقل ليصح الاستدلال بها و تكون عللا لها بحسب العقل فإن المقدمات يجب أن تكون عللا للنتائج عند العقل و رابعها أن تكون أعرف من النتائج ....

     و خامسها أن تكون مناسبة للنتائج بمعنى أن تكون ذاتية أولية و نعني بالذاتي ما يعم المقوم و العرض الذاتي على ما سيأتي بيانه و نعني بالأولى ما يحمل لا بواسطة أمر أعم.

     كالحساس على الإنسان فإن المحمول بحسب الأعم لا يكون أوليا و إنما شرطنا ذلك لأن الغريب لا يفيد اليقين بما لا يناسبه لعدم العلاقة الطبيعية بينهما.

     و سادسها أن تكون ضرورية إما بحسب الذات أو بحسب الوصف ... .

     و سابعها أن تكون كلية بمعنى أن تكون محمولة على جميع الأشخاص في جميع الأزمنة حتى لا يكون المحمول لاحقا بحسب أمر أخص من الموضوع كالضاحك على الحساس فإنه لا يكون محمولا على جميع ما هو حساس بل على بعضه فلا يكون حمله عليه كليا.

     اخص از آن جهت که اخص است واقعا می تواند ذاتی باشد؛ که به این بخش در توضیحات درس بدان پرداختیم.([پاورقی ذیل عبارت «و لم یتفطنوا» ج1 ص 33 اسفار](#نظرعلامه_درعدم_اخص_بودن_ذاتی_نسبت_بموضوع))

     با بیان شما گزاره هایی همچون «الوجود واجب» گزاره فلسفی نیست بلکه باید گفته شود «الوجود اما واجب و اما ممکن» درحالیکه واقعا این گزاره ها فلسفی هستند و می توانند مستقلاً مورد بحث قرار گیرند.

     نظر دوم علامه

     عرض ذاتی آن است که موضوع در حد او اخذ شود و یا او در حد موضوع اخذ شود.

     این بیان خوبی است و مساوات را نیز لازم نمی آورد.

     نکته: البته منظور از حد در اینجا حد ماهوی نمی باشد بلکه امری اعم از حد ماهوی مراد است. این حد تمام علل تحقق شی را تبیین می کند. یعنی علل فاعلی، غایی، مادی و صوری را. به خلاف حد حد ماهوی که تنها مبین علل مادی و صوری می باشد. [↑](#footnote-ref-103)