

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۱..... فهرست
- ۱۳..... خارج نهاییه ۵۳۲ (۱) (۱۳۹۸.۶.۳۰ / ۲۱ محرم / شنبه).....
- ۱۵..... مراد از قضایای خارجییه در کلام خارجییه.....
- ۱۵..... تحلیل هویت وجود رابط.....
- ۱۸..... خارج نهاییه ۵۳۳ (۲) (۱۳۹۸.۶.۳۱ / ۲۲ محرم / یکشنبه).....
- ۱۹..... مروری بر بررسی بستر تاریخی وجود رابط و مستقل.....
- ۲۰..... بیان فارابی.....
- ۲۰..... بیان بوعلی.....
- ۲۰..... شیخ اشراق.....
- ۲۰..... این ها که روابط است و روابط هم که اعتباری هستند. بلکه کل وجود اعتباری است.....
- ۲۰..... قوشچی.....
- ۲۱..... میرداماد.....
- ۲۱..... ملاصدرا.....
- ۲۴..... نتیجه گیری.....
- ۲۵..... خارج نهاییه ۵۳۴ (۳) (۱۳۹۸.۷.۱ / ۲۳ محرم / دوشنبه).....
- ۲۵..... تکمیل استدلال علامه.....
- ۲۷..... اشکالات بر بیان علامه.....
- ۲۷..... اشکال حاجی سبزواری (بر صدرا که بر علامه هم می تواند وارد گردد).....
- ۳۰..... خارج نهاییه ۵۳۵ (۴) (۱۳۹۸.۷.۲ / ۲۴ محرم / سه شنبه).....

- اشکال برخی بزرگان بر علامه طباطبایی ۳۰
- اشکال برخی از سروران ۳۴
- جلسه ۵۳۷ (۶) (۱۳۹۸.۷.۷ / ۲۹ محرم / یکشنبه) ۳۶
- نقد و بررسی دیدگاه علامه در مورد وجود رابط ۳۶
- بستر اول ۳۶
- بستر دوم ۳۷
- سوال: این هویت ارتباط نمی تواند ذاتی باشد، چون دیگر قابل اشاره نخواهد بود. نتیجتاً منافات خواهد داشت.
..... ۴۱
- جلسه ۵۳۸ (۷) (۱۳۹۸.۷.۸ / ۱ صفر / دوشنبه) ۴۲
- سوال: چه اشکالی دارد که وجودی فی نفسه، حالتی داشته باشد که از جهت این حالت، فی غیره باشد و همین
حالت سبب ارتباط او با امری جوهری گردد؟ ۴۳
- مطلبی را برخی دیگر گفته اند: ۴۴
- بررسی استدلال دوم علامه ۴۴
- بررسی وجود رابط حقایق فلسفی ۴۵
- سوال: حقایق اندماجی نحوه تحققشان فی نفسه است یا فی غیره؟ ۴۶
- جلسه ۵۳۹ (۸) (۱۳۹۸.۷.۹ / ۲ صفر / سه شنبه) ۴۶
- بررسی وجود رابط در حقایق منطقی ۴۷
- نکته اصلی ۴۷
- بررسی متن های حاجی سبزواری ۴۸
- جلسه ۵۴۰ (۹) (۱۳۹۸.۷.۱۳ / ۶ صفر / شنبه) ۵۰
- نحوه وجود حقایق فلسفی ۵۰

۵۱	رسیدیم به بیان حاجی سیزواری
۵۱	کار صدرا
۵۳	انواع نسبت ها به حسب استقرا (به صورت مطلق چه در گزاره و چه وراء گزاره)
۵۴	ابتکارات علامه در این بحث
۵۵	۱. جایگاه وجود رابط و مستقل
۵۵	۲. نوع استدلال بر وجود رابط
۵۶	۳. احکام رابط در نسبت اتحادی اتصافی
۵۶	جلسه ۵۴۱ (۱۰) (۱۳۹۸.۷.۱۵ / ۸ صفر / دوشنبه)
۵۶	بررسی بیانات مرحوم کمپانی در مورد وجود رابط
۵۷	نسبت غیر اتحادی اتصافی. در نسب و اضافات.
۶۱	بیانات صدرا
۶۲	جلسه ۵۴۲ (۱۱) (۱۳۹۸.۷.۱۶ / ۹ صفر / سه شنبه)
۶۲	ادامه بحث در خصوص نسبت غیر اتحادی اتصافی (در نسب و اضافات)
۶۲	بیان صدرا مشعر به عرض بودن مقوله اضافه
۶۴	بیانات صدرا مشعر به فی غیره بودن اضافه
۶۶	جلسه ۵۴۳ (۱۲) (۱۳۹۸.۸.۱۱ / ۴ ربیع الاول / شنبه)
۶۷	مقوله اضافه
۷۱	جلسه ۵۴۴ (۱۳) (۱۳۹۸.۸.۱۲ / ۵ ربیع الاول / یکشنبه)
۷۱	ادامه بررسی عبارات بوعلی
۷۳	توضیحات ملاصدرا درباره مقوله اضافه
۷۴	تحقق اضافه در خارج

- جلسه ۵۴۵ (۱۴) (۱۳۹۸.۸.۱۳ / ۶ ربیع الاول / دوشنبه) ۷۵
- اشکال به تحقق اضافه ۷۶
- پاسخ بوعلی ۷۶
- نکته ای روشی در مورد ارتباط با واقع و خارج ۷۸
- نحوه وجود اضافه، وجود عرضی ۷۸
- کلام صدرا در مقوله اضافه ۷۹
- جلسه ۵۴۶ (۱۵) (۱۳۹۸.۸.۱۴ / ۷ ربیع الاول / سه شنبه) ۸۱
- بعد از بوعلی ۸۱
- شیخ اشراق ۸۱
- خواجه نصیر ۸۱
- متکلمان ۸۱
- میرداماد ۸۲
- ملاصدرا ۸۳
- تبیین صدرا از هویت مقایسه ای اضافه ۸۳
- دلیل دوم صدرا ۸۴
- دلیل سوم از علامه ۸۵
- نحوه موجودیت اضافه در خارج ۸۵
- جلسه ۵۴۷ (۱۶) (۱۳۹۸.۸.۱۸ / ۱۱ ربیع الاول / شنبه) ۸۶
- مقوله اضافه در نگاه شیخ اشراق ۸۷
- مقوله اضافه از نگاه ملاصدرا ۸۸
- جلسه ۵۴۸ (۱۷) (۱۳۹۸.۸.۱۹ / ۱۲ ربیع الاول / یکشنبه) ۹۱

- ۹۱ ادامه بررسی عبارات صدرا
- ۹۳ بیان مختار استاد
- ۹۳ اشکال استاد در خصوص بیان صدرا
- ۹۶ جلسه ۵۴۹ (۱۸) (۱۳۹۸.۸.۲۰ / ۱۳ ربيع الاول / دوشنبه)
- ۹۶ تعیین جایگاه این بحث،
- ۹۷ نحوه وجود اضافه
- ۹۸ بیان های غلیظ تر صدرا در خصوص هویت مقوله اضافه
- ۹۹ جلسه ۵۵۰ (۱۹) (۱۳۹۸.۸.۲۱ / ۱۴ ربيع الاول / سه شنبه)
- ۹۹ روش درست تحلیل و استدلال در فلسفه
- ۱۰۰ ادامه بیان های غلیظ تر صدرا
- ۱۰۲ مقوله وضع
- ۱۰۳ احکام مربوط به اضافه (مقولی که غیر اتصافی است)
- ۱۰۳ ۱. تغایر دو طرف
- ۱۰۳ ۲. تضایف دو طرف
- ۱۰۴ جلسه ۵۵۱ (۲۰) (۱۳۹۸.۸.۲۵ / ۱۸ ربيع الاول / شنبه)
- ۱۰۴ بررسی نسب و اضافات در پیروان صدرا
- ۱۰۴ حاجی سبزواری
- ۱۰۶ مرحوم کمپانی
- ۱۰۷ علامه طباطبایی
- ۱۰۸ جلسه ۵۵۲ (۲۱) (۱۳۹۸.۸.۲۶ / ۱۹ ربيع الاول / یکشنبه)
- ۱۰۹ تحقق اضافه در خارج (در بیان علامه)

- ۱۰۹ نحوه وجود اضافات
- ۱۱۰ تکافی وجودی
- ۱۱۱ بیان مختار در مورد تحقق اضافات و نسب
- ۱۱۱ ۱. خارجی بودن اضافات و نسب
- ۱۱۱ وجود رابط بودن نسبت
- ۱۱۳ جلسه ۵۵۳ (۲۲) (۱۳۹۸.۸.۲۷ / ۲۰ ربیع الاول / دوشنبه)
- ۱۱۳ ادامه بیان مختار در مورد تحقق اضافات و نسب
- ۱۱۳ ۲. وجود رابط بودن نسبت
- ۱۱۵ نتایج دیدگاه مختار در خصوص مقوله اضافه
- ۱۱۷ جلسه ۵۵۴ (۲۳) (۱۳۹۸.۹.۲ / ۲۵ ربیع الاول / شنبه)
- ۱۱۷ فرع پنجم
- ۱۲۰ فرع ششم
- ۱۲۱ جلسه ۵۵۵ (۲۴) (۱۳۹۸.۹.۳ / ۲۶ ربیع الاول / یکشنبه)
- ۱۲۱ ۱. انتزاعی است
- ۱۲۱ ادامه فرع ششم
- ۱۲۲ فرع هفتم
- ۱۲۲ فرع هشتم
- ۱۲۳ فرع نهم
- ۱۲۴ فرع دهم
- ۱۲۴ فرع یازدهم
- ۱۲۵ جلسه ۵۵۶ (۲۵) (۱۳۹۸.۹.۴ / ۲۷ ربیع الاول / دوشنبه)

- ۱۲۶ روش شناسی تحقیق عمیق در مسایل فلسفی
- ۱۲۶ مرحله اول: بررسی تاریخی، فهم و رسیدن به پرسش های درست
- ۱۲۷ مرحله دوم: تحقیق
- ۱۲۸ نسبت اتصافی یک طرفه اشراقی
- ۱۲۸ بررسی مصادیق نسبت یک طرفه اشراقی
- ۱۳۰ جلسه ۵۵۷ (۲۶) (۱۳۹۸.۹.۵ / ۲۸ ربیع الاول / سه شنبه)
- ۱۳۰ نسبت اتصافی یک طرفه اشراقی
- ۱۳۲ حاجی سبزواری
- ۱۳۲ جلسه ۵۵۸ (۲۷) (۱۳۹۸.۹.۹ / ۳ ربیع الثانی / شنبه)
- ۱۳۳ نسبت اتصافی یک طرفه اشراقی
- ۱۳۳ ۱. علم اشراقی
- ۱۳۳ تحلیل علم اشراقی از منظر استاد
- ۱۳۵ ۲. نسبت اشراقی در معالیل
- ۱۳۵ استدلال صدرا
- ۱۳۹ جلسه ۵۵۹ (۲۸) (۱۳۹۸.۹.۱۰ / ۴ ربیع الثانی / یکشنبه)
- ۱۳۹ نسبت اتصافی یک طرفه اشراقی
- ۱۳۹ توضیحاتی در مورد هویت وجود رابط
- ۱۴۰ احکام وجود رابط
- ۱۴۰ ۱. مصداق بالذات وجود و موجود در تشکیک خاصی
- ۱۴۱ ۲. استقلال وجودی در برابر استقلال بالمفهومیه
- ۱۴۲ ۳. سر برآوردن دو سنخ وجود رابط

- جلسه ۵۶۰ (۲۹) (۱۳۹۸.۹.۱۱ / ۵ ربیع الثانی / دوشنبه) ۱۴۳
- بیان برخی از احکام وجودهای رابط ۱۴۳
- نحو من الوجود بودن ۱۴۵
- جوهر و عرض نبودن وجود رابط ۱۴۵
- جلسه ۵۶۱ (۳۰) (۱۳۹۸.۹.۱۲ / ۶ ربیع الثانی / سه شنبه) ۱۴۸
- تقسیم بندی صحیح در تقسیم وجود به رابط و مستقل ۱۴۸
- ذکر چند طرح در خصوص این مساله ۱۵۰
- طرح نهایی ۱۵۰
- فروغات فصل اول از مرحله دوم ۱۵۱
- فرع اول ۱۵۱
- جلسه ۵۶۲ (۳۱) (۱۳۹۸.۹.۱۷ / ۱۱ ربیع الثانی / یکشنبه) ۱۵۲
- ادامه فروغات فصل اول از مرحله دوم ۱۵۲
- فرع اول ۱۵۲
- فرع دوم ۱۵۴
- جلسه ۵۶۳ (۳۲) (۱۳۹۸.۹.۱۸ / ۱۲ ربیع الثانی / دوشنبه) ۱۵۵
- ادامه فرع دوم ۱۵۵
- جلسه ۵۶۴ (۳۳) (۱۳۹۸.۹.۱۹ / ۱۳ ربیع الثانی / سه شنبه) ۱۵۹
- فرع سوم ۱۵۹
- متن فرع سوم ۱۶۱
- جلسه ۵۶۵ (۳۴) (۱۳۹۸.۹.۲۳ / ۱۷ ربیع الثانی / شنبه) ۱۶۵
- فرع چهارم ۱۶۵

- ۱۶۶ استاد
- ۱۶۸ جلسه ۵۶۷ (۳۶) (۱۳۹۸.۹.۲۵ / ۱۹ ربیع الثانی / دوشنبه)
- ۱۶۸ الفصل الثانی: فی کیفیه اختلاف الوجود الرابط و المستقل
- ۱۶۹ بررسی مساله از منظر صدرا.....
- ۱۷۱ بررسی مساله از منظر حاجی سبزواری.....
- ۱۷۲ جلسه ۵۶۸ (۳۷) (۱۳۹۸.۹.۲۷ / ۲۰ ربیع الثانی / سه شنبه)
- ۱۷۲ ادامه بررسی مساله از منظر حاجی سبزواری.....
- ۱۷۳ بررسی مساله در بیان علامه طباطبایی.....
- ۱۷۵ جلسه ۵۶۹ (۳۸) (۱۳۹۸.۹.۳۰ / ۲۴ ربیع الثانی / شنبه)
- ۱۷۷ جلسه ۵۷۰ (۳۹) (۱۳۹۸.۱۰.۱ / ۲۵ ربیع الثانی / یکشنبه)
- ۱۷۸ بیان مختار در مورد فصل دوم.....
- ۱۷۸ اشکال اول به بیان علامه.....
- ۱۷۸ اشکال دوم به بیان علامه.....
- ۱۸۰ اشکال سوم به بیان علامه.....
- ۱۸۱ اشکال چهارم به بیان علامه.....
- ۱۸۲ جلسه ۵۷۱ (۴۰) (۱۳۹۸.۱۰.۲ / ۲۶ ربیع الثانی / دوشنبه)
- ۱۸۲ تمیم اشکال سوم.....
- ۱۸۲ تمیم اشکال چهارم.....
- ۱۸۲ تحلیل جوهر و عرض بودن در دستگاه وجود رابط.....
- ۱۸۴ بررسی اختلاف نوعی میان وجود رابط و مستقل.....
- ۱۸۴ در خصوص استقلال بالقیومیه.....

- در خصوص اضافات نسبت غیراتصافی غیر اتحادی ۱۸۴
- جلسه ۵۷۲ (۴۱) (۳.۱۰.۱۳۹۸ / ۲۷ ربیع الثانی / سه شنبه) ۱۸۶
- فروغات فصل دوم از مرحله دوم ۱۸۶
- فرع اول ۱۸۶
- اشکال استاد بر فرع اول ۱۸۸
- توضیح برخی از آقایان نسبت به فرع اول ۱۸۹
- جلسه ۵۷۳ (۴۲) (۷.۱۰.۱۳۹۸ / ۱ جمادی الأولى / شنبه) ۱۸۹
- اشکالی بر بیان علامه در فرع اول ۱۹۰
- نقل و نقد کلام برخی از سروران ۱۹۲
- فرع دوم: اقسام وجود رابط ۱۹۳
- جلسه ۵۷۵ (۴۳) (۱۰.۱۰.۱۳۹۸ / ۴ جمادی الأولى / سه شنبه) ۱۹۴
- بررسی عبارات صدرا درباره وجود رابط ۱۹۴
- نتیجه گیری از کلام صدرا ۱۹۹
- جلسه ۵۷۶ (۴۴) (۱۵.۱۰.۱۳۹۸ / ۹ جمادی الأولى / یکشنبه) ۱۹۹
- الفصل الثالث فی انقسام الوجود فی نفسه إلی ما لنفسه و ما لغيره ۱۹۹
- بررسی تاریخی این مساله انقسام الوجود فی نفسه إلی ما لنفسه و ما لغيره ۲۰۰
- جلسه ۵۷۷ (۴۵) (۱۷.۱۰.۱۳۹۸ / ۱۱ جمادی الأولى / سه شنبه) ۲۰۴
- جلسه ۵۷۸ (۴۶) (۲۲.۱۰.۱۳۹۸ / ۱۶ جمادی الأولى / یکشنبه) ۲۰۷
- ادامه بررسی وجود فی نفسه لنفسه و لغيره دیدگاه مشاء ۲۰۷
- بحث از جوهر و عرض، بحثی وجودی یا ماهوی؟ ۲۰۹
- جلسه ۵۷۹ (۴۷) (۲۳.۱۰.۱۳۹۸ / ۱۷ جمادی الأولى / دوشنبه) ۲۱۲

- ۲۱۲ ادامه بررسی وجود فی نفسه لنفسه و لغیره دیدگاه مشاء
- ۲۱۴ بیان فرخ رازی درباره کلام بوعلی
- ۲۱۶ بررسی وجود فی نفسه لنفسه و لغیره، در حکمت اشراق
- ۲۱۶ جلسه ۵۸۰ (۴۸) (۱۳۹۸.۱۰.۲۴ / ۱۸ جمادی الأولى / سه شنبه)
- ۲۱۷ بررسی وجود فی نفسه لنفسه و لغیره از نگاه میرداماد
- ۲۲۰ جلسه ۵۸۱ (۴۹) (۱۳۹۸.۱۰.۲۸ / ۲۲ جمادی الأولى / شنبه)
- ۲۲۱ ادامه دیدگاه میرداماد
- ۲۲۷ جلسه ۵۸۲ (۵۰) (۱۳۹۸.۱۱.۱۲ / ۶ جمادی الثانی / شنبه)
- ۲۲۷ خلاصه بیان مشاء
- ۲۲۷ خلاصه بیان میرداماد
- ۲۲۸ بیان صدرا در مورد وجود فی نفسه لنفسه و وجود فی نفسه لغیره
- ۲۳۲ جلسه ۵۸۳ (۵۱) (۱۳۹۸.۱۱.۱۳ / ۷ جمادی الثانی / یکشنبه)
- ۲۳۴ بیان صدرا در تحلیل جوهر و عرض
- ۲۳۶ جلسه ۵۸۴ (۵۲) (۱۳۹۸.۱۱.۱۴ / ۸ جمادی الثانی / دوشنبه)
- ۲۳۶ ادامه بیان صدرا در مورد تقسیم وجود فی نفسه به لنفسه و لغیره
- ۲۳۶ تقسیمات وجود
- ۲۴۰ جلسه ۵۸۵ (۵۳) (۱۳۹۸.۱۱.۱۵ / ۹ جمادی الثانی / سه شنبه)
- ۲۴۰ مغایرت موطن وجودی وجود لغیره در ارتباط با محلّش
- ۲۴۱ بررسی نحوه وجود جوهر
- ۲۴۲ چگونگی وجود فی نفسه لغیره بودن صورت و نسبت آن با عرض
- ۲۴۴ جلسه ۵۸۶ (۵۴) (۱۳۹۸.۱۱.۱۹ / ۱۳ جمادی الثانی / شنبه)

- ۲۴۴ بررسی نسبت صورت و هیولی (توضیحاتی درباره حلول).
- ۲۵۰ جلسه ۵۸۷ (۵۵) (۱۳۹۸.۱۱.۲۰ / ۱۴ جمادی الثانی / یکشنبه).
- ۲۵۲ جمع بندی مساله حلول در خصوص صورت در کار صدرا
- ۲۵۴ جلسه ۵۸۸ (۵۶) (۱۳۹۸.۱۱.۲۱ / ۱۵ جمادی الثانی / دوشنبه).
- ۲۵۴ نحوه وجود دانستن جوهر (علاوه بر جنس الاجناس بودن ماهیت جوهر).
- ۲۵۵ بیان حاجی در مورد تقسیم وجود فی نفسه به لنفسه و لغيره
- ۲۵۷ بیان علامه طباطبایی در مورد تقسیم وجود فی نفسه به لغيره
- ۲۵۸ تقریر ویژه علامه
- ۲۶۰ جلسه ۵۸۹ (۵۷) (۱۳۹۸.۱۱.۲۶ / ۲۰ جمادی الثانی / شنبه).
- ۲۶۱ محال بودن طارد عدم بودن یک وجود، از دو ماهیت
- ۲۶۴ جلسه ۵۹۰ (۵۸) (۱۳۹۸.۱۱.۲۷ / ۲۱ جمادی الثانی / یکشنبه).
- ۲۶۴ نسبت هیولی و صورت
- ۲۶۸ جلسه ۵۹۱ (۵۹) (۱۳۹۸.۱۱.۲۸ / ۲۲ جمادی الثانی / دوشنبه).
- ۲۶۸ بیان علامه درباره وجود فی نفسه لغيره
- ۲۶۸ یتبین بما مرّ، ص ۳۲

بسم الله الرحمن الرحيم

خارج نهاییه ۵۳۲ (۱) (۱۳۹۸.۶.۳۰ / ۲۱ محرم / شنبه)

در بحث وجود رابط اندکی را گفتیم ولی خیلی هایش ماند.

علامه در بحث وجود رابط تقریر ویژه ای داشتند. بیان علامه را گفتیم.

علامه قضایایی مثل زید قایم و الانسان ضاحک که قضایای خارجیه است، بحث را پیش می برد. که عرض می کنم که بستر تاریخی است که علامه این بحث ها را پیش کشیده است.

وجود موضوع در خارج و محمول در خارج، و وجود نسبت هم در خارج را می خواهند مطرح کنند. بحث علامه بحث منطقی نیست. بحث رابط در قضیه نیست، بلکه می خواهد رابط در خارج را اثبات کند. گرچه خواهیم گفت که علامه منظورشان رابط در خارج به معنای اعم است. که خارج از موطن گزاره منظور نهایی علامه است. یعنی: گزاره برابر ایستایی دارد و محکی ای دارد. خواه در ذهن و خواه در خارج.

علامه بعد ترقی ای که می کند، می خواهد کلا در همه جا پیاده کند ولی کلا از قضایای خارجیه شروع می کند. قضایای خارجیه ای که حاجی می گوید، بیان علامه اعم از آن هم هست.

علامه منظورشان خارج از موطن گزاره است که محکی قضیه است.

به هر ترتیب علامه بحث را قضایای خارجیه آغاز می کند، این که در گزاره ما امر رابط داریم شکی نیست. ولی علامه منظورشان خارج از موطن گزاره است.

قضایای صادقه ای که در خارج داریم و منطبق بر خارج می شود که افزون بر زید و قیام مثلا، یک ربطی هم داریم.

به نظرم بیان علامه خیلی صاف است که دو تقریر شده است که ما طبق تقریر دوم می گوییم. که افزون بر موضوع و محمول یک ربطی هم هست.

برخی می گویند: افزون بر موضوع و محمول در موطن گزاره، یک ربطی هم وجود دارد.

یعنی: بالوجدان می بینیم که بین موضوع و محمول به عنوان گزاره یک ربطی داریم، این آقایان هم معتقدند که این ربطی که هست در خارج هم داریم.

معمولا در قضایای صادقه باید به وزان هر جزئی از گزاره، برابر ایستایی در خارج داشته باشیم.

موضوع داریم در خارج هم باید باشد. محمول هم باید در خارج باشد. مفهوم ربط هم داریم، در خارج هم ربط داریم.

در موطن گزاره که یک ربط پیدا کردیم، و چون قضیه خارجی است و قضایای خارجی باید با خارج تطبیق کند، هر آن چه در گزاره یافتیم، باید در خارج هم برابر ایستا داشته باشد.

علامه بعد از این که لفظ موضوع و محمول را که به میان کشیده است، چطور بیان می کند؟

می بینیم که اتصاف بین زید و قیام در خارج هست. که این نجد به نحو علم حسی و احساسی هست. به همان ارتباط احساسی که در خارج داریم. گاه برخی موارد استدلال هم کردیم.

اتصاف بین زید و قیام را در خارج یافتیم افزون بر وجود موضوع و محمول در خارج، این اتصاف را هم یافتیم، که همان نسبت است. در خود زید نیست، در خود قیام به تنهایی هم نیست، بین زید و غیر از قیام هم نیست، بین قیام و غیر از زید هم نیست، بلکه فقط بین زید و قیام هست. که یک ربط و نسبت واحدی است که وحدت شخصی دارد.

چون از راه گزاره خواستند بحث کنند، ...

علامه: من چطور رسیدم به نسبت خارجی بین زید و قیام؟ زید و قیام را در خارج یافتیم. هر دو هم در خارج هستند. از یک طرف نسبت بین زید و قیام هم در خارج هست. اصل حرف علامه این است: نسب خارجی است. پس رسیدیم به این که: اصل نسبتی در خارج داریم.

اولا در جایی صحبت می کنیم که یکنوع مغایرتی بین وجود موضوع و محمول باشد که هلیه مرکبه است. پس صحبت مغایرت است.

بعدها با توضیحی که علامه می دهد: در بحث های علامه باید هذا الوجود ممکن نیز جریان داشته باشد. چون بعدها علامه این بحثی که در قضایای خارجی گفته است این ها را در قضایای فلسفی هم جریان می دهد.

مراد از قضایای خارجی در کلام خارجی

منظور قضایای خارجی است که حاجی مطرح می کرد و به اضافه قضایای حقیقه. که مثال زده است: زید قائم و الانسان ضاحک.

ولی بعدها جناب علامه از اینجا شروع کرد: بعدها که علامه می خواهد این بحث را اثبات کند، در همین حد است یا مفصل تر می شود؟

ما وقتی می بینیم در ادامه علامه بحث ها را مفصل تر می کند در ادامه این بحث ها و در حواشی علامه بر اسفار. اگر بخواهیم جدی تر بررسی کنیم نمی خواهد در حد قضایای خارجی بایستد، بلکه اینجا قدم اول است. ... درست مثل این که من وقتی می خواهم ..وجود ذهنی ...

علامه در نهایت می خواهد بگوید: قضایای خارجی ای که برابر ایستا دارد ولو

اگر می خواستیم بیان علامه را جور دیگری تقریر کنیم، می شد جور دیگری قلم زد.

این بیان و سبک استدلال خاص علامه است. ولی می شد جور دیگری تقریر کرد. خللی ندارد ولی نوع ورود در این بحث فلسفی می توانست به گونه ای دیگر باشد.

رابط خارجی داریم، نسبت خارجی داریم.

تحلیل هویت وجود رابط

سوال: چنین نسبت خارجی هویتش چیست؟

«و ليس منفصل الذات عن الطرفين»

این نسبت همان گونه که زید چیزی است و قیام چیزی، این نسبت هم چیزی است بسان آنها؟

این ربط که امر سوومی است، مستقل هست یا خیر؟

علامه در بحث قبلی گفت: این نسبت وراء موضوع و محمول است. این شیء سوم چه هویتی دارد؟ آیا استقلالی است یا خیر؟

اگر استقلالی باشد، لازمه اش این است: یک موضوع و یک محمول داریم، یک ربط مستقل هم داریم. این سه تا شد پنج تا چون دو رابط می خواهد، آن پنج تا هم چهارتا رابط می خواهد.

الان ربطی بین زید و قیام هست، که محدود است، لازمه استقلال این است که در محصور بین حاصرین، بی نهایت چیز داشته باشیم. که این محال است.

ویژگی های وجود رابط

۱- بین این دو

۲- قایم به این دوم

۳- خارج از این دو هم نیست.

چنین چیزی می شود ربط.

واقعیتش این است: علامه می خواهد به هویت تعلق اشاره کند.

در صرف و نحو وقتی صحبت از اقسام کلمه می شد، اسم و فعل و حرف.

در منطق در موطن گزاره بوعلی می گفت: هویتش هویت ادواتی است که معنای ربطی است.

اینجا در مورد ربط خارجی است.

که می گویند: به لحاظ تعقل، مستقل نیست. اینجا دو تقریر هست:

۱. آوردم در ذهن وقتی خواستم ببینم که چیست، دیدم دو طرف دارد.

۲. آن هنگامی که در خارج می خواهم به آن اشاره کنم، دو طرف می خواهد.

گرچه علامه عنوان داده است مستقل بالمفهومیه و غیر مستقل بالمفهومیه،

اگر دقیق بخواهیم در بحث وجود رابط خارجی و فلسفی بحث کنیم، اگر بخواهم به این نسبت در خارج اشاره کنم، باید زید و قیام را ببینم. باید او را فی غیره ببینم. این می شود مستقل بالمفهومیه و بالتعقل.

اصل بحث در مستقل و غیر مستقل بالمفهومیه و التعقل، منظور بله لحاظ خارج است.

آن بیان صدرا در بحث وحدت شخصی وجود که وجود رابط به محض تعقل شدن، باید آن را ربط به غیر دید، این معنای درست از وجود رابط در اینجاست.

من تا بخواهم نسبت بین زید و قیام را ببینم، آن نسبت را در زید و قیام می بینم.

خودیت این وجود رابط به فی غیره بودنش است. ذات او فی غیره است. نه این که وجود رابط ذات ندارد، بلکه ذات مستقل بالمفهومیه ندارد.

این تعبیر که برخی گفته اند در تبیین عبارت صدرا که گفته است وجود رابط ذات ندارد، غلط است. بلکه منظور صدرا این است: که وجود رابط ذات مستقل ندارد، نه این که هیچ و پوچ است، بلکه واقعیت وجودی دارد، که در دیگری بودن است.

غیر مستقل بالمفهومیه یا غیر مستقل فی التعقل یا غیر مستقل بالاشاره، یعنی خودیتش در دیگری بودن است و به خودش نمی توانی اشاره کنی.

هم تعقل و هم مفهوم در خود خارج است. من وقتی می خواهم او را در خارج به چنگ بیاورم و تعقل کنم، می شود غیر مستقل بالمفهومیه و التعقل. که آن گونه که هست را می خواهم به چنگ بیاورم، ذاتیتش ربط به دیگری بودن است. شیء له الربط نیست، بلکه شیء هو الربط است.

پس ما یک نحوه وجودی داریم در برابر وجودهای مستقل.

استاد: این بیان علامه مشکلی دارد که بعدا خواهیم گفت.

علامه با این کار وجود فی غیره را درست کرد، که فی غیره در گزاره های خارجی است.

علامه خودش اثبات کرد که رابط داریم، که فی الجملة خواست رابط را درست کند، چه تعلقی دو طرفه باشد و چه تعلقی یک طرفه باشد.

اصل حرف این است که به یک نحوه وجودی رسیدیم که فی غیره است. یعنی تا به وجودش می خواهم اشاره کنم، با غیر است و مع الغیر است، با قیام است و مع الغیر است که نسبت وجود دارد و فی غیره است یعنی در غیر است. خودش چیزی نیست، بلکه چیز بودنش، در غیر بودنش است.

این وجود فی غیره عملا در برابر وجود فی نفسه قرار گرفت. وجود فی نفسه یعنی: قابل اشاره مستقل است در خارج. تعقل مستقل می شود کرد.

بسم الله الرحمن الرحيم

خارج نهاییه ۵۳۳ (۲) (۱۳۹۸.۶.۳۱ / ۲۲ محرم / یکشنبه)

خیلی باید روی این تمرکز کرد که غیر مستقل بالمفهومیه،

روی این باید خیلی ایستاد. این که معنای دویده در دو طرف هست. فقط دقت کنید: مساله اصلی در نحوه وجود است. ولو این که بیان علامه را قبول نکنیم.

نحوه وجود تعلقی، شیء له الربط نیست، بلکه شیء هو الربط است. فی نفسه اش، همان لغیره بودنش است. تمام حقیقتش مال دیگری بودن است.

لفظ فی غیره را این گونه معنی کنید: وقتی او را به چنگ می آورید، وقتی است که طرفش را به چنگ آوردید. دسته ای از بحث های تاریخی باعث شد که معنای تعقل به گونه ای دیگر معنی شود، ولی معنای تعلقی را خوش باید فهمید.

مثلا اگر وجود معلول را نسبت به علت

در بحث وحدت شخصیه ایستادم و این را گفتم که این خیلی مهم است.

این که وجود رابط در مورد معالیل فی الجمله پذیرفتیم.

ما برای غیر از معالیل هم وجود رابط را هم بیان خواهیم کرد.

نکته مهمی از جهت فهم وجودی اینجا هست: در متن خارج فی نفسه و به تنهایی اشاره نمی پذیرد، بلکه با غیر می توان به آن اشاره کرد. در خارج اشاره مستقل به آن معنی ندارد.

هویت وجود ربطی را این گونه بفهمید: ذاتش عین ربط است نه این که .. ادبیات فی نفسه در برابر فی غیره ... می شود آن را خودش را یافت بدون فی غیره بودنش؟ اگر این باشد فی نفسه است.

یا این که نمی شود خودش را به خودی خودش یافت. ذاتی مستقل ندارد. در مورد ذات داشتن که هر چیزی ذات دارد و ما برای عدم هم ذات درست کردیم، ولی اینجا ذاتی ذات خودش این است که اگر می خواهد لحاظ شود، ربط به دیگری است. فی نفسه این وجود، فی غیره است. حظ وجودی اش بسیار ضعیف است.

خودیتش در غیر است و با غیر است و قیام به غیر است. اما قیام حلولی در اعراض نباید معنی کرد. در غیر است و خود غیر هم نیست.

بند و ربط به غیر است.

با غیر، به غیر، فی غیر است. هم با اوست، هم در اوست، هم به سبب اوست که قایم به اوست.

اگر کسی این را خوب تصویر کند، این می شود هویت تعلقی.

این می شود نحوه وجود ربطی که نحوه وجود تعلقی است.

حال بگو: معنی تعلقی، ... قابل تعقل مستقل نیست و فی نفسه تعقل نمی شود، اشکالی ندارد، ولی این تعقل را صرفاً در ذهن نباید آورد.

صدرا در ضمن اثبات وحدت شخصیه می گوید: وجود رابط وجوداً و تعقلاً بدون طرفش تصورش معنی ندارد.

ذات شیء فی حد ذاته در آن موطن، چگونه است؟ این می شود تعقلاً. که صدرا گفته است و از دل همین یک استدلال بر وحدت شخصیه به دست آورده است.

اگر کسی همین را خوب بفهمد، از بحث تشکیک به وحدت شخصیه می رسد.

مروری بر بررسی بستر تاریخی وجود رابط و مستقل

اصلش بر می گردد به یک بحثی منطقی که وجود رابط در قضیه بوده است. ارسطو یک چیزی گفت و فارابی از آن برداشتی کرده است و ... هومرس موجود شاعرا.. گفتند: این وجود چیست؟ اینجا یک اصطلاح سر در آورد به نام وجود رابط یا رابطی. وجود شیء لشیء.

بیان فارابی

فارابی وقتی داشت می گفت: یک وجود داریم که الانسان موجود، وجود یک چیزی است. وقتی می گوئیم: هومرس موجود شاعرا، این موجود و هو چیست؟ این معنی غیر از معنای موجود در الانسان موجود است. بلکه اینجا برای ارتباط موضوع با محمول است. است هست نه این که هست باشد.

بیان بوعلی

هویت اداتی دارد. یعنی: معنای مستقل ندارد. اصل بحث هم در موطن گزاره است. این شد پایه اول. خیلی از بحث های ادبی که می کنیم، بحث های منطقی که می کنیم، هر وقت به یک بحث جدیدی رسیدیم، ذهن ما چون آشناست، از آن ادبیات استفاده می کنیم. از یک جهت گفتند مشترک لفظی هم هست و از یک جهت هویت اداتی هم برایش قایل شدند.

شیخ اشراق

این ها که روابط است و روابط هم که اعتباری هستند. بلکه کل وجود اعتباری است. خواجه نصیر

تمام معقولات ثانیه فلسفی را مانند معقولات ثانی منطقی گرفتند که چیزی در خارج به نام امکان نداریم، وجود هم اصلا در خارج نداریم.

قوشچی

علیتی که می گوئید، اصلا در خارج نیست؟ چه باید کرد؟ دیدند مندمج در خارج است. اولین ادبیات این شد: اتصاف خارجی و عروض در ذهن. که این ها معقولات ثانیه فلسفی است.

علت را در ذهن داریم ولی علت در خارج است. اتصاف در خارج است ولی طرف اتصاف در خارج نیست. ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له است ولی ثابت نیاز نیست در خارج باشد.

موضوع باید در خارج باشد، و اتصاف هم باید در خارج باشد، موضوع در خارج است اتصاف هم در خارج است ولی خود وصف در خارج نیست.

این شد سرمایه اولیه.

میرداماد

تمام آنچه ما داریم متن های میرداماد است، با کمی اضافات صدرا است. صدرا هم را از میرداماد در افق مبین برداشت کرده است. صدرا سه جا در جلد ۱ اسفار گفته است که دوجایش را مفصل از میرداماد گرفته است.

میرداماد همان حرف قوشچی را تکرار می کند که اتصاف در خارج است ولی طرف اتصاف در خارج نیست.

این اتصاف در خارج است هویتش به کی بند است؟ به موضوع. که در خارج است.

عملا اتصاف تبدیل شد به رابط. وجود رابط را میرداماد توضیح داد که رابط و رابطی را فرق بگذارید.

بعد گفت: رابط معنای مستقل ندارد، بلکه معنای تعلق دارد. اتصاف در خارج است را گفته است رابط.

پس وجود رابط در خارج هم هست. رابط مطرح شده در منطق، پس از قوشچی سر از خارج در آورد. مکتب شیراز ادامه داد تا میرداماد که بعد از اتصاف تعبیر کرد به رابط. و رابط را از رابطی جدا کرد که وجود اعراض است. رابط فی غیره است و وجود تعلق دارد.

چون ثبوت شیء لشیء خارجی است. اتصاف هم خارجی است. این بیان را میرداماد کرد. و تعریف کرد و توضیحاتی هم داد. میرداماد بین رابط و رابطی تفکیک کرد.

این کار میرداماد ادامه هم داشت که: حکمای پیشین هم این حرف را می زدند. که منظورشان فارابی و بوعلی هم هست.

صدرا همین حرف ها را تکرار کرد.

ملاصدرا

آدرس های صدرا

اسفار، ج ۱، ص ۷۸ تا ۸۲

عمده اش تعابیر میرداماد است. گویا کتاب افق مبین جلوی صدرا بوده است و نوشته است.

اسفار، ج ۱، ص ۳۲۷ تا ۳۳۱

فی تحقیق الوجود بالمعنی الرابط

اسفار، ج ۱، ص ۳۳۶ و ۳۳۷

اسفار، ج ۱، ص ۱۳۸ تا ۱۴۳

صدرا در این چندجا این بحث ها را دارد. عمده اش از افق مبین است.

صدرا همان حرف ها را تکرار کرده است و حتی لفظ اتصاف خارجی به معنای رابط را صدرا در بحث هایش دارد. عین متن میرداماد را آورده است اینجا.

اسفار ج ۱، ص ۱۲۸ سطر ۱۱ و ص ۱۴۰ سطر ۵ و ص ۱۳۹

اینجا عملاً اتصاف را خارجی گرفته است و رابط هم خارجی گرفته است.

برخی از این متن ها همان حرف قوم را تکرار کرده است که: ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت المثبت له. که حرف قوم است.

اما در ص ۳۳۶ و ۳۳۷ حرف خودش را زده است.

دیدگاه نهایی صدرا

ما وقتی اتصاف را در خارج داریم، باید دو طرف اتصاف را هم در خارج داشته باشیم.

که علامه همینجا حاشیه زده است: که وجود رابط است و وجود رابط دو طرف در خارج می خواهد.

صدرا می خواهد بگوید: تا اتصاف خارجی است بند به هر دو است و دو طرفش هم در خارج هست. یعنی رابط بین دو طرف و دویده در دو طرف است.

لذا باید به علامه حق داد که این متن ها را کنار هم می گذارد و به این نتیجه برسد که وجود رابط دویده در دو طرف در خارج هست.

کار صدرا در مورد عرض

صدرا کار دیگری هم کرده است:

بحث عرض را کرده است، مثل اسودیت جسم.

یک اسود داریم که وجود لغیره است که فی نفسه است. ولی یک اسودیت داریم که این حالت فی غیره دارد.

اسفار، ج ۱، ص ۳۳۱

سواد افزون بر این که وجود فی نفسه دارد یک نوع ربط پیدا می کند و رابط دارد. به نظرم این بیان هم زمینه ساز اندیشه علامه شده است که در عرض هم به دنبال وجود رابط می گردیم. با این بیان، اگر کمی دقت کنیم، عرض در عین حالی که وجود فی نفسه دارد، وجود فی غیره دارد.

ص ۸۱

فی قولنا الیاض موجود

پس صدرا از دو جهت از میرداماد جدا شد:

۱. این که دو طرف اتصاف را برده است در خارج.
 ۲. رابط را که گرفت و ثبوت شیء لشیء را خارجی کرد و نحوه وجود را تعلقی کرد، می گوید: به نظرم معالیل وجود رابط اند.
- این دو کار افزوده صدرا است.

اگر کسی با همین مقداری که گفتیم، به وجود رابط در خارج با بیان علامه می رسیم.

ولی چه کنیم که صدرا در ص ۷۸ تا ۸۲ در ج ۱ گفته است اطلاق وجود بر وجود رابط با اطلاق وجود بر وجود نفسی، مشترک لفظی است.

اینجا سبب می شود که انسان احساس کند که صدرا بازگشته است به فضای گزاره. که وجود رابط در موطن گزاره اصلا وجود نیست، بلکه به اشتراک لفظی وجود گفته می شود.

به نظر صدرا در دیدگاه نهایی وجود رابط در موطن گزاره، اطلاق وجود بر آن اصلا وجود نیست.

ص ۱۹۰، تعلیقه بر حکمت اشراق

ص ۳۸۰ همین ج ۱ اسفار.

چرا مجازی است؟ چون این ها ادوات هستند. نمی خواهیم به معنای موجود بگوییم، ولی در عین حال به وقتش رسیده است این رابط و طرفینش را هم در خارج برده است. تشویش های متون به حسب تاثرات تاریخی. وجود رابط در ذهن اصلا صدق وجود بر آن نمی کند.

نتیجه گیری

اگر بخواهیم خوب بگوییم، بیان های علامه بدون پیشینه نیست بلکه به صدرا بر می گردد و صدرا هم به میرداماد و آن هم به مکتب شیراز.

حق است که ثبوت شیء لشیئی در خارج داریم.

فقط چنین اتصافی که در خارج داریم واقعا نیازمند به وجود رابط در خارج هست کما این که در گزاره هم هست؟ این یک بحث جداست،

مثل صدرا که تا می گوئیم عرض داریم و سیاهی و سفیدی در خارج هست، رابط هم در خارج داریم.

آیا در معقولات ثانیه فلسفی هم احتیاج به رابط داریم یا خیر؟ مثلا وجود با واحد یا اماکن و... هم نیاز به رابط هست یا خیر؟

در معقولات ثانیه منطقی هم آیا احتیاج به رابط هست یا خیر؟

هرجایی که یک نوع ثبوت شیء لشیئی داریم یک نوع اتصاف داریم چه در ذهن و چه در خارج در برابر ایستایشان آیا رابط در وسط را باید قبول کنیم یا خیر؟

ما خود اتصاف خارجی را قبول می کنیم، ولی آیا رابط در خارج داریم یا خیر؟ اتحاد مصداقی هم داریم.

بعدا در بحث وجود ذهنی هیمنه بستر تاریخی بر اذهان بزرگان را نشان خواهیم داد.

بیشترین تاثیر در مورد وجود رابط که خارجی می کنند، از مکتب شیراز می دانم که اتصاف را خارجی می دانند.

بسم الله الرحمن الرحيم

خارج نهايه ۵۳۴ (۳) (۱۳۹۸.۷.۱ / ۲۳ محرم / دوشنبه)

تكميل استدلال علامه

که یک متن سه صفحه ای نوشته شده است که تقرير می شود. در کانال نسیم حکمت قرار داده می شود.^۱

^۱. متن استاد چنین است:

« بسم الله الرحمن الرحيم

بهتر است متن علامه اینگونه می بود:

ينقسم الموجود الى ۱- ما وجوده في نفسه و نسميه وجود المستقل اي المستقل بالتعقل و الاشارة بحسب الخارج و الوجود المحمولي او النفسى ۲- و ما وجوده في غيره و نسميه الوجود الرابط و هذا الوجود الرابط على انواع:

۱. قيل النوع الاول الوجود الرابط في مطابق القضايا، غاية ما يقال في الاستدلال عليه:

ان هناك قضايا صادقة منطقية على الخارج عن موطن القضايا سواء كان في الذهن او الخارج من الحقايق الفلسفية و المنطقية و الماهوية الخارجية كهذا الوجود علة و الانسان كلي و زيد قائم و الانسان ضاحك و هذه القضايا تنطبق بموضوعاتها و محمولاتها على الخارج عن موطنها بمعنى ان لها حقائق خارجية بالمعنى الاعم بالنظر الأدق حتى في الحقايق الفلسفية و المنطقية، لأن لها حظاً من الوجود.

و أيضا مركبات تقييدية مأخوذة من هذه القضايا من حيث الكشف عن الخارج كعلية هذا الوجود و كلية الانسان و قيام زيد و ضحك الانسان.

المراد من هذه القضايا، قضايا موضوعاتها بحسب الخارج غير محمولاتها لأنها نجد مثلاً ليس القيام نفس زيد بعينه و لا زيد نفس القيام بعينه، و هكذا في سائر الامثلة مع أن نجد بحسب الحس و الاستدلال بين اطرافها المتغيرة في الخارج من الامر الذي نسميه نسبة و ربطا و اتصافا في الخارج، ما لا نجده في الموضوع في الخارج وحده و لا في المحمول فيه وحده و لا بين الموضوع و غير المحمول بحسب الخارج و لا بين المحمول و غير الموضوع بحسبه، فهناك اي في الخارج عن موطن القضايا و بحسب مطابقها في الخارج أمر موجود وراء الموضوع و المحمول فهذه النسبة، نسبة خارجيه في موطن مطابق هذه القضايا في الخارج و هي غير النسبة و الربط الموجود في موطن نفس هذه القضايا اي الرابط بحسب الاصطلاح المنطقي.

و ليست هذه النسبة الخارجية منفصلة الذات عن الطرفين في الخارج بحيث تكون ثالثتهما و مفارقة لهما كمفارقة أحدهما الآخر في الخارج و إلا احتاجت إلى رابط في الخارج يربطها بالموضوع و رابط آخر يربطها بالمحمول فكان المفروض ثلاثة خمسة و احتاج الخمسة إلى أربعة روابط آخر و صارت تسعة و هلمّ جراً. فتسلسل اجزاء القضية أو المركب في الخارج إلى غير النهاية و هي محصورة بين حاصرين، هذا محال.

فهى إذن موجودة في الطرفين الخارجيين قائمة بهما قيام الربط بأطرافها و قيام أمر تعلقى بمتعلقه فهذه ليست بخارجة منهما من غير أن تكون عينهما أو جزءهما أو عين احدهما أو جزءه و لا أن تنفصل منهما.

فهذه النسبة الخارجية لا يمكن تعقلها بحسب الخارج و الإشارة إلى ذاتها في الخارج على ما هي عليها إلا بتعقل طرفيها و فيهما، مع أنها ليست عينهما. لهذا كان وجودها في غيرها و مع تعقل غيرها في الخارج. فهذه في حد ذاتها ليست إلا الربط بطرفيها و لا يمكن الإشارة بحسب ذاتها في الخارج مستقلة عن طرفيها و لا يمكن تعقلها على ما هي عليها و بما أنها حقيقية ربطية خارجية من دون أطرافها فهى هوية ربطية تعلقية حرفية غير مستقلة بالمفهوم بحسب الخارج، نحو وجودها انها نفس الربط و التعلق بالغير لا أن لها ذاتا لها الربط.

این که علامه تصریح کرد: وجود تقسیم می شود به وجود استقلالی و غیر مستقل.

مستقل بحسب التعقل و الخارج که توضیح دادیم.

این وجود رابط بر انواعی است

۱. همانی است که علامه نوشته است. قیل: النوع الاول. که بیان علامه را مفصل آوردیم. الوجود الرابط فی مطابق القضایا. بعد گفته شد: بر قضایای صادق خارجیه. که اعم از ذهن و خارج است. توضیح دادیم که مراد علامه از خارج، خارج از موطن گزاره منظور است. برخی بیان علامه را تقلیل داده اند به خصوص قضایای خارجیه.

در بحث قوه و فعل توضیح دادیم سال قبل که نسبت خارجی است، ...

در حواشی علامه بر بحث قوه و فعل اسفار و همچنین بحث قوه و فعل نهاییه، ص ۱۹۹.

این که علامه حاشیه زده است که حق است و وجود رابط داریم، می خواهد قبول کند که حظی در خارج دارد. علامه قایل است و تحلیل دارد که این ها حظ وجودی دارد در خارج.

قیام زید، به لحاظ کشفشان از خارج،

قضایایی که...

ما که می دانیم قیام نفس زید نیست و زید هم نفس قیام نیست.

و الطرفان الخارجیان اللذان وجودها فیهما هما بخلافه فهذان مستقلان بالمفهومیة و يمكن الإشارة إليهما بحسب ذاتهما فی الخارج بالاستقلال و إن كان غیر موجودین إلا مع القیام بالغير كالأعراض فهما موجودان فی نفسه من دون أن یكونا فی غیره بحسب ذاته. نحو وجودهما أنهما استقلالی غیر تعلقی فهما هویتان استقلالیتان اسمیتان.

فثبت أن من الموجود ما وجوده فی نفسه و هو المستقل أى المستقل بالمفهومیة و التعقل و الاشارة، و منه ما وجوده فی غیره و غیر مستقل بالمفهومیة و هو الرابط.

و قد ظهر مما تقدم أن معنى توسط النسبة بين الطرفين فی الخارج كون وجودها قائما بالطرفین موجودا فیهما رابطا بینهما.

۲. و من أنواع الوجود الرابط النسب و الاضافات الخارجیه...

۳. و منها الوجود الرابط فی المعاليل...»

مثل صدرا گفته است: وحدت هم وصف وجود است و وحدت هم حظی از وجود دارد.
مغایرت را باید قبول کنیم. تا مغایرت را قبول نکنیم، اصلا این بحث ما سامان پیدا نمی کند.
بحث ما در مفاد هلیات مرکبه است. و الا هلیات بسیطه که اصلا مغایرت در خارج ندارند.
دو وجود لنفسه مغایر داریم به اضافه یک وجود لغیره. که صدرا در ص ۹۳ ج ۲ توضیح داده است.

بعد بیان علامه را آوردیم و بعد قید زدیم بحسب الخارج،

گفتیم: و هذه النسبه نسبه خارجیه فی موطن مطابق القضا یا ...

توضیح علامه که این نسبت در خارج نمی تواند مستقل باشد. قایمه بهما قیام الربط باطرفها یعنی: قیام رابط به دو طرف یک نوع قیام خاص است. نه ...

گفتیم: و هذه النسبه الخارجیه لا یمكن تعقلها ... الا بتعقل طرفیها ... لهذا كان وجودها فی غیرها و مع تعقل غیرها فی الخارج و هذه ... و لا یمكن الاشاره ... و لا یمكن تعقلها علی ما هی علیها ... فهی هویه ربطیه تعلقیه حرفیه، یعنی: نحوه وجود به دست آوردیم. که به چشم آوردیم. همانی است که علامه می خواهد بگوید به دست می آید.

۲. نسب و اضافات.

۳. وجود رابط یک طرفه در معالیل.

اشکالات بر بیان علامه

اشکال حاجی سبزواری (بر صدرا که بر علامه هم می تواند وارد گردد).

که تحلیلی کرده است و این تحلیل به عنوان ایراد بر علامه هم وارد می شود.

اصل بستر ثبوت شیء لشیء در خارج بود. که ثبوت ثابت را نمی خواست بپذیرد. ثبوت مثبت له را داریم ولی اتصاف برای اوست، ثابت در خارج نیست.

صدرا گفت: معنی ندارد که شما اتصاف در خارج داشته باشید، ولی طرف اتصاف در خارج نداشته باشید.

طرف اتصاف هم باید حظی از وجود داشته باشد. حاجی می خواهد این را رد کند که تحلیلی ارایه می کند:

حاشیه حاجی، اسفار، ج ۱، ص ۳۳۶

«و الدلیل المحکم المتقن أن المراد بالاتصاف هو الحمل - و الحمل هو الاتحاد فی الوجود و الاتحاد إنما یستقیم إذا کان الوجود واحدا و لأحد الطرفين و هو الموضوع و لذا قالوا المعتبر فی طرف الموضوع هو الذات و فی طرف المحمول هو المفهوم [حاجی می خواهد بگوید: نیازی به ثبوت ثابت نداریم و ثابت ضرورت ندارد در خارج باشد. استدلالش این است که: وجود واحد داریم و وجود واحد که داریم کافی است.] و هذا لا یستدعی الوجود للمحمول بل عدمه و لو کان له وجود فمن مقتض آخر علی أنه لا بد أن یعتبر حیث لا یشرط لیحمل فإذن المعتبر فی الاتصاف و حمل المحمول لیس إلا المفهوم فالوجود غیر معتبر إلا فی المثبت له لا فی الثابت - علی أنه یمكن ادعاء البداهة فی عدم استدعاء الاتصاف و جودا فی جانب المحمول لمکان حمل العدمیات کزید أعمی و جاهل و ممکن و غیر ذلك»
اتحاد یعنی یک وجود داشته باشیم.

بیان علامه در حاشیه اسفار، ج ۲، ص ۹۳

مشابه بیان حاجی را آورده است و گفته است در آن تسامح است. که واقعه این است که حمل به حسب ذاتش اقتضا دارد: در ناحیه محمول وجود فی نفسه داشته باشیم در ناحیه محمول وجود فی نفسه داشته باشیم در عین حال حالت نعنی داشته باشد.

هم در موضوع و محمول نیاز به دو چیز است که اختلاف به اضافه اتحاد است. به اختلاف حتما نیاز داریم. لذا باید اختلاف مایی باشد. که دو طرف درست شود که باید وجود فی نفسه داشته باشند.

وقتی فی نفسه هستند، اتحادشان چگونه است؟ به این خاطر است که محمول لغیره هم هست. اتحاد به خاطر لغیره است و اختلاف به خاطر فی نفسه است.

این مبنای علامه است.

اگر کسی می خواهد اشکال کند، این مبنی را باید خراب کرد.

طبق این بیان: حمل هویتش هوویت است. که باید یک هوی اول باشد و یک هوی دوم باشد. ولی در عین حال به گونه ای باشد که دومی در عین حالی که ...

بعد علامه مطرح می کند که یک ربطی هم باشد.

این که می گوید اتحاد یعنی وحدت، باید مغایرت هم درست کرد و وحدت درست نیست.

علامه: با این که هوویت در حمل هست، این تمام حقیقت حمل را درست نمی کند، بلکه باید به صورت مشتق در بیاید. که رابط هم نیاز هست.

پاسخ به اشکال حاجی سبزواری

این بیان حاجی که محمولی مثل امکان اصلا در خارج نیست و هیچ حظی در خارج ندارد، این حرف غلطی است.

در ناحیه محمول، وجود فی نفسه لغیره می خواهیم، که محمول وجود ناعتی است که حالت لغیره است، و چنین چیزی وجود رابط هم می طلبد.

علامه بر خلاف حاجی که گفته است: یک طرف بیشتر نمی خواهیم، در نقطه مقابل گفته است: اتفاقا ما در هر حملی باید دو چیز مختلف داشته باشیم، حمل برای ذهن است ولی هوویت برای خارج است. که در این صورت دو وجود فی نفسه باید باشد و در عین حال یک وجود لغیره هم نیاز داریم که محمول است.

اقتضای ذات حمل حتی در حمل اولی ذاتی مثل الانسان و انسان، اصلش این است که این معیار در آنجا هست. فقط باید دید که قیام محمول به علت چگونه است؟ اعتباری است یا معلول به علت است و... که از این می خواهد در حمل حقیقت و رقیقت هم استفاده کند.

واقعش این است که حاجی سبزواری می خواهد یک طرفه است. ولی علامه می خواهد دوطرفه کند.

علامه مطلق کرده است ولی ما می گوییم: در هل مرکبه واقعا این گونه است. اما علامه در هل بسیطه و حتی حمل اولی هم این طور مطلق گفته است.

در مطابق هلیه مرکبه حتما دوگانه داریم. اصلا اقتضای حمل در هل مرکبه این است.

مشکل حاجی این است که کلام صدرا را خوب در نیافته است که حظی از وجود دارد محمول که حیثیت اندماجی برخاسته از دل و ذات موضوع است. این عروض تحلیلی است که حظاً خارجی دارد. همانی که باعث شد بگوییم نفس الامر دارد و خارجیت دارد.

تغایر قیام و زید، عروض خارجی است و پیشینه و پسینه تغایر خارجی دارند. ولی در مورد وجود و وحدت این گونه نمی شود گفت، بلکه عروض تحلیلی اینجاست. می گوییم: وجود وحدت را در ذات خودش دارد به نحو اندماجی و اندکاکی که از دل ذات وجود می جوشد.

نتیجه:

بیان حاجی آنی که م یخواهد به صدرا اشکال بگیرد درست نیست.

آنی که می خواهد بگوید اقتضای ذات حمل این است هم درست نیست.

بیان علامه که گفته است اقتضای ذات حمل این است که مغایرت هست، این مغایرت در هلیه مرکبه درست هست.

استدلال حاجی اگر جدی باشد، راه علامه را می بندد. گرچه این استدلال درست نیست. استدلال عام است و حاجی برای ثبوت ثابت آورده بود ولی کلام علامه را می گیرد.

بسم الله الرحمن الرحيم

خارج نهاییه ۵۳۵ (۴) (۱۳۹۸.۷.۲ / ۲۴ محرم / سه شنبه)

در مورد هل بسیطه نکته ای هست که خواهیم گفت.

اشکال برخی بزرگان بر علامه طباطبایی

این بزرگان، تلقی خاصی از کار علامه دارد که علامه از راه گزاره دارد پل می زند به خارج. چون در گزاره موضوع و محمول و رابط داریم، باید در خارج افزون بر موضوع و محمول خارجی، رابط خارجی هم داشته باشیم.

تلقی ایشان از این بحث ها این است. علامه ابتدا رابط در گزاره را تثبیت کرده است و از این طریق، وقتی در گزاره هست، باید در خارج هم باشد.

اشکالشان این است:

صرف این که موضوع و محمول در خارج هست، کفایت نمی کند که رابطه هم در خارج باشد.

این نوع بیان، اصل برداشتشان این است که از راه رابط در گزاره رفته است به سراغ رابط در خارج.

اما ما گفتیم: علامه از همان ابتدا رفته است در خارج، موضوع و محمول و رابط خارجی. از ابتدا صحبت در اتصاف خارجی است.

این تلقی از اینجا پیدا شد. این تعبیر که لایکفی، که صرف ثبوت موضوعات و محمولات کافی نیست، علامه دیدند که موضوعات و محمولات رابط در خارج است، این برداشت درستی نیست.

علامه نمی خواهد این گونه مطرح کند، بلکه علامه مستقیماً می رود به سراغ خارج.

بعد فرمودند: رابط در قضایا و در موطن گزاره، دلالت بر شیء خارجی نمی کند.

وجود رابط در قضایا و در موطن گزاره، دلالت بر شیء خارجی نمی کند. علامه از رابط شروع نکرد که از آن استفاده کنید، بلکه از اول رفته است در اتصاف خارجی.

اصلاً بستر تاریخی را توضیح دادیم که اتصاف خارجی است. محل بحث آنجا بوده است. صدرا هم دارد. علامه هم گفتیم که در بحث هایش چگونه طرح کرده است.

بعد این بزرگوار می گوید: حداکثر خبر از اتحاد موضوع و محمول می کند، ولی این اعم از این است که اثبات رابط در خارج کند. اتحاد جوهر و عرض و ماده و صورت، لازمه اش اثبات رابط در خارج نیست.

اگر راه همانی بود که ایشان برداشت کرده است، این اشکالات حق است،

ولی با بیانی که داشتیم، مگر علامه می خواهد اتحاد را انکار کند؟ خیر. بلکه وجود رابط لازمه اش اتحاد است. شما بگو رابط در ذهن است و از ذهن به خارج می رسم، این ایراد دارد.

ولی علامه اگر بگوید: ما در خارج رابط را می یابیم، در خارج نسبت خارجی مطرح است، در این صورت دیگر این اشکال وارد نیست.

اگر کسی بخواهد درست کند، رابط در گزاره دلالت نمی کند بر اتحاد، علامه که این کار را نکرد.

علامه از ابتدا رفته است در رابط در خارج و واقع.

اما برخی از اساتید بحث را متمرکز کرده اند بر موطن گزاره که در اینجا رابط هست.

اگر علامه این راه را رفته بود، این اشکال وارد بود، و یک نوع خلط ذهن و عین در آن هست.

گرچه با تقریری را هم که ما از علامه مطرح کردیم، یک نوع خلط ذهن و عین رخ داده است.

علامه در ص ۹۳ ج ۲ اسفار، بیانی دارد:

در خارج افزون بر وجود فی نفسه برای عرض به عنوان محمول و برای وجود فی نفسه موضوع، می خواهد بگوید: لغیره بودن وجود عرض، مثل قیام یا سفیدی، این باعث می شود که یک نسبتی هم پیدا کند. و اتحاد در اینجا نیاز دارد به رابط. اگر بخواهیم خراب کنیم، باید این استدلال را هم خراب کند.

اتصاف خارجی و نسبت خارجی را باید چه کار کرد؟

علامه اینجا هم مطرح کرده است.

حاشیه علامه، اسفار، ج ۲، ص ۹۳

عبارت صدرا:

«قد علمت أن بعض أقسام الوحدة هو ما يعرض الكثير من جهة اشتراكها في معنى من المعاني فالهوهو «۱» عبارة «۲» عن الاتحاد بين شيئين في الوجود و هما المتغايران بوجه من الوجوه المتحدان في الوجود الخارجي أو الذهني» حاشیه علامه

«هذا بحذاء ما قاله القوم إن الاتحاد ملاك الحمل و ليس المراد بالحمل هو التصديق - فإن ما ذكره موجود في كل من المقدم و التالي في القضية الشرطية و ليس هناك تصديقان و هو ظاهر و كذا ليس مرادهم أن الاتحاد تمام ما يتوقف عليه الحمل في القضية الحملية - فإن الإمكان و ماهية الإنسان متحدان وجودا و كذا السواد و الجسم لهما وجود واحد على القول الحق و لا يتم بذلك حمل فلا يقال الإنسان إمكان و الجسم سواد بل لا بد من ضم أمر رابط إلى المحمول يربطه بالموضوع و هو الذي يدل عليه المشتق [علامه از دل مشتق می خواهد رابط پیدا کند] فيقال الإنسان ممكن و الجسم أسود بل المراد أن الاتحاد عمدة ما يتوقف عليه الحمل [نه تمام آن چیزی که حمل بر آن متوقف است].»

- [ينجا علامه حمل اولى و شايح و حقيقت و رقيقت همه را با اين تحليل پيش رفته است. ولى در نهايه اين تقرير را فقط در حمل شايح پياده کرده است.] توضيح المقام أن الوجود كما تقدم ينقسم إلى الوجود فى نفسه و فى غيره و ينقسم إلى الوجود لنفسه و لغيره و اتحاد الماهيتين فى الوجود من جميع الجهات يؤدى إلى اتحاد الاثنين و هو محال فلا بد من الاتحاد من وجه و الاختلاف من وجه و لا بد أن يكون الاختلاف فى الوجود فى نفسه و إلا لم يختلفا و عاد إلى اتحاد الاثنين المحال و لا يبقى للاتحاد إلا ما هو بحسب الوجود لنفسه فيعود فرض الحمل إلى فرض مفهومين يجمعهما وجود يتحقق به من كل منهما نفسه المغايرة لنفس الآخر نوعا من المغايرة حقيقة أو اعتبارا لكن أحد المفهومين موجود ناعت للآخر يطرد بوجوده عنه عدما نعتيا كالجسم و السواد حيث إن الوجود الذى يجمعهما يطرد به عدم الجسم عن ماهية الجسم- و عدم السواد عن ماهية السواد ثم السواد يطرد بوجوده عن الجسم عدما نعتيا و هو عدم أسوديته- و هذا معنى قول المنطقيين إن القضية تنحل إلى عقدين عقد الوضع الذى لا يعتبر فيه إلا الذات- و لا يقصد من المفهوم الوصفى فيه إلا أن يكون عنوانا مشيرا إلى الذات فحسب و عقد الحمل الذى لا يعتبر فيه إلا الوصف الناعت للذات و هو الوجود الذى لغيره كما تقدم فهذه حقيقته الحمل.

و يتبين بذلك أولا أن الحمل بحسب النظر الفلسفى الباحث عن الحقائق الوجودية - يتحقق بوجود نفسى هو الموضوع و وجود ناعى [صرف وجود رابطى كافى نيست، بلکه باد متضمن ربط به موضوع هم باشد.] يتضمن الربط إلى الموضوع و هو المحمول

- و من هنا يظهر أن أجزاء القضية فى الحقيقة موضوع و محمول و حكم و أما النسبة الحكمية التى ذكرها فإن كانت فهى من شئون المحمول لا جزء مستقل من القضية و ثانيا أن قولهم الهووية و الحمل إنما يتم بالاتحاد وجودا و الاختلاف مفهوما كلام لا يخلو عن مسامحة ما و حقيقة ما تقدم بيانه من الاختلاف بحسب الوجود فى نفسه و الاتحاد بحسب الوجود لغيره و إن شئت فقل بالاختلاف بالذات و الوصف و الاتحاد فى كون الوصف وصفا لتلك الذات و ثالثا أنه لما كان الحمل إنما يتم بتعلق أحد الأمرين بالآخر تعلقا ناعيا و قيامه به نحوا من القيام تنوع الحمل بتنوع هذا التعلق و القيام فمن القيام قيام الشئ بعين نفسه بنوع من العناية العقلية كقيام الإنسان بنفس الإنسان و الحمل المنعقد من ذلك حمل أولى و من القيام قيام الشئ بعلى وجوده- و بالجملة القيام الحاصل بين مرتبتين مختلفتين بالكمال و النقص فى الوجود و الحمل المتحقق- من ذلك حمل الحقيقة و الرقيقة و من القيام قيام العرض بمعرضه أو ما يؤول إليه بنوع من العناية العقلية و الحمل الحاصل من ذلك يسمى حملا صناعيا شائعا و رابعا أن الهووية بما ذكر من حقيقتها لا تختص بالأذهان بخلاف القضية المشتملة على التصديق فإنها لا تتحقق إلا فى الذهن»

استدلال علامه در نهاییه این را می گوید: زید فی نفسه است و قیام نیست و بعینه قیام نیست. حال باید چه کرد؟ قیام عرض هست، حتما رابط می خواهد، چون یک نسبت می بینم بین متغیرین در خارج. اتصاف خارجی است. که غیر از زید و غیر از قیامه هم هست.

مطلبی است که صدرا از میرداماد آورده است، که یک جهت فرقی گذاشته است، که یک لغیره اش برای عرض است و یک جهتش می شود رابط. که اگر کسی اهلش است، آن را نگاه کند.

مشخص است لغیره در مورد فی نفسه است، لغیره فی غیره نیست.

اسفار، ج ۱، ص ۸۱ سطر ۵، که برگرفته از افق مبین ص ۱۱۵ است.

اگر شد، این کاری می کند که وجود فی نفسه، لغیره بودنش برای عرض است ولی رابط بودنش برای اسودیت جسم است که غیر از سوادی است که وجود عرض است.

صرف اتحاد داشتن کافی نیست، بلکه کی باعث اتحاد شد؟ علامه می خواهد بگوید: رابط است که باعث اتحاد شد. به علامه فشار بیاورید، می گوید: رابط بودن زیر سر شأنیت است. به تحلیل فلسفی علامه اینچنین می گوید.

آن بزرگان:

پاسخ به این اشکال

بلکه کفایت می کند که یکی از این ها مراتب وجود دیگری باشد. علامه این را نفی نمی کند، ولی در عین حال رابط هم داریم.

علامه از رابط ذهنی پیش نرفته است که شما این اشکال را می گیرید.

نتیجه: ما در قضایا در خارج رابط نداریم. تنها رابطی که داریم، رابط در معالیل است.

اشکال برخی از سروران

علامه بحث قضایای صادق را کرده است، و از طریق صدق که در ذهن است، و وجود رابط در ذهن است، علامه وجود رابط را در خارج اثبات می کند.

از راه وجود رابط رفتند به سمت خارج.

تمام سه اشکالی که این سروران می گویند، زیر سر همین برداشت است.

اشکال اول

مفاد حملیه وجود رابط بین موضوع و محمول نیست، بلکه موضوع همان محمول است و اتحاد مصداقی هست. یعنی: وجود رابطی که در ذهن داریم، خبر می دهد که در خارج، حداکثر اتحاد هست. یعنی: رابط در قضایا بعینه نمی تواند بگوید که در خارج هم لزوما رابط هست. بلکه خبر از اتحاد مصداقی می دهد.

نقد اشکال اول

اصلا علامه از این راه نرفته است.

بیانی دیگر از ایشان

بعد ص ۲۵۱ در فصل ۸ مرحله ۱۱ گفته است: حس ما امر واحد را دید که زید قایم است. بعد دید: بکر هم قایم است. ولی زید ب بکر فرق می کند. از یک جهت زید هم نشست.

این سبب شده است که قیام را غیر از زید بدانند. و الا با حسش در خارج یک چیز را ادراک کرده است.

ایشان می گوید: من تعجب می کنم که خود ایشان می گوید یک امر واحد می یابیم.

نقد استاد

این بیان علامه در مورد کیفیت اخذ مفاهیم متعدد است. یعنی: یک چیز در خارج می یابیم، و از آن مفاهیم متعدد را انتزاع می کنیم. بحث در مقام اثبات است نه در مقام ثبوت.

بیان علامه: به لحاظ اثبات و ادراک و مفهوم سازی این گونه است. به لحاظ فاعل شناسا این حرف را زده است نه به لحاظ واقع.

اینجا علامه دارد کیفیت ادراک را توضیح می دهد.

به علاوه علامه مغایرت زید و قیام را مکررا دارد و تصریح کرده است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۳۷ (۶) (۱۳۹۸.۷.۷ / ۲۹ محرم / یکشنبه)

باید توجه داشت: بستر تاریخی به بحث‌ها جهت می‌دهد و در عین حالی که به ما جهت می‌دهد و مسیر را روشن می‌کند، در عین حال رنگ‌رنگ هم می‌زند به بحث‌ها. و باید بر حذر بود و از آفات و آسیب‌ها خود را حفظ نمود.

در اینجا یک حلقه ربطی داریم و آن کجاست؟

آقایان مکتب شیراز، اتصاف خارجی را درست کردند، خواستند اتصاف در خارج را هم درست کنند، چون اگر نگوییم علت در خارج نیست ولی علت که در خارج هست، این خودش یک ترقی است از قبل که شیخ اشراق و خواجه حتی علت را هم در خارج نمی‌دانستند.

اما وقتی رسید به صدرا و ترقی کرد و حتی طرف اتصاف را هم در خارج دانست، افزون بر دو طرف، شیء سومی است که رابط است و ربط است و هویت ربطی دارد. به نظرم صدرا عینا این مطلب را از میرداماد و کتاب افق مبین او نوشته است و من می‌توانم سطر به سطرش را نشان دهم.

بر اساس مبانی صدرا هم علت خارجی است و هم وجود خارجی است و هم علت خارجی است که امری افزوده بر علت و معلول است. درحالی که در حقایق فلسفی تثبیت چنین چیزی خیلی سخت است.

وقتی طرف اتصاف خارجی شد، ما باید خود اتصاف را هم خارجی کنیم. حال باید چه کار کنیم؟

در کار علامه هم همین است. هم ثبوت ثابت داریم، هم ثبوت شیء لشیء داریم، ... بستر تاریخی یک چنین لازمه‌ای دارد که دارد خودش را تحمیل می‌کند.

گرچه علامه برای خودش استدلال دارد.

نقد و بررسی دیدگاه علامه در مورد وجود رابط

بستر اول

علامه یک چیزی را در نهایت نظر دارد: هل مرکبه و انواع اتصاف‌های خارجی و ذهنی برای خود وجودهای رابط هم دارند.

ولی از زید قایم و الانسان ضاحک شروع کرده است. نحوه وجود را هم درست کرده است. می داند که نحوه وجود دو طرفه است، ... کل نحوه وجود رابط هر جا که پیدا می شود چه یک طرفه و چه دوطرفه و چه در هل مرکبه ای که در معقولات ثانیه منطقی و فلسفی و جواهر و اعراض هست.

علامه از یک راه ساده شروع می کند. ایشان هم مثل صدرا: اضافات و نسب را امر خارجی و وجود رابط هم می داند.

علامه حتی می داند که بحث اضافات و نسب را اضافه کند.

بستر دوم

باید دقت شود که خلط ذهن و عین صورت نگیرد.

باید بر اساس اصالت وجود بحث کرد و باید در خارج سخن گفت. در اصالت وجود صدرا می گفت: در ذهن تقدم با ماهیت است. که ماهیت موضوع و وجود محمول است ولی در خارج تقدم با وجود است. لذا گفته اند: هذا الوجود انسان اصل و درست الانسان موجود است.

اگر می افتادیم در بستر ذهنی، تشکیک خارجی درست کرد.

در بستر تشکیک اگر از ذهن شروع کنیم، می شود گفت: هر وجودی سنخ برآسه، ولی ما می خواهیم بگوییم: حقیقت واحده وجود.

در فضای صدرایی بعد از این که خارجی و وجودی شدیم، بعد از آن بحث را ادامه می دهیم و شروع کنیم حرکت را اگر بخواهید به لحاظ ذهنی درست کنید، نیاز به موضوع ثابت درست کنید.

ولی در فضای صدرایی اصلا نیاز به موضوع ثابت نداریم، بلکه در نفس خارج ما یک ثبات اتصالی داریم.

این را می گوییم خلط ذهن و عین، باید واقع را آن گونه که هست بحث را پیش بگیریم.

بر اساس اصالت وجود بحث را پی بگیریم، که بر این اساس به عکس الحمل رسیدیم که الانسان موجود، اصلش این است که هذا الوجود انسان.

این را بر عکس کردیم و باید در کار خیلی دقت کرد.

سوال

چنین نسبت خارجی و ربط خارجی بین قیام و زید و اعراض، و بعد در حقایق فلسفی و بعد در حقایق منطقی، بحث هیولی و صورت را مطرح نمی کنیم، چون اصلاً آنجا حمل نیست.

ابتدا از اعراض و جواهر شروع می کنیم.

در عرض چی در خارج هست؟

اینجا تمام بحث ما سر رابط خارجی بود، نه رابط ذهنی در موطن گزاره. در خارجی یعنی: مطابق هلیات مرکبه سخن می گوئیم که در خارج هستیم.

وقتی می گوئیم: زید قایم و هذا الجسم أبيض، چه خبر در خارج هست؟

آیا افزون بر وجود عرضی، نیازمند به وجود رابط در خارج هستیم یا خیر؟

اصلاً در ذهن کاری نداریم، در موطن خارج بحث ماست. که ما گفتیم: خارج اعم که حتی شامل حقایق ذهنی و منطقی هم شود و منظور را خارج از موطن گزاره گرفتیم.

سوال اصلی این است: افزون بر وجود عرض نه ماهیت عرض، آیا به وجود رابط هم نیازمندیم یا خیر؟

ما الان در بستر خارج هستیم، علامه گفته بود: این لغیره بودنش نیاز به نسبت دارد.

بیان استاد در پاسخ به این سوال

پاسخ به صورت لمّی

نحوه وجود عرض چگونه است؟ نحوه وجود خارجی قیام و سفیدی چگونه است؟

گفتند: وجود فی نفسه اش عین وجود لغیره است.

علامه: نحوه وجود عرض، نحوه شأنی است که من تعبیر می کنم: شأن حلولی. که از او برآمده است و بر او نشسته است و مال اوست.

در فصل ۳ همین مرحله ۲ می رسیم .

نحوه وجود عرض چیست؟ از او برآمده، بر او نشسته است و قایم به اوست. نحوه وجودش این است، نه این که ذاتش چیزی است ... نحوه وجود عرض ارتباطی است.

آیا به نفس نحوه وجودش ربط و اتصاف داریم؟ یا ربط چیزی غیر از وجود عرض است؟ آن هم در خارج.

بیان علامه: به نفس وجود عرض در خارج، ربط نداریم، ربط امری جدای از نفس وجود عرض است.

علامه ممکن است بگوید: من عرض را با شأن می توانم جمع کنم.

استاد: عرضی که برآمده از جوهر است و حال اوست و نعت اوست، این را تا می گویند، نحوه وجودش در آن ربط خوابیده است، نه این که نحوه وجودش چیزی است و نیازمند به ربط و ربط غیر از اوست.

اما این که هر ربطی باید رابط باشد را کی گفت است؟! که خواهیم گفت.

عرض، رابط است، نفس اتصاف وجود جوهر به عرض، نحوه ارتباطش، نفس حالت نعتی داشتن است. حالت صفتی بودنش، و بر او نشستن و مال او بودنش، همین کافی است. نفس وجودش ارتباط ساز است. نه این که نفس وجودش ارتباط ساز نیست.

اگر توانستید بگویید: نفس وجود غیر از ارتباط است در خارج، وجود رابط خواهیم داشت.

اما اگر بگویید: نفس وجودش عین ارتباط است. این همان حرف ماست.

ما معتقدیم: نحوه وجود عرض، شأن جوهر است، ارتباطی است ولی هر ارتباط و رابطی، ربط نیست.

ایا این ارتباط احتیاج دارد به یک شیء سوم؟ کی گفته است این را.

مگر شما در ربط یک طرفه، افزون بر طرف، چیز دیگری هم دارید و نیاز دارید؟

وقتی دلیل شما را کشاند به این که هویت معلول عین ایجاد است و ایجاد عین معلول است، دیگر طرف دیگری را در نظر نگرفته اید. نحوه وجود عرض چیست؟ از او برآمده است از اوست و در او و با اوست، این عرض است، ولی ما دیگر احتیاجی به رابط نداریم. چون نفس وجود اوست.

دیدگاه برخی در مورد نحوه وجود اعراض

برخی گفته اند: نحوه وجود عرض، فی نفسه است و حالت ارتباط و نعتی، امری زاید بر اوست. ولی چون ضعیف است، تکیه گاه می خواهد و از باب زیادت حد بر محدود گرفته اند.

عین معنایش این نیست، اگر چنین کاری کنید، می شود گفت: نحوه وجودش فی نفسه است و ربط به غیر داشتن در خودش نیست، چنین تحلیلی نیاز به یک امر سومی دارد.

نقد استاد

ولی طبق این تحلیل رفته اید به سراغ ماهیت عرض، در حالی که ما بحث را بردیم در نحوه وجود عرض.

نحوه وجود عرض، ربطی است، برآمده از جوهر و در عین حال قایم به او و حال در او.

اعراض نسبی غیر از نسب هستند.

اگر کسی بگوید: نحوه وجود عرض، فی نفسه است و فی غیره بودنش زاید بر اوست.

اما اگر بحث را در نحوه وجود عرض ببرید، نحوه وجود نعتی، ذاتی اوست. نه این که احتیاج به ربط جداگانه دارد.

ما باید دو استدلال علامه را بررسی کنیم، یکی در نهاییه و

۱. بررسی استدلال علامه در نهاییه

ما نسبت داریم در گزاره، که زید داریم و قیام و نسبت بین آن دو. این نسبت می شود ربط در خارج.

استاد: ما نسبت داریم، اما این را به حسب خارج ببینید. نسبت خارجی است. ولی هر نسبت خارجی وجود ربط است؟

چطور بفهمیم که ربطی، ربط هست یا خیر؟

به وجودش نگاه می کنیم. ذاتی وجود عرض، ارتباطی است، چنین ربطی وجود ربط نیست، چون ربط نحوه وجود تعلق دارد، اما این وجود عرض، مرتبط است، ربط هم هست، ولی این ربط، به نفس مرتبط بودنش است نه این که چیزی غیر از نحوه وجودش باشد.

جدا کرده نحوه وجود قیام از قیام، کارکرد ذهن است. نحوه وجود قیام، نحوه وجود ارتباطی است. هویت این ارتباط این است که رابط نیست، بلکه شیء له الربط است.

طبق تحلیل متعارف باید می گفتیم: نحوه وجود عرض چیزی است و نحوه وجود رابط چیزی دیگر. اما ما الان رابط را عین وجود عرض کردیم.

نحوه وجود عرض غیر از ماهیت اوست. در ماهیتش ارتباط با جوهرش خوابیده است. از ناحیه عرض بخواهید ادبیات ارتباط را درست کنید، تعبیر می کنیم به حلول و قیام.

اگر از ناحیه جوهر ادبیات خواستید بدهید، تعبیر می کنیم به شأن. شأن حلولی و نه شأن صدوری.

مهم این است: در این بحث اگر توانستید ارتباط را ذاتی نحوه وجود عرض کنید، نباید با هویت عرض منافی باشد. مثلاً: اگر در ذات انسان نطق را گرفتید، این نطق نمی تواند با انسان در تنافی باشد.

ذاتی وجود عرض، ارتباط است. اگر بگویید: ارتباط وجود رابط است، که او غیر مستقل بالمفهومیه است، در حالی که ذاتی عرض، مستقل بالمفهومیه بودن است.

سوال: این هویت ارتباط نمی تواند ذاتی باشد، چون دیگر قابل اشاره نخواهد بود. نتیجتاً منافات خواهد داشت.

به نظرم بحث را باید یک جا سامان داد: این مساله به حسب خارج است و این امر خارجی به نفس وجود عرض است.

ذاتی وجودی وجود عرضی، این است که مستقل بالمفهومیه است، ولی نسبت در او خوابیده است، که به ما رابط و نسبت می دهد ولی ربط وجودی بودن را به ما نمی دهد.

لزوما هر اتصاف و ربطی، نحوه وجود رابط نمی دهد.

اینجا می یابیم که نحوه وجود عرض، خودش کافی است برای ارتباط. نحوه وجود فی نفسه عرض، عین لغیره بودن است.

طبق این تحلیل نحوه وجود عرض به هم خورده است.

خلط ذهن و عین در کار علامه

نسبت در ذهن حتما دو طرف می خواهد و غیر از دو طرف است. اما در خارج آیا لزومی دارد که نسبت غیر از دو طرف باشد؟ خیر. در خارج هیچ ضرورتی ندارد که رابط غیر از دو طرف باشد، بلکه عین و جزء ذات وذاتی یکی از دو طرف است. که حلولی است که لازمه چنین نحوه وجودی است.

۲. استدلال علامه در ص ۹۳ ج ۲ اسفار

اینجا هم خلط ذهن و عین خوابیده است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۳۸ (۷) (۱۳۹۸.۷.۸ / ۱ صفر / دوشنبه)

باید مراقب بود که بستر تاریخی را مراعات نمود و این که بستر تاریخی ذهن ما را رنگ نزند.

علامه

بحث اعراض و نسبتشان با جواهر که آیا نسبت می خواهند یا خیر؟

بعد در مورد معقولات ثانیه فلسفی و بعد معقولات ثانیه منطقی

از اعراض شروع کردیم،

در مورد اعراض، بحث ما خارج است، صحبت ذهن نیست، بلکه صحبت وجود رابط در خارج است، که آیا

افزون بر جوهر و عرض، وجود دیگری هم می خواهیم یا خیر؟

ما نحوه وجود عرض را دیدیم که در آن ربط خوابیده است ولی لزوما این ربط، رابط نیست.

اما در بیان علامه این را عرض کردیم: که یک نوع خلط ذهن و عین رخ داده است.

ما عرضمان این است که اگر این نسبت خارجی داشته باشیم، باز معنایش وجود رابط نیست.

بیان علامه و خلط ذهن و عین را گفتیم، علامه، گویا قیام را از نحوه وجود قیام جدا کرده است. که نحوه وجودش، شأن وجودی حلولی است. بعد می فرماید: ما در قیام چیزی به نام ربط نمی بینیم. اما به لحاظ خارجی، تا قیام داریم، که نحوه وجودش، ربط ویژه است نه ربط رابطی، اگر بخواهیم دقیق شویم:

تاگفتید این قیام خارجی، ربط دارد، این یک ربط شخصی دارد که مثلا با زید است نه یک ربط عام مبهم مثلا قیام ما.

بر این اساس: اگر ما قیام داریم، ربط هم داریم، نحوه وجود قیام، ربط درش هست. این یک ربط است، اما از نوع ربط شأن حلولی.

وجود فی نفسه اش عین وجود لغیره است، را باید جوری معنی کرد که تبدیل به وجود فی غیره نشود تا با هویت فی نفسه وجود عرض تنافی پیدا نکند.

برخی مفاد لغیره را فی غیره گرفته اند.

لغیره یک نوع ربط حلولی هست.

چرا علامه عرض را شأن می کند و در عین حال حالت فی نفسه اعراض را نیز حفظ می کند؟!

سوال: چه اشکالی دارد که وجودی فی نفسه، حالتی داشته باشد که از جهت این حالت، فی غیره باشد و همین حالت سبب ارتباط او با امری جوهری گردد؟

پاسخ استاد: اشکالی ندارد ولی به شرط این که این حالت فی غیره را ذاتی وجودی عرض نگیرید. کما این که برخی گفته اند: از باب زیادت حد بر محدود است.

از طرفی هم اگر ذاتی آن نگیرید، خلل ایجاد می شود.

در خارج ما انواع نسبت داریم، کی گفته است که انواع نسبت ها یکجور است؟

نحوه وجود معلول نسبت به علت، ما را به یک نسبت کشانده است که یک طرفه است و دیگر نیازی به دو طرف ندارد.

و انواع نسبت ها داریم، آن ها را باید نحوه وجود خارجی شان بررسی شود.

مطلبی را برخی دیگر گفته اند:

وجود فی نفسه عین وجود لغیره است و در عین حال رابط هم داریم. که می گویند کلام میرداماد و صدرا هم هست. که استحصال می کنند.

در ص ۸۱ ج ۱ اسفار

صدرا وقتی خواست: الجسم أبيض، که این بیاض علاوه بر این که ...

همین فی الجسم بودن، دو لحاظ دارد: یک: خود عرض و حالات عرض. از این منظر یک چیز است.

دو: از حالات منעות که جسم است می باشد.

از یک جهت از احوال بیاض است، که نحوه وجود اتکایی دارد، و به یک جهت از احوال جسم است که جسم خاصیت بیاضیت را پذیرفته است.

برخی گفته اند: این که نحوه وجود لغیره اش عین وجود فی نفسه اش است، مربوط به جسم نیست، بلکه جهت اولش است. اما وجود رابط را فقط در جهت منעותی اش نیاز داریم. یعنی وقتی جسم را می سنجیم.

استاد:

این منעות شدنش هم شأن حلولی است. که از این طرف حلول و از آن طرف شأن است. نحوه وجود قیام، نحوه وجود حلولی است، که هم حالت برای بیاض می شود و هم حالت برای جسم می شود.

یعنی: یک متن وجودی واحد است که دو کار می رسد، نه این که دو چیز داریم.

بررسی استدلال دوم علامه

گفته است: رابط می خواهیم به لحاظ حمل. در حالی که حمل مهم نیست، بلکه به لحاظ خارج باید ببینیم که چگونه است؟

۲. استدلال علامه در ص ۹۳ ج ۲ اسفار

اینجا هم خلط ذهن و عین خوابیده است.

بررسی وجود رابط حقایق فلسفی

در اینجا به طریق اولی می‌گوییم که اینجا وجود سومی به نام رابط هست.

بنده معتقدم حق با صداست که: علت در خارج هست و خاصیت علیت به اوست.

فقط یک نکته: حقایق فلسفی تقررشان به نحو تقرر اندماجی است.

واقعا علیت در خارج داریم، علت هم در خارج داریم، وحدت، امکان، وجوب و... در خارج داریم. اما نه از باب عروض خارجی باشد. بلکه عروض تحلیلی دارند.

ما این را در ضمن بحث شیئیت شیء به فصل اخیرش است می‌گفتیم، این را توضیح دادیم که به نفس وجود موجودند که این‌ها می‌شود «تقرر اندماجی» صدق موجودیت می‌کند و هل بسیطه هم بر آن صدق می‌کند، حقیقتی آنجا هست که ما را وادار می‌کند. این‌ها تقرر اندماجی است، که این وجود، خودش ربط است. حال اوست، مال اوست که نسبت با وجود دارد.

افزون بر هذا الوجود واحد، در این گزاره یک نسبت هست، ولی این که در متن خارج هم یک وجود جداگانه ای که رابط باشد هست؟ خیر.

ربط و نسبت داریم، اتصاف خارجی داریم، اما این نسبت هیچ‌گاه رابط نخواهد شد. وقتی رابط داریم که افزون بر وجود وجود و وجود وحدت در خارج، یک وجود رابط هم داریم. در حالی که این طور نیست.

این وجود وحدت، یک تقرر اندماجی دارد. ربط اندماجی است، در مقابل ربط حلولی که در مورد اعراض گفته شد.

هر اتصاف خارجی تبدیل نمی‌شود به وجود ربط خارجی. اتصاف خارجی را نحوه وجود هر موجود خارجی رقم می‌زند.

اینجا ربط هست و ذاتی اش هم هست، ربط اندماجی است، عروض تحلیلی است، ولی در عرض عروض خارجی است. در اینجا حیثیت تقییدیه است اما در آنجا حیثیت تعلیلیه است.

اگر به چیزی بشود اشاره مستقل خارجی کرد، همین کافیسست برای این که شیء وجود فی نفسه پیدا کند.

سوال: حقایق اندماجی نحوه تحققشان فی نفسه است یا فی غیره؟

تعقل بالاستقلال و عدم تعقل بالاستقلال معیار فی غیره بودن و نبودن هست.

فی نفسه لزوما متن ساز نیست، می شود چیزی فی نفسه باشد، ولی خودش هم متن ساز باشد، مثل حقایق اندماجی.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۳۹ (۸) (۱۳۹۸.۷.۹ / ۲ صفر / سه شنبه)

از بعد میرداماد بیشتر این حالت هست، تعبیر به نسبت خارجی هست، حتی حمل خارجی هست، ولی رسید به میرداماد، رابط را با اطرافش فرق نهاد و گفت این اتصاف خارجی است. طرف اتصاف که ثبوت ثابت است ...

یکی هم عرض کردیم: در این بحث باید خلط ذهن و عین را توجه کرد برای رهایی از خلط ذهن و عین. احکام ذهن و فهم ذهن و اموری که در ذهن معنی دار است را ببریم در خارج، گرفتار مغالطه ذهن و عین می شویم.

در واقع برای این که دچار چنین خلطی نشویم، نیازمندیم که برویم به سمت واقع آن گونه که هست و همانجا نفس بکشیم.

ذهن هوشمندی که با اصالت وجود همراهی کرده است، .. اگر این کار را نکنیم، گرفتاریم و خلط ذهن و عین پیش می آید.

مساله تشکیک را اگر به شما بدهند، اگر این ذهن عادی باشد، نمی توان تشکیک را فهمید. که حقیقت وجودی خارجی واحد.

حتی ما که بحث های تشکیک را خواندیم، هر وقت به ذهن عادی می خواهیم بحث ها را پیش ببریم دچار مشکل می شویم، ولی اگر رفتیم در خارج مشکل حل می شود.

باید در خارج آن گونه که هست، باید نفس کشید.

موجود در خارج که صفت نیست، بلکه متن است، و ماهیت صفت اوست.

در بحث وجود رابط هم همین گونه است.

این که ربط و وجود یکی شود، به لحاظ ذهن معنی دار نیست، ولی به لحاظ فلسفی درست است.

بعد از این رسیدیم به مساله نگاه به حقایق خارجی، آن گونه که هست.

عرض به عنوان نحوه وجود خارجی اش، نحوه وجود حلولی است. در عین حالی که قابل اشاره است، هویت وجودی خارجی اش اتکایی است، یعنی عرضی بدون وجود جوهر نداریم. این معنی که درست شد، ربط در دلش آمد ولی لزومی ندارد که وجود رابط باشد.

حقایق فلسفی که این تعبیر از معقولات ثانیه فلسفی بهتر است، چون معقولات در ساحت ذهن است و حقایق در ساحت خارج است.

افزون بر وجود، وحدت داریم که به نفس حقیقت اندماجی ربط داریم.

تا نحوه وجود تقرری را درست کردیم، ربط و نسبت در آن داریم.

بررسی وجود رابط در حقایق منطقی

این ها هم تقرر اندماجی دارند برای انسان. نحوه وجود انسان به گونه ایست که قابلیت انطباق بر کثیرین دارد. که این قابلیت در انسان تقرر اندماجی دارد. ولی این فقط در ذهن است و نه در خارج.

تقرر اندماجی وقتی گفته می شود، به نفسش ربط است، نه این که چیزی است که یک ربط جداگانه هم دارد. تا این را گفتید نه این که رابط بودن را در دلش باشد، که در این صورت فی نفسه بودنش را از آن گرفته ایم.

کسی که هل مرکبه را توضیح می دهد، همه این ها را در دلش دارد.

نکته اصلی

با این حرف می خواهید بگویید: حقایق فلسفی مثل وحدت، وجود فی نفسه دارند؟ بله.

حقایق منطقی مثل کلیت، این ها وجود فی نفسه دارند؟ بله.

اصل بحث چیست؟ چیزی مهمی است که اگر کسی آن را حل کند، که وقتی وجود رابطی و ناعتی را توضیح می دهیم، آنجا باید بحث هایی را افزود.

هذه الوحده موجوده فى الخارج با طرح صدرایی که موجود را بر آن صادق است.

حاجی این را خوش آورده است گرچه خودش قبول ندارد و دیدگاه سابق را دارد: هذا الوجود واحد، وجود در خارج است، اتصاف به وحدت در خارج است، ولی وحدت در خارج نیست. رابط که اتصاف است که در خارج هست، ولی وحدت در خارج نیست، بلکه به لحاظ ذهنی این ها را داریم.

بعد تصری می کند: این حرف را ما می زنیم ولی صدرا الوجود ممکن، این ممکن را وجود رابطی می داند.

از نظر تاریخی برخی گفتند: اتصاف وجود به وحدت که خارجی است یا اتصاف به علیت که خارجی است، ولی نفس وحدت و... در خارج نیست.

تمام معقولات ثانیه فلسفی وجود فی نفسه در خارج ندارد ولی وجود رابط دارد، اما فی نفسه ندارد. این را بنا بر بستر تاریخی که می گفت، حاجی هم گفت.

صدار: حق این است که تا اتصاف در خارج است، و طرف اتصاف هم در خارج هست. نتیجه این هم وجود فی نفسه دارد، اما لغیره است. چون حالت وصفی دارد.

جالبست که حاجی هم حتی این را التفات دارد، ...

با این توضیح، حقایق فلسفی که وصف قرار می گیرند و حالت متن هستند، این ها هم وجود فی نفسه لغیره دارند.

بررسی متن های حاجی سبزواری

اسفار، ج ۳، ص ۲۵۰

«و المحققون علی أنه من المعقولات الثانية التي اتصاف المعروضات بها فی العین [یعنی این وجود در خارج است که حدوث دارد. اما این که حدوث غیر از این وجود شود که مغایرت است، در ذهن است]. لكن عروضها لها فی العقل و بعبارة أخرى وجودها الرابط فی العین و لا وجود نفسی لها فیها بل هذا قریب من المتفق علیه حتی إنه حال عند مثبتی الحال فعروضه للوجودات الحادثة عروض بحسب المفهوم لا عروض بحسب الوجود»

شرح منظومه، ج ۲، ص (ص ۳۹ خطی)

در حاشیه این صفحه، این مطلب را آورده است:

«لان ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له لا الثابت و کون الوجود الرابط أى ثبوت شیء لشیء....»

حاشیه اسفار، ج ۱، ص ۱۳۹

حاشیه اسفار، ج ۱، ص ۳۳۷

حاشیه اسفار، ج ۶، ص ۷۶

صحبت در عارض الوجود و عارض الماهیه است.

عارض الوجود یعنی وجود خارجی.

عارض الماهیه یعنی عروض تحلیلی.

حاجی در مقام توضیح این عبارات صدرا چنین می گوید:

«أن الاتصاف فی الخارج كون الوجود الرابط للصفة فی الخارج و العروض فی الخارج كون الوجود النفسی و إن كان رابطیا للعارض فی الخارج كما هو رأى المصنف قدس سره فی الإمكان [که آن را رابطی می داند که وجود فی نفسه لغيره دارد]. و غیره من العدمیات و النسب كما مر فی السفر الأول [اسفار ج ۱، ص ۳۳۷] أن لها وجودا رابطا فقط و من هنا يقال فی معنى المعقول الثانی باصطلاح الحکیم هو ما كان عروضه لمعروضه فی العقل سواء كان اتصافه به فی العقل کالکلیة أو فی الخارج کالإمكان و الشیئة فأمr التردید واضح»

استاد: در مورد حقایق اندماجی صدرا می گفت: به حقیقت قدرت آنجا هست و به حقیقت علم آنجا هست و....

نحوه وجودی تعلقی دارد، که ذاتش تعلق است این معیار فی غیره بودن و رابط بودن است.

اما در ثبوت ثابت می خواهیم بگوییم: این شیء هست، یعنی: هویت محمولی است و فی غیره نیست.

اگر توانستید ثبوت ثابت را درست کنید، وجود محمولی را درست کردید. وجود محمولی درست شد، وجود فی

نفسه درست شده است.

حاجی حرفش درست است: می گوید: رابط در خارج داریم نه رابطی. اما صدرا رابطی را در خارج قایل است.

دو بحث مانده است:

اصل اتصاف که دو طرف می خواهد را توضیح دهیم.

ابتکارات علامه را در فصل اول این مرحله توضیح دهیم.

البته خیلی از مسائلیش می ماند که باید یک به یک حل شود.

بعد از این رابط های دیگری هم استقرا کنیم و بیان کنیم. و بعد از آن دسته بندی کلی را مطرح کنیم.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۴۰ (۹) (۱۳۹۸.۷.۱۳ / ۶ صفر / شنبه)

برای این که خلط ذهن و عین نشود، باید رفت در خارج و دید که چه خبر است.

بحث سر خارج است و نحوه وجود خارج.

وقتی می گوئیم: عرض که قیام است و سفیدی، این که بخواهیم افزون بر عرض، یک نحوه وجود رابط پیدا کنیم، چنین خبری نیست.

ادعا این است: در نحوه وجود، وجود رابط داریم. بحث سر خارج است و رابط را باید در خارج تثبیت کنیم و این نیاز در خود خارج وجود دارد.

عرض، ذاتی اش ربط است.

برخی از بزرگان گفتند که از باب زیادت حد بر محدود است.

نحوه وجود عرض را که می بینیم به عنوان ذاتی عرض می بینیم، نه امری زاید بر حقیقت وجودی اش.

نحوه وجود حقایق فلسفی

در مورد نحوه وجود حقایق فلسفی در دل متن ایستادیم به نفس متن وجود دارد و واقعا حقیقت دارد نه مجازی و نه این که کارکرد دارد.

این حقیقتی خارجی است که این تقریبا آن کاری که شیخ اشراق کرد را ترمیم کردند. آهسته آهسته گفتند که اتصاف هم هست و به تدریج وصف هم هست.

رسیدیم به بیان حاجی سبزواری

این را حاجی سبزواری می خواست بگوید: ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له است. که دو چیز داریم: مثبت له داریم و ثبوت. ولی ثابت نداریم.

حاجی: هویت حقایق فلسفی هویت رابط است، مثل حقیقت وحدت. به شکل رابط در خارج وحدت را داریم. شهید مطهری هم همین مضمون را گاه گفته است.

یعنی: چیزی موج می زند و خارجی است، پس باید به شکل رابط باشد. چون ثبوت داریم، ثبوت شیء لشیء داریم. فقط ربط داریم. حاجی نمی خواهد بگوید: وجود مستقل داریم. بلکه می گوید: صدرا برایش وجود رابطی قایل است که می شود مستقل.

اسفار، ج ۶، ص ۷۶.

گره کور کجاست که در ج ۱ اسفار ص ۳۳۶ و ۳۳۷ آمده است.

سوال:

جناب حاجی سبزواری این ها دو امر مغایر نیستند، ولی این که حقایق فلسفی کردید، گاه با حقایق فلسفی خودتان هم نمی سازد.

این که می گوید: تمام متن اصیل این حقیقت را در خود دارد، گاه تعبیر می کنید به من صمیمه و گاه می گوید: حاق ذات.

این ها نحوه تفرش اندماجی است نه رابط. اما حاجی حرف آخرش این است که این ها رابط است.

کسی تحلیل دقیق کند که ما قبلا بحث حقایق فلسفی را کردیم که به حیثیت تقيديه اندماجی محقق است، باید گفت: حرف درست این است: به نحو اندماج است نه رابط.

ذاتی اندماج چیزی است که رابط نیست.

کار صدرا

صدرا چه می خواهد بکند:

اگر از او بپرسید می گوید: ما میتوانیم بگوییم: وحدت در خارج هست به نفس متن، تغایر تحلیلی و عروض تحلیلی نه به نحو عروض خارجی غیر تحلیلی. صدرا عروض تحلیلی خارجی را قایل است. یعنی: در خارج اولاً عروض است و ثانیاً وحدت است.

یعنی: حقیقتاً من وحدت در خارج دارم، مستقل بالاشاره است و لذا نفسیت پیدا می کند. ولی چون عرض تحلیلی است و به نفس متن موج می زند، این مغایرت را به نحو مغایرت عرض و جوهر نگیرید، ولی این ها مغایرتشان تحلیلی خارجی است.

به نظر استاد کلام صدرا در نهایت: به نفس تقرر اندماجی ربط دارد با متن. و لذا یک نوع نسبت خارجی دارد. اما کی گفته است که هر گاه نسبت خارجی داریم، باید ربط جدایی هم داشته باشیم. بلکه به نفس اندماج ربط هم دارد.

در جای خاص صدرا هیچ جا نشده است که بگوید: ما افزون بر تقرر اندماجی یک ربط و رابط دیگری هم داریم. فقط گفته است: تقرر اندماجی.

صدرا همین حرف را در مورد ماهیت با وجود می زند.

رابط نداریم ولی نسبت داریم.

این که صدرا گفته است:

«و الحق أن الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الاتصاف فالحكم بوجود أحد الطرفين دون الآخر في الظرف الذي يكون الاتصاف فيه تحكماً»

درست گفته است.

نسبت خارجی و اتصاف خارجی، دو طرف می خواهد. خواه اتصاف خارجی اندماجی، و خواه اتصاف خارجی حلولی.

نسبت خارجی آیا لزوماً این است که ربط داشته باشد؟ خیر. چنین لزومی ندارد.

میرداماد در بستر تاریخی می خواست بگوید: ثبوت ثابت نداریم ولی ربط داریم.

تمام متن هایی که از صدرا در مورد تقرر اندماجی آوردیم، نشان می دهد که در مورد حقایق فلسفی سخنی از وجود رابط جداگانه نیست.

صدرا در نسب و اضافات وجود رابط را قایل است.

به من بگویید: بستر تاریخی در جایی که از میرداماد نقل کرده است در کار صدر آمده است ولی در جای خودش که سخن گفته است، چیزی به نام رابط به میان نیاورده است.

ما از بیان صدرا در مورد اتصاف دست نمی کشیم، اما آیا این را لزوماً باید به معنای یک نسبت خارجی رابط مانند گرفت؟ خیر. بلکه باید هر گونه نسبت باشد، چه نسبت در حقایق اندماجی باشد و چه نسبت به نحو نسبت بین اعراض و جواهر باشد.

انواع نسبت ها به حسب استقرا (به صورت مطلق چه در گزاره و چه وراء گزاره)

۱. نسبت یک طرفه. چون همه شنیدیم به اسم معالیل و می دانیم.

۲. نسبت دو طرفه بر دو قسم است:

۱- اتحادی اتصافی. همینی که علامه به آن پرداخته است.

۲- غیر اتحادی اتصافی. در نسب و اضافات. که بحث بعدی است توضیح می دهیم.

باید مراقب بود که این دو با هم خلط نشود. تمام این احکام زیر سر اتحادی اتصافی است.

اگر این باشد، چشم انسان تیز می شود که دیگر زود نگوید: تا گفتیم رابط است، پس باید یک نوع اتحاد باشد.

آیا ما باید هر جا این کار را بکنیم؟ فقط دقت کنید: تمام آن چه علامه گفت در مورد اتحادی اتصافی است که

می شود: هوَ هو. الف باء است. در مقام ذهن می شود است. در واقع اتحاد و اتصاف است.

۱- اتحادی اتصافی دو گونه است:

أ. در موطن گزاره.

اینجا بحث است که بگوییم: مشترک معنوی است و وجود است یا این که مشترک لفظی است. که اشاره می کند

به آن چه فارابی گفته است که مشترک لفظی است. وحق را به همین دیدگاه می دهد.

اگر کسی این را درست کند، آنجا که علامه می گوید: از است به هست می رسیم، باید بگوییم: خلطی اینجا صورت گرفته است.

استاد: کان اینجا حقیقی نیست، درست است که عنوان ثبوت شیء لشیء دادیم، ولی مجازی است و کان حقیقیه نیست.

ب. وراء موطن گزاره. (خارج أعم از ذهن و خارج)

اینجا صحبت این است: آیا وجود رابط داریم؟ سه نوع نسبت خارجی داریم:

(۱) به نحو عرض

(۲) اندماجی خارجی (حقایق فلسفی)

(۳) اندماجی منطقی (حقایق منطقی)

این سه همه اتحادی اتصافی هستند. تمام حرف علامه در این سه است. گرچه علامه این را اثبات کرد، می گوید: نحوه وجود تعلق را فهمیدیم.

با این توضیح ما ۴ بحث داریم:

۱. در موطن گزاره

۲. در موطن خارج از گزاره با سه شقش.

ما وجود اتحادی اتصافی، را کردیم و گذاشتیم کنار، دو بحث ماند:

۱. نسب و اضافات. ۲. نسبت های یک طرفه که معالیل است.

کار ما در مورد بیان علامه در مورد اتحادی اتصافی تمام شد.

ابتکارات علامه در این بحث

به نظر استاد سه ابتکار هست:

۱. جایگاه وجود رابط و مستقل

در بدایه و نهاییه یک مرحله مستقل تقسیمی است. همان طور که وجود ذهنی و خارجی است، علت و معلول، مستقل و رابط است.

ولی واقعیت این است: در بستر تاریخی این جا ندارد. حرفی است که میرداماد زده است به عنوان رابط و رابطی. کار دیگری نکرده است.

صدرا هم در ج ۱ اسفار عناوینی که داده است: مساوقت شیئیت وجود و فی الوجود الربطی، که در حقیقت جزء احکام کلی وجود گنجانده است. و در ص ۳۳۶ هم ضمن تتمه بحث وجود آورده است.

در ص ۷۸ و ۷۹ که این را گفته است، میرداماد وجود رابط را تعبیر کرده است به المستعمل فی بحث مواد الثلاث. چنین چیزی گفته است: گویا این بحث را بشود ذیل بحث مواد ثلاث گنجانده.

لذا حاجی سبزواری ضمن بحث مواد ثلاث، اولین بحث را این قرار داده است. که توضیح داده است: مواد بحث خارج است و جهات بحث ذهن است، مواد چیست؟ رابط.

و ج ۱ اسفار، ص ۸۳

علامه این کار را کرد که این بحث را به عنوان یک باب مستقل قرار داده است، که یکی از مباحث تقسیمی وجود است.

این کار علامه درست است و حق هم با علامه است. و سبب شده است که این مساله به چشم بیاید.

علامه جایگاه درست این بحث را نشان داد و آن را بحثی مستقل کرده است.

ولی از بس نو و بکر است فقط چند صفحه نوشته است.

۲. نوع استدلال بر وجود رابط

که ما اول می بینیم و بعد امری وراء موضوع و محمول است و چیز سومی است و نحوه وجود تعلقی و رابط است، این سبک از استدلال هیچ جا نیامده است. مفادش در کار میرداماد و صدرا آمده است، ولی این سبک استدلال را فقط علامه آورده است.

علامه کارش این است: هر چه که از قوم می بیند، باید خودش تقریر کند. که هم مایه موفقیت است و هم جای سوال دارد که آیا واقعا قوم همین را فهمیده اند؟

۳. احکام رابط در نسبت اتحادی اتصافی

این احکامی که گفته است، اولاً پراکنده بوده است در کار صدرا. و به چشم هم نمی آید.

- اما علامه این ها را نظم داد، هم احکام پراکنده را جمع کرد.

- هم احکامی را خود افزود مثل این که رابط خودش ماهیت ندارد.

اگر بنده باشم و فقط همین متن علامه، می گویم: علامه یک فیلسوف قدری است. و واقعا قدر است و معنایش این نیست که اشتباه نداشته باشد، آدمی است.

صدرا از جهت عملی کاری کرد که همه شیفته او شدند، ولی میرداماد در کار فلسفی خیلی قدر است و فیلسوف قابلی است.

علامه هم واقعا این گونه است و در هر سه ابتکارش، واقعا قوت داشته است و قلمش زنده و بکر است.

رابط در نسبت اتحادی اتصافی را نپذیرفتیم، ولی در عین حال نسبت خارجی در اتصاف را پذیرفتیم که به نحو حلولی و... می تواند باشد.

اما رابط در نسب و اضافات.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۴۱ (۱۰) (۱۳۹۸.۷.۱۵ / ۸ صفر / دوشنبه)

برخی گفتند برای این که بیان علامه خوب روشن شود، باید بیانات استادشان را بررسی کنیم.

بررسی بیانات مرحوم کمپانی در مورد وجود رابط

نهایه الدراییه، ج ۱، ص ۱۶ تا ۱۹ (ص ۵۱ و ۵۲)

بحث را می برد سر نسب خارجی و ثبوت شیء لشیء خارجی.

« مع أن المعنى الحرفي - كأنحاء النسب و الروابط - لا يوجد في الخارج إلا على نحو واحد، و هو الوجود لا في نفسه، و لا يعقل أن توجد النسبة في الخارج بوجود نفسى فإنّ القابل لهذا النحو من الوجود ما كان له ماهية تامة ملحوظة في العقل كالجواهر و الاعراض، غاية الأمر أنّ الجوهر يوجد في نفسه لنفسه، و العرض يوجد في نفسه لغيره.»
ادامه همان صفحه

« مع أنّ من البديهي أن حقيقة النسبة لا توجد في الخارج إلّا بتبع وجود المنتسبين من دون نفسية و استقلال أصلا، فهي متقومة في ذاتها بالمنتسبين، لا في وجودها فقط. بخلاف العرض، فان ذاته غير متقومة بموضوعه، بل لزوم القيام بموضوعه ذاتي وجوده، [ذاتي وجود عرض، قيام به موضوعه است. ولي ذات رابط اين گونه است كه بدون منتسبين معنى ندارد.] فان وجوده في نفسه وجوده لموضوعه.»

بعد سه مورد را نام می برد:

«و منه ظهر: أن الأمر كذلك في جميع أنحاء النسب، [١-] سواء كان بمعنى ثبوت شيء لشيء، كما في الوجود الرابط المختص بمفاد الهليات المركبة الايجابية، [٢-] أو بمعنى (كون هذا ذاك) الثابت حتى في مفاد الهلية البسيطة، و هو ثبوت الشيء، [٣-] أو كان من النسب الخاصة المقومة للأعراض النسبية، ككون الشيء في المكان، أو في الزمان أو غير ذلك.»

....

«و أما حقيقة المعنى الحرفي و المفهوم الأدويّ فهو: ما كان في حد ذاته غير استقلالي بأيّ وجود فرض. فعدم استقلاله باللحاظ كعدم استقلاله في الوجود العيني، من جهة نقصان ذاته عن قبول الوجود النفسى في أى وعاء كان، لا أن اتصافه بعدم الاستقلال بلحاظ اللحاظ؛ حتى يكون الوصف المذكور وصفا له بحال متعلقه لا بحال نفسه.»
«و أما النسب و الروابط الصرفة، فوجوداتها أضعف جميع مراتب الوجود، حيث لا يمكن وجودها- لا في الخارج، و لا في الذهن- من حيث هي مع قطع النظر عن الطرفين، فلذا لا تندرج تحت مقولة من المقولات؛ لأن المقولة لا بد من أن تكون طبيعية محمولة.»

تا به حال يك نوع نسبت را گفتیم. كه نسبت اتحادی اتصالی است.

نسبت غير اتحادی اتصالی. در نسب و اضافات.

اما گفتیم: نسبت غير اتحادی اتصالی. در نسب و اضافات.

مقولاتی مثل وضع، اضافه، این، متی

علامه:

نسبت اضافی غیر از مقوله اضافه است. و نسبت متی غیر از متی است. و

چون آن چه به عنوان مقوله است، هیأت حاصله از نسبت است نه خود نسبت. هیأت حاصله از نسبت، مقوله است.

بالا و پایینی حالتی را برای زمین و سقف ایجاد می کند که این حالت را می گوئیم: مقوله اضافه.

میز نسبتی با مکان دارد. این نسبت با مکان چیزی است و هیأت حاصله از میز با مکان چیز دیگری است. هیأت حاصله می شود مقوله. اما آن نسبت دیگر مقوله نیست. چه در این، چه در متی و چه در وضع و چه در اضافه. مثلاً: بالا و پایین.

پس اولاً مقولات هیأت حاصله هستند. اما این نسبت ها چی هستند؟ آیا واقعا نسبت بالا و پایین داریم؟ حالت میز چیزی است ولی نسبت داری چیز دیگری است.

حالت را می گویند مقوله است و از اعراض نسبی است. صحبت الان سر این هیأت نیست، بلکه سر نسبت هست.

هیأت حاصله که از اعراض است و حالتی است که حاصل می شود از نسبت ها. اما نسبت نیستند.

آیا اضافه اساساً در خارج هست؟

مثل شیخ اشراق می گوید: اضافه در خارج نداریم. اگر به خارج هم نسبت می دهیم، عقل است که نسبت می دهد. و الا در خارج اصلاً نیست. و اضافه شیخ اشراق، اعتبار و امری ذهنی است.

بوعلی: اضافه حقیقتاً یک نسبت خارجی است. که در الهیات شفا آورده است و صدرا مکرر آورده است و خیلی جاها از آن استفاده کرده است.

اشکال شیخ اشراق این بود: که اگر چنین چیزی بخواهد در خارج تحقق پیدا کند منجر به تسلسل می شود.

صدرا نتیجه گرفته است: بله یقیناً در خارج داریم. اضافات در خارج هستند. بالایی و پایینی در خارج هست. چون صدق خارجی دارد و هر چه که صدق خارجی دارد، پس اتصاف خارجی دارد و اتصاف خارجی که دارد در خارج هم باید باشد. ملا اسماعیل هم در ج ۴ حاشیه دارد که ثبوت ثابت را هم می خواهد.

تا می گوئید در خارج هست کافیت، یعنی: نخواستید بگوئید: ذهن گمان می کند. بلکه ذهن خاصیت کشف دارد یعنی من نمی گویم که باش، بلکه خودش در خارج هست که ذهن من درک می کند. حتما باید در خارج باشد.

علامه: این که محسوس به حس است. بالایی و پایینی اثر دارد. آثار مترتب در خارج دارد. که برای یک امر موجود در خارج است.

علامه این تعبیر را کرده است و صدرا آن تعبیر.

به هر تعبیر، آن چه در بحث نفس الامر کردیم: وقتی صدق خارجی می کند، یک نحوه نفس الامر می خواهد. اگر ذهن است از ذهن خبر می دهد و اگر خارج است، از خارج خبر می دهد.

نسبت در خود خارج برقرار است.

حال که در خارج است، هویت چنین نسبتی در خارج چگونه است؟

حال که اضافه خارجی شد، نحوه وجودش چگونه است؟

به گونه ایست که او را به خودش نمی فهمی، بلکه او را به دو طرفش می فهمی. با دو طرف متسببش معنی دار شد نسبت اضافه. نسبت مکان و زمان و... را بعدا می گوئیم.

لذا باید گفت: باید یک نسبتی برقرار باشد، هویتش هم به گونه ایست که تا دو طرف نباشد آن نیست.

هویتش هم اتحادی اتصافی هم نیست. چون معنای این سخن این نیست که این دو طرفش یکی باشند.

عینیت دو طرف را نمی خواهیم درست کنیم، بلکه معیت درست می کنیم. معنای این سخن نیست که این ها متحدند. پس با یک نسبت غیر اتحادی روبرو شدیم که هویتش وجود رابط است.

علامه تصریح می کند که این وجود رابط است.

اما مثل صدرا می گوئید: غیر معقول است که که بدون دو طرفش تصور شود.

باید آن را در آنها دید. قبلا وجود فی غیره را در دو طرفی معنی می کردیم که اتحادی باشد. اما الان داریم معنای

دیگری می گوئیم. فی غیره ای که در دو طرف است ولی دو طرفش به گونه ای نیست که با هم متحد باشند.

نفس کینونت دو طرف و ایجاد دو طرف که وضعیت ویژه پیدا می کنند، خودش برای تحقق این نسبت کافی است.

مستقل بالمفهومیه گفتیم یعنی: قابل اشاره و تعقل با دوطرفش. اما لزومی ندارد که دوطرف حتما اتحادی باشند.

نهایه ص ۱۲۶، فصل ۱۶ مرحله ۶

« قد عرفت أن سبعا من المقولات أعراض نسبية - و هي الإضافة و الأين و المتى و الوضع و الجدة - و أن يفعل و أن يفعل - و معنى نسبتها أنها هيئات قائمة بموضوعاتها - من نسب موجودة فيها [این هیئات] - لا أن هذه المقولات عين تلك النسب الوجودية - و ذلك أنك عرفت في بحث الوجود الرابط و المستقل - أن النسبة رابط موجود في غيره لا استقلال له أصلا لا يُحمَلُ على شيء و لا يُحمَلُ عليه شيء، فلا ماهية له، لأن الماهية ما يقال على الشيء في جواب ما هو - و المقولات ماهيات جنسية فلا تكون النسبة - مقولة و لا داخله تحت مقولة. [این نشان می دهد که در اعراض نسبی، نسبت در همه آن ها از سنخ وجود رابط است.]

على أن النسبة في بعض هذه المقولات - متكررة متكررة و لا معنى لتكرار الماهية - كمقولة الإضافة التي يجب فيها تكرار النسبة - و مقولة الوضع - التي فيها نسبة بعض أجزاء الشيء إلى بعض - و نسبة المجموع إلى الخارج - و ربما قامت على نسب كثيرة جدا -.

فتبين أن المقولة النسبية هي - هيئة حاصلة للشيء من نسبة كذا و كذا قائمة به»

نهایه الحکمه، ص ۱۲۹

« الأين هيئة حاصلة للجسم من نسبته إلى المكان - و المكان بما له من الصفات المعروفة عندنا»

نهایه الحکمه، ص ۱۳۱

«قد عرفت أن الأين هيئة حاصلة للشيء من نسبته إلى المكان - و الكلام في كونه هيئة حاصلة - من النسبة لا نفس وجود النسبة - نظير ما تقدم في الإضافة.»

این همان است که ارسطو توضیح داده است: موجودات دو دسته اند یا جوهر است یا عرض.

می خواهد این را بگوید: ما وقتی در خارج قیام داریم، واقعا این قیام چیست؟ جزء مقوله وضع است.

ارسطو می گوید: این واقعا خاصیتی دارد که برای خودش است. این وجود ناعتی است.

این عرض، چیست؟ چه چیزی را عرض می گوید؟

صدرا: مکان مندی ذاتی وجود مادی است. ولی مکان خاص می شود این. زمان مندی ذاتی وجود مادی است ولی زمان خاص می شود متی.

مکان خاص حالتی است که برای او پدید آمده است.

نسبت نسبت است، این نسبت حالتی دارد که این حالت می شود مقوله.

نهایه الدرايه، ص ۱۸

«فان قلت: ما برهنت عليه و ركنت اليه- من أن النسبة غير قابلة للوجود النفسى- غير مسلم، كيف؟ و الأعراض النسبية- كمقولة الأين و متى و الوضع و أشباهها- من انحاء النسب، مع أنها موجودات فى نفسها، و ان كان وجودها لموضوعاتها.

- قلت: التحقيق كما عليه أهله: أن الأعراض النسبية ليست نفس النسب، بل هيئات و أكوان خاصة ذات نسبة، فمقولة الأين ليست نسبة الشيء فى المكان، بل الهيئة القائمة بالكائن فى المكان، غاية الأمر أن الأعراض النسبية أضعف وجودا من غيرها، كما أن مقولة الاضافة أضعفها جميعا؛ حيث إن وجودها فى الخارج ليس إلا كون الشيء فى الخارج بحيث إذا عقل عقل شيء آخر معه، إلا أن هذه الحثية زائدة على نفس الشيء؛ إذ ذات الأب له وجود غير متحيث بتلك الحثية، و له وجود متحيث بالحثية، و منشأ هذا التفاوت ليس إلا أمر وجودى. [ایشان هم از اسفار استفاده کرده است. ولى نه در ج ۴ اسفار که در مقام بيان مقوله آين است.]

و أما النسب و الروابط الصرفة، فوجوداتها أضعف جميع مراتب الوجود، حيث لا يمكن وجودها- لا فى الخارج، و لا فى الذهن- من حيث هي مع قطع النظر عن الطرفين، فلذا لا تدرج تحت مقولة من المقولات؛ لأن المقولة لا بد من أن تكون طبيعية محمولة.»

بیانات صدرا

اما صدرا چه کرده است؟

معمولا حرف های فخر رازی را در اسفار آورده است.

- اگر کسی این نظر تحقیقی علامه را قبول کند مقولات نسبيه اند و اعراض هستند و این ها غیر از نسبت هستند، سر از وجود رابط در می آورد.

نفس نسبت امر خارجی هست یا نه؟ صدرا: بله اضعف موجودات این است. ولى خارجى است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۴۲ (۱۱) (۱۳۹۸.۷.۱۶ / ۹ صفر / سه شنبه)

ادامه بحث در خصوص نسبت غیر اتحادی اتصافی (در نسب و اضافات)

انواع نسبت داریم. اگر کسی بخواهد بحث وجود رابط کند باید انواع نسبت را مطرح کند تا ببیند که کدام سر از وجود رابط در می آورد.

نسبت اتحادی اتصافی که گفتیم سر از وجود رابط در نمی آورد.

امانست غیر اتحادی اتصافی، مثل نسب و اضافات. مثل مقوله اضافه و این و وضع و متی.

اصل حرف باید به این شکل باشد:

اولا چنین نسبت هایی داریم.

ثانیا: وجودی و خارجی هستند.

ثالثا: حال که خارجی اند، چگونه و به چه نحوه اند؟ یا باید بگوییم: عرض است یا فوق مقوله است و جزء وجود رابط است.

چنین نسبی در خارج داریم، آیا این ها رابط هستند یا خیر؟

علامه گفتند: این نسبت ها رابط هستند در خارج.

بیان مرحوم کمپانی را هم گفتیم.

بیان صدرا مشعر به عرض بودن مقوله اضافه

اضافه مشهوری محل بحث نیست مثل اب و ابن.

بلکه اضافه حقیقی مورد بحث است. مثل ابوت و بنوت. که یک راه آسان دارد: همین که صدق بر خارج می کند،

صدق بر برابر ایستایش می کند. در هر موطنی هست، پس باید همانجا باشد. صدق خارجی می کند، پس نشان

می دهد که در خارج هست.

اسفار، ج ۴، ص ۲۰۰ و ۲۰۱

تعلیقه بر الهیات شفا ص ۱۵۶

تعلیقه بر الهیات شفا ص ۱۵۲

راه راحت تر: تمام این اضافات ریشه در واقعیت خارجی دارد.

این بیان خارجیت این ها را اثبات می کند.

در مورد هویت این مضاف حقیقی، گفته است: اساسا همان مقوله است. مثلا: ابوت، خودش مقوله است. و گفته است: حتی اسم حالة و هیئت را نیاورید.

نگوید: هیئت حاصله، بلکه خود اضافه مقوله است. اگر این را کسی بگوید، این مقولات عرض است و نسبت. صدرا این را چندجا گفته است.

اسفار، ج ۴، شرح هدایه اثیریّه، تعلیقات بر شفا و چندجای دیگر آورده است.

صدرا خود نسبت را مقوله گرفته است نه هیئت حاصله از نسبت.

اسفار، ج ۴، ص ۲۱۵

صدرا اینجا گفته است که گرچه برگرفته از مباحث مشرقیه است ولی تماما از آن نیست.

« فصل (۱) فی حقیقة الأین. عرف الأین بأنه هو کون الشیء حاصلًا فی مکانه و ینبغی أن لا یکون نفس نسبة الشیء إلى مکانه و إلا لکان نوعًا من مقولة المضاف بل أمرا و هیئت يعرض له الإضافة إلى مکانه.»
اصل هیئت است این. ولی خود اضافه جزء مقوله مضاف است. می خواهد بگوید: عملا اضافه و حقیقت اضافه و مضاف حقیقی را خود مقوله بگیرد. نه هیئت حاصله بگیرد.

شرح هدایه اثیریّه، ص ۳۲۰

در مقام تعریف اضافه

«و أما الإضافة، فهی حالة نسبية متكررة الأولى ترک لفظ الحالة، لأنه یوهم کون الإضافة أمرا حاصلًا بسبب النسبة كما توهمه بعضهم و هو فاسد، لأنهم فسروها [خود اضافه را] بالنسبة المتكررة یعنی نسبة معقولة بالقياس إلى نسبة أخرى معقولة بالقياس إلى الأولى، و لم يعتبروا فی مفهومها شیئا آخر أصلا.»
صدرا جووری توضیح می دهد که مقوله اضافه، خودش نسبت است.

تحلیل عرضیت اضافه

اضافه قایم به دیگری است و وقتی قایم به دیگری است، پس عرض است. همیشه قایم به آب و ابن است.

حاشیه بر الهیات شفا، ص ۱۵۲

که ابتدا خارجی بودن اضافه را توضیح می دهد و بعد می گوید:

«و أما كونه من الأعراض فدلالة حده على ذلك فإنه يدل على أن المضاف أمر غير مستقل الوجود و لا قائم الذات بل هو من الأعراض الضعيفة الوجود [چرا عرض است؟] حيث يحتاج وجوده إلى قابل و شيء آخر يتعلق به و يفتقر إلى قابله من حيث إنه قابل».

طبق این بیانات اندیشه صدرا این است: کلا مقوله اضافه که اصل اضافه است و اضافه هم جزء اعراض است.

بیانات صدرا مشعر به فی غیره بودن اضافه

از طرف دیگر تعبیری داریم که احساس می شود از هویت عرضی در می آورد.

می گوید: اصلا در ذاتش نیاز به غیر دارد. توضیحاتی می دهد که وجود فی نفسه ندارد. گویا می خواهد بگوید: هویت تعلقی دارد، که با توضیحش سر از رابط در می آورد. می گوید: غیر مستقل القوام و الذات.

این تعبیر را می بینیم، احساس می کند که سر از رابط در می آورد.

اینجا می گوید: خود ذاتش هم غیر مستقل است. و وجود رابط را غیرمستقل الذات گرفتید. هویتش تعلقی است.

این را هم در بحث هایتان داریم. این ها را باید چه کار کنیم؟

این ها هم در تعبیر صدرا هست.

اسفار، ج ۴، ص ۲۰۳ و ۲۰۴

«و تحقیق القول فی وجود المضاف بحيث يدفع هذه الشكوك و أشباهها هو أن وجود الإضافة ليس وجودا مباینا لوجود سائر الأشياء بل كون الشيء سواء كان فی نفسه جوهرًا أو عرضًا بحيث إذا عقل عقل معه شيء آخر هو نحو

وجود الإضافة [هویت اضافه این است که باید او را بینابینی دید. که این نحوه وجود اضافه است.]

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج ۴، ص: ۲۰۴

.....

و بالجملة أن المضاف بما هو مضاف بسيط ليس له وجود فی الخارج مستقل مفرد بل وجوده أن يكون لاحقًا بأشياء كونها بحيث يكون لها مقایسة إلى غيرها- فوجود السماء فی ذاتها وجود الجواهر و وجودها بحيث إذا قیس إلى الأرض عقلت الفوقية وجود الإضافات. [یعنی وجود اضافه را در قیاس دیده است. در قیاس و نسبت دیده می شود.].»

اسفار، ج ۳، ص ۳۵۳

که حرف خوشی است برای اثبات اضافات.

«أن الحق عندنا أن في جميع الإضافات الواقعة في نفس الأمر لا بد من حصول أمر وجودي «۱» متقرر أولا في أحد الطرفين أو في كليهما حتى توجد الإضافة و ذلك الأمر مبدأ لتلك الإضافة و منشؤها و هو قد يكون عين ذات الطرف و قد يكون صفة زائدة إذ الإضافة دائما غير مستقلة القوام و الماهية».

قوام گفتید می شود گفت: جوهر نیست و عرض است.

ولی وقتی گفتید: و الماهیه، یعنی ذاتش تعلقی است. وقتی اینجور شد، دیگر می شود رابط نه عرض.

به نظرم: آن تحلیلی که در نفس ذات هویت اضافه خوابیده است و آن را خارجی می کند، چاره ای ندارید جز این که سر از یک نوع رابط در بیاورید. طبق بیان صدرا.

اسفار، ج ۳، ص ۳۹۱

«و كأنه وجود الشيء على صفة فيكون كوجود العارض لشيء إلا أنه غير مستقل الماهية فهذا تحقيق وجود المضاف لا كما زعمه الناس من أنه غير موجود في الخارج و إلا لزم الكذب في قولنا هذا علة و ذاك معلول و هذا أب و ذاك ابن «۲»».

این متن ها ما را می کشاند به این که بگوییم نحوه وجود مضاف، وجود رابط است.

طبق این تعبیر، هم از نظر ذات و هم از نظر وجود، تعلقی است.

اما بیانات نخست، وجود اضافه می شود رابطی. اما اینجا می شود رابط.

جمع بندی بیانات صدرا

صدرا از قوم گرفته است که عرض گرفته است. و او هم گفته است و تحلیل کرده است.

ولی اگر خیلی جدی بگیرید عبارات او را، اما پایه عرض بودنش را سست می کند.

در مورد مقوله اضافه:

چه مقوله باشد و چه فوق مقوله که هر دو قایل دارد.

استاد: اگر مقوله گرفتید، این دو دسته بیان با هم سازگار نیست.

اما اگر آن را فوق مقوله بگیرید، مشکلی در این عبارات نیست.

اما اگر مقوله باشد، باید جمع کرد، مثل علامه که گفت: هیئه حاصله من نسبة... نه این که خود نسبت باشد.

اما اگر خود نسبت را اضافه بگیریم، این هويت اضافه با مقوله بودن اضافه نمی سازد.

پس دوگانه داریم: یا به عنوان مقوله می پذیریم، که در این صورت باید مثل علامه جمع کرد.

اما اگر خود نسبت می گیریم، باید اضافه را فوق مقوله کنید و آن را به عنوان مقوله مطرح نکنید.

نکته اساسی

که تجهیز ذهن می کند این که: هويت اضافه، هويت تعلقی است که در خارج هم هست. هر چه می گوید چه مقوله و چه غیر مقوله، چاره ای جز این نیست که بگوئید: هويت اضافه تعلقی است.

وقتی می گویند فوق مقوله، یعنی: معقول ثانی فلسفی است. یعنی: معقول اولی نیست و ماهیت نیست.

گره کور اصلی اینجاست: تا اضافه را خارجی کردید و نحوه وجودش را تعلقی کردید، چاره ای ندارید جز وجود رابط و راهی که علامه طی کرده است.

حال ما از اول شروع می کنیم که اضافه در خارج هستند یا خیر؟ اولاً این را اثبات می کنیم. ثانیاً نحوه وجودش را بررسی می کنیم و ثالثاً کلام قوم را در این زمینه پی می گیریم.

ما نسبت اضافه را گفتیم، ولی دوطرفه بودنش نیاز نیست، بلکه نسبت یک طرفه هم باشد کافی است. که نفس اضافه در خارج هویتش تعلقی است، که فی غیره می شود.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۴۳ (۱۲) (۱۳۹۸.۸.۱۱ / ۴ ربیع الاول / شنه)

نحوه وجود رابط را نحوه وجود تعلقی است.

حتی اگر این نحوه وجودی در خارج نمی بود و تثبیت نشود، این یک نحوه وجود جدیدی است که می توانست باشد، حال چه در خارج باشد و چه نباشد. مثل آن کاری که صدرا در ابتدای اسفار انجام داد که وقتی وجود

واجبی را تثبیت کرد، حال چه این واجب در خارج باشد و چه نباشد. که می گوید بعدا وجود چنین وجودی را اثبات می کند.

انواع نسبت هایی که وجود دارد:

نسبت یا دو طرفه (بیش از یک طرف) یا یک طرفه است.

دو طرفه: اتحادی اتصافی و غیر اتحادی. که علامه به اتحادی اتصافی را پرداخته است.

نسبت دو طرفه غیر اتحادی مثل نسب و اضافات. که داشتیم به آن می پرداختیم در اثنای آن بودیم.

نسبت یک طرفه که در معالیل مطرح است.

نسبت دو طرفه غیر اتحادی مثل نسب و اضافات. تمامی هل مرکبه هایی که داریم و صحبت دو طرف هست، این نسبت و اضافات نمی خواهیم بگوییم که شیء با مکان یا زمان متحد می شود، یا مثلا ابوت باعث نمی شود که اب با این متحد شود.

از وع صحبت های صدرا احساس می شود که نسب و اضافات هويت تعلقى دارد. در مورد نفس نسبت چه وجودی دارد؟

علامه این نحوه وجود را وجود تعلقى فهمید.

معیار فی غیره بودن چیست؟ معیارش به مساله هويت تعلقى است. که تصور ذاتش چه در ذهن و چه در عین با دو طرف است. اشاره در موقعی است که با چیز دیگری در نظر گرفته شود.

دو جلسه قبل از این تجهیز و تشحیذ ذهن بود. حال قرار است از اول شروع کنیم.

مقوله اضافه

فعلا به این مقوله می پردازیم مابقی مقولات را بعدا خواهیم گفت.

توضیحات بوعلی در خصوص مقوله اضافه

بوعلی این مقوله را جوری توضیح می دهد که هويت ذاتش، هويت تعلقى است. بوعلی این بحث را در الهیات شفا دارد که آنجا می گوید: من در مورد ماهیت و تعریف مقوله اضافه چیزی نمی گویم که این ها را در منطق

گفته ام. و در منطق هم چنین گفته است: من الان در مورد ماهیت و حقیقتش صحبت می کنم، حال این که چنین چیزی در خارج هست بر عهده منطق نیست بلکه باید در فلسفه بحث شود.

منطق شفا، بحث مقولات ص ۱۴۴ و ۱۴۵ و ۱۵۵ و ۱۶۰

اصل هویت و ماهیت مقوله اضافه، بالقیاس الی الغیر است. بوعلی می داند که این حرف هم در مورد اضافه مشهوری و هم در مورد اضافه حقیقی مطرح است.

مثلا: ذاتش را که نگاه می کنیم، در آن بالقیاس الی الغیر نهفته است، ولی ابوت با اب فرق دارد و بعد توضیح می دهد.

در ابوت وجود دیگری غیر از وجود قیاسی ندارد. ولی اضافه مشهوری هویتی غیر از هویت اضافه هم دارد. مثلا آب هویت مستقل هم دارد هویت بالقیاس الی الغیر هم دارد. و ذات دیگری غیر از ذات ابوت هم دارد.

اما ابوت اضافه حقیقی است که چنین چیزی وجود دیگری غیر از هویت اضافی ندارد. هویتش بالقیاس الی الغیر است.

منطق شفا، ص ۱۴۴

« فالأمور (۳) التي هي من المضاف فهي (۴) الأمور (۵) التي ماهياتها (۶) مقولة بالقياس إلى غيرها على الإطلاق أو بنحو آخر من أنحاء النسبة. و التي على الإطلاق فهي مثل (۷) الأمور التي أسماؤها أسماء تدل على كمال المعنى الذي لها؛ من حيث هي مضافة، مثل الأخ.»

منطق شفا، ص ۱۴۵

« و أما كون (۹) للشيء مقولا بالقياس إلى غيره، فهو أن يكون الشيء (۱۰) إذا قصد تصور (۱۱) معناه أحوج تصوره إلى تصور شيء خارج عنه؛ و لا كيف كان [نه هر جوری]: فإن السقف (۱۲) إذا تصور معناه تصور معه معنى الحائط الذي يقفه، و ليست ماهية السقف مقولة بالقياس إلى (۱۳) الحائط؛ و لكن يجب أن يكون المعنى المعقول الذي (۱۴) للشيء الذي (۱۵) يحوج إلى أن يعقل معه غيره إنما هو له من أجل وجود ذلك الغير بإزائه.»

منطق شفا، ص ۱۵۸

یک فضا که اضافه مشهوری را توضیح می دهد آن را نمی خوانیم. آنجا که اضافه حقیقی را توضیح می دهد می خوانم.

« فكان من حيث هو كذلك مقول «١١» الماهية بالقياس إلى غيره، فكان من المضاف و له ماهية مخصوصة ليست تقال بالقياس، و كان «١٢» إذا «١٣» كان الشيء «١٤» كالأبوة و البنوة «١٥» فكانت ماهيته مقولة بالقياس إلى غيره و إن لم يكن له وجود آخر و ماهية أخرى كان أيضا من المضاف، فكان المضاف يقع على المعنيين جميعا «١٦» وقوعا يحده، و إن لم يكن لهما جميعا جنسا. فليس كل ما يحمل بالمعنى على مقولتين «١٧» أو على «١٨» شيئين من مقولتين، أو شيئين من مقولة واحدة فهو جنس للمقولتين، فإنك قد عرفت هذا و تحققته....

إن المضاف «٢٤» الحقيقي الذي يحده «٢٥» على أنه أحد العشرة هو الذي ماهيته و وجوده أنه مضاف، و عنى «٢٦» أنه الذي وجوده و ماهيته هو أنه مقول الماهية بالقياس،»

منظور این است که مضاف آن چیزی است که قیاس به غیر در ذاتش اخذ شده است. نمی توان به این ذات به عنوان ذات اشاره کرد جز ربط به غیر.

بوعلى فرق می گذارد بین اضافه و مقوله ای مثل سفیدی.

بوعلى چنین حقیقتی را ماهوی می داند که هم در خارج هست و هم در ذهن. اما این توضیح بوعلى را ما در فضای وجودی به نام وجود رابط منطبق می یابیم.

اما این که این اضافه حقیقتی وجودی و فوق مقوله است یا این که مقوله است و ماهوی، این بحثی است که بعدها خواهیم رسید.

الان برای ما آن چه مهم است این که: وجود رابط با این هویت و معنی در خارج تحقق دارد.

ص ۱۵۹

«... و ليس له وجود غيره، [ذاتش قیاس به غیر است نه این که ذاتی دارد غیر از اضافه که بالقياس است.] لم يكن أخذ المحدود في حده أو المرسوم في رسمه، فيكون هذا من جملة المخصصات التي إنما تتخصص «١» بالحق شرط التجربة بطبيعة عامها؛ «٢» فإنه إذا كانت طبيعة الجنس من حيث هي طبيعة الجنس «٣» صالحة لأن يلحق بها معنى و أن لا يلحق، و ليس «٤» يجب لها أحدهما، و كانت إذا ألحق بها شرط وجود ذلك المعنى تخصصت، فإنها «٥» إذا ألحق بها شرط عدم ذلك المعنى تخصصت.

.... فإذا «٧» كان حد المضاف الذي هو المقولة هو هذا الحد، فالرأس لا يكون مضافا بالمعنى الذي للمقولة، [بلکه

اضافه مشهوری می شود] إذ ليس يكون وجوده أنه مضاف فقط، بل وجود آخر قد لحقه هذا المعنى.»

بعد بوعلى در ادامه اشکال و جوابی می دهد،

اشکال: اضافه حقیقی مقوله است. شیء، پس می شود ذات و وقتی ذات شد این هم می شود مثل مضاف مشهوری که ذاتی دارد و اضافه ای هم دارد. با این توضیح اضافه حقیقی هم مثل اضافه مشهوری شد.

جواب بوعلی: ذات هست مضاف حقیقی ولی ذات هو الاضافه نه این که ذات له الاضافه. شیء عام است و جنس نیست بلکه فوق مقوله است.

تخصص این عام به چیست؟ به نفس اضافه. نه این که تخصصش به چیز دیگری باشد. اما در مورد رأس یا مضاف مشهوری، ذات و شیء است که تخصصش به جوهریتش است به اضافه این وصف اضافه. اما تخصصش به نفس جوهریتش است نه به اضافه.

اما در مضاف حقیقی تحصیل و تخصصش به نفس اضافه بودن است.

یعنی تمام ذات و شیئیت این ماهیت اضافه را اضافه تشکیل می دهد و لاغیر.

اینجا این نکته در می آید: شیئیت و ماهیت اضافه حقیقی به نفس اضافه است. ذاتش اضافه به غیر است.

این اضافه حالتی است برای شیء.

منطق شفا، ص ۱۶۰

«و إذا قلنا: إن المضاف «۱۰» الذي «۱۱» من المقولة هو «۱۲» الشيء الذي ليس له وجود إلا الوجود الذي هو به مضاف، فلسنا نعني به الوجود العام، «۱۳» بل نحوا من الوجود مخصصاً للعام ليس هو التخصيص بكونه إضافة فقط، قد «۱۴» يتخصص تخصيصاً في أنه إضافة «۱۵». و الأبيض أيضا ليس تخصصه «۱۶» عن «۱۷» الشئية أن تخصيص شئيته بأنه شيء ذو بياض فقط، بل شيء له نسبة خاصة إلى البياض، لا تتم شئيته بالفعل «۱۸» إلا أن يلحقه أن يكون في نفسه جوهرًا جسمانيًا، فيكون الفرق أن أحدهما شيء يتقوم بأنه مقول الماهية بالقياس [قياسی که در آن اخذ کردی هویتش را تشکیل می دهد]، و أنه مخصص من قبيل ذلك [به نفس همین اضافه تخصص خورده است]، و لا يتخصص بغيره و هو المقولة. و الآخر [مضاف مشهوری مثل أب] أن شئيته تتقوم بوجود خاص و حقيقة خاصة «۲۰» تلحقها الإضافة، و ليس من قبيل الإضافة؛ و هذا هو الذي ليس بمقولة.»

تعليقات، ص ۷۶

معرفی کتاب تعليقات

تعليقاتی است بر کتاب شفا. که برخی سوال می کنند و تعليقه می زند، و گاه خودش هم نکاتی را افزوده است. و گاه در کتاب در گیومه می گذارند، آنجا متن شفا است.

«المضاف هو كون الشيء بحيث إذا عُمِلَ كان معقول الماهية بالقياس إلى غيره؛ [باید غیر را تعقل کنید تا بتوانید آن را تعقل کنید.] فإذا لم يعقل لم يكن مضافاً.

الأبوة معنى موجود في الأب معقول بالقياس إلى الابن، و هو معقول بذاته و كون هذا المعنى في الأب ليس معقولا بالقياس إلى غيره بسبب شيء غير نفسه.»

تعليقات، ص ۹۴

«الإضافة ماهية تعقل بالقياس إلى غيرها، و لا يصح في مثل هذه الماهية إلا أن توجد مع غيرها.»

تعليقات، ص ۹۶

«المضاف حقيقته هو أن وجوده هو أنه مضاف كالأبوة و البنوة لا كالأب فإن له وجودا غير أنه مضاف، و الأبوة ليس وجودها إلا أنها مضاف»

تعليقات، ص ۱۴۴

«الإضافة هي معنى إذا عقل كانت ماهيته معقولة بالقياس إلى غيره بذاته: لا بإضافة أخرى، فتصير الإضافات بذلك متناهية، و هو في ذاته غير معقول بالقياس إلى غيره إذا لم يعقل.» تا تعقل آن را می خواهید بکنید، باید غیر را بیاورید. یعنی: ذاتش این گونه است.

بوعلى باید چگونه تعبیر که این معنی را برساند.

البته کمی با صدرا در جاهایی فرق دارد و از جمله این که: در وجود لازم نیست دو طرفش باشد. که صدرا می گوید چنین چیزی نمی شود گفت. در ذات اضافه تعلق به غیر خوابیده است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۴۴ (۱۳) / ۱۳۹۸.۸.۱۲ / ۵ ربيع الاول / یکشنبه

رسیدیم به نسبت دوطرفه غیر اتحادی مثل اضافات و نسب

بحث اضافات را شروع کردیم که علامه تصریح کردند: وجود رابط هست.

ادامه بررسی عبارات بوعلى

در مقوله اضافه توضیح می دهند در مورد هویت و ماهیت اضافه که هویت تعلقی در آن کاملا پیدا است.

ذاتی است که تعلق عین اوست و شیئی ندارد. فقط یک بحث می ماند:

صدرا یک فرقی میان وجود بیاض و وجود ماهیت در خارج گذاشت.

گرچه ما اضافه داریم ولی به لحاظ هویت ارتباط به غیر در او خوابیده است.

ولی اعراضی مثل سفیدی دیگر این گونه نیست، بلکه به لحاظ وجودش اتصاف و اتصال به غیر است.

ولی نه آن گونه که مثل میرداماد گفته باشد که بین رابط و رابطی تفکیک ایجاد کرده است.

تعلیقات، ص ۷۶

یک تعبیری دارد: در مقام تعقل این اضافه نیاز به دو طرف دارد ولی نه این که در مقام تحقق حتما باید دو طرف داشته باشد.

«ماهية الشيء ليست وجوده، و كون الشيء معقول الماهية بالقياس إلى غيره ليس كونه موجودا بالقياس إلى غيره كالبياض مثلا فإنه موجود بالقياس إلى موضوعه، و ليست ماهيته [بياض] معقولة بالقياس إلى الموضوع.»
این که بعدها میرداماد بین رابط و رابطی فرق گذاشت که رابطی استقلال محمولی دارد در این بیانات بوعلی زمینه های کار میرداماد وجود دارد. این که در ذاتش نیاز به غیر دارد مثل اضافه، غیر از این است که در ذاتش نیاز به غیر ندارد مثل بیاض.

تعلیقات، ص ۹۴

«الإضافة ماهية تعقل بالقياس إلى غيرها، و لا يصح في مثل هذه الماهية إلا أن توجد مع غيرها. و قد يكون الشيء بحيث لا يصح وجوده إلا مع وجود غيره، [مثل سفیدی به لحاظ وجود] و لكن لا تكون ماهية معقولة بالقياس إلى غيرها فإن السواد لا يصح وجوده إلا مع جسم، و لكن ليس تعقل ماهية السواد بالقياس إلى الجسم.»
گاه یک حرفی دارد بوعلی که به تشویش می اندازد. که:

گاه می شود که دو طرف شیء موجود نباشد، مثلا تقدم و تأخر، الان اینی که هست موجود است ولی متأخر نیامده است ولی رابطه تقدم و تأخر برقرار شده است. بعد بوعلی می گوید: آن چه لازم است، تلازم ذاتی است نه تلازم وجودی و خارجی. یعنی: بحيث اذا عقل، عقل معنای ارتباط با غیر.

اضافه به گونه ایست که اذا عقل، در خارج هست ولی این که دو طرفش در خارج باشد.

چنین چیزی که در کلام بوعلی هست، که کمی تشویش دارد و اشکال دارد.

که صدرا اشکال می گیرد که مگر می شود که چنین چیزی باشد که نسبت باشد و دو طرف اتصاف در خارج نباشد؟!!!

تعليقات، ص ٧٦

«و ليس كل ما يُعقل مضافا [در مقام تعقل و تصور به صورت مضاف است] يكون له إضافة فى الوجود [يعنى در تحقق خارجى لزومى ندارد كه مضاف باشد حتما]، فإن المتقدم و المتأخر هما متضايفان فى العقل و ليسا متضايفين فى الوجود فإن أحدهما معدوم بالإضافة العقلية غير الإضافة الوجودية. و كون الشئ بحيث إذا عقل كان مضافا أى معقول الماهية بالقياس إلى غيره لا يلزم أن يكون له إضافة أخرى فى الوجود لا فى العقل و يكون معقولا بسبب شئ غير ذاته حتى تكون إضافات فى إضافات كثيرة لا تنهاى.»

الهيئات شفا، ص ١٦٠

«و أما المتقدم و المتأخر فى الزمان، و أحدهما معدوم و ما أشبه ذلك، فإن التقدم و التأخر متضايفان بين الوجود إذا «١٢» عقل، و بين المعقول الذى ليس مأخوذاً عن الوجود الخاص «١٣»، فاعلمه «١٤».

الشفاء(الالهيئات)، النص، ص: ١٦٠

فإن «١» الشئ فى نفسه ليس بمتقدم إلا بشئ «٢» موجود معه، و هذا النوع من المتقدم و المتأخر موجود للطرفين «٣» معا فى الذهن، فإنه إذا أحضرت «٤» فى الذهن صورة المتقدم و صورة المتأخر عقلت النفس هذه المقايسة واقعة بين موجودين «٥» فيه، إذ كانت هذه المقايسة بين موجودين فى العقل. و أما قبل ذلك فلا يكون الشئ فى نفسه متقدما، فكيف يتقدم على لا شئ موجود؟ فما كان من المضافات على هذه السبيل فإنما تضايّفها فى العقل وحده، و ليس فى الوجود لها معنى قائم من حيث هذا التقدم و التأخر «٦»، بل هذا التقدم و التأخر بالحقيقة معنى «٧» من المعانى العقلية و من المناسبات «٨» التى يفرضها العقل «٩» و الاعتبارات التى تحصل للأشياء إذا قايس بينها العقل و أشار إليها «١٠».

توضيحات ملاصدرا درباره مقوله اضافہ

بوعلى و صدرا اضافہ را معقول ثانى نمى دانند بلکه عرض و ماهيت مى دانند در عين حال آن را عرض تحليلى مى دانند.

اسفار، ج ٤، ص ١٨٩ و ١٩٠

«إذا تقرر هذا فنقول فكذلك حكم المضاف فى الاعتبارات الثلاثة فإنه قد يراد بالمضاف نفس معنى الإضافة وحدها و قد يراد به الأمر الذى عرضت له الإضافة و قد الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ١٩٠ يراد به مجموع الأمرين.

و أما الاعتبار الثانى [كه همان معروض است.] فهو خارج عن غرضنا.

و أما الاعتبار الأول فهو المقولة و أما الاعتبار الثالث فهو مجموع الاعتبارين....

بأنه الذى ماهيته معقولة بالقياس إلى غيره ...

بل معناه أنه لا يتقرر ماهيته في الذهن و لا في العين - إلا و يكون الآخر كذلك مثل الأبوة »

اسفار، ج ٤، ص ١٩٩

بيان بوعلی و اشکال بوعلی را می آورد بعد می گوید:

«و لهذا لم يجعل المضاف المطلق الشامل للمركب أيضا مقولة بل المضاف الذي لا ماهية له سوى كونه مضافا.»

اسفار، ج ٤، ص ٢٠٣ و ٢٠٤

«هو أن وجود الإضافة ليس وجودا مباينا لوجود سائر الأشياء بل كون الشيء سواء كان في نفسه جوهرًا أو عرضا بحيث إذا عقل عقل معه شيء آخر هو نحو وجود الإضافة»

اسفار، ج ٣، ص ٣٥٣

«أن الحق عندنا أن في جميع الإضافات الواقعة في نفس الأمر لا بد من حصول أمر وجودي «١» متقرر أولا في أحد الطرفين أو في كليهما حتى توجد الإضافة و ذلك الأمر مبدأ لتلك الإضافة و منشؤها و هو قد يكون عين ذات الطرف و قد يكون صفة زائدة إذ الإضافة دائما غير مستقلة القوام و الماهية»

اسفار، ج ٣، ص ٣٩١

«و كأنه وجود الشيء على صفة فيكون كوجود العارض لشيء إلا أنه غير مستقل الماهية»

تحقق اضافه در خارج

بوعلی یک بیان و قلمی دارد که خیلی مهم است که صدرا از آن استفاده های بسیاری برده است و در جاهای مختلف به کار برده است. و حتی در سؤالاتی که از بوعلی می شود، در پاسخ می گوید: آن چه در مورد اضافه گفتیم می شود در مورد امکان هم گفت. و...

الهیات شفا، ص ١٥٦

بوعلی: برخی احساس می کنند که اضافه در خارج اصلا نیست. یک ستون این طرف و یک ستون آن طرف است. دیگر چپ و راست چیست؟ بلکه عقل این را درک می کند. وقتی این دو ستون را در ذهن آوردیم، چپ و راست معنی دار می شود. بسان معقول ثانی منطقی است و چنین نسبتی اصلا در خارج وجود ندارد. مثل کلیت و جزئیت و عرضیت و نوعیت و فصلیت و... که در ذهن است.

اما برخی می گویند: در خارج هست ولی باید نحوه خارجیتش را درست کرد.

«لكن الأشد اهتماما من هذا، معرفتنا هل الإضافة فى نفسها موجودة فى الأعيان أو أمر إنما يتصور «١» فى العقل «٢»، و يكون ككثير «٣» من الأحوال التى تلزم الأشياء إذا عقلت بعد أن تحصل فى العقل، فإن الأشياء إذا عقلت تحدث لها فى العقل أمور لم يكن لها من خارج، فتصير كلية و جزئية «٤» و ذاتية و عرضية و تكون جنس و فصل و تكون محمول و موضوع و أشياء من هذا القبيل.

١. فقوم ذهبوا إلى أن حقيقة الإضافات إنما تحدث أيضا [مثل كليت و جزئيت و...] فى النفس إذا عقلت الأشياء. [كه بسان معقولات ثانى منطقى است كه فقط در ذهن تحقق دارد.]

٢. و قوم قالوا: بل الإضافة شىء موجود فى الأعيان،

و احتجوا و قالوا «٥» [مثال ١:] نحن نعلم أن هذا فى الوجود «٦» أب «٧» ذلك، و أن ذلك فى الوجود ابن هذا «٨»، عقل أو لم يعقل، و [مثال ٢:] نحن نعلم أن النبات يطلب الغذاء، و أن الطلب مع إضافة ما، و ليس للنبات عقل بوجه من الوجوه و لا إدراك، و نحن نعلم أن السماء فى نفسها «٩» فوق الأرض، و الأرض تحتها، أدركت أو لم تدرك، و ليست «١٠» الإضافة إلا أمثال «١١» هذه الأشياء التى «١٢» أوأنا إليها و هى و تكون للأشياء و إن لم تدرك.»

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ٥٤٥ (١٤) (١٣٩٨.٨.١٣ / ٦ ربيع الاول / دوشنبه)

هویت اضافه هویتی تعلقی است که تعقل او متوقف بر تعقل غیر است.

بوعلى در الهیات شفا ص ١٥٦ به این بحث پرداخته است که آیا اضافه امری ذهنی است یا در خارج هم تحقق دارد.

این بیان بوعلى که اینجا گفته است که اگر خارجی باشد تسلسل پیش می آید، پس در خارج نیست، همان چیزی است که مبنی شده است برای شیخ اشراق، که این قاعده را قرار داد که: «کل ما يلزم من تحققه تکرره و تسلسله فهو اعتباری»

این متن بوعلى خیلی حساس است و تاثیرگذار در تاریخ فلسفه. هم در شیخ اشراق و هم در صدرا و هم در دیگران موثر است.

فرقه ثانیه: اگر بگوئید اضافه در خارج داریم، به تسلسل می انجامد. چون اضافه که در خارج هست، باز عارض می شود بر زیدی که اب است. عارض و معروض هم اضافه است و عارض و معروض.... و للاضافه اضافه هکذا... و این تسلسل است و محال.

ادامه کلام بوعلی در الهیات شفا، ص ۱۵۶

اشکال به تحقق اضافه

«و قالت الفرقة الثانية:

[اشکال اول:] إنه لو كانت الإضافة موجودة في الأشياء «۱۳» لوجب من ذلك أن لا تنتهي الإضافات، فإنه كان يكون بين الأب و الابن إضافة، و كانت تلك الإضافة موجودة لهما أو لأحدهما أو لكل واحد منهما. فمن حيث الأبوة للأب و هي عارضة له، و الأب معروض لها «۱۴»، فهي مضافة، و كذلك البنوة. فها هنا إذن علاقة للأبوة «۱۵» مع الأب و البنوة «۱۶» مع الابن «۱۷» خارجة عن العلاقة التي بين الأب و الابن فيجب أن تكون للإضافة إضافة أخرى و أن تذهب إلى غير النهاية،

[اشکال دوم: که اضافه بین موجود و معدوم معنی ندارد.] و أن تكون

الشفاء (الاهيات)، النص، ص: ۱۵۷

أيضا من الإضافات ما هي علاقة بين موجود و معدوم، كما نحن متقدمون بالقياس إلى القرون التي تخلفنا و عالمون بالقيامة «۱».

پاسخ بوعلی

ما اموری در خارج داریم و می بینیم که اضافه بر اموری که در خارج است قابل تطبیق است.

مثلا: انسان حیوان ناطق است. وقتی در خارج دیدید که چنین مفهومی مصداق دارد یا خیر؟ اگر چنین بود، این کافی است برای این که بگوئیم این مفهوم در خارج هست.

بوعلی: من در خارج می بینم که بین زید و بکر، رابطه ابوت وجود دارد. و وقتی این ارتباط را بررسی می کنیم می بینیم که ماهیت اضافه بر آن منطبق است.

هرگاه مفهومی داشتیم که مولفه هایی دارد و بعد مصداقی پیدا کردیم که تمام مولفه ها در آن هست و این مفهوم بر آن صدق می کند، کافی است که بگوئیم این مفهوم در خارج متحقق است.

معیار اصلی: هرگاه مفهومی دقیقا برابریستا پیدا کرد، معنایش این است که در خارج تحقق دارد. صدق بر خارج می کند.

پس اولاً اضافه حقیقیه در خارج داریم.

ثانیاً اشکال تسلسل را باید چه کار کرد؟

بوعلی: اضافه ای که به عنوان مقوله داریم، اضافه حقیقیه است یعنی مضاف حقیقی است و اضافه در ذاتش خوابیده است. نه این که یک امر مستقلاً باشد که یک .. ابوت به نفس ذاتش اضافه دارد به اب و زید و دیگر نیاز به واسطه ندارد. برای اضافه شدن به اب نیاز به واسطه دیگری ندارد.

شما عروض را غیر از نفس اضافه گرفتید، در حالی که نفس اضافه عروض است، و دیگر نیاز به واسطه دیگری ندارد. اضافه به ذات اوست.

صدرا از این جواب آن قدر استفاده های کرده است در جای حساس. از جمله در اولین استدلالی که در مشاعر بر اصالت وجود آورده است که من وقتی می بینم که مفهوم وجود بر خارج صدق می کند نشان می دهد که اصالت با وجود است.

«و الذى تحل به الشبهة من الطريقتين (۲) جميعاً أن نرجع إلى حد المضاف المطلق فنقول: إن المضاف هو الذى ماهيته أنما تقال (۳) بالقياس إلى غيره، فكل شيء (۴) فى الأعيان يكون بحيث ماهيته أنما تقال (۵) بالقياس إلى غيره فذلك (۶) الشئ (۷) من المضاف.

لكن فى الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة، فالمضاف فى الأعيان موجود، فإن كان للمضاف ماهية أخرى فينبغى أن يجرى ما له من المعنى المعقول بالقياس إلى غيره (۸) و غيره (۹)، إنما هو معقول بالقياس إلى غيره بسبب هذا المعنى، و هذا المعنى ليس معقولاً بالقياس إلى غيره بسبب شئ غير نفسه، بل هو مضاف لذاته على ما علمت. فليس هناك ذات و شئ (۱۰) هو الإضافة، بل هناك مضاف بذاته لا بإضافة أخرى فتنتهى (۱۱) من هذا الطريق الإضافات.

و أما كون هذا المعنى المضاف بذاته فى هذا الموضوع، فهو من حيث إنه فى هذا الموضوع ماهيته معقولة (۱۲) بالقياس إلى هذا الموضوع، و له وجود آخر مثلاً و هو (۱۳): وجود الأبوة، و ذلك الوجود أيضاً مضاف. و لكن (۱۴) ليس ذلك هذا، فليكن هذا عارضاً من المضاف (۱۵) لزم المضاف، و كل واحد منهما مضاف

الشفاء(الالهيات)، النص، ص: ۱۵۸

لذاته إلى ما هو مضاف إليه بلا إضافة أخرى. فالكون محمولاً مضاف لذاته (۱)، و الكون أبوة صارت (۲) مضافة لذاته. فإن (۳) نفس هذا الكون مضاف (۴) بذاته ليس يحتاج إلى إضافة أخرى يصير بها مضافاً، بل هو لذاته ماهية

معقولة بالقياس إلى الموضوع، أي هو بحيث إذا عقلت ماهيته «٥» كانت محتاجة إلى أن يحضر في الذهن شيء «٦» آخر يعقل هذا بالقياس «٧» إليه.

بل إذا أخذ هذا مضافا في الأعيان فهو موجود مع شيء آخر لذاته لا لمعية أخرى «٨» تتبعه، بل نفسه نفس المع أو المعية المخصصة بنوع تلك الإضافة.»

الهيئات شفا، ص ١٥٩

«و إذ «٢» قد «٣» عرفت «٤» هذا فقد عرفت أن المضاف في الوجود موجود بمعنى أن له هذا الحد، و هذا الحد لا يوجب أن يكون المضاف في الوجود إلا عرضا إذا عقل كان بالصفة المذكورة، و لا يوجب أن يكون أمرا قائم الذات واحدا واصلا بين الشئيين.»

نفس خود او ارتباط است. عروض امری جدای از اضافه اش نیست. نه این که عروضی افزون بر اضافه داشته باشد. و دیگر برای وصل شدن نیاز به اضافه دیگری نیست.

بله می شود که در ذهن اختلاق کنیم و خلق اضافه کنیم، ولی در واقع و در خارج نیازی به این کار نیست و اضافه حقیقی نیاز به واسطه ندارد.

نکته ای روشی در مورد ارتباط با واقع و خارج

گاه ما از خارج مختصات می گیریم و به ذهن می آییم.

گاه در ذهن بررسی می کنیم و به خارج می رویم. تطبیق.

باید همه جا حیث شناخت را دقیق کرد که مولفه ها چیست؟

نحوه وجود اضافه، وجود عرضی

چنین چیزی که در خارج داریم، حقیقتش به نحو عرضی است.

الهیات شفا، ص ١٥٢

«و أما أنه إذا فرض للإضافة وجود كان عرضا، فذلك أمر لا شك فيه، إذ كان أمرا لا يعقل بذاته، إنما يعقل دائما لشيء إلى شيء، فإنه لا إضافة إلا و هي عارضة»

یعنی جوهر نیست، اما این که جوهر نیست، چطور عرض است؟ برای اثبات این دیگر استدلالی نیاورده است. که آیا رابط است یا رابطی؟ در این خصوص چیزی نگفته است. در حالی که این هم نیاز به این بیان بود.

بوعلی فرق بین سفیدی و اضافه را می داند ولی هر دو را عرض می داند. ولی در دوره او هنوز رابط و رابطی از هم تفکیک نشده بودند.

هویتی که از اضافه ارایه کرده است، هویتش ربطی است، اما در تعیین هویت این مقوله، آن را رابطی در نظر گرفت.

استاد: ما در طرحمان این ذات هیچ وقت به لحاظ ذاتش جوهر نیست، اما آیا رابط است یا رابطی؟

در عین حالی که بوعلی التفات دارد به تفاوت بین سفیدی و اضافه.

این نشان می دهد که بحث ها هنوز خوب تفصیل پیدا نکرده است.

اصل مساله از اینجا شروع شده است:

ارسطو در نظام عالم، جوهر داشت و عرض. که جوهر قایم به نفس هستند و روی پای خود ایستادند و بقیه احوال او هستند. این احوال را که خواست توضیح بدهد رسید به مقولات عرضی، مثل کم و کیف و دسته ای جوهر داریم و بقیه احوال اویند. این احوال خیلی گسترده است و این احوال را عرض گرفتند و همه را ماهیت گرفته اند، ولی این احوال خیلی گسترده است ولی لزوما این ها ممکن است ماهیت نباشند.

این ها در بستر تاریخی طبیعی است که به تدریج تفتن هایی پیدا می شود.

کلام صدرا در مقوله اضافه

ما قبلا بیان صدرا در مورد ذات اضافه که معقوله بطرفیها خواندیم.

اسفار، ج ۴، ص ۲۰۰

« فصل (۵) فی أن الإضافة هل تكون موجودة فی الخارج أم لا؟ »

و اعلم أن كثيرا من الأشياء ما هي موجودة لا بوجود مستقل كمفهوم العرض و ماهية الجنس و الفصل فی البسيط « ۱ »
فإن أمثال هذه الأشياء لا يوجد بوجودات مستقلة و من هذا القبيل الإضافات و النسب فإن وجود الإضافة ليس بخارج
عن وجود الجوهر و الكم و کیف و غيرها بل وجودها وجود أحد هذه الأشياء بحيث يعقل منهما معنى غير ماهياتها
معقولا ذلك المعنى بالقياس إلى غيره فالسقف مثلا له وجود وضعي - إذا عقل معه الإضافة إلى الحائط و كذا السماء
لها وجود واحد وضعي يعقل منه ماهية السماء و هي جوهر و يعقل معها معنى آخر خارج عن ماهيتها و هو معنى
الفوقية -

و معنى كون الشيء موجودا أن حده و معناه يصدق على شيء موجود فى الخارج [كه همان بيان بوعلی است]

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٠١

صدقا «١» خارجيا كما هو فى القضايا الخارجية كقولنا الإنسان كاتب أو أبيض فالمضاف بهذا المعنى موجود لصدق قولنا السماء فوق الأرض و زيد أب [فى الخارج] و هذا بخلاف الأمور الذهنية كقولنا الحيوان جنس و الإنسان نوع فإن الجنسية و النوعية و ما أشبههما ليست من الأحوال الخارجية التى تثبت للأشياء فى الأعيان بل فى الأذهان. و بهذا يعلم فساد رأى من زعم من الناس أن الإضافة غير موجودة فى الأعيان بل من الاعتبار الذهنية كالكلية و الجزئية.» كه همان قول دومى است كه بوعلی مطرح کرده است.

(و احتج عليه [الإضافة غير موجودة] بأمور

الأول أن الإضافة لو وجدت فى الخارج لزم التسلسل

لأنها تكون لا محالة موجودة حينئذ فى محل فكونها فى المحل شيء و كونها فى نفسها شيء آخر فإن الأبوة مفهومها غير معنى كونها فى محلها فيكون إضافتها إلى المحل إضافة أخرى و الكلام فيها كالكلام فى الأول و يلزم منه التسلسل فأجاب الشيخ عنه بأن قال يجب أن ترجع فى حل هذه الشبهة إلى حد المضاف المطلق.

فنقول المضاف هو الذى له ماهية معقولة بالقياس إلى غيره فكل شيء فى الأعيان- يكون بحيث ماهيته إنما يعقل بالقياس إلى غيره فذلك الشيء من المضاف لكن فى الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف فى الأعيان موجود.

ثم إن كان فى المضاف ماهية أخرى فينبغى أن يجرى ما له من المعنى المعقول بالقياس إلى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المعقول بالقياس إلى غيره و غيره إنما هو معقول بالقياس إلى غيره بسبب هذا المعنى و هذا المعنى ليس معقولا بالقياس إلى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات و شيء هو الإضافة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٠٢

بل هناك مضاف بذاته لا بإضافة أخرى فينتهى من هذا الطريق الإضافات و أما كون هذا المضاف بذاته فى هذا الموضوع فله وجود آخر مثلا وجود الأبوة فى الأب و ذلك الوجود أيضا مضاف فليكن هذا عارضا من المضاف لزم المضاف و كل واحد منهما مضاف لذاته إلى ما هو مضاف إليه بلا إضافة أخرى فالكون محمولا مضاف لذاته و الكون أبوة مضاف لذاته.

هذا ما قاله فى إلهيات الشفاء و هو كلام واضح رفع الشبهة لوجهين بالمعارضة و الحل حيث أقام البرهان أولا على أن المضاف من الهيئات الموجودة فى الأعيان ثم دفع التسلسل من الوجه الذى أمكن إيراده من لزوم التكرير كما يورد فى باب الوجود و الوحدة و نظائرها فدفع هاهنا كما دفع هناك من أنها تنتهى إلى ما هو مضاف بذاته- لا بإضافة أخرى عارضة.

و أما الإضافات المختلفة المعانى فلا يلزم أن يكون لكل إضافة إضافة مخالفة لها بالماهية لازمة إياها حتى يلزم التسلسل و لا يندفع فإن إضافة الأبوة و إن لزمها فى الوجود إضافة الحالية و العروض لكن لا يجب أن يلزم إضافة أخرى مخالفة لها.

و كذا ثالثة و رابعة و هكذا إلى لا نهاية اللهم إلا بحسب اعتبارات عقلية متماثلة- أو متخالفة ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل.»

این بیان صدرا است كه عملا كلام بوعلی را توضیح داده است.

مشکل این است که هنوز احساس می شود که اضافه هویت عرضی دارد.

صدرا ادامه می دهد و مطالبی را می گوید و بعد می رسیم به حاجی و کمپانی و بعد علامه.

استاد: بنده معتقدم حتی ذهنی هم بشود که این آقایان ادعی می کنند، باز هم نحوه وجود رابط پیدا می کنیم. کلیت را به عنوان مفهوم نگاه نمی کنیم، برابری پیدا می کند.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۴۶ (۱۵) (۱۳۹۸.۸.۱۴ / ۷ ربیع الاول / سه شنبه)

بیان بوعلی را به پایان بردیم.

بعد از بوعلی

شیخ اشراق

اضافه را ذهنی کرد و اعتباری دانست. او که مثل سفیدی که ماهیت است و در خارج است، و همه این ها را ماهیت محققه در خارج می داند. ولی اضافه را می گوید در خارج نیست.

شیخ اشراق اضافه و عدد را از فضای مقولات خارج کرد. آن ها را خارج نمی داند. و آن ها را بسان مقولات ثانیه منطقی می گیرد.

خواجه نصیر

اضافه امری عقلی است و ذهنی و اصلا در خارج نیست.

متکلمان

خودشان اضافه را امری عقلی و ذهنی می دانستند. از قبل این عقیده را داشتند.

شرح مقاصد، ج ۲، ص ۴۶۶

که می گوید متکلمان اضافه را عقلی دانسته و می گوید برخی فیلسوفان هم می گویند که منظورش شیخ اشراق است.

شیخ اشراق مقولات را ۵ تا گفته است، که از بصائر نصیریّه گرفته است که او چهارتا دانسته و شیخ اشراق حرکت را هم مقوله پنجم دانسته است.

شیخ اشراق برای ماهیت گفته است لاصوره لها عینیه که در خارج نیست.

بصایر و شیخ اشراق جنس را نسبت می گیرد و مقولات هفتگانه نسبی را جزء آن ها میدانند.

شیخ اشراق برای اضافه صورت عینیه قایل نیست. و در مورد حرکت گه گاه عرض^۱ به کار برده است.

شیخ اشراق در مورد اضافه گفته است: اعتبار عقلی^۲. که خواجه و متکلمین پس از او، اضافه را معقول ثانی منطقی دانستند که موطن تقررش ذهن است.

وقتی رسید به مکتب شیراز که معقول ثانی منطقی را از فلسفی جدا کرد و گفتند: عروض در ذهن و اتصاف در خارج و توضیح این که فرع ثبوت مثبت له است نه ثابت.

پس با شیخ اشراق شد امری عقلی.

میرداماد

مصنفات میرداماد (افق مبین)، ص ۲۲ تا ۲۵

امر عقلی انتزاعی خارجی که معقول ثانی فلسفی می دانند. عروض در ذهن و اتصاف در خارج است.

می گویند: مثل سفیدی سیاهی، امری خارجی است و حقیقتی انضمامی است اما اضافه انضمامی نیست بلکه انتزاعی است.

با این کار عملاً یک چیز شد:

اضافه از فضای قبلی که معمولاً بسان اعراض نگاه می شد، گرچه بوعلی سفیدی را از اضافه جدا کرد، ولی به اضافه تعبیر کردند به انتزاعی که ادبیات انتزاعی سر در آورد.

این عصری که هستیم: گفتند هر چه که انتزاعی است معقول ثانی فلسفی یا منطقی است، اما قدیم این طور نمی گفتند.

اعراض تشکیکی هستند

تا می رسیم به صدر

ملاصدرا

او غالباً حرف بوعلی را می زند که: اضافه حقیقی هویتش مقیس الی الغیر است. ثانیاً: وجود خارجی دارد به دلیل صدق بر خارج کردن.

حاشیه صدرای بر الهیات شفا، ص ۱۵۲

دو تقریر خیلی عالی آورده است که توضیح می دهد: فرد ماهیت و مصداقش در خارج باشد، نشان می دهد که در خارج هست.

تقریر اول

«ما کون المضاف أعنی البسیط موجوداً فلصدق حده علی کثیر من الأشياء فی الخارج و نحن لا نعنی بوجود ماهیة من الماهیات أو شیء من الأشياء فی الخارج إلا تحقق فرد یكون مصداقاً و مطابقاً لحد تلك الماهیة أو خاصیتة و رسمه»

تقریر دوم

رجوع شود

صدرا یک توضیحی دارد در مورد حرف بوعلی که مقایسه با غیر می شود...

تبیین صدرا از هویت مقایسه ای اضافه

آیا قیاس باید بالفعل باشد یا بالقوه؟

بوعلی این را توضیح داده است و صدرا آن را واضح کرده است.

ریاست، ابوت، بنوت و... این ها را که اضافی می دانیم، معنایش چیست؟ اذا عقل، آیا معنایش قیاس بالفعل است؟

تا ادراک نشود اینجور است؟ یا این که ذاتش به گونه ایست که هرگاه تعقل شود این گونه است؟

به تعبیر دیگر: آیا باید تعقل بالفعل را داشته باشیم تا اضافه صورت بگیرد یا خیر؟

بیان صدرا

من تا ابوت را تصویر می کنم باید طرفش را هم تصویر کرده باشد. در ذهن. اما در خارج این طور نیست، بلکه

من چه مقایسه بکنم و چه نکنم، این قیاس برقرار هست. یعنی: بالقوه این قیاس هست، به تعبیر دیگر: ذات اضافه

هویتش قیاسی است و تعلق، خواه من تعقل بکنم یا خیر.

چون چنین ذاتی دارد، تا تعقلش کنی، تعلق به طرفین در او هست.
هر وقت خواستیم دقیقاً ابوت را تصور کنیم، مقایسه در آن وجود دارد.
این نکته خیلی کمک می‌کند: آن هویت تعلقی که به دنبال آن هستیم.
بنابراین باید بگوییم: ذاتش، ذات تعلقی است.

حاشیه بر الهیات شفا، ص ۱۵۲

« و أما القول بالقياس إلى آخره يعنى كون المضاف مقيسا بالفعل إلى شيء أمر يحدث لماهية المضاف فى العقل و لا فى الخارج و ليس ذلك معتبرا فى حده إذ ليس حد المضاف أنه مقيس بالفعل و لا أنه معقول بالفعل مقيسا إلى غيره بل كما بين سابقا أنه الذى إذا عقل عقل مع غيره فله وجود فى الخارج و وجود فى الذهن و له فى كل من الوجودين حكم آخر فحكمه فى الوجود الخارجى أنه إذا عقل كان معقول الماهية بالقياس إلى غيره سواء عقلت ماهيته أو لم يعقل، و ليس إذا لم يعقل لم يكن ماهيته ماهية المضاف [این خیلی خوب تبیین می‌کند هویت ربطی و تعلقی را.] فالأبوة مثلا سواء عقلت ماهيته أم لا فهو مضاف و هذا كوجود الطبائع الكلية فى الخارج كالنوع الطبيعى و الجنس الطبيعى».

دلیل دوم صدرا

(دلیل اول از بوعلی بود)

البته دلیل دیگری هم دارد: ما اضافه را بی دلیل در خارج نداریم. حتماً یک دلیلی هست که ما در خارج داریم هر اضافه خارجی می‌بینید، مبدأی باعث شد که تضایف حاصل شد. مبدأش هم خارجی است، چون خارجی است، اثرش هم خارجی خواهد بود.

اسفار، ج ۳، ص ۳۵۲

«على أن الحق عندنا أن فى جميع الإضافات الواقعة فى نفس الأمر لا بد من حصول أمر وجودى متقرر أولا فى أحد الطرفين أو فى كليهما حتى توجد الإضافة و ذلك الأمر مبدأ لتلك الإضافة و منشؤها [يعنى: ما دلیل خارجی داریم که فوقیت و تحتیت برقرار است یا دلیل خارجی داریم که ابوت و بنوت برقرار است و هكذا] و هو قد يكون عين ذات الطرف و قد يكون صفة زائدة إذ الإضافة دائما غير مستقلة القوام و الماهية».

لذا حظّ وجودی پیدا می‌کند

دلیل سوم از علامه

ما می بینیم که ابوت و بنوت اثر خارجی دارد. یا بالایی و پایینی اثر خارجی دارد. آثار خارجی داشتن از امر خارجی بر می آید. و بلکه مشهود بالحس است که از امر خارجی بر می آید. این را می رسیم تا بگوییم.

نحوه موجودیت اضافه در خارج

صدرا در تعلیقات: تمام متن های بوعلی را واضح کرده اولاً، و بعد خودش غنی کرده است و قلم زده است گاه در فضای بوعلی و گاه در فضای خودش، ثانیاً. تا آنجا که صدرا نگاشته است کسی به صدرا نرسیده است در شرح الهیات شفا.

حاشیه بر الهیات شفا، ص ۱۵۲

«و أما كونه من الأعراض فدلالة حده على ذلك فإنه يدل على أن المضاف أمر غير مستقل الوجود و لا قائم الذات بل هو من الأعراض الضعيفة الوجود حيث يحتاج وجوده إلى قابل [خارجی یا تحلیلی؟؟] و شيء آخر يتعلق به و يفتقر إلى قابله من حيث إنه قابل».

حاشیه بر الهیات شفا، ص ۱۴۷

ناظر به ص ۱۵۲ الهیات شفا

«فاعلم أنه إذا فرض للإضافة وجود منحاز عن وجود ما انصف بها كان عرضاً لا محالة لأنها حيث لا يعقل أمراً مستقلاً معقولاً بذاته لذاته بل إنما يعقل دائماً حالة [این چه حالتی است؟ صدرا می گوید: من نمی خواهم هیئت افزوده کنم] لشيء مقيسة إلى شيء آخر فمثلاً إذا فرض موجوداً كان موجوداً غير مستقل الوجود بل عارضاً لغيره فلا إضافة في الوجود إلا و هي عارضة لشيء لا محالة إما بغير واسطة أو بواسطة إضافة أخرى»
تا اینجا در همان اندازه بوعلی است.

ولی صدرا تقریرات غنی تری از خودش ارائه کرده است. و این ها دیگر از بوعلی نیست.

آن ها که گفتند: اضافه معقول ثانی منطقی یا بسان معقول ثانی منطقی است، یعنی در خارج چیزی به نام اضافه نداریم، بلکه فقط در ذهن است.

آدرس قضایای حقیقیه در نگاه صدرا

اسفار، ج ۴، ص ۱۸۹

قضیه حقیقیه را کامل توضیح می دهد.

« منهم من فرقوا بينها و بين المعقولات الثانية المبحوث عنها فى علم الميزان من الكلية و نظائرها فإن عروض تلك المعقولات إنما هى فى الذهن بشرط كون المعروضات و الموضوعات معقولة حاصلة فى الذهن حتى يكون الوجود الذهنى قيدا لموضوعاتها فإن الإنسانية ما لم يحصل فى الذهن و لم يكن معقولة لم توصف بأنها كلية أو نوع و كذا شرط كون الحيوان جنسا أن يكون موجودا بوجود عقلى و هذا بخلاف الفوقية للسماء فإنها و إن كان حصولها فى الذهن لكن ليس عروضها للسماء بشرط وجودها العقلى بل النفس السماء من حيث كونها فى الواقع بحال ينتزع منها الفوقية [صدرا از اين به بعد وقتى صحبت از اعراض مى كند، آن ها را مثل سفيدى نمى داند، بلكه انتزاعى مى داند. سفيدى سياهى و... صورت عينيه دارند. ولى فوقيت به گونه ايست كه حالت افزوده نيست، بكه انتزاعى است.] فالقضايا المعقودة بها كقولنا السماء فوق الأرض ليست ذهنيات محضة بل حقيقات و من المتأخرين [ميرداماد، ص ۲۲ تا ۲۵ افق مابين] من جعل تلك القضايا خارجية مع كون المحمولات غير موجودة عنده [فرع ثبوت مثبت له است نه ثابت. كه فوقيت را در خارج نمى داند.] زعما منه أن كون القضية خارجية تكفى فيه كون الموضوع موجودا فى الخارج و كونه بحيث ينتزع منه العقل مفهوم المحمول،

استدلالى ديگر از صدرا براى خارجيت معقولات ثانيه فلسفى

[صدرا اشكال مى گيرد:] و لم يتفطن بأن ذلك مستلزم بوجود ذلك المحمول فإن كون السماء مثلا فى الخارج بحيث [كه در سطور بالاتر تعبير کرده بود بحال] يعلم منه معنى الفوقية وجود زائد على وجود ماهية السماء فى نفسها [پس يك حظاً خارجى دارد] إذ يمكن فرض وجودها لا على هذه الصفة فكونها بحيث يفهم منه الفوقية هو وجود الفوقية [اين يك استدلال افزوده ايست كه صدرا حقايق فلسفى و معقولات ثانيه فلسفى را خارجى مى داند.] إذ لا نعى بوجود الشئ خارجا إلا صدق حده و مفهومه على شئ فى الخارج كما سيصرح به الشيخ و قوم ذهبوا إلى أن الإضافة من الموجودات الخارجية و لكل من الطائفتين حجج و دلائل»

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۴۷ (۱۶) (۱۳۹۸.۸.۱۸ / ۱۱ ربيع الاول / شنبه)

بحث نسب و اضافات را از بيان بوعلی عرض كرديم كه ايشان چه بيانى داشت و فرقش با اعراض و در عين حال عرض بودنش را از بوعلی گفتيم.

به سرعت رسيديم به صدرا.

مقوله اضافه در نگاه شیخ اشراق

ولی گفتیم باید به شیخ اشراق هم توجه کرد که ایشان اضافه را امری عقلی می داند. او ۵ مقوله ای را که گفته است، اضافه را به عنوان مقوله می داند.

در حکمت اشراق توضیح دادیم: ایشان جوهریت را انتزاعی می گیرد و در عین حال آن را در خارج می داند. که مواخذه ای می داند.

در مورد اضافه به نظر استاد در جمع بندی عبارات شیخ اشراق، در تحلیل نهایی جوهریت را می خواهد به خارج ببرد، ولی اضافه را مثل وجود اعتباری ذهنی می داند.

اضافه را پسا عقلی می داند، لذا هویتا در خارج چیزی به اسم اضافه نداریم و بحث مقوله بودنش مواخذه است. چرا که مقوله صورت های عینیه است، ولی با این تحلیل این ها ذهنی است و در خارج نخواهد بود.

در عین حال این را به چشم آورد که اضافات و نسبت ذهنی و عقلی است. وجود را هم این گونه گفته است.

هویت پسا عقلی می داند که تا در ذهن نیامد، وحدت و وجود نداریم، همین طور در مورد اضافه هم گفته است. چنین طرحی اگر از شیخ اشراق پذیرفته شده است، باید بر او اشکال و مواخذه گرفته که جور در نمی آید. اگر ذهنی صرف باشد، چگونه می تواند مقوله باشد. در حالی که شما مقولات را خارجی می دانید.

خصوصیت حقیقی او و نفس الامرش در ذهن است. همان طور که کلیت نفس الامرش در ذهن است، وقتی انسان که آمد در ذهن، می بینیم که کلی است و قابل صدق بر کثیرین است.

ذهن اضافه به خارج می کند و الا در خارج نیست و این ها را تحلیل کرده است.

این کار شیخ اشراق عملاً باید یکی از مواخذات حساب شود. که موطن تقررش ذهن است و در ذهن چینی امری نفس الامر دارد، چطور این را جزء مقولات حساب کردید؟

بعد از شیخ اشراق که خواجه نصیر است و مکتب شیراز، این باب شد که: اضافه ثبوت عقلی دارد و تحقق خارجی ندارد.

کشف المراد، ص ۲۵۸ این بیان آمده است که اضافه ثبوت عقلی دارد و ثبوت خارجی ندارد.

این خیلی موثر شد و تلقی دیگری پیدا شد و عقلی می شود.

تا رسید به مکتب شیراز که گفتند: اتصاف در خارج است، نفس اضافه در خارج نیست، ولی اتصاف به اضافه در خارج هست.

که میرداماد هم این را گفت.

مقوله اضافه از نگاه ملاصدرا

اما صدرا گفت: هم اتصاف در خارج هست هم وصف در خارج است. و اتفاقاً صدرا می گوید: بوعلی هم اضافه را خارجی می داند.

حاشیه بر الهیات شفا، ص

اسفار، ج ۸، ص ۲۱۸

که بحث اضافه را با تحلیلی غنی تر بیان می کند.

برخی امور در خارج عینیت دارد و گاه گفته است عینی انضمامی است. ولی وقتی به اضافه می رسیم می بینیم که خارجی است ولی انتزاعی است.

«کل معنی معقول کلی إذا وجد فی الأشخاص الجزئية فوجوده فيها إما باعتبار أن الذهن ينتزع منها ذلك المعنى كالعلية و المعلولية و التقدم و التأخر و سائر الإضافات كالأبوة و البنوة و غيرها و إما باعتبار أن لها صورة [که صورت عینیه دارد. که شیخ اشراق می گفت: آن چه صورت عینیه دارد فقط در خارج است و چیزی که صورت عینیه ندارد اعتباری و ذهنی است.] فی تلك الأشخاص كالسواد و الرائحة و الطعم [صدرا اعراض اضافه ای را از اعراض غیر اضافه ای جدا می کند.] فإدراك القسم الأول إما بالعقل الصرف و ذلك إذا كان إدراكها مع قطع النظر عن متعلقاتها و إما بالوهم إذا أدركت متعلقة بشخص معين أو أشخاص معينة - و إدراك القسم الثاني بشيء من الحواس أو بالخيال فالعداوة مثلا من قبيل القسم الأول- و إن كانت متعلقة بخصوصية فهي أمر كلي مضاف إلى تلك الخصوصية و ليس لها قيام بالأجسام و إدراكها بالوهم لا بالحس فالوهم يدرك الكلي المقيد بقيد جزئي»

اسفار، ج ۶، ص ۱۹۲

«أنها و إن لم يكن من الموجودات العينية لكنها من الانتزاعيات التي تستدعي وجود الطرفين»

گاه صدرا در مورد اعراض غیر اضافی تعبیر به انضمامی می کند.

صدرا این را گفته است و اتفاقاً آن را تحلیل هم کرده است.

ادبیاتی راه انداخته است مثل: بحيث ينتزع و بحال...

صدرا در اینجا متن مباحث را می آورد، و آن ها را توضیح میدهد و در لابلا اضافه می کند مطالب خودش را. که ناظر است به مباحث مشرقیه، ج ۱، ص ۴۳۵، در عین حال در ادامه و تحقیق القول که می گوید، این را از خودش گفته است و در کار فخر نیست.

توضیحی در خصوص بیان صدرا

در خارج سماء داریم و ارض. که هر دو جوهر هستند، ولی همین سماء من حیث المقایسه، فوقاً. یعنی همان سماء را داریم و نه چیز دیگر. این سماء یک حیثی از آن در می آید، از یک جهت از خود سماء در آمده است ولی از یک جهت غیر از سماء هم نیست.

بیان اصلی صدرا: وجود السماء فی نفسه جوهر و وجود السماء بالمقیاس الی الغير، فوقاً. که از دل سماء در می آید من حیث المقایسه.

صدرا با این بیان می خواهد از پس اشکالاتی که مطرح می کند بر بیاید.

« فصل (۶) فی نحو وجود المضاف فی الخارج »

واعلم أن فی خصوصية وجود المضاف فی الخارج و تعینها إشکالا من وجوه-

منها أن الإضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات فی الوجود

و متمایزه عنها بخصوصية و ما لم یقید الوجود بتلك الخصوصية لم یوجد الإضافة فی الأعیان فیکون ذلك القید [التقید] سابقا علی وجود الإضافة لکن التقید هو نفس الإضافة فإذا لم یوجد الإضافة إلا بوجود إضافة قبلها و هكذا الکلام فی وجود الإضافة السابقة فیکون تحقق الإضافة الواحدة مشروطا بإضافات غیر متناهية من أمثالها.

و منها أن الوجود من حیث هو وجود إما أن یكون مضافا أو لا یكون مضافا

فإن کان مضافا فکل وجود مضاف و لیس كذلك و إن لم یکن مضافا فالإضافة لو كانت موجودة فهی لا تكون مضافة من حیث إنها تكون موجودة فالموجود من حیث هو موجود غیر مضاف و المضاف من حیث هو مضاف غیر موجود و هو المطلوب.

و منها أنه لو كانت الإضافة أمرا وجودیا لزم أن یكون الباری جل مجده محلا للحوادث

لأن له مع کل حادث إضافة بأنه موجود معه و تلك المعية «۱» ما كانت حاصلة قبل ذلك و یزول بعد زوال ذلك الحادث فیحجب أن یكون الباری محلا للحوادث فیکون جسما أو جسمانیا تعالی عنه علوا کبیرا.

و تحقیق القول فی وجود المضاف

بحیث یدفع هذه الشکوک و أشباهها- هو أن وجود الإضافة لیس وجودا مباینا [این خیلی جدی است، که در امر ثالث ص ۲۰۷ می خواهد جواب دهد، می گوید: اضافه مثل سفیدی نیست. و الا اگر اینجور نباشد، اشکال سوم را نمی تواند جواب دهد.] لوجود سائر الأشياء بل کون الشيء سواء کان فی نفسه جوهرًا [مثل سماء] أو عرضًا [مثل کمّ که متصف به تساوی می شود، که تساوی هم یک معنای اضافی است.] بحیث إذا عقل [آن جوهر مثلا سماء. این عقل منظور تعقل

بالقوه است که در نفس الامر چنین نسبتی باشد ولو این که کسی نباشد الان آن را تعقل کند. این مقایسه تکوینی است ولو این که کسی نباشد که آن مقایسه را انجام دهد. [عقل معه شیء آخر هو نحو وجود الإضافة
الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٠٤

فالعلة [از یک جهت خوش است و مشکلاتی هم دارد.] کالعقل [اول] مثلا لها ذات موجودة بوجود يخصها من حيث
هى جوهر عقلى و كون ذلك الوجود [این عقل] بحيث له تأثير فى وجود الغير هو وجود العلة بما هى علة و العلة
نوع من المضاف فهذا الوجود منسوب إلى الجوهر بالذات و إلى المضاف بالعرض.

و إنما قلنا بالعرض لأن مفهوم العلية خارج عن ذاتيات هذا الوجود [ذاتيات عقل اول را که می بینیم، علیت در آن
نیست.] إذا قطع النظر إليها عما سواها

و كذا وجود المضاف من حيث هو مضاف مغاير بالاعتبار [العقلی و التحلیلی] لوجود الجوهر بما هو جوهر لكن الفرق
بين ماهية الجوهر الذى هو العلة و بين عليته و إضافته، بالماهية [خبر لكن] و الحد فإن حد الجوهر غير حد المضاف
و الفرق بين وجوديهما بالاعتبار فالوجود الجوهرى إذا أخذ فى نفسه كان جوهرًا و إذا قيس إلى غيره كان مضافًا
فكون هذا الوجود [عقل اول] بحيث إذا عقل على الوجه الذى يكون فى الخارج يلزم من تعقله تعقل شيء آخر هو
وجود المضاف.

و بالجملة أن المضاف بما هو مضاف بسيط [مضاف حقیقی نه مشهوری] ليس له وجود فى الخارج مستقل مفرد بل
وجوده أن يكون لاحقًا بأشياء كونها بحيث يكون لها مقايضة إلى غيرها - فوجود السماء [مبتدا] فى ذاتها وجود الجواهر
و وجودها بحيث إذا قيس إلى الأرض عقلت الفوقية، ووجود الإضافات. [خبر] [یعنی این وجود مضاف بالقیاس در می
آید.]

و كذا الكم له وجود فى نفسه من حيث هو كم و هو كون الشيء بحيث يمكن لذاته أن يصير مساويا لشيء أو أعظم أو أصغر منه و أما وجوده بحيث
يكون بالفعل مساويا مثلا هو وجود المساوى فوجود المساوى غير وجود الكم لأن المساوى لم يبق مساويا إذا قيس إلى ما هو أعظم منه أو أصغر.

....

ص ٢٠٧

[اشكال در ص ٢٠٣ مطرح شده است:

و منها أنه لو كانت الإضافة أمرا وجوديا لزم أن يكون البارى جل مجده محلا للحوادث
لأن له مع كل حادث إضافة بأنه موجود معه و تلك المعية «١» ما كانت حاصلة قبل ذلك و يزول بعد زوال ذلك
الحادث فيجب أن يكون البارى محلا للحوادث فيكون جسما أو جسمانيا تعالى عنه علوا كبيرا.]

و أما الثالث فنقول ليس للإضافة وجود مقرر [یعنی: جزء اعراض انتزاعی است نه انضمامی] كسائر الأعراض حتى
يكون حدوثها لشيء و زوالها عنه يوجب انفعالا و تغيرا فى ذات الموصوف بها أو فى صفاته الحقيقية فإن تجددها و
زوالها قد يكون بسبب تجدد أحد الطرفين بخصوصه مع ثبات الطرف الآخر فإن صيرورة أحد فى المجلس ثانى

الاثنين بعد ما لم يكن كذلك و ثالث الثلاثة و رابع الأربعة و هكذا لا يوجب تغيرا في ذاته و لا في صفاته المتضررة [طبق این بیان صدرا، عدد تحلیلی است.] فکذلك تغير الإضافات لا يوجب في واجب الوجود تغيرا لا في ذاته و لا في صفاته الكمالية و فهم هذا المعنى بعد الإحاطة بما قدمنا غير صعب»
با این توضیح صدرا، عدد و اضافه از اعراض تحلیلی است. حال این که جزء مقولات است یا خیر، این در کار صدرا نیست.

ولی گاه جلوتر می رود به گونه ای که اضافه به صورت رابط می شود.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۴۸ (۱۷) (۱۳۹۸.۸.۱۹ / ۱۲ ربیع الاول / یکشنبه)

اصل حقیقت نسب و نحوه وجود آن در بیان بوعلی گفتیم.

ادامه بررسی عبارات صدرا

بعد رسیدیم به بیان صدرا، که بعد از بیانات صدرا همسو با بوعلی، متن های خالص صدرايي را بررسی می کردیم.

صدرا می خواهد بگوید که خود اضافه هم در خارج هست. بعد نحوه وجودی آن را چه کرد؟

آسمان به یک لحاظ جوهر است، ولی همین سماء من حیث القیاس الی الأرض، فوقاً از جهت قیاس الی الأرض فوق است ولی حالتی است در سماء. و توضیح داد که این نسبت چیزی را بر سماء افزون نمی کند. این که یک حالت انضمامی درست کند نیست. حالت انتزاعی است و آن را باید در دل آسمان معنی کرد، فقط به حسب قیاس.

مفاتیح الغیب، ص ۵۸۴

«النسبة من أضعف الأشياء وجودا بل وجودها عبارة عن كون الموصوف بها بحيث إذا أدرك أدرك معه ما يناسبه فهذا حظها من الوجود و الكون و هو ليس وجودا بالحقیقة بل بالمجاز [این مجاز معنایش این است: دارد می گوید: حصول سماء برای ما مجازی است نه این که اضافه مجازی باشد. و الا اضافه حقیقی است. اضافه حقیقی است ولی آیا چون ما با آسمان اضافه داریم، یعنی آسمان برای ما؟ خیر، بلکه حصول سماء برای ما مجازی است.] فكون السماء فوقنا لا يقتضى أن يكون وجودها حاصلنا بل إضافتها إلینا بالفوقية و الكلام في حصول الصور العقلية لنا لا إضافتها إلینا

على أن الإضافة أيضا إذا تجددت لشيء بعد ما لم يكن فلا بد من حدوث أمر فيه يكون به الإضافة و ذلك الأمر الحادث إما عين ذاته أو أمر منضاف إليه و الأول صحيح و الثانى غير صحيح لأن إضافة ذلك المنضاف إلى ذلك الشيء بعد ما لم يكن يحتاج إلى تجدد انضياف أمر فيه و الكلام فى انضياف ذلك الأمر المتجدد عائد أيضا فإما أن يتسلسل أو يدور و هما محالان أو ينتهى إلى وجود أمر متجدد «١» بأن يتحول ذاته بذاته من حالة إلى حالة أخرى يلزمها تلك الإضافة.»

اضافه وجود حقيقى است ولى وجود حقيقى ضعيف است. اضعف الاعراض است. حتى نمى گوید: وجود رابط.

شواهد الربوبية، ص ٢٤٣

«و الإضافة من أضعف الأعراض وجودا بل لا وجود لها «٣» فى الخارج إلا كون الطرفين على وجه إذا عقل أحدهما عقل الآخر فهذا حظهما من الوجود لا أن لها صورة فى الأعيان.»

مثل سفيدى و رايحه و... كه انضمامى هستند و چیزی را بر شىء اضافه مى کنند، نیست.

« ثم إن وجود الإضافة إلى شىء غير وجود ذلك الشىء فإن إضافة الدار و الفرس

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية، ص: ٢٤٤

و الغلام لنا لا يوجب وجود شىء منها لنا أو فينا نعم ربما حصلت صورها لذاتنا أو لقوانا و الكلام عائد فى تلك الصور و كيفية حصولها لنا هى بمجرد الإضافة أيضا أو بالاتحاد معنا فإن كان بمجرد الإضافة فحصول الإضافة ليس حصولا حقيقيا «١» لصورة شىء كما علمت و هكذا يتسلسل الأمر إلى غير النهاية و إن كان بالاتحاد فهو المطلوب.»

اسفار، ج ١، ص ٣٣٦ و ٣٣٧

متنى كه تصريح مى كند به اين كه اضافه واقعا حظّ خارجى دارد و مثل مكتب شيراز و ميرداماد كه مى گویند اتصاف در خارج است و نیازی به وجود طرف اتصاف ندارد، این متن است.

«إن رهط من القوم قد جوزا كون الصفات عدمية مع اتصاف الموصوفات بها فى نفس الأمر و بين بعض أجلتهم ذلك بقوله إن معنى الاتصاف فى نفس الأمر أو فى الخارج- هو أن يكون الموصوف بحسب وجوده فى أحدهما بحيث يكون مطابق حمل تلك الصفة عليه و هو مصداقه و لا شك أن هذا المعنى يقتضى وجود ذلك الموصوف فى ظرف الاتصاف إذ لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم- و لا يقتضى وجود الصفة فيه بل يكفى كون الموصوف فى ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظته العقل صح له انتزاع تلك الصفة عنه و قس على ما ذكرناه الحال فى الاتصاف الذهنى فإن مصداق الحكم بكلية الإنسان هو وجوده فى الذهن على وجه خاص- يصير مبدءا لانتزاع العقل الكلية منه ثم الحمل عليه اشتقاقا فمعنى كون الخارج أو الذهن ظرفا للاتصاف هو أن يكون وجود الموصوف فى أحدهما منشأ لصحة انتزاع العقل ذلك الاتصاف عنه انتهى كلامه «١» و فيه محل أنظار كما لا يخفى.

و الحق أن الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود فى ظرف

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، ص: ٣٣٧

الاتصاف فالحكم بوجود أحد الطرفين [موضوع] دون الآخر [محمول] فى الظرف الذى يكون الاتصاف فيه تحكم نعم الأشياء متفاوتة فى الموجودية و لكل منها حظ خاص من الوجود ليس للآخر منها فلكل صفة من الصفات مرتبة من

الوجود يترتب عليها آثار مختصة بها حتى الإضافيات و أعدام الملكات و القوى و الاستعدادات فإن لها أيضا حظوظا ضعيفة من الوجود و التحصل لا يمكن الاتصاف بها إلا عند وجودها لموصوفاتها.»

ص ۱۵۰ تعلیقه بر الهیات شفاء: این که فقط یک طرف در خارج است درست نیست، بلکه هر دو طرف باید در خارج باشد. حظ وجودی دارد ولی نحوه وجودی اش باعث می شود که بگوییم: وجودش تحلیلی انتزاعی است.

ج ۸، ص ۲۶۷

(۰)

بیان مختار استاد

اشکال استاد در خصوص بیان صدرا

متنی که از اسفار ج ۴ ص ۲۰۳ خواندیم و گفت: «بحیث اذا عقل، عقل معه...» یا «وجود السماء بحیث اذا عقلت الفوقیه...» صدرا چرا بحث را برده است روی سماء و اضافه را یک طرفه کرده است؟

اصلش بوعلی یک ادبیاتی پدید آورد، عرض شیء برای یک شیء است. مگر می شود که مقوله اضافه هم برای عرض باشد و هم سماء. که یک عرض باید برای دو جوهر باشد. بعد توضیح داده است که: کی گفته است که ما در اضافه یک نسبت داریم؟ بلکه نسبت متکرره داریم. از یک طرف فوقیت است و از یک طرف تحتیت است. حتی آنجایی که اخوت را مطرح می کنید، هم دو طرفه است. و اصل قضیه این است که یک عرض برای دو جوهر نمی شود.

بوعلی که گفت، صدرا هم همراهی می کند.

یک چیزی هم گفته است که باید دقت شود: واقعا نسبت فوقیت برای سماء است یا أرض؟ واقعا برای سماء همان طور که نسبت تحتیت واقعا برای أرض است. این نسبت ها را به طرف دیگر نمی توان داد.

بوعلی از نسبت های مختلفه الاطراف شروع می کند و به متحده الاطراف می رسد.

از پایگاه سماء به أرض می بینید، می شود گفت: فوقیت و از پایگاه أرض نگاه می کنید می توانید بگویید: تحتیت. یعنی در نسبت اضافه ما دو پایگاه داریم.

نسبت فوقیت حالی است برای سماء. نسبت برقرار می کند برای أرض و سماء، ولی پایگاهی دارد. حالت چیست؟ حالت سماء

بوعلی این تلاش را کرده است که نشان دهد که ما با دو نسبت روبرویم. فوقیت گرچه نسبت دو طرفه است ولی حال کیست؟ حال سماء است. اگر خوب دقت کنید، حال اوست. و لذا وصف او هم می شود. سماء را سماء نگاه داشتیم، در قیاس با زمین، فوق است. پس فوقیت حال سماء است.

بالاخره نسبت دو طرفه هست یا خیر؟

برخی گفته اند که یک نسبت است. ولی بوعلی و صدرا می گویند: این کلام غلطی است و ما در اینجا دو نسبت داریم.

حق این است که ما با دو نسبت روبرویم. مثل: اخوت و اخوت... پایگاه دارد. یعنی: موطن استقرار دارد.

اگر بگویید: یک نسبت است و نسبت متکرره نیست، نمی شود حرف صدرا را زد.

ولی صدرا: حق با بوعلی است و ما دو نسبت داریم. و در اینجا دو پایگاه داریم.

مثلا در مقوله این می گوییم: نسبت شیء با مکان. لذا این مقوله پایگاهش چیست؟ شیء نه این که پایگاهش مکان باشد. در برخی نسبت ها ما پایگاه داریم.

استاد: برخی نسبت هایی داریم که یک نسبت می تواند بینابینی باشد. گرچه اضافه و اعراض این گونه نیست، بلکه این ها پایگاه دارند.

سماء به خودی خود نمی شود از آن فوقیت گرفت، بلکه در مقایسه با ارض فوقیت به دست می آید. ولی این وصف، وصف سماء است.

استاد: هویت نسبت حالت بینابینی ندارد؟

اضافه حقیقیه و نفس اضافه که خود فوقیت می شود در مثال ما. نفس نسبت ولو این که پایگاه دارد، آیا هویت بینابینی دارد یا خیر؟

بله حالت بینابینی دارد. لذا تحقق او به تحقق دو طرف است. تحصیل او به تحصیل دو طرف است. تا این را گفتید، هویت عرضی اش از آن گرفته می شود.

تا گفتید بین دو چیز، چاره ای ندارید جز این که بگویید: حالت بینابینی دارد. لذا باید دوطرف داشته باشد و هر یک از دوطرف را بردارید، از بین می رود. نحوه وجودش بینابینی است ولو این که پایه داشته باشد. اگر این باشد، دیگر عرض نیست، چون عرض چیزی است که باید حال معروض خودش باشد. در حالی که وقتی بینابینی است، و بند به طرف دیگر شد، دیگر عرض نمی تواند باشد. هر نسبتی، نسبت شخصیه است.

تمام حقیقت اضافه نسبت است و هیئت حاصله بودنش را قبول ندارند صدرا و بوعلی. گرچه در مورد این می گویند هیأت حاصله. اضافه ای که نسبت است، وقتی قایم به دو طرف شد

با این بیان شمای صدرا که نحوه وجوداضافه، وجود السماء است من حیث المقایسه، به نظرم باید دست بزنید، بلکه باید گفت: اضافه هویتی است بین سماء و ارض. صدرا اتفاقا تحصل به دو طرف را بیان می کند.

اسفار، ج ۳، ص ۷۹

« لکن وجود الإضافة غیر مستقل بل الإضافة تابعة لوجود الطرفين »

اسفار، ج ۳، ص ۳۵۲

« كيف يكون حقيقتها حقيقة الإضافة التي لا تحصل لها خارجا و ذهنا - إلا بحسب تحصل حقيقة الطرفين »

تعلیقات شفاء، ص ۱۵۳

«لأن وجودها فرع وجود الطرفين»

اسفار، ج ۶، ص ۱۹۲

«حکمه بأن النسب و الإضافات لا وجود لها إلا بمجرد الفرض و التقدير - و ليس كذلك كما علمت في مباحث مقوله الإضافة من أن لها حظا من الوجود الخارجی - و إن لم يفرضه فارض و ثانيها أنها و إن لم يكن من الموجودات العينية لكنها من الانتزاعات التي تستدعي «۲» وجود الطرفين و ثالثها حکمه بالفرق بين العلم الأزلي و القدرة الأزلية بكون أحدهما يستدعي التعلق دون الآخر تحکم بحث لما سبق من أن صفاته الحقيقية كلها حقيقة واحدة و لها وجود واحد و لا يجوز قياس قدرته»

تفسیر، ج ۱، ص ۵۲ (مجموعه رسایل فلسفی، ص ۱۸۵)
«و النسبة لا تتحقق ألبا بعد تحقق الطرفين»

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۴۹ (۱۸) (۱۳۹۸.۸.۲۰ / ۱۳ ربيع الاول / دوشنبه)

نسبت دو طرفه یا چند طرفه، که عنوان دادیم نسبت غیر اتحادی دو یا چند طرفه.

صدرا بعد از این که در این فضا می آید، انتزاعی بودن اضافه را قبول می کند، در عین حال انتزاعی ای که مکتب شیراز باشد نیست، که هم اضافه در خارج است و هم اتصاف به اضافه در خارج است.

در تعلیقات الهیات شفا ص ۱۵۰ گفته است: اضافه انتزاعی است و نفس السماء بحال

در ص ۲۰۳ و ۲۰۴ ج ۴ اسفار، این بحث را توضیح داد. که سماء من حیث المقایسه، فوقیت از آن فهمیده می شود. ولی همه بحث را برده است روی سماء. همه بحث نسبت و سنجش است، و ما فوقیت را برای سماء تثبیت می کنیم نه برای أرض، ولی نسبت است برای سماء من حیث المقایسه.

این که فوقیت عرض تحلیلی است، چون فوقیت برای سماء است و لذا می شود عرض تحلیلی برای او. که این ...
صوره

اگر کسی بخواهد اضافه را عرض تحلیلی کند، باید روش صدرا را پیش بگیرد.

تعیین جایگاه این بحث،

جایگاه این بحث بعد از اتمام کلام صدرا و حاجی و کمپانی و علامه، است

وقتی تحقق به دو طرف را مطرح می کنید، باید بگویید که این حالت بینابینی انتزاع شده است از سماء و أرض ولی از پایگاه سماء. این دو به حالی هستند. ولی صدرا می گوید: حال سماء است و انتزاع شده است از سماء.

استاد: هویت نسبت بودنش را قبول دارید و تحصیلش به تحصیل دو طرف است. وقتی تحصیلش به دو طرف است، یعنی عرض نیست و عرض چیزی است که تحصیلش به یک طرف است که جوهر خودش است.

السماء و الأرض من حيث المقایسه. که از دل سماء و أرض انتزاع می شود، گرچه هر یک از این ها پایگاهی دارد.

در نسبتی که بین سماء و أرض است، حالتی برای سماء انتزاع می شود. تا نسبت می گوئید، تحصیل به دو طرف است و این با فضای عرضی سازگار نیست.

دیدگاه مختار این است که: انتزاع می شود از نسبت بین سماء و أرض از پایگاه سماء.

حتی خود صدرا هم می خواهد بگوید که فوقیت خاصیتی است بین سماء و أرض و برای سماء.

نحوه وجود اضافه

دلیل اول: از طریق نحوه وجود تعلقی اضافه

وقتی این شد، نسبت، هویت بینابینی دارد. یعنی آیا شیء سومی است؟ خودش است. یعنی: بین سماء و أرض قرار گرفته است. و انتزاع از دو طرف شد، اگر این شد، چه معنا دارد که بگوئید شیء سوم است.

وقتی انتزاع از دو طرف می شود، یعنی شیء سوم نباید بشود یعنی: هویتش هویت تعلقی به دو طرف می شود.

بنابراین نحوه وجود اضافه، نحوه وجود رابط است که فی غیره است. و مستقل نیست. و بدون دو طرف هیچ است. لذا می گوئیم: هویت تعلقی دارد به دو طرف در عین حال غیر اتحادی هم هست.

دلیل دوم بر هویت رابط بودن (بررسی اضافه از جهت ذات نسبت)

این که ذات نسبت به لحاظ ذاتش، تعلقی است. اضافه وقتی نسبت است، ذات نسبت خودش یک ذات تعلقی است.

تا چنین ذاتی دارد، باید قبول کنید که نحوه وجودش، تعلقی است. عرض تحلیلی است، انتزاعی هست و انتزاعی بودنش هم به دو طرف است نه به یک طرف. لذا از فضای بحث عرض در می آید. و خود عرض چیزی است.

با این دو دلیل دیگر نمی توان گفت که اضافه عرض است، بلکه اضافه وجود رابط است.

کی گفته است که هر وجود رابطی باید اتحادی باشد؟

علامه نسبت اتحادی گفت و از آن به این مساله می رسیم که هر جا رابط بود اتحاد هم هست.

اما این لزومی ندارد. وجود رابط حالت بینابینی دارد، و شیء سومی نیست. وقتی بینابینی است، نشان می دهد که این نسبت اتحادی نیست.

مهم برای ما این است: در خارج چیزهایی را می بینیم از آن پی می بریم که پس باید این گونه باشد.

در بحث تشکیک گفتیم: مبررهای تشکیک در نفس شدت و ضعف است.

اشاره ای به راه رسیدن به نحوه وجود اشیاء

ما چگونه می رسیم به نحوه وجود اشیاء؟

ما خصیصه هایی را در یک شیء می بینیم که از آن طریق به نحوه وجودشان می رسیم.

نحوه وجود نسبت و اضافات رابط است و تحققش در غیر است و انتزاعی از دو طرف است و معنایش این است که باید دویده در دو طرف باشد.

این که صدرا من حیث المقایسه را می گوید، کار خودش را خراب می کند چون مقایسه را تعلق می داند.

یک مربع را در نظر بگیرید که چهار نقطه دارد در چهار گوشه و یک نقطه در وسط. نسبت این وسط با آن چهار نقطه، می شود مرکزیت. یک نسبت است برای یک نقطه با چهار طرف. نقطه در وسط مربع، مرکز است. اما این مرکز بودن به چه معناست؟ با آن چهارتا.

اینجا با همان فاصله شان نسبت دارند. اینجا اتحادی نمی شود، بلکه دو طرف در عین حالی که از هم دورند و فاصله دارند، یک رابط بینشان هست.

بیان های غلیظ تر صدرا در خصوص هویت مقوله اضافه

صدرا بعد از این ادبیاتش هم غلیظ تر هم می شود. احساس می شود که قلم دارد جلوتر می رود، گرچه صدرا همچنان قایل به عرض تحلیلی بودن مقوله اضافه است.

تعلیق بر حکمت اشراق، ص ۱۹۰

«اقوی الوجودات وجود الذی لا سبب لها و اضعفها وجود الهیولی و اضعف منه وجود النسب و الروابط لأنها تابعه فی الحصول للاشیاء... و لوجوده نسبة الی البیت و لکن وجود نسبته غیر وجوده فی نفسه»

آنجا که گفته شده انسان اسود، یک ربط را قبول کرده است اما آیا اینجا این روابط منظور این ربط است.

ص ۱۹۸ همان بحث السماء بحث را مطرح کرده است. ولی متن بالا نیش قلم صدرا است.

اسفار، ج ۱، ص ۷۸ تا ۸۲

که بحث وجود رابط و رابطی را مطرح کرده است و مطلبی را از میرداماد در ص ۱۱۶ افق مبین مطرح می کند.

«و الحاصل أن الوجود الرباطی بالمعنى الأول مفهوم تعلقى لا يمكن تعقلها على الاستقلال و هو من المعانى الحرفية و يستحيل أن يسلم عنه ذلك الشأن و يؤخذ معنى اسميا بتوجيه الالتفات إليه فيصير الوجود المحمولى نعم ربما يصح «۱» أن يؤخذ نسبيا غير رابطى و بالمعنى الثانى مفهوم مستقل بالتعقل هو وجود الشئ فى نفسه- و إنما لحقته الإضافة إلى الغير بحسب الواقع خارجا عن ماهية موضوعه فله صلوح أن يؤخذ بما هو هو فيكون معنى اسميا [مى تواند تبدیل شود به معنای اسمی] بخلاف الإضافات المحضة و النسب الصرفة [که این ها معنای حرفی هستند و معنای اسمی نیستند.]»

این مطلب بیان عبارات میرداماد است.

استاد: اگر این را کمی جدی بگیرید، می خواهد بگوید اضافات و نسب ربطی است و اگر این باشد دیگر مقوله نباشد.

استاد: گرچه ممکن است منظور صدرا اضافات و نسب اتحادی باشد نه اضافات و نسبت غیر اتحادی. ولی اگر کسی کمی روی آن بایستد، معنایش این مى شود که اضافات معنای حرفی دارند.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۵۰ (۱۹) (۱۳۹۸.۸.۲۱ / ۱۴ ربيع الاول / سه شنبه)

روش درست تحلیل و استدلال در فلسفه

مهم این است که با فهم فلسفی، فراچنگ بیاورید در مورد حقیقت اضافه. سعی کنید اول این را خوب به دست بیاورید. مهم این است که از نظر فکری و تحلیل آن قدر جلو بروید تا موضوع شفاف شود. آن وقت وضوح پیدا می کند. وقتی وضوح نداشته باشد، و با یک استدلالی بخواهید کار را پیش ببرید، مشکل می شود.

اصل قضیه تصور دقیق مساله است. ما تلاشمان این است که ابتدا تصویر صحیح ارایه کنیم گرچه استدلال هم گفتیم.

بنده معتقدم ابتدا باید فهمید و در فضای فهم استدلال کرد. که اگر در فضای فهم استدلال رخ ندهد، در این صورت گرفتار اشتراک لفظی می شود، همان طور که فخر رازی گرفتار می شد. این روش درست است که ابتدا تصور صحیح ارایه کنیم، و سپس استدلال کنیم.

ادامه بیان های غلیظ تر صدرا

شاید این تعبیر را آورده است، ولی چون این ها قلم های نهایی صدرا است و آثار پایانی او است، گرچه گاه خلل هایی دارد، صدرا در اسفار آورده است در شواهد آورده است و در مختصر شواهد آورده است و در تعلیقه بر حکمت اشراق آورده است که از آثار نهایی اوست و در همه این ها گفته است که اضافه عرض نسبی است. طبق تعبیر صدرا، همه جا صحبت از اعراض نسبیه است. و گفته است: اعراض شدت و ضعف دارند، که اعراض نسبیه این گونه هستند. گرچه اعراض مستقره این گونه نیستند. در مورد عدد هم این را گفته است که اضعف اعراض میداند.

صدرا این ادبیات را ایجاد کرده است:

۱. اعراض متقرره یا عینیه. که اعراضی که دارای صورت است. مثل رایحه، سواد، طعم. که این ها صورت دارند.
۲. اعراض نسبیه غیرمقرره انتزاعیه ای که لاصوره لها. که خارجیت را قبول می کند ولی به نحو انتزاعی می داند.

شواهد الربوبیه، ص ۲۴۳

«و الإضافة من أضعف الأعراض وجودا بل لا وجود لها في الخارج إلا كون الطرفين على وجه إذا عقل أحدهما عقل الآخر فهذا حظهما من الوجود لا أن لها صورة في الأعيان.»
که از این بیان می شود استفاده کرد که ایشان تشکیک در اعراض را قایل است.

و گفته است: سماء من حیث المقایسه با أرض، فوقیت برایش هست که حالتی برای اوست. انتزاع از دل سماء صورت می گیرد. تعینی است برای سماء و روی سماء آمده است و ضعیف ترین است. سماء من حیث ذاتش شده جوهر و من حیث سنجش با ارض شده است فوق.

طبق مبنای ما، شما که اضافه را نسبت گرفتید، و نسبت بند به دو طرف شد، وقتی این گونه شد دیگر نمی تواند عرض باشد، و عرض هویتش قیام به جوهر است.

هویت وجود رابط، تعلقی است. وقتی اضافه تعلقی است، پس وجود رابط است.

استاد: من معتقدم در فلسفه باید بحث نسب را در فلسفه یک موضوع قرار دهیم و همه آن ها را یکجا حل کرد. تمام نسبت ها را باید بررسی کرد. اگر این کار شود:

۱. نسبت یک طرفه

۲. نسبت دو طرفه

۳. نسبت چند طرفه

و بعد هویت نسبت را روشن کنیم. این بحث را در خیلی جاها از جمله ریاضیات و ... نیاز داریم. حتی معتقدم ما نسبت بینابینی داریم.

آیا می شود نسبت را بدون پایگاهش بررسی کرد؟ گرچه به لحاظ واقع دو یا سه یا چهار یا اطراف بیشتر دارد.

رساله شواهد، ص ۳۳۵

که در این رساله آن چیزهایی که خودش رسیده است را جمع آوری کرده است.

«و ان كان حصولها كحصول الاشياء الخارجة عن ذات الشيء، كوجود السماء و الارض لنا، فليس هذا بالحقيقة الاضافة محضة. فالموجود لنا ههنا نفس الاضافة، و هي من اضعف الاعراض و لا صورة لها في الاعيان»

اسفار، ج ۸، ص ۲۱۸

(۱)

تحلیل نهایی صدرا سر از این در می آورد: اعراض نسبی و تحلیلی و انتزاعی است و اعراضی که صورت داشته باشند نیست. اما انتزاعی بودنش چگونه است؟

انتزاع همیشه یک پایش در ذهن است و یک پایش در خارج است. انتزاعی بودنش این است: هیچ چیزی افزون بر سماء نداریم و من حیث مقایسه با أرض این فوقیت در می آید.

جزء خارجی های انتزاعی و تحلیلی است. جزء خارجی های عینی نیست. از دل سماء باید انتزاع شود،

منظور از صورت نداشتن یعنی: عینیه خارجیه تحقیقه. که چنین حالتی ندارد.

استاد: اگر نسبت هم یک طرفه می بود، و جدی بود، باز عرض هم نمی شد، ولی صدرا آن را نسبت کرده است.

صدرا تمام بحث ها را متمرکز کرده است بر روى اضافات، ولى صدرا بين نسب و اضافات فرقى قايل نيست و ساير مقولات نسبيه را هم اين گونه گفته است. مثل أين و متى.

مقوله وضع

مفاتيح الغيب، ص ٥٨٥

«مرجعها إلى وجود النسب و النسبة لا حظ لها من الوجود إلا ضربا من الاعتبار العقلى»

حاشيه بر الهيات شفاء، ص ٨٤

«لأن التحقيق أن النسبة بما هي نسبة ليست معنى مستقلا فى نفسه مع قطع النظر عن خصوصية الطرفين»

تفسير، ج ١، ص ٥٢

(١)

حاشيه بر الهيات شفاء، ص ١٢١

«و العلم و القدرة و الشهوة و الغضب و سائر الأخلاق النفسانية لا يمكن تصورها إلا بتصور متعلقاتها من المدرك و المعلوم و المقدور و المشتهى و المغضوب عليه»

مفاتيح الغيب، ص ٥٧٢

(١)

رساله حدوث، ص ٢٤٦

«فإن مجرد الوضع - و هو من النسب (١) الاعتبارية التى لا صورة لها (٢) فى الخارج، و هو أيسر غرض (٣) و أسهل عرض»

رساله حدوث، ص ٢٤٨

«سيما الذى هو أضعف الأعراض و أخسها (٧)، مثل نفس الحركة و سائر الأعراض النسبية الغير المتقررة»

اسفار، ج ٤، ص ٦٠

«فإن قيل كل منها لا يقتضى تصوره تصور الغير و لكن تصورها سابق على تصور متعلقاتها بخلاف النسب و الإضافات فلا بد أن يتصور المنسوب و المنسوب إليه أولا حتى يتصور تلك الأمور النسبية»

اسفار، ج ٤، ص ١٩٢

« أولها حكمه بأن النسب و الإضافات لا وجود لها إلا بمجرد الفرض و التقدير - و ليس كذلك كما علمت فى مباحث مقوله الإضافة من أن لها حظا من الوجود الخارجى - و إن لم يفرضه فارض و ثانيها أنها و إن لم يكن من الموجودات العينية لكنها من الانتزاعات التى تستدعى (٢) وجود الطرفين»

احكام مربوط به اضافه (مقولى كه غير اتصافى است)

گرچه صدرا در مورد نسب هم اين احكام را گفته است.

وقتى به بيان علامه رسيديم كه احكام وجود رابط را گفته است، خيلى از اين احكام، احكام اتصافيه است.

۱. تغاير دو طرف

وقتى اضافه داريم، آنجا لازمه اش تغاير دو طرف است.

اسفار، ج ۳، ص ۳۵۴ و ۳۵۵

« فالنسبة و إن أوجبت تغاير الطرفين لكن أوجبه في ظرف تحققها لا في ظرف آخر فالنسبة إن كانت متحققة في الخارج كالأبوة و البنوة و الكاتبية و المكتوبية أوجبت تغاير الطرفين في الخارج و لذلك يستحيل أن يكون الأب و الابن المضاف إليه ذاتا واحدة و أما إذا كانت النسبة تحققها في اعتبار العقل دون الخارج كان تغاير الطرفين أيضا في ظرف النسبة و بحسبها و هذا القسم الثانى على وجهين.»

در بحث اتحاد عاقل و معقول، بايد فكرى كرد.

من علم به خود دارم، موطن عالم و معلوم فاصله ندارد، پس نسبتى در خارج نداريم. اما عاقلیت و معقولیتی كه صورت مى گيرد، اين را بايد چه كرد؟

۲. تضایف دو طرف

كه بايد معیت داشته باشند دو طرف.

اسفار، ج ۴، ص ۱۹۲ و ۱۹۳

« فصل (۳) فى خواص طرفى الإضافة

فمنها التكافؤ فى تلازم الوجود خارجا و ذهنا بالقوة أو بالفعل و فى العدم أيضا كذلك و هذا مما يشكل فى باب تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض و تأخر الآخر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۴، ص: ۱۹۳

عنه فهما متضايقان مع أنهما ليسا متكافئين معين و أيضا إنا نعلم أن القيامة ستكون- و العلم و المعلوم متضايقان فيبينهما إضافة بالفعل مع أن القيامة معدومة و العلم بها موجود.

و أجاب الشيخ عن الأول بأن المتقدم و المتأخر يعتبران من وجهين- أحدهما بحسب الذهن مطلقا و هو أن يحضر الذهن زمانين فيجد أحدهما مقدما و الآخر متأخرا فهما قد حصلا جميعا فى الذهن.

و الثانى بحسب الوجود مستندا إلى الذهن و هو أن الزمان المتقدم إذا كان موجودا فموجود من الآخر أنه ليس بموجود هو و يمكن أن يوجد إمكانا يؤدي إلى وجوده و هذا كونه متأخرا و هذا الوصف للزمان الثانى موجود فى الذهن عند وجود «۱» الزمان المتقدم و إذا وجد المتأخر فإنه موجود فى الذهن حينئذ أن الزمان الثانى [الأول ظ] ليس موجودا و نسبه إلى الذهن نسبة شىء كان موجودا ففقد و هذا أيضا موجود مع الزمان المتأخر فأما نسبة المتأخر على وجه آخر غير ما ذكرنا فلا وجود له فى الأمور لكن فى الذهن.

أقول ما ذكره غير واف بحل الإشكال فإن الإضافات بين أجزاء الزمان و إن لم يوجد في العقل ما لم يعتبرها لكن تلك الأجزاء بحيث إذا اعتبرها العقل منقسمة بالأيام و الشهور و السنين فيجد بينها نسبة و يحكم بتقدم بعضها على بعض في الذهن - لكن بحسب الخارج فإضافة التقدم و التأخر بين أجزاءه كإضافة الفوقية و التحتية بين أجزاء الفلك فإن الأجزاء و إن كانت بالقوة و كذا الإضافات و إن كانت بالقوة - لكنها بحيث إذا فرض فعليتها كانت الإضافة بينها على الوجه الذي يكون في سائر المضافات

و تحقق الإضافة يوجب تحقق المعية بين وجودي المتضاميين في ظرف الاتصاف لا في الذهن فقط.»
به توفيق الهی بیان صدرا به پایان رسید، ولی از دل کلامش این به دست می آید که وقتی صحبت از انتزاع به میان می آید، باید دو طرف باشد. و وقتی این گونه شد که انتزاع از دو طرف است، دیگر نمی تواند مقوله باشد.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۵۱ (۲۰) (۱۳۹۸.۸.۲۵ / ۱۸ ربيع الاول / شنبه)

بعد از بررسی رابط اتصافی

رسیدیم به نسبت غیر اتصافی دو طرفه، مثل اضافات و نسب. که بحث اضافات و نسب را از صدرا گفتیم. توضیح دادیم که در بوعلی چگونه بود و در صدرا باید پیروان صدرا را بررسی کنیم.

از صدرا به دست می آید که اضافات عرض تحلیلی هستند. که در مورد نسب غیر اضافی که هیأت حاصله در این را می پذیرد که این هیأت مقوله است، ولی در باب اضافه

بررسی نسب و اضافات در پیروان صدرا

برخی که همان حرف صدرا را تکرار می کنند، نخواهیم پرداخت.

اما حاجی سبزواری و مرحوم کمپانی و علامه طباطبایی که اضافه را وجود رابط یافتند. وقتی وجود رابط شد، دیگر رابطی نیست و این مساله برایشان حل شده بود. و میرداماد گفته بود و صدرا هم گفته بود و این برایشان روشن است که چیزی اگر رابط شد، دیگر رابطی نیست.

حاجی سبزواری

حاشیه براسفار، ج ۱، ص ۳۳۷

متن صدرا

«الأشياء متفاوتة في الموجودة و لكل منها حظ خاص من الوجود ليس للآخر منها فلكل صفة من الصفات مرتبة من الوجود يترتب عليها آثار مختصة بها حتى الإضافيات و أعدام الملكات و القوى و الاستعدادات فإن لها أيضا حظوظا ضعيفة من الوجود و التحصل لا يمكن الاتصاف بها إلا عند وجودها لموصوفاتها»

حاشيه حاجي

«فالإضافات وجودها بنحو الربط و النسبية لا بنحو الاستقلال و الظرفية - و الباقي بنحو القوة و للقوة أيضا وجود و إن لم تكن كالفعليات فإن قوة الشيء وجود ضعيف و ظهور ظلى منه و لعله يمكن التوفيق بين القولين فتدبر»
كه در اينجا وجود اضافات را به معنای رابط گرفته است. در توضیح صدرا اين بيان را کرده است.

حاشيه بر اسفار، ج ١، ص ٨٠

«لعل مراده أنه لما كان بينهما غاية التباعد كاد أن يكون كالمشترك اللفظي كما مر نظيره في اتصاف الماهية بالوجود و إلا كان خلاف التحقيق الذي عنده و أشار إليه هاهنا أيضا بقوله في معانيها الذاتية و أوضحناه غير مرة كيف و هو قدس سره قد حقق في هذا السفر [ص ٣٣٦ و ٣٣٧] أن الانتزاعيات و الإضافات و إعدام الملكات لها حظوظ من الوجود و قال بهذا يدفع عار عظيم عن الحكماء في بحثهم عن المعقولات الثانية و الأعراض النسبية مع أن شأنهم البحث عن الأعيان الموجودة فهو يقول وجود الروابط و الإضافات بنحو النسبية و إن لم يوجد بنحو الظرفية و النفسية و الاستقلال [يعنى حاجي از بيانات صدرا در باب اضافات چنین برداشت می کند كه حظّ وجود رابط دارد.] كيف و لو لم تكن موجودة بهذا النحو لم يكن فرق بين القضايا الصادقة و الكاذبة كما لا يخفى بل لو لم يكن هذا الوجود الرابطي إلا في الذهن لكفى إذ الوجود سنخ واحد و إن كان ذهنيًا و خارجيًا- أو في غاية الشدة و نهاية الضعف و الأولى أن يقال كلامه في تخالف المفهومين بما هما مفهومان و بما هما كالماهيتين لذنبك الوجودين الرابط و المعلول لأن الوجودين لا جهة اتفاق بينهما إذ ما به الامتياز في الوجود عين ما به الاتفاق فهو وجود آخر بنحو النسبية يلحق الوجود الناعتي للبياض بعد تماميته فإنك أولا تتصدى لإثبات عينية البياض مثلا و أنه من الطبائع الموجودة في العين فتعقد عقدا هليا بسيطا ثم بعد ما فرغت من ذلك- تتصدى لأن له وجودا رابطا للعاج مثلا يلحق البياض بالنحو المذكور أو يلحق وجود جسم العاج و هذا الإلحاق تارة بالمحمول و تارة بالموضوع إنما هو بالاعتبار»

حاشيه بر اسفار، ج ١، ص ٨١

«و الحق أن رابطة كل الوجودات بالنسبة إلى وجود القيوم بذاته إضافة إشراقية ليست كرابطة النسب المقولية و النسبة بين الرابطين كالنسبة بين الوجود الحقيقي و الانتزاعي»

اشارات ج ٢، ص ٣١٦

«و الجواب عن الأول- أن من الصورة ما هي مطابقة للخارج و هي العلم- و منها ما هي غير مطابقة للخارج و هي الجهل- و أما الإضافة فلا تعتبر فيها المطابقة و عدمها- لامتناع وجودها في الخارج- فلا يكون الإدراك بمعنى الإضافة علما و لا جهلا»

استاد: من معتقدم در اشارات و لابلائی مباحث خواجه در خصوص معقولات ثانیه فلسفی حرف شیخ اشراق را زده است و این طور نیست که فقط در چند مورد حرف شیخ اشراق را زده باشد.

که عین این عبارات در اسفار آمده است و حاجی در آنجا حاشیه زده است:

اسفار، ج ۳، ص ۲۹۲

«بل فی الذهن إلا بنحو الوجود الرابط لأن الإضافة معنی حرفی غیر مستقل بالمفهومية فلا تصیر موضوعا للمطابقة و عدمها كما مر أنها ليست تصورا و لا تصديقا و نحوهما»

این برداشت حاجی به خاطر این متن صدرا در ج ۱ اسفار ص ۸۲ است که چنین گفته است:

«فيكون معنی اسميا بخلاف الإضافات المحضة و النسب الصرفة»

این تعبیر که گفته است بخلاف الإضافات... حاجی از آن این است که وقتی اسمی نیست، بلکه حرفی است.

آیا حاجی تحلیل دارد یا فقط متأثر از صدرا است؟

خیر از صدرا گرفته است و خودش هم تحلیل دارد.

حاجی ذهنی صرف نمی داند. بلکه تحقق اضافه را در خارج می داند، بر خلاف خواجه، ولی در توضیح کلام خواجه می گوید: اگر در ذهن هم باشد، نفس الامر دارد.

نرخ شاه عباسی تمام حکمای صدرایی این است که وقتی چیزی رابط باشد، دیگر رابطی نیست.

اولین کسی که اضافه را صریحا رابط دانسته، حاجی است. بعد از این که صدرا بین رابط و رابطی تفکیک کرد، به نظرم نرخ شاه عباسی است و حاجی هم می داند که رابط غیر از رابطی است و وقتی اضافه را رابط دانست، مشخص است که آن را دیگر رابطی نمی داند. اما اگر در بحث مقولات اضافه را هم ذکر کند، این به این معنی نیست که اضافه را مقوله بدانند، بلکه آن را از باب مشهور طرح کرده است.

مرحوم کمپانی

نهایه الدراییه، ج ۱، ص ۱۶ تا ۱۸ (ص ۵۵ نرم افزار)

« فان قلت: ما برهنت علیه و ركنت اليه - من أن النسبة غير قابلة للوجود النفسى - غير مسلم، كيف؟ و الأعراض النسبية - كمقولة الأين و متى و الوضع و أشباهها - من انحاء النسب، مع أنها موجودات فى نفسها، و ان كان وجودها لموضوعاتها.

قلت: التحقيق كما عليه أهله: أن الأعراض النسبية ليست نفس النسب، بل هيئات و أكوان خاصة ذات نسبة، فمقولة الأين ليست نسبة الشيء في المكان، بل الهيئة القائمة بالكائن في المكان، غاية الأمر أن الأعراض النسبية أضعف وجودا من غيرها، كما أن مقولة الاضافة أضعفها جميعا؛ حيث إن وجودها في الخارج ليس إلا كون الشيء في الخارج بحيث إذا عقل عقل شيء آخر معه، إلا أن هذه الحيثية زائدة على نفس الشيء؛ إذ ذات الأب له وجود غير متحيث بتلك الحيثية، و له وجود متحيث بالحيثية، و منشأ هذا التفاوت ليس إلا أمر وجودي.

و أما النسب و الروابط الصرفة، فوجوداتها أضعف جميع مراتب الوجود، حيث لا يمكن وجودها- لا في الخارج، و لا في الذهن- من حيث هي مع قطع النظر عن الطرفين، فلذا لا تدرج تحت مقولة من المقولات؛ لأن المقولة لا بد من أن تكون طبيعية محمولة.

إذا عرفت ما حققناه- في حقيقة المعنى الحرفي- تعرف: أنه لا يعقل

نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ١، ص: ٥٦

الوضع لها- من حيث هي هي- إلا بتوسط العناوين الاسمية، كالابتداء الآلى و نحوه.»

ایشان خواست بگوید: نسبتی که در این مقولات نسبیست، رابط است ولی هیئتی که از آن ها حاصل می شود، این می شود مقوله و از موقلات.

علامه طباطبایی

نهایه الحکمه، ص ١٢٦

« قد عرفت أن سبعا من المقولات أعراض نسبية - و هي الإضافة و الأين و

نهاية الحكمة، ص: ١٢٦

المتى و الوضع و الجدة - و أن يفعل و أن يفعل - و معنى نسبتها أنها هيئات قائمة بموضوعاتها- من نسب موجودة فيها- لا أن هذه المقولات عين تلك النسب الوجودية- و ذلك أنك عرفت في بحث الوجود الرابط و المستقل- أن النسبة رابط موجود في غيره لا استقلال له أصلا- لا يحمل على شيء و لا يحمل عليه شيء- فلا ماهية له لأن الماهية- ما يقال على الشيء في جواب ما هو- و المقولات ماهيات جنسية فلا تكون النسبة- مقولة و لا داخله تحت مقولة.»
این بیان علامه مبنی بر این که وجود رابط مقوله نیست و ماهیت ندارد. نفسیت ندارد و چون نفسیت ندارد نمی تواند محمول قرار بگیرد.

«على أن النسبة في بعض هذه المقولات- متكررة متكررة و لا معنى لتكرار الماهية [استاد: تكرر ماهيت پيش نمی آید. اگر از هر پایگاهی برسید، تکرر ماهیت پیش نمی آید. لذا باید برای نسبت پایگاه درست کرد. یعنی: نسبت از پایگاه سماء می شود فوقیت و نسبت از پایگاه ارض می شود تحتیت.] - كمقولة الإضافة التي يجب فيها تكرر النسبة - و مقولة

الوضع - التي فيها نسبة بعض أجزاء الشيء إلى بعض - و نسبة المجموع إلى الخارج - و ربما قامت على نسب كثيرة جدا -.

فتبين أن المقولة النسبية هي - هيئة حاصله للشيء من نسبة كذا و كذا قائمة به. «
بله اشكال این گونه کنید:

نسبت از آن جهت که نسبت است، همیشه بند به دو طرف است و چنین چیزی هویت رابط دارد و دیگر نمی تواند مقوله باشد.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۵۲ (۲۱) (۱۳۹۸.۸.۲۶ / ۱۹ / ربیع الاول / یکشنبه)

رسیدیم به حاجی سبزواری که از نسب و اضافات به وجود رابط تعبیر کرد.

مرحوم کمپانی هم اضافه را وجود رابط دانست و معنای حرفی است. آنی که به معنای مقوله است را گفت هیئت حاصله است.

علامه هم مانند استادشان مرحوم کمپانی، همین راه را رفته است و اضافات و نسب را به عنوان روابط در نظر گرفته است.

نهایه، ص ۱۲۶

بوعلی و صدرا یقیناً سخن از هیئت حاصله ندارند، و از مرحوم کمپانی به بعد این اصطلاح شکل گرفته است. اگر بحث تاریخی نکنید، فکر می کنید که حتی بوعلی و صدرا هم این گونه گفته اند.

برخی از بزرگواران اینجا اشکال گرفتند، ولی اصل این حرف به این خاطر است که اضافه را هیئت حاصله نمی گفتند، ولی شما چرا می گوید.

استاد: من هم قبول دارم. ولی الان می خواهیم بیان علامه را بگویم که ایشان نسبت متکرره را گفته است. یعنی یک نسبت نیست بلکه دو نسبت است.

تحقق اضافه در خارج (در بیان علامه)

اضافه در خارج است و حس هم مؤید آن است. چرا که انواع اضافه را در خارج می بینیم و آثار عینی هم دارد. مثلاً قرب و بعد اثر دارد. وقتی یک شیء به یک شیء قریب شد، گرمای شیء دیگر در آن اثر کرد. یا سرمای آن اثر کرد. این قرب یا بعد اگر خارجی نباشد، چگونه اثر می کند؟

مگر این که بگویید: به دلیل این که این قرب و بعد خارجی است و الا آثار خارجی نمی داشت. باید امر خارجی باشد و اثر خارجی داشته باشد.

نهایه الحکمه، ص ۱۲۷

«الإضافة موجودة في الخارج و الحس يؤيد ذلك، لوقوعه على أنواع من الإضافات الخارجية التي لها آثار عينية لا يرتاب فيها كإضافة الأب و الابن - و العلو و السفل و القرب و البعد و غير ذلك -»

نحوه وجود اضافات

انتزاعی از دو طرف. یعنی: ابن و اب را داریم از آن داریم.

جالبست که از علامه بیانی را می آورد و از آن بیان برای فضای خودش استفاده می کند. در حالی که صدرا می خواهد بگوید: انتزاعی از یک طرف است. مثلاً فوقیت از سماء انتزاع می شود. تحتیت از ارض.

استاد: این که علامه گفت انتزاع از دو طرف می شود. حرف حقی است. ولی صدرا می گفت از یک طرف انتزاع می شود.

این بیان صدرا که می آورد، در واقع بیان علامه نیست، ولی علامه گمان می کند که بیان خودش است.

علامه بعضی جاها را درس گفتند و حواشی زدند، ولی ج ۴ را حاشیه ندارد. وقتی داشتند کتاب بدایه و نهایه را می نوشتند، وقت نگارش نهایه، ج ۴ اسفار جلویشان بوده است و از روی آن نهایه را می نوشتند.

نکته ای در مورد چاپ اسفار

این ۹ جلد اسفار، زیر نظر علامه طباطبایی اعمال شد. که اگر علامه اینجا حاشیه می داشت در ج ۴ و ۵، حتماً حواشی را می داد تا چاپ شود.

اسفار، ج ۳، ص ۳۵۴

که صدرا گفت یکی از احکام مغایرت دو نسبت است.

متن صدرا:

«و إن أوجبت تغاير الطرفين لكن أوجبه في ظرف تحققها لا في ظرف آخر فالنسبة إن كانت متحققة في الخارج كالأبوة و البنوة»

حاشیه علامه

«هذا الذى ذكره ره فى أمر الإضافة هو الحق الصريح الذى يقتضيه معنى التضاييف- و هو من أقسام التقابل بالذات و حكمه عدم اجتماع الطرفين المتقابلين بالذات و عليه ينبغى أن يحمل ما يخالفه من متفرقات كلامه ره الذى ظاهره أن التضاييف لا يقتضى بذاته- امتناع اجتماع طرفيه إلا أن يقتضيه شىء من خارج و يقوم عليه برهان من خارج و إن كان بعض كلامه يأبى ذلك ظاهرا»

نهایه الحکمه، ص ۱۵۰

«المتضاييفان كما تحصل من التقسيم **أمران وجوديان**- لا يعقل أحدهما إلا مع تعقل الآخر- فهما على نسبة متكررة لا يعقل أحدهما- إلا مع تعقل الآخر المعقول به- و لذلك يمتنع اجتماعهما فى شىء من جهة واحدة- لاستحالة دوران النسبة بين الشىء و نفسه-»

که استدلالش را چنین آورده است:

اسفار، ج ۲، ص ۱۱۰

«على أن التقابل **غيرية بالذات** و لا معنى لتحقيقه فى الشىء الواحد من جهة واحدة»

تکافى وجودى

نهایه الحکمه، ص ۱۲۸

«من أحكام الأضافه أن المضافين متكافئان وجودا و عدما و قوه و فعلا»

اقوال در مورد مقوله اضافه

۱. اصلا در خارج نیست.

۲. مکتب شیراز عروض در ذهن و اتصاف در خارج.

۳. صدرا: اضافه در خارج هست به نحو عرض تحلیلی.

۴. علامه و کمپانی و حاجی: اضافه در خارج هست به نحو وجود رابط.

بعد از علامه هم کسانی هستند که اقوالی دارند که به یکی از همین چهار قول بر می گردد.

بیان مختار در مورد تحقق اضافات و نسب

۱. خارجی بودن اضافات و نسب

اضافات و نسب خارجی هستند.

دلیل اول:

همان دلیل بوعلی. چون صدق می کند ماهی تو ذاتشان بر خارج. که بیان بوعلی و تحلیل مفصل تر صدرا را آوردیم. که بیان صدرا را خیلی می پسندم و اگر هم بخواهیم دلیلی بیاوریم، همان بیان صدرا را خواهیم آورد و توضیح می دهیم.

چون در خارج می یابیم و یصدق علیه الاضافه.

دلیل دوم:

که صدرا گفت: معمولا اضافات و نسب در خارج به ملاکی در خارج محقق می شوند. مثل ابوت و بنوت ریشه در انعقاد نطفه دارد. امر خارجی وجودی، یک نتیجه و علیتی دارد. معلولش هم باید امر خارجی باشد. وقتی منبع و مصدرش خارجی است، تاثیرش خارجی است، اثرش هم خارجی است.

صدرا این دلیل را به عنوان دلیل نیاورده است. بلکه در ضمن توضیحاتش آورده است.

دلیل سوم:

این اضافات و نسب آثار خارجی دارند. همین که اثر خارجی دارد، نشان می دهد که خارجی است. مثل قرب یخ به شیشه که باعث شد که شیشه سرد شود.

بلکه بالحس مشخص است. یعنی: می بینیم که هست. شاید این را بشود منتقل کرد به همان چیزی که من چیزی است که من در خارج می بینم، پس هست. می شود این بالحس را هم دلیل جداگانه ای گرفت.

وجود رابط بودن نسبت

دلیل اول

نفس ذات نسب، تمام ذاتشان و ذاتی شان، به تعقل دو طرف است. به خودش نیست. یعنی: ذاتیتی غیر از ذاتیت نسبت و مقایسه ندارد. نه این که یک ذاتیتی دارد به اضافه نسبت، بلکه ذاتیتش همان نسبت و مقایسه است. نفسیتش به همان غیریتش است.

ما این را نمی خواهیم بگوییم: نفس اضافه فوقیت را می گوییم، نفس نسب موجودند. ثانیاً: تمام ذاتیشان به نسبتشان است. و هیچ ذاتیت دیگری ندارد. نه این که ذاتی دارد به اضافه نسبت.

اگر بگویید: تمام ذاتش و هویتش و حقیقتش، نسبت داشتن و انتساب به دو طرف یا چند طرف داشتن است. نفس انتساب داشتن به اطرافش است. آیا هویت و ذات دیگری افزون بر این دارد؟ خیر. هیچ چیز دیگری ندارد. با این توضیح، هویتش، هویت تعلقی است. نسبت یعنی: نسبت بین اطراف و دو یا چند طرف. ذاتش انتساب به اطراف است. چنین ذاتی: هویتا ذاتی ندارد جز به اطرافش. هویتش، هویت تعلقی است.

ذات کاری ندارد که صحبت ذهن یا خارج شود، بلکه ذاتیت ذاتش و قوام ماهیتش این است که تعلق به غیر داشته باشد. تعلق به غیر، تمام ذات اوست. تا این را گفتید، می شود هویت ربطی و تعلقی.

اولاً گفتیم وجود دارد.

ثانیاً: چنین وجودی، هویتش، هویت تعلقی است. یعنی از این هویتش دست نمی کشد.

وقتی این باشد، هویتش می شود هویت ربطی. پیش از این که استدلالی هم بکنیم. چنین ذاتی، هویتش هویت ربطی است. هویت ربطی نباید هویتی غیر از تعلق داشته باشد.

بلکه صدرا یک تعبیر خوشی کرد: این حالت قیاس و مقایسه به غیر، بالفعل هم نیست، بلکه بالقوه است یعنی: اذا عقل، که هرگاه تعقل شود، باید باغیر تعقل شود. حتی اگر کسی هم مقایسه نکند، ذاتش چون تعلقی است، ولو این که تعقل نشده باشد.

لذا تا می خواهیم به آن اشاره کنیم، باید با اطرافش لحاظ شود.

مگر این که کسی تثبیت کند که ذات نسبت و اضافه برای خودش نفسیتی دارد که اگر این را بگوید، از فضای ما خارج شده است.

هویت نسبتش به دوطرفش است. تا این را گفتید، هویتش می شود تعلقی. ربطی، معنای حرفی.

پس اولاً موجود است.

ثانیاً: به نحو وجود رابط است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۵۳ (۲۲) (۱۳۹۸.۸.۲۷ / ۲۰ ربیع الاول / دوشنبه)

نسب غیر اتحادی و غیر اتصافی را داشتیم بحث می کردیم که گفتیم یک نمونه اش می شود نسب و اضافات مقولی. البته هیئت حاصله اش بحث ما نیست. در خصوص نفس نسب بحث می کردیم.

چند قول را گفتیم که به دست می آید. این قول های آخر که حاجی و کمپانی و مرحوم علامه بود. که این ها نسب و اضافات را وجود رابط گرفتند.

ادامه بیان مختار در مورد تحقق اضافات و نسب

۲. وجود رابط بودن نسبت

تبیین دلیل اول

اولا گفتیم این نسب در خارج هستند. سپس گفتیم: این نسبی که در خارج هستند، هویت و ذاتش تعلقی است. ما اینجا تلاش کردیم که بگوییم این در خارج است. ولی اگر خارج هم نمی بردیم. بلکه فقط می گفتیم: این نسب فقط در ذهن حاصل می شود، ولی نه به لحاظ منطقی که فقط به صورت مفهومی به آن توجه می کند، بلکه به نحو واقعی و تکوینی و نفس الامری در ذهن، اگر می گفتیم: چنین نسبتی در خارج نیست و فقط در عقل هست، چنین چیزی هویتش، هویت بین بینی است. بله ذهن فوق ذهن می تواند به آن نگاه مستقل کند، ولی آنجا که بین بین است و رابط است، در ذهن هم اگر گرفتیم، باید گفت: نحوه وجود است. و نحوه وجود تعلقی است، در این صورت ما لزومی به اثبات این وجود در خارج نداریم، بلکه در ذهن هم باشد مدعای ما مبنی بر رابط بودن این وجود، اثبات می شود. ولو این که این وجود رابط اصلا در خارج هم نباشد. مصداق نسب و اضافات در ذهن به صورت وجود رابط است.

هویت تعلقی، یعنی هویت ربطی.

در عین حال ما وجود رابط را در خارج هم می دانیم.

دلیل دوم

به شکلی دیگر عمل می کند بسان آن وجود رابطی که علامه گفت.

مقدمه اول

همان بیاناتی که می گوییم: این نسب و اضافات در خارج هست. مثل دلیلی که در جلسه قبل گفته شد.

مقدمه دوم

در طرف نسبت را می بینیم که از هم ممتاز و منفصل اند و دو وجود و دو حقیقت جداگانه هستند. مثلا: ابن غیر از اب است. نسبتی به نام ابوت است، دو طرفش هم ابن و اب است، و حتی بالحس می بینیم که این ها جدا از هم هستند. با این بیان می خواهیم نسبت غیر اتحادی بودن این ها را به چشم بیاوریم. یک چیز جداست. بلکه گاه جدایی شان جدایی مکانی است که خیلی به چشم می آید، مثلا پدر ایران است و پسر آمریکا. بلکه علامه طبق بیان صدرا در بحث اضافه گفت: مقوله اضافه از باب تضایف است و وقتی تضایف شد، باید تقابل ذاتی داشته باشند تا تضایف درست شود. و الا تضایف نمی شوند.

این را علامه در مورد اضافه گفت، ولی همین حرف را می شود در مورد نسبت ها هم به طور مطلق گفت.

پس مقدمه دوم این شد: افرادش مغایرند وجودا.

مقدمه سوم

این نسبت نمی تواند این دو طرف باشد و نمی تواند یکی از آن دو تا هم باشد. طبق بیان صدرا: فی حد نفسه سماء سماء است و کاری به فوقیت ندارد و ارض ارض است و کاری به تحتیت ندارد. بلکه از دل مقایسه به دست می آید. پس این نسبت یک امر سومی است.

مقدمه چهارم

سوال: این امر سوم آیا امر منحاظ مستقلى است یا به دو طرف بند است؟

اگر بخواهد منحاظ مستقل باشد، نیاز به نسبتی دیگر پیدا می کند و سه می شود پنج و پنج می شود نه تا و هکذا یتسلسل که علامه این را بیان کرده است.

پس حقیقت اضافه، امری مقایسه ایست و نسبت است و نسبت وراء دو طرف هم نیست و موجود است به دو طرف.

چنین چیزی ما را به وجود رابط می رساند. چون هویتش ما را رساند به دو طرف.

اگر روی پای خود می ایستاد، می گفتیم چیزی است و در عین حال نسبت هم دارد. پس وجود رابط است.

رسیدیم به این ذات و نسبت توجه کردیم، که از یک جهت غیر از دو طرف است و از یک جهت وراء دو طرف هم نیست. پس هویتش همین مقایسه دو طرف است. و در عین حال وراء دو طرف نیست و عین دو طرف نیست. امر سومی در کنار آن سه نیست. لذا می گوییم: تمام ذاتش تعلق و نسبت است و وجودش، وجود تعلق است. بنده معتقدم که این استدلال تنبیه است و از بحث قبلی در می آید. و این ها می شود تنبیه و حقیقتا این استدلال نیست.

این هویت تعلق با این توضیح اتحادی است یا غیر اتحادی؟

غیر اتحادی. چون گفتیم دو طرف مغایر دارد.

نتایج دیدگاه مختار در خصوص مقوله اضافه

نتیجه اول

نسبت بین دو طرف است، چطور این نسبت را از دو طرف انتزاع می کنید؟ اینجا دو ذات جدای از هم است؟ مبررّش مقایسه است. یعنی ما بالمقایسه این نسبت را انتزاع می کنیم.

نحوه وجودش انضمامی است یا اتحادی؟

یک جواب: وجود نسبت، وجود رابط است و رابط هم انتزاعی است پس نسبت هم انتزاعی است.

یک جواب هم طبق بیان صدر: اب و ابن، هر کدام غیر هم اند ولی یک رابطه ای با هم دارند. این نسبت اضافه ای که اینجا پیدا می شود چیست؟

زید که زید است و حسن که حسن است، ولی من حیث المقایسه این نسبت پیدا می شود. مقایسه هم بالفعل و بالقوه می تواند باشد.

این مقایسه چگونه است؟ چیزی را افزون نمی کند بر دو طرف. نه این که چیزی را منضم کرده باشیم.

انضمامی چیزی را می افزاید، ولی اینجا چیزی افزوده نمی شود. گرچه به لحاظ وجود رابط می توانستیم بگوییم انتزاعی است.

ولی این بیان خیلی کمک می کند که بدانیم مقایسه چیست؟

نتیجه دوم

چنین امر وجودی رابط، امر وجودی شخصی واحد است. یعنی: فی حد ذاته توحد و تشخص دارد. وقتی توحد دارد، با تعدد و تکثر چگونه جمع می شود؟

فرض کنید هر نسبتی حتی دو نسبت باشد یا یک نسبت باشد که در دو طرف است و فی غیره است. پس یک حقیقت واحد است و واحد به دو طرف بند است. وقتی از یک پایگاه نگاه می کنید، از پایگاه شیء به مکان نگاه کردید، در مکان بود، ولی می شود از پایگاه مکان هم به سمت شیء نگاه کرد. یا مثلاً نسبت نقطه وسط مربع به چهار ضلع.

می گوئیم: می شود به حسب اطراف متعدد شود، ولی تعدد به حسب ذات نمی پذیرد، بلکه بالعرض و به لحاظ مقایسه با اطراف تکثر می پذیرد. گرچه من حیث الذات یکی بیش نیست. ولی می شود به حسب پایگاه ها تعدد درست شود.

پس نسبت از جهتی که وجود رابط است واحد شخصی است و وحدت دارد و تکثر ندارد. تکثر را بالعرض می پذیرد.

نتیجه سوم

وعاء وجود رابط، وعاء دو طرف است. که علامه در اتصافی مطرح کرده است.

چون وجود رابط به دو طرف موجود است و دویده در دو طرف است. اگر خارجی است آن هم باید خارجی باشد و اگر ذهنی باشد، در ذهن است. لذا ما وجود رابط هم در خارج داریم و هم در ذهن.

نتیجه چهارم

وجود رابط نسبت به وجود دو طرف وجودش ضعیف تر است و دو طرف وجودش قوی تر است. چون وجود رابط تقوم به دو طرف دارد.

این می شود وجود رابط در برابر وجود مستقل به معنای شدت و ضعف. پس وجود رابط در برابر وجود مستقل می شود ضعیفتر.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۵۴ (۲۳) (۱۳۹۸.۹.۲ / ۲۵ ربیع الاول / شنبه)

در صدرا نسب و اضافات عرض تحلیلی شد و در کار علامه طباطبایی شد وجود رابط.

نوبت به بیان مختار رسید:

دو دلیل آوردیم بر این که نسب و اضافات، وجود رابط اند و بعد رسیدیم به فروع.

در فروع یکی انتزاعی بودن را بررسی کردیم.

یکی این که وجود رابط امری شخص و واحد و مشخص است. و به حسب پایگاه ها می تواند تعدد پیدا کند که این تعدد ثانیاً و بالعرض است.

فرع سوم: وعاء وجود رابط، همان دو طرف است.

فرع سوم: وجود رابط چون بند به دو طرف است، ضعیف تر است و شدت و ضعف و تشکیک وجود معنی دار می شود.

فرع پنجم

ناظر به این فضا که وقتی وجود رابط ضعیف ترین وجود است نسبت به وجود مستقل که گاه صدرا از این ها تعبیر می کند به روابط، اینی که گفته می شود: باید اصلش به عنوان مصداق بالذات وجود اخذ شود.

بحث این است:

ما گاهی می گوییم: یک شیء موجود است، مثلاً وجود الشجر موجود. و گاه می گوییم: ماهیت شجر هم موجود. ولی ماهیتش وراء وجود شجر نیست. که همان وجود است که تامین کننده حقیقت ماهیت است.

در بستر تشکیک خاصی گاه حقایق شأنی داریم. مثل نسبت قوا با نفس. وقتی نفس به عنوان نحو من الوجود شد، قوای او و رای او نیست و به نفس او موجود است به نفس حیثیت تقییدیه شأنی.

این بحث حتی در تشکیک خاصی هم هست.

بنا بر نظری که وجود رابط را به حیثیت تقییدیه شأنی بر نمی گرداند، بلکه به صورت متن وجود می داند.

هرجا که شأن باشد و حتی تعدد متن نباشد، آن حقایق متعدد به نفس آن متن متحقق اند.

تمام معالیل روابط اند و خدا به عنوان وجود مستقل است. بنا بر تشکیک خاصی، وجودرابط، متن وجود است. بله اگر ترقی شود و وجود رابط بشود شأن، می شود وحدت شخصی، ولی اگر این ترقی صورت نگیرد، وجود رابط، مصداق بالذات وجود است.

معیار مصداق بالذات وجود بودن، تعدد متن است. اگر توانستید بگویید متن متعدد است، اگر وجود رابط مصداق بالذات وجود و موجود است در عین حال رابط.

صدرا ترقی کرد و حقیقت وجود رابط را شأن گرفته است.

کسی که هویت ربطی را مصداق بالذات وجود و موجود می گیرد به چی اشاره دارد؟ به این که آن حقیقت متن خارجی وجود است.

حتی در روابط معالیل.

اما الان بحث ما در نسب غیر اتصافی غیر اتحادی است.

حتی اگر دیدگاه وحدت شخصی هم قایل شویم، این بحث ها و این نسبت ها به هم نمی خورد. فقط جوهر و عرض را باید به گونه ای خاص معنی کرد.

مخصوصا در اینجا، ما افزون بر دو طرف، چیز سومی داریم که وراء آن دو نیست، به آن دو بند است و در عین حال آن دو نیست.

واقعا غیر از هر یک از دو طرف است و یک چیز افزون دارد، افزون به معنای انضمامی نه، ولو این که به دو طرف بند است، ولی خودش متن وجود است. آن سومی که وجود رابط است، نباید وجودی جدا و منحاز از طرفین خودش داشته باشد.

بحث ما سر نسب است و کاری به هیئت حاصله نداریم.

با این بیان این وجود مصداق بالذات وجود است؟ یا این که به نفس طرفین است و متنی دیگر ندارد؟

یعنی آیا مثل ماهیت است که متنی خاص نمی خواهد، یا بسان وجود بالقوه یا ذهنی است که متن می خواهد؟!

اینجا هم سوالمان این است: وجود بالقوه آیا متن است یا بالقوه در متن را معنی می کنیم به معنای حیث؟

یک وجود بالقوه داریم: الان این دانه بالقوه شجر است، در عین حالی که این دانه خودش بالفعل است.

برخی می گویند: برخی از این ها به عنوان متن وجود است و یصدق علیه الوجود بالذات.

آن گونه که جناب صدرا آمده است و فوقیت را در سماء معنی می کند، متن دوم نمی خواهد. که انتزاعی در دل سماء بود. گرچه عرض تحلیلی گرفت و افزون گرفت و خواست عرضش کند. ولی با این تحلیل متن دیگری نیست.

اما تحلیل ما این نسبت، متن سومی است در عین حالی که هویت تعلقی دارد و بین دو طرف است. با این تحلیل وجود رابط متن و مصداق بالذات وجود و موجود است.

بله اگر به نفس همان متن موجود بود، به خود آن متن و در دل آن متن موجود بود، و چیزی غیر از آن متن بود، در این صورت مصداق بالذات وجود نخواهد بود. ولی وقتی بین دو طرف چنین وجودی هست که این مقایسه چه بالفعل باشد و چه بالقوه، چنین رابطی حظی از وجود دارد، که ضعیف ترین وجود است.

وجود رابط، نحوی از وجود دارد که ضعیف ترین وجود است.

علامه همین تحلیل را در مورد نسبت های اتصافی اتحادی هم دارد که این ها مصداق بالذات وجود هستند.

این وجود، اضعف وجودات است حتی از هیولی. همانطور که صدرا گفته است.

معقولات ثانیه فلسفی، در دل یک وجود متن وجود نداریم. مصداق بالذات وجود نیست، بلکه مصداق بالعرض است.

اما وجود رابط با هر تحلیلی، مصداق بالذات وجود است و مثل وحدت از دل وجود نیست. حیثیات تقییدیه اندماجیه که در دل یک موجود است، نمی تواند مصداق بالذات وجود و موجود باشد. رابط فقط اطراف نیست، هر دو طرف هم نیست، بلکه بینابینی است. این امر سومی است. ولو این که به آن دو طرف باشد،

معقول ثانی فلسفی باید توسعه پیدا کند. برخی حیثیت تقییدیه اندماجیه است و برخی هم در خارج است مثل این که می گوییم: وجود اما واحد و اما کثیر. این ها معقول ثانی فلسفی هستند ولی تحققشان به نحو اندماجی نیست، بلکه مصداق بالذات وجود و موجود هستند. هکذا اما عله و اما معلول. صدرا عرض تحلیلی می داند وجود رابط را و آن را مصداق بالذات وجود و موجود می داند.

فرع ششم

وقتی وجود رابط در برابر مستقل، وجود منحاظ مستقل ندارد، در عین حالی که مصداق بالذات وجود است، وجود مستقل ندارد.

اما در عرض: با مصداق بالذات وجود و موجود روبرویم، اما استقلال ندارد استقلال یعنی: فی حد نفسه دارد، به حسب نفس خودش وجود را دارد. در غیر مستقل می گفتیم: مصداق بالذات وجود و موجود است، به حسب تعلقش. هویت ذاتی اش همان تعلق است. اما اینجا وجود مستقل در عین حالی که فی حد نفسه و فی حد ذاته وجود مستقل دارد، در عین حالی که تعلقی هم دارد.

اما گر فی حد نفسه آن را عین تعلق بگیرد، می شود فی غیره. اما عرض، فی نفسه ای دارد در عین حالی که تعلق به جوهر هم دارد. وجودش اتکایی است. هویتش همان تعلق به جوهر است. فی حد نفسه اش غیر از اتکا و تحقق اوست، پس می شود مستقل.

پس مستقل آن است که فی حد ذاته اش، غیر از نوع تعلقش به دیگران باشد. خواه اصلا تعلق نداشته باشد، مثل واجب الوجود یا جواهر، یا این که تعلق دارد می شود فی نفسه لغیره که وجود اعراض است.

فی حد نفسه ای دارد که روی پای خود ایستاده است، غیر از دیگران است

اما اگر فی حد نفسه اش تعلق به غیر باشد، می شود فی غیره. که اصل هویتش تعلق است.

عرض ذات مستقل دارد افزون بر تعلق. ولو این که بگوییم: فی نفسه بودنش عین لغیره بودنش باشد. ولی همین که فی نفسه بودن را دارد، می شود مستقل.

ولی آن وجودی که فی نفسه اش فی غیره باشد، دیگر وجود مستقل نخواهد شد.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۵۵ (۲۴) (۱۳۹۸.۹.۳ / ۲۶ ربیع الاول / یکشنبه)

۱. انتزاعی است

۲. شخصی است.

۳. وعاء وجود ربط وعاء دو طرف است.

۴. وجود چنین چیزی فرع دوطرف است لذا تشکیک مطرح است.

۵. وجود رابط هم مصداق بالذات وجود است.

ادامه فرع ششم

وجود مستقل در برابر رابط به چه معناست؟

مستقل: هر آنچه مصداق بالذات وجود و موجود باشد و در عین حال هویت تعلقی نداشته باشد. یعنی تمام ذاتش نشود هویت تعلقی. اگر ذاتی داشت غیر از تعلق می شود مستقل. خواه اصلا تعلق نداشته باشد مثل واجب تعالی یا تعلق داشته باشد ولی هویت ذات فی حد نفسه هم دارد. مثل اعراض.

این می شود وجود مستقل. این که بشود گفت: خودش چیزی است ولو این که متکی به غیر هم باشد. خودش هست.

فرع هفتم

تا وجود مستقل نباشد، وجود رابط نخواهیم داشت. چون هویت تعلقی تا دوطرفش نباشد، هویت تعلقی معنی ندارد. اگر دو طرف هم هویت تعلقی داشته باشند، آن ها هم دو طرف می خواهند، و همین طور ادامه پیدا می کند و تسلسل پیدا می کند. و این محال است. در حالی که بالضروره وجود رابط متحقق است.

فرع هشتم

در بحث وجود می گفتیم: خارجیت مطلقه داریم که در برابر خارجیتِ در مقابل خارجیت ذهنی است. یا وحدت مطلقه داریم که کثرت را هم شامل می شود. یا فعلیت مطلقه.

الان می گوئیم: وجود بما هو وجود مستقل. که این استقلال مطلقه است که حتی شامل وجود رابط هم می شود. یعنی: یک استقلال داریم در برابر رابط و یک استقلال مطلق.

در تشکیک باید از این بحث استفاده کنیم و این سبک اعمال شود.

طرح اول

گفتیم: وجود بما هو وجود یا موجود بما هو موجود، ولو این که رابط باشد، تحقق و آثارش از غیر وجود نخواهد بود. یعنی او بند به دیگری به معنای غیر از وجود نیست. با این بیان، وجود از آن جهت که وجود است، تحقق دارد و اثر دارد، لذا بند به غیر نیست و مستقل از غیر وجود است. فقط بند به وجود و آن چه در حیطه وجودی است می باشد. ولو این که وجود رابط استقلالش را از اطرافش دارد که آن ها هم وجود است.

این طرح می گوید: مستقل است از غیر وجود

طرح دوم (مورد پسند استاد)

در این طرح اساسا در دار هستی با تعلق وجود نخواهیم داشت. بلکه با استقلال است که وجود خواهیم داشت. که در فرع قبل هم گفتیم. این مستقل که در برابر رابط است؟ اما می گوئیم: اتفاقا رابط هم مستقل بالاطراف نه به خودش. دار هستی با استقلال معنی دارد. مثلا در مورد قوه گفتیم: اصلا فعلیت نیست، ولی در بالقوه بودنش فعلیت دارد. که فعلیت مطلقه شامل قوه هم می شود. یا خارجیت مطلقه که شامل خارج در برابر ذهن می شود.

استقلال مطلق، شامل استقلال به نفس و استقلال به غیر می شود.

در دار هستی تا استقلال نباشد، اصلا وجود نخواهیم داشت، چه استقلال به نفس و چه استقلال به غیر.

این طرح موفق تر است، و طرح اول خلل هایی دارد گرچه می شود طرح اول را با توضیحاتی به طرح دوم برگرداند.

هویتش مستقل شد، تقرر دارد ولی تقرر بالغیر دارد. چون تحصیل به اطراف دارد.

طرح دوم این کار را می کند: می گوئیم استقلال دارد کاملا و استقلال دارد ناقصا. یعنی: تا وجود استقلال پیدا نکند، حکم ندارد. آثار ندارد. تحقق ندارد. رابط هم اگر هست بالاخره باید یک نحوه استقلال داشته باشد ولو این که ناقص باشد. این استقلال چه به خود باشد و چه به غیر باشد.

اینجا تحقق وجود رابط به نحو واسطه در ثبوت است. چون نحو من الوجود است که مصداق بالذات وجود و موجود است.

با این بیان استقلال مطلق درست می شود و وجود مساوق می شود با استقلال.

بر اساس تشکیک نمی شود از این بحث ها در رفت.

تمام بحث های تقسیمی بر می گردد به حیثیات در وجود که در ضمن تشکیک وجود دارد. در نفس فعلیت شدت و ضعف پیدا کند می شود بالفعل و بالقوه، در نفس خارجیت شدت و ضعف پیدا کند می شود خارجی و ذهنی.

فرع نهم

تمام آن چه ک به اسم رابط و مستقل مطرح شد: فی نفسه لفسه و لغیره، رابط.

استقلال ناقص ناقص: در وجود رابط.

استقلال ناقص (قوی تر از قبل): مثل عرض (غیر از عرض هم هست) تحقق دارد و در عین حال متکی به غیر است. وجود فی نفسه اش عین وجود لغیره است.

استقلال کامل: وجود فی نفسه دارد اما بالغیر است. یعنی: بالحق است. جواهر امکانی بالغیر است. تحقق دارد ولی یک نوع استقلال دارد ولی به دلیل بالغیر بودن از استقلال کامل در آمده است.

استقلال کامل کامل: وجود حق تعالی.

می توان گفت: این چهارتا نباید استقلالهایشان را یکجور گرفت. ما در مورد حضرت حق، مستقل گفتیم، ولی همه این ها در نفس استقلالشان شدت و ضعف دارند که از کمال به نقص پیش می رود.

مستقل را علامه گفت: در مورد رابط مستقل بالمفهومیه (که توضیح دادیم ذاتش تعلقی). دومی را گفتند: مستقل بالوجود. بعد مستقل بحسب الجوهر و بعد مستقل بالذات کامل.

فرع دهم

این وجود رابط که نحوه وجود است، جوهر است یا عرض؟

وجود از آن جهت که وجود است نه جوهر است نه عرض. این منافاتی ندارد که می تواند جوهر و عرض هم باشد. یعنی وجود می تواند به نحوی باشد که از آن ماهیت جوهر یا عرض انتزاع گردد.

فرع یازدهم

آیا وجود رابطی که الان بحثش را کردیم که نسبت غیر ایتصافی غیر اتحادی است، آیا ماهیت دارد یا خیر؟

چنین وجود رابط ماهیت ندارد. یعنی: نسب و اضافات مقولی که داریم، این ها نه جوهر اند و نه عرض، و ماهیت ندارند.

بیان بوعلی و صدرا:

چنین وجودی ذاتش تعلق است و وقتی تعلق شد، پس جوهر نیست. در حالی که جوهر چیزی است که تعلق به غیر ندارد.

اما عرض: این وجود می تواند عرض ولو عرض تحلیلی باشد؟ خیر. چون عرض بند به یک طرف است در حالی که این وجود بند به دو طرف است. پس نه جوهر است و نه عرض.

سوال آقای کریمیان: چرا نگوییم وجود رابط که این گونه تحقق است ماهیت نداشته باشد؟ یک نوع ماهیت جدید اضافه کنیم: جوهر و عرض و ماهیت وجود رابط. وجود رابط هم که محدود است، پس ماهیت داشته باشد؟

استاد: هر چه ماهیت دارد حد دارد ولی کی گفته است که هر چه حد دارد ماهیت دارد؟؟؟

هر تحددی موجب ماهیت دار شدن نمی شود، بلکه تحددی که می تواند فهم ذاتی و اکتناهی رخ دهد، ماهیت دارد.

ما گفتیم: وجود شجر را یافتیم، و دیدیم که وجود شجر تعین شجری به ما داد.

ماهیت یک حد ویژه ای از حدود وجودی است. صدرا تعبیر کرده است که چون می توان از آن معانی ذاتیه گرفت، این سبب می شود که بگوییم ماهیت دارد.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۵۶ (۲۵) / ۱۳۹۸.۹.۴ / ۲۷ ربیع الاول / دوشنبه

نسبت اتصافی اتحادی را بیان کردیم.

بعد نسبت غیر اتصافی غیر اتحادی که نسب و اضافات است. دیدیم این نوع نسب و اضافات را می شود رابط دانست و وجود رابط دانستیم و فروعاتی را در موردش گفتیم.

ذیل فرع هشتم

وجود از آن جهت که وجود، است دارای کمال است و با کمالات مساوق است. وقتی با کمالات مساوق است، لذا هر جا تقسیمی صورت می گیرد، کمال هست. بسیط و مرکب، بساطت مطلقه است. خارجی و ذهنی، خارجیت مطلقه. و .. که بنا بر تشکیک خاصی تنزل رخ می دهد. اعلی المراتب خودش را پایین می کشد.

وقتی گفتند: وجود بما هو وجود علم است، باید این علم را تا پایین بکشانیم. وجود بما هو وجود بسیط است، باید بساطت را ادامه دهیم. وجود از آن جهت که وجود دارد وحدت دارد، فعلیت دارد، استقلال دارد. که همه این ها به لحاظ کمال داشتن اوست. به لحاظ اعلی المراتب.

این دو لنگه شدن، همه اش بر می گردد به شدت و ضعف در وجود.

اگر این تقریر را گفتیم، باید بگوییم: این استقلال..

در مورد علت و معلول و حدوث و قدم، خللی هست که در جایش خواهیم گفت.

فروعات بحث رابط اتصافی غیر اتحادی را گفتیم.

برخی از این احکام ویژه رابط غیر اتصافی غیر اتحادی است. گرچه برخی از این احکام را در مورد همه وجودهای رابط خواهیم داشت. ولی برخی مخصوص رابط غیر اتصافی غیر اتحادی است.

دقت شود: تمام این تقسیمات استقرائی است. ممکن است اقسام دیگری هم وجود داشته باشد. نه می گوئیم هست نه می گوئیم اصلا نیست. استقرا هویتش مشخص است. که باید دید آیا هست یا نیست؟

روش شناسی تحقیق عمیق در مسایل فلسفی

در کارهای فلسفی اگر بخواهید با قوت پیش بگیرید، آن راهی که در نسبت اتصافی اتحادی رفتیم و بیان علامه را رد کردیم و راهی که در نسبت غیر اتصافی غیراتحادی رفتیم.

برخی متاسفانه چیزی به ذهنش می آید، استبعادی دارد اشکال می گیرد. این ابتدای کار اشکالی ندارد. ولی شیوه ای که باید در کار فلسفی باید به آن برسیم، باید به یک شفافیتی رسید و نظر داد. قالب این هایی که شفافیت ندارد، یا جدلی در می آید یا خود متناقض است.

- برخی می گویند از اول بنشین و فکر کن. استاد: من این را برای کسی که نخستین بار ورود می کند، درست نمی دانم. بلکه برای کسی می دانم که قوت فلسفی دارد به درد می خورد که از هیچ می تواند مطالب را استخراج کند.

مرحله اول: بررسی تاریخی، فهم و رسیدن به پرسش های درست

۱. راهی که به نظرم درست است: درگیر شدن با فرهیختگان و فحول فن است. که وقتی در یک مساله نظر می دهد، با تمام جوانبش می گوید. مثلا: شیخ اشراق آن چه در مورد معقول ثانی گفته است اشتباه است ولی آن را گسترده دامن گفته است و در تمام جاها آن را درست کرده است.

فحول حتی نیش قلم هایشان نیز با حساب است و هر نیش قلمش بعدها تبدیل شده است به مسایل بعدی.

لذا بهترین کار درگیر شدن با اندیشه های فحول است.

لذا شیوه تاریخی را من خیلی می پسندم. به ویژه این که فحول هم نظر دارند. مثلا صدرا بوعلی را خوانده، شیخ اشراق را خوانده، خواجه و میرداماد و حتی ارسطو و افلاطون و... را هم دیده است.

اولین کاری که هست باید: فضای اندیشه فحول را به شکل تاریخی بفهمیم.

فهم تاریخی کلام فحول

پرسش هایی داشته باشیم در کار تاریخی. مثلا به بوعلی می رسیم ببینیم چه کار می کند. گاه نیش قلمش پرسش هایی دارد ولی شما هم باید با پرسش به سراغ آن ها برویم. که گاه نیش قلم او هم پرسش هایی به ما میدهد.

نوع فیلسوفان ما ناظر به قبلی هستند. که من از آن به دیالوگ تاریخی تعبیر می کنم. که این ها گویا با هم گفتگوی تاریخی می کنند. گویا بوعلی در مقابل شیخ اشراق نشسته است و سخن می گوید.

بعد باید ارتباط تاریخی را در بیاوریم. این سبب می شود که مسایل را بفهمیم. بعضی را دیده ام که با اندیشه صدرایی فهم کلام بوعلی کند. این درست نیست. چون اصلا بوعلی در فضای صدرای نیست.

اولا باید متن ه فهم شود که ما را در همان فضای آن ها قرار می دهد. تا دیالوگ تاریخی را نگاه می کنید، نظر می دهند، شما هم می توانید در مورد نظرها و ارزش سنجی آن ها به نتیجه برسید.

- چیز دیگری هم که هست: وقتی دیالوگ تاریخی را می بینید، سوالاتتان زیاد می شود. این سبب می شود که وقتی متن ها را می خوانید، پاسخ ها را راحت پیدا می کنید. تا پرسش پیدا می کنید، می بینید که این جواب خوب نشد.

کارهای تاریخی نیاز به قوت متن خوانی دارد.

بعد از این می توانید بفهمید که مطلب از ابتدا چه سیری را طی کرده است. یعنی ابتدا چقدر خام بوده است و بعد به کجا رسیده است.

تقاضایی که دارم این است که: تسرع در نظر دادن نداشته باشید.

این مرحله اول است که به فهم درست، پرسش های درست و روند تاریخی کار دست می یابیم.

مرحله دوم: تحقیق

در تحقیق هم برخی تسرع دارند. باید با حوصله تحقیق کرد و به حقیقت مسایل رسید و باید سعی کرد به تصویر شفاف رسید. مثلا من گاه تصویری واضح از محل خودم ندارم.

کار تاریخی یکی از کارهایی که می کند این است که ما را به شفافیت می رساند. وقتی مساله شفاف شد و فراچنگ آمد، فضا واضح می شود. ولی وقتی می بینید که ابهام دارید و ته دلتان هم راضی نیست، این نشان می دهد که هنوز شفافیت نیامده است.

شفافیت این طور حاصل می شود: عمدتا کار تاریخی که کردید، فکر کنیم نفس بکشیم، طرح دهیم بعد خرابش کنیم و باز طرحی دیگر دهیم و... به تدریج وقتی مساله فراچنگ آمد، آنجا وقت نظر دادن است.

البته نظر دادن هم آسان نیست، ابتدا خام است، ممکن است نظر دهد ولی نمی تواند فروعات و لوازم آن را به درستی در بیاید. لذا این مساله نیاز به تثبیت دارد. تثبیت اگر در کار باشد به تدریج می توان به یک نظر همه جانبه رسید.

در کار فلسفی پیش از تصدیق و مهم تر از تصدیق، تصور صحیح است.

وقتی کسی به تثبیت برسد، می تواند نظر دهد. حتی اگر کسی به اینجا برسد و بگوید نمی دانم، این خیلی خوش است. و این نشان می دهد که هنوز مقدمات دیگری هم لازم است.

در جاهایی که کار فلسفی می کنید، در جاهایی که مخصوصا قوم حل نکرده اند. البته اگر مسایلی که قوم حتی حل هم کرده اند، و اگر برای شما مساله شده باشد، در این صورت حل کردنش برای خودتان آسان نیست.

بنده خدایی می گفت: وقتی می خواست تصویر درست داشته باشد، می رفت در کنار فضای سبزی و جای آرامی تا بتواند در این خصوص فکر کند.

نسبت اتصافی یک طرفه اشراقی

آیا وجود رابط هست یا خیر؟

ما اینجا صحبت نسبت خارجیه داریم. ذهنیه هم باشد مشکلی نداریم. مهم این است که نسبت یک طرف باشد. نسبت های خارجیه هست که ما یک طرف داریم.

ذهن ما به سرعت می رود در رابطه علت با معلول.

بررسی مصادیق نسبت یک طرفه اشراقی

علم اشراقی

قبل از این مثال های دیگری هست که می خواهیم به آن توجه کنیم.

صدرا این مثال ها را در نسبت علم اشراقی گفته است در خصوص صورت های خیالی. مثلا: من تصور آب داغ را کردم. آیا این باعث می شود که نفس یا مغز من بجوشد؟ که ذیل بحث وجود ذهنی این را مطرح کرده است. صدرا بیانی دارد که برگرفته از بیان خواجه نصیر در بحث علم ربوبی داده است استفاده کرده است.

مشهور می گویند: علم کیف نفسانی است. یعنی حال در نفس است و حلول در نفس انسان کرده است. یک نوع حلول کرده است. چون هویت عرض هویت حلولی است. جسم رنگ سفیدی را می پذیرد و سفیدی حالت جسم شده است.

صدرا جواب می دهد که نظر نهایی اش هم هست: علم اصلا کیف نیست. و قیام حلولی ندارد، بلکه از باب قیام صدوری است و اضافه اشراقیه است. سمت فاعلیت دارد. این دیگر حال در او نمی شود. حال و محل غیر از مساله صدور و انشاء و ایجاد است. این اضافه اشراقیه است. ربط به فاعل، ایجاد فاعل. بند به فاعل است. نسبت امر صادر شده و ایجاد شده به فاعل.

چه نوع قیامی دارد؟ قیام صدوری دارد. در این قیام لزومی ندارد که حالت برای فاعلش باشد. همان طور که حق تعالی اشیاء را ایجاد می کند، حالت اشیاء قرار نیست که حالت حق تعالی باشد که حلول در حق تعالی کند. این اضافه اشراقیه یک طرفه است.

شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۰۵

که خواجه نصیر خواست توضیح دهد: حق تعالی علم به اشیاء دارد و اشیاء برای او حاصل اند و قیام به او هستند به نحو قیام صدوری. اتفاقا خوب نگاه کنید اشیاء حاصل است برای حق این معالیل، علم دارد و حاصل است به حصول اتم، ولی لزومی ندارد به شکل حصول حلولی باشد. حصول حلولی: آن گونه که علم حاصل است برای نفس و قیام حلولی برای نفس دارد.

صدرا: این بحث را از اینجا گرفته است و در مورد علم انسان هم پیاده کرده است. مثلا: صورت خیالی که انسان تصویر می کند، صدرا می گوید ابداع نفس است. نه این که خزینه در نفس باشد.

در علم حصولی خیالی، آیا صرف تصور حرارت باید حرارت در من بنشیند؟ این به عنوان خلق و ابداع من است. قیام صدوری دارد نه قیام حلولی.

اسفار، ج ۱، ص ۳۰۸

جلسه ۵۵۷ (۲۶) (۱۳۹۸.۹.۵ / ۲۸ ربيع الاول / سه شنبه)

نسبت اتصافی یک طرفه اشراقی

...

اسفار، ج ۱، ص ۲۶۴ و ۲۶۵

صدرا در مورد صور حسیه و خیالیه این طور است که نفس آن ها را ایجاد می کند ولی نسبت امور عقلی شهود حضوری اشراقی دارد.

اصل حرف این است که انسان اقتدار دارد نسبت به حس و خیال ولی نسبت به معقولات چون اقتدار ندارد، نسبت به آن ها منفعل است. و آنجا اضافه اشراقیه ایست از آن سو.

اسفار، ج ۱، ص ۲۸۷

«نعم من استنار قلبه بنور الله و ذاق شيئاً من علوم الملكوتيين يمكنه أن يذهب إلى ما ذهبنا إليه حسبما لوحناك إليه في صدر المبحث [ص ۲۶۴ و ۲۶۵] أن النفس بالقياس إلى مدركاتها الخيالية و الحسية أشبه بالفاعل المبدع منها بالمحل القابل و به يندفع كثير من الإشكالات الواردة على الوجود الذهني التي مبناهها على أن النفس محل للمدركات و أن القيام بالشيء عبارة عن الحلول فيه.»

اسفار، ج ۱، ص ۳۰۸

« الأول و هو من جملة العرشيات -

أن صور هذه الأشياء عند تصور النفس إياها في صقع من ملكوت النفس من غير حلول فيها [قيام صدوری دارد] بل كما أن الجوهر النوراني أي النفس الناطقة عند إشراق نورها على القوة الباصرة « ۱ » يدرك بعلم حضوری إشراقی - ما يقابل العضو الجليدي من المبصرات من غير انطباع كما هو رأى شيعة الأقدمين»

شواهد، ص ۲۶۴

« الأصل السادس: أن الله تعالى قد خلق النفس الإنسانية بحيث لها اقتدار على إبداع الصور الغائبة « ۱ » عن الحواس بلا مشاركة المواد و كل صورة تصدر عن الفاعل لا بواسطة المادة فحصولها في نفسها عين حصولها لفاعلها و ليس من شرط الحصول الحلول و الاتصاف كما علمت أن صور الموجودات حاصلة للبارئ قائمة به من غير حلول و أن حصولها للفاعل أوكد من حصولها للقابل «

مفاتيح، ص ۵۹۸

مشابه آن چه در شواهد هست.

رساله شواهد، (مجموعه رسایل) ص ۲۸۷

«تحقیق القول فی الوجود الذهنی من ان قیام الصور الخیالیة بالنفس لیس بحسب الحلول حتی تكون النفس قابلة اياها، بل بحسب الصدور حتی تكون النفس فاعلة لها.»

اسفار، ج ۸، ص ۱۷۹

صدرا: من تا این ستون را می بینم، انشاء صورت این ستون را می کنم.

«و الحق عندنا غیر هذه الثلاثة و هو أن الإبصار بإنشاء صورة مماثلة له بقدره الله من عالم الملكوت النفسانی مجردة عن المادة الخارجية حاضرة عند النفس المدركة - قائمة بها قیام الفعل بفاعله [یعنی قیام صدوری نه قیام حلولی] لا قیام المقبول بفاعله.»

استاد: این صورت سازی انشاء نفس است و ما هم این را قایلیم. ولی صدرا می گوید: هویت ابصار همین انشاء نفس است. ما هم قایلیم ولی در مرحله مثالی و خیالی، اما در صورت حسی به صورت ارتباط حضوری است.

حق با صدرا است. چون شیخ اشراق به عالم مثال می برد. چون می گوید: ما هرچه که می بینیم به عالم مثال وصل می شویم.

اما صدرا: واقعیت این است: ما صور خیالیه جزایه داریم، که این ها در مثال منفصل نیست. پس ما عالم مثال متصل داریم .

اسفار، ج ۸، ص ۱۸۲

که توضیح می دهد هویت این ابصار به صورت اضافه اشراقیه است. به نحو قیام صدوری. نه آن گونه که شیخ اشراق می گوید ما وصل می شویم به مثال منفصل و اتصال وجودی اشراقی شهودی پیدا می کنیم و علم پیدا می کنیم. اما اینجا که صدرا می گوید اضافه اشراقیه به این معنی که نفس خودش ایجاد می کند.

«ثبت أن الحرى باسم الإضافة الإشراقية هي النسبة التي بين فاعل الصورة و ذاتها و هي إنما يتحقق على ما قرناه في الإبصار بين النفس و الصورة الفائضة منه على ذاتها و كأن ما اخترناه كان مذهب الأوائل»

ما به ابصار توجه نداریم، به اندیشه صدرا در ابصار کار داریم. که با آن انشاء نفس کار داریم. گرچه نظرمان در مورد ابصار، با صدرا متفاوت است.

اسفار، ج ۹، ص ۱۹۱

«أن الصور الخیالیة بل الصور الإدراكية لیست حالة فی موضوع النفس و لا فی محل آخر و إنما هی قائمة بالنفس قیام الفعل بالفاعل لا قیام المقبول بالقابل»

با این بیان با نفس ایجاد طرفش می آید و هویتش ربط است ولی ربط به یک طرف. فقط فاعل داریم و ایجادش. این بیان صدرا در این خصوص.

حاجی سبزواری

حاشیه، اسفار، ج ۱، ص ۳۰۸

«بل للإضراب لما أجاب على طريقة نفسه قدس سره بأن التخيل عندنا بالإنشاء و الفعالية فقيام الصور الخيالية بالنفس عندنا قيام صدوری و هذا لا یوجب اتصاف النفس بها أجاب على طريقة الشيخ الإشراقی.»

شرح منظومه، ج ۲، ص ۱۲۴

«للإشارة إلى أن قيام الأشياء بها قيام صدوری لا حلولی كقيام الأشياء بالمبادئ العالیة و لا سيما مبدأ المبادئ.»

اسرارالحکم، ص ۱۶۵

«و مستکفی است نفس، در انشاء آن وجودهای رابطی که قیام صدوری به او دارند و به وجهی که وجود منبسط بر کل، به حسب قابلیات، مثل معنی حرفی است و محض ربط است به حق تعالی و «نفسیت» و «اسمیت» ندارد و ظهور است از ذات غیب الغیوب و ظهور شیء ثانی، او نیست و مغایرت ندارد. پس دو علم نیست و در مقام «توحید اخصی» یکی است، در عین اینکه علم هاست، چنانکه فرموده: «و لا یحیطون بشیء من علمه إلا بما شاء.»»

اسرار الحکم، ص ۲۸۶

«و بنابر این مذهب، قیام، صدوری است و «جاعلیت» و «مجموعیّت» است، چنانکه جمیع اشیاء ممکنه، قیام «صدوری» دارند، به حق تعالی، نه «حلولی.»»

حاشیه علامه بر اسفار، ج ۱، ص ۲۸۵

« و إجماله أن الصور العلمية الجزئية من المحسوسات و المتخیلات قائمة بالنفس قیام الفعل بالفاعل و هی وجودات مثالیة تنشئها النفس فی المثال الأصغر الذی یسمى بالخیال المتصل بالنفس دون الخیال الأعظم المنفصل»

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۵۸ (۲۷) (۱۳۹۸.۹.۹ / ۳ ربيع الثاني / شنبه)

این تقسیم بندی های انحصار ندارد، لزوما این طور نیست که هرچه که شد، وقتی گفتیم نسبت دو طرفه غیر اتحادی، نه این که لزوما همان چیزی است که ما گفتیم و قسم دیگری ندارد.

در مورد نسبت یک طرفه اشراقی هم دلیلی ندارد که حصر باشد، گرچه ممکن است بتوانیم دلیل بیاوریم و اگر دلیل بیاوریم، حصر اثبات می شود. ولی الان بحث ما سر این است که نسبت یک طرفه اشراقی، چه ویژگی هایی دارد.

نسبت اتصافی یک طرفه اشراقی

۱. علم اشراقی

با بحث صدرا علم، مقوله کیف نیست، بلکه علم اضافه اشراقی است و نحوه وجود است. در بدایه هم کلام حاجی در مورد علم است و سخنش در مورد وجود ذهنی نیست. که بیان حاجی برگرفته از بیانات صدرا است.

اسرارالحکم، ص ۱۶۵

حاجی سبزواری تبیین می کند که نفس این ها را انشاء می کند بسان این که می تواند ماهیات را بپذیرد. همان طور که فیض منبسط هم همین گونه است.

در اسفار، ج ۱ ص ۲۶۴ تا ۲۶۶ آیت الله جوادی آملی هم وجود علم را وجود اشراقی می داند.

علامه در اسفار این را گفته است که علم وجود فی نفسه لغیره می گیرد.

در اسفار، ج ۱، ص ۸۰ صدرا عین عباراتی میرداماد را آورده است از افق مبین ص؟؟ آورده است. که برای رابطی سه مثال زد: یکی وجود معلول برای علت که صدرا گفت رابط است. و دومی علم و سومی وجود اعراض.

استاد: ما وقتی رسیدیم به وجود رابطی باید ببینیم که می شود این ها را قبول کرد یا خیر؟

ولی حاجی سبزواری علم را وجود رابط می گیرد. اما علامه این را قبول ندارد و علم را به صورت کیف می گیرد و در جواب حاجی به گونه ای صحبت کرده است که علم به صورت عرض حلولی است و حتی صدور نیست.

تحلیل علم اشراقی از منظر استاد

استاد:

واقعا آنجا که نفس دارد اختراع می کند و ایجاد می کند، اینجا نفس چه می کند؟ که صدرا می گوید اقتدار دارد نفس.

نفس چیزی را نداشت و آن را اختراع کرد و ایجاد کرد. مثل فیل هفت سر. که الان در نفس یک صورت ذهنیه ای پدید آمده است که فیل هفت سر است. این اختراع که صورت گرفت، چنین چیزی وجود داشت؟

خیر. مثل یک ستون نیست که در مقابل باشد و ما با دیدن او صورتش در ما ایجاد می شود. اینجا فیل هفت سر است که اصلا در خارج نیست.

پس اولاً صورتی نیست. ثانیاً این صورت ایجاد شد. بعد از این که بالوجدان ایجاد شد،

آیا شیء له الربط یا شیء هو الربط؟ مساله این است.

اگر بگویید شیء له الربط، می شود رابطی و بسان رابطی. و شیء هو الربط می شود رابط.

این که انسان آن صورت را ایجاد کرد در صقع نفس است و خارج از نفس نیست. در صقع نفس هم هیچ وجودی ندارد جز به همین.

آیا طرف ایجاد وراء ایجاد است یا عین ایجاد است؟

آقایان توضیح می دهند که چیزی که در تصور ایجاد شده است به نفس توجه ایجاد شده است و به محض قطع توجه از بین می رود. که در اسفار ج ۳، ص ۵۱۸

اما آیا این صورت وراء نفس و صقع نفس هست یا خیر؟ حین ایجاد و اختراع، این اختراع نباشد آیا ذات هست یا خیر؟

این گونه نیست که ما ذات را بدون اختراع داشته باشیم. تمام تقرر و نفسیتش به نفس توجه است. بالوجدان می بینیم که به نفس توجه طرف را داریم، نه این که فارغ از توجه و جدای از آن، ذاتی داشته باشیم.

وقتی این باشد، این صورت می شود شیء هو الربط نه شیء له الربط. که به نفس ایجاد آن را داریم. به نفس توجه این را داریم. تا این را گفتید باید در دل ایجاد قرار بگیرد. اگر این بشود، نتیجه این می شود:

حکم موجودیتش را به نفس ایجاد دارد و هویت ایجاد هم ربط است و ایجاد و وجودش هم یک چیز است. با این بیان می شود شیء هو الربط. یعنی: توجه است که به ما طرف توجه داد. در دلش هست. یعنی: هویت طرف توجه همان توجه است و اشراق است.

وقتی این شد، ایجاد هویت ربط است. به نفس ایجاد آن طرف ایجاد را در دل علم داریم. وقتی این شد، هویتش می شود ربط، ربط یک طرفه.

برخی چون حرف صدرا را با حرف استادش دیدند و با همان معنی کرده اند، ولی ..

اقتدار ملکوتیان از باب اضافه اشراقیه است. یک نمونه را پیدا کردیم با عنوان رابط یک طرفه. اینجا هم پیدا نشود ما بحث بعدی را داریم.

۲. نسبت اشراقی در معالیل

اینجا صدرا چند تحلیل دارد و ما چند تحلیل را می گوئیم. مفصل این بحث را در بحث تشکیک و وحدت شخصی وجود گفته ایم.

این جزء اموری است که همه صدرا بیان پذیرفتند. یک تحلیلی هم از شهید مطهری آوردیم.

بیان میرداماد

میرداماد: این ها وجود رابطی هستند. یعنی یک وجود فی نفسه دارد و لغیره است.

بنا بر اصالت ماهیت که میرداماد به آن قایل است، یک ذاتی برای این ها قایل است و تمام آن ذات را مرتبط با خداوند متعال می داند. تمام ماهیات فی حد نفسه ذات دارند. در عین حال تماما ربط به خدایند در حیثه مجعولیت ماهیت.

از طرفی هم این را گفت و دید خیلی به وجود رابطی نزدیک است و وجود رابطی را چند تقسیم کرده است ص ۱۱۵ افق مبین.

کار میرداماد: کسی که در دستگاه اصالت ماهیت بروید، نهاد ماهیت ذات پیدا می کند، وقتی این باشد، عین ربط هم بشود، نباید ذات حذف شود.

استدلال صدرا

خیلی روان است و تقریبا این بیان در نهایی آمده است و اندکی هم در بدایه آمده است.

اما صدرا: با قبول اصالت وجود، متعلق جعل چیست؟ وجود. حقیقی ها همین وجود اصیل هستند. لذا رابطه علی معلولی را باید با همین وجود اصیل پی گرفت. با این توضیح: متعلق جعل چیست؟ خود وجود. مجعول وجود است و معلول وجود است. فی حد نفسه و بذاته وجود معلول است. تا گفتید فی حدذاته معلول است و د نهاد ذاتش ارتباط به غیر است.

سوال: اگر بگویید: شیء له الربط، در این صورت ربط از نهاد ذات در می آید. ولی ما الان گفتیم: بنا بر اصالت وجود، نحوه وجود معلولی ربط است. باید معلولیت بخورد به نفس ذات وجود. یعنی: ذات وجود معلول فی حد ذاته ربط است. تا این را گفتید:

۱. بنا بر اصالت وجود، وجود مجعول است.

۲. اگر بگویید: شیء له الربط، لازمه اش این است که ربط از نهاد ذات جدا شود. یعنی: ذات فی حد ذاته مستقل است.

۳. پس باید گفت: در نهاد ذاتش تعلق و ربط است. نه شیء له الربط یا ذات لها الربط. یعنی: فی نفسه اش در ارتباط با حق است. نه این که در برابر این یک فی نفسه داشته باشد.

پس فی نفسه لغیره نمی تواند باشد، بلکه فی نفسه اش عین فی غیره بودن است.

این یکی از استدلال های صدر است.

تفسیر، ج ۱، ص ۶۳

صدر در اینجا دو استدلال آورده است. استدلال اول در فصل چهارم و استدلال دوم در فصل پنجم

«الفصل الخامس فی أن الباری هو الحق و کل ما سواه باطل دون وجهه الکریم

بیانه: [۱.] إن العلیة و المعلولیة كما ثبت و تقرّر لا یكونان إلّا فی نفس الوجود لما علمت انّ المهیات لا تأصل لها فی الوجود و لا فی الجعل [۲.] و علمت أيضا إنّ هویة الشیء و ذاته هی عین نحو وجوده الخاص به [استاد: از این بیان می شود یک استدلال دیگری درآورد که الان به آن نمی پردازیم] فالجاعل جاعل بنفس وجوده و المجعول مجعول بنفس وجوده جعلًا بسیطًا لا بصفة زائدة علی نفس هویته الوجودیة.

فإذا تقرّر هذا فنقول: لما كان کلّ موجود معلول فهو فی حد ذاته متعلّق بغيره و مرتبط به، فیجب أن یكون ذاته الوجودیة ذاتا تعلقیة و وجوده و وجودا تعلقیًا.

لا بمعنی أنّه شیء و ذلك الشیء موصوف بالتعلّق [نه این که شیء له التعلق] بل هو بما هو هو عین معنی التعلّق بشیء و الانتساب إليه [أی: شیء هو الربط] و إلّا فلو كانت له هویة غیر التعلّق و الافتقار إلى الجاعل و یكون التعلّق و الافتقار زائدين علی ذاته فلم یکن ذاته بذاته متعلّقًا بفاعله مجعولًا له فیكون المجعول بالذات شیئًا آخر [غیر از وجود] و هو خلاف المقدر [که مجعول ما خود وجود است] و یكون هذا المفروض مجعولًا مستقلّ الحقيقة غیر متعلّق الهویة بفاعله فإذا ثبت أنّ کلّ علّة بذاتها و کلّ معلول معلول بذاته و ثبت أنّ ذات الشیء هی وجوده و أنّ المهیات امور کلیة اعتباریة منتزعة

تفسیر القرآن الکریم (صدر)، ج ۱، ص: ۶۴

من أنحاء الوجودات بحسب هوياتها فينكشف أنّ المسمّى بالمعلول ليست هويته أمرا مباينا لهويته المفيضة ولا يمكن للعقل أن يشير في المعلول إلى هوية منفصلة عن هويته موجدته حتى يكون هناك هويتان مستقلتان في الإشارة العقلية إحداهما مفيضة والاخرى مفاضة وإلا لم يكن ذاته بذاته مفاضة.

نعم للعقل أن يشير (٢٦) إلى المهيئات والأعيان الثابتة، لعدم تعلّقها (٢٧) بذواتها إلى علة فاعلة فإذاً المجعول بالجعل البسيط لا ذات له مباينة لذات مبدعه، فإذا ثبت تناهى سلسلة الموجودات إلى حقيقة واحدة، بسيطة ظهر أنّ لجميع الموجودات حقيقة واحدة، ذاته بذاته وجود و موجد و هو بحقيقته محقق الحقائق و بسطوع نوره منور مهيئات السموات والأرض فهو الحقيقة و الباقي شئونه و هو الذات و غيره أسماؤه و هو الأصل و ما سواه أطواره و فروع و حيثياته.

فعلى هذا يتبين و ينكشف معنى ما ورد في الأذكار الشريفة الإلهية يا هو يا من هو يا من لا هو إلاً هو إذ قد ثبت إنّ الهويات الوجودية التي بعد مرتبة الهوية الإلهية كما لا يمكن حصولها في الخارج منحاذاة عن الذات الأحديّة بل هي مقومة قوامها و مقررة حقائقها كذلك لا يمكن للعقل أن يشير إليها إشارة عقلية أو حسية بحيث ينالها الإشارة منحاذاة عن الإشارة إلى قيوّمها الأحدي، بل هو المشار إليه في كل إشارة، و لا إشارة إليه (٢٨) فيكون محدودا و هو المشهود (٢٩) في كل شهود و لا شهادة، و هو المنظور (٣٠) بكل عين و لا نظر إليه فيكون محاطا به و هو المسموع بكل سمع و لا جهة له و هو المعقول بكل عقل و لا اكتناه به فأينما توكّلوا فمّ وجهه الله [١١٥/٢] فهو في كل مكان بلا مكان. و هو في كل زمان بلا زمان فلا كيف لذاته (٣١) و لا علم بصفاته و لا حين لزمانه و لا كنه لشأنه، و لا حيث حيث هو و لا أين أين هو و لا متى حين هو فهو هو، و لا هو إلاً هو، و لا هو بلا هو إلاً هو ذلكم الله ربكم خالق كل شيء لا إله إلا هو.

و صلى الله على سيد الورى محمد المصطفى و آله مفاتيح الهدى و مصابيح الدجى.»

شواهد الربوبية، ص ٤٩

« العلية و المعلولية عندنا لا يكونان إلا بنفس الوجود لما ستعلم أنّ الماهيات لا تأصل لها في الكون حسبما وقعت إليه الإشارة.

و الجاعل التام بنفس وجوده جاعل و المجعول إنما هو وجود الشيء لا صفة من صفاته و إلا لكان في ذاته مستغنيا عن الجاعل فالجعل إبداع هوية الشيء و ذاته التي هي نحو وجوده الخاص كما ستطلع على براهينه.

فإذا تمهد هذا فنقول كل ما هو معلول لفاعل فهو في ذاته متعلق و مرتبط به فيجب أن يكون ذاته بما هي ذاته عين معنى التعلق و الارتباط به و إلا فلو كانت له حقيقة غير التعلق و الارتباط بالغير و يكون التعلق بجاعلها صفة زائدة عليها و كل صفة زائدة على الذات فوجودها بعد وجود الذات، لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فلا يكون ما فرضناه مجعولا مجعولا بل غيره فيكون ذلك الغير مرتبطا له «١» و يكون هذا المفروض مستقل الحقيقة مستغنى الهوية عن السبب الفاعلى و هو خرق الفرض فإذا ثبت أن كل علة بما هي علة بذاتها و كل معلول بما هو معلول بذاته و ثبت أيضا أن ذات العلة الجاعلة هي عين وجودها و ذات المعلول هي عين وجوده إذ الماهيات أمور اعتبارية تنتزع من أنحاء الوجودات بحسب العقل فينكشف أنّ المسمى بالمعلول ليس بالحقيقة هوية مباينة لهوية علة المفيضة إياه و لا يكون للعقل أن يشير إلى شيء منفصل الهوية عن هوية موجدته حتى يكون هناك هويتان مستقلتان في الإشارة العقلية إحداهما مفيضة و الأخرى مفاضة «٢» أى موصوفة بهذه الصفة

الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ص: ٥٠

و إلا لم يكن ذاته بذاته مفاضة فانسخ ما أصلناه من كون المفيض مفيضا بذاته و المفاض عليه مفاض عليه بذاته هذا خلف فإذاً المعلول بالجعل البسيط الوجودى لا حقيقة له متأصلة سوى كونه مضافا إلى علة بنفسه و لا معنى له منفردا عن العلة غير كونه متعلقا بها أو لاحقا و تابعا لها و ما يجرى مجراها كما أن العلة كونها متبوعة و مفيضة هو عين ذاتها.»

یک استدلال دیگری دارد صدرا که از راه تسلسل پیش رفته است.

نهایه الحکمه، ص ۱۵۷

« فقد تبين مما تقدم أولا - **أن هناك علة و معلولا** - و ثانيا أن كل ممكن فهو معلول - و ثالثا أن العلية و المعلولية -
رابطه وجودية بين المعلول و علتة - و أن هذه الرابطة دائرة بين وجود المعلول - و وجود العلة - و إن كان التوقف و
الحاجة و الفقر - ربما تنسب إلى الماهية -.

فمستقر الحاجة و الفقر بالأصالة هو - وجود المعلول و ماهيته محتاجة بتبعه -.

و رابعا أنه إذ كانت الحاجة و الفقر - بالأصالة للوجود المعلول و هو محتاج في ذاته - و إلا لكانت الحاجة عارضة و
كان مستغنيا في ذاته - و لا معلولية مع الاستغناء - فذات الوجود المعلول عين الحاجة - أي أنه غير مستقل في ذاته -
قائم بعلته التي هي المفيضة له -.

و يتحصل من ذلك أن وجود المعلول - بقياسه إلى علتة وجود رابط موجود في غيره - و بالنظر إلى ماهيته التي يطردها
عنها العدم - وجود في نفسه جوهرى أو عرضى - على ما تقتضيه حال ماهيته. »
بیان شهید مطهری:

معطى، اعطاء، معطى له، معطى. موجد، ایجاد، موجد، وجود. که ابتدای ایجاد و وجود را یک چیز می گید، و بعد
ایجاد و موجد را یک چیز می گیرد.

فی الجملة می دانیم: وجود رابط هست.

نتیجه پذیرش وجود رابط بودن معلول

چنین چیزی نتیجه اش این است:

خوب که نگاه می کنیم وجود معلول تمام حقیقتش شده است ربط به علت و از طرفی هم چیزی غیر از این ربط
نیست و می شود وجود رابط یک طرفه.

در هر صورت ما وجود رابط اشراقی داریم،

تکلم هم گفته است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۵۹ (۲۸) (۱۳۹۸.۹.۱۰ / ۴ ربیع الثانی / یکشنبه)

نسبت اتصافی یک طرفه اشراقی

توضیحاتی در مورد هویت وجود رابط

....

ایجاد و وجود یک حقیقت است. که همان طرف ربط است.

صدرا: وجود عین ربط است. یعنی: وقتی به او می خواهید توجه کنید، هویتش تعلقی است به یک طرف. یعنی: فی نفسه اش عین فی غیره اوست. ذاتی او فی غیره بودن است. فی نفسه یعنی: ذاتی او. از این تعبیر می کنند به هویت تعلقی.

مرکز ثقل تمام بحث های وجود رابط، این هویت تعلقی است. که ذاتش این گونه است.

اسفار، ج ۱، ص ۸۶

«و إمكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها مرتبطة و متعلقة و بحقائقها روابط و تعلقات إلى غيرها فحقائقها حقائق تعلقية و ذواتها ذوات لمعانية»

اسفار، ج ۱، ص ۸۷

«فإن حقائقها تعلقية لا يمكن للعقل الإشارة إليها مع فرض انفصالها عن القيوم الجاعل - بأنها هي إذ ليست لها هويات انفصالية استقلالية»

اسفار، ج ۱، ص ۳۲۹

«ثم لا يخفى عليك حكاية ما سيقرع سمعك بيانه على الوجه اليقيني البرهاني مما نحن بصدده إن شاء الله تعالى أن وجودات جميع الممكنات في فلسفتنا من قبيل الروابط لوجود الحق تعالى فوق ما وقع في كلام بعض أئمة الحكمة الدينية و أكابر الفلسفة الإلهية [ميرداماد] أن وجود الطبائع المادية في نفسها هو بعينه وجودها لموادها

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۱، ص: ۳۳۰

و أن الوجود المعلول بما هو معلول مطلقا هو وجوده لعلته و أن وجود السافل مطلقا هو وجوده لدى العالی المحيط
بجملة السافلات فقالوا إن الممكنات طراً مادياتها و مفارقاتها موجودات لا لذواتها بل لغيرها الذي هو فوق الجميع و
وراء الجملة و هو الواجب تعالی.

و لا یسع لأولئك الأكابر و لم یتیسر لهم إلا هذا القدر من التوحید و هو کون وجود الممكن رابطيا لا رابطا لأنهم لما
قالوا بالثانی فی الوجود أثبتوا للممكن وجودا مغایرا للوجود الحق « ۱ » لكن علی وجه یكون مرتبطا إلى الحق و منسوبا
إلیه بحيث لا یمكن أن ینسلخ منه الانتساب إلى المعبود الحق تعالی.

و أما نحن فبفضل الله تعالی و برحمته أقمنا البرهان الموعود بیانه فی مترقب القول و مستقبل الکلام أن الممكن لا یمكن تحلیل وجوده إلى وجود و
نسبة إلى الباری بل هو منتسب بنفسه لا بنسبة زائدة مرتبط بذاته لا بربط زائد فیکون وجود الممكن رابطيا عندهم و رابطا عندنا و قد مرت الإشارة سابقا
إلی الفرق بینهما معنی - و عقد الاصطلاح المتفاوت علیها لفظا لئلا یقع الغلط من اشتباه أحد المعنیین بالآخر - بسبب اشتراك اللفظ كما وقع لبعض
وجود رابط فی نفسه اش عین فی غیره بودنش است. یعنی ذاتش فی غیره بودن است.

عملا آن هویت تعلقی که دنبالش هستیم، به نظرم این وجود رابط با این طول و تفصیل خواندیم، این بحثش برای
ما مهم است که ذاتش بشود ربط و تعلق. تمام ذاتش تعلق است نه این که ذاتی هست که تعلق دارد.

همینجا که گفتیم رابط است، صرف فی غیره بودن نیست، بلکه بالغیر هم هست. مقومّ این ربط هم طرف است.
نه این که قوامش به طرف نباشد. پس مقومّ این وجود هم غیر است و علت است و در عین حال عین ربط است.
مقومّ وجودی اش علت است و در عین حال این معلول عین ربط است.

بحث رابط بودن را باید جدی گرفت در بحث وجود رابط اشراقی چه در بحث علم و چه در بحث علت و
معلول.

پس هویت وجود تعلقی بالغیر و فی الغیر است. بالغیر اشاره به تقویم وجودی دارد.

در نسب و روابط هم بالغیر هست ولی آنجا تقویم وجودی نیست.

احکام وجود رابط

۱. مصداق بالذات وجود و موجود در تشکیک خاصی

یعنی: وجود رابط هم یرصدق علیه الوجود حقیقتا البته در تشکیک خاصی نه وحدت شخصی وجود.

ما ضمن بحث نفی تشکیک خاصی و اثبات وحدت شخصی، از راه همین وجود رابط پیش رفتیم.

ایجاد چه هویتی دارد بنا بر تشکیک خاصی؟

ایجاد هویت افزایی از علت دارد.

ولی بنا بر وحدت شخصی، این ایجاد هویت ابرازی دارد نه افزایی.

در این بحث که می‌گوییم وجود رابط مصداق بالذات وجود است، به این دلیل است که هویت ایجاد افزایی است. موطن معلول جدای از موطن علت است.

اما در وحدت شخصی، موطن معلول ادامه موطن علت است. که از آن تعبیر به تجلی و تشأن می‌شود.

هویت ایجاد چیست؟

اگر هویت ایجاد افزایی باشد، وجود رابط می‌شود مصداق بالذات وجود و موجود بنا بر تشکیک خاصی.

اما اگر هویت ایجاد را ابراز گرفتید، که معلول ادامه وجود علت است، در این صورت معلول دیگر مصداق بالذات وجود و موجود نیست.

این که مرحوم کمپانی وحدت شخصی را قایل نیست، این است که هویت ایجاد را هویت ابراز نمی‌داند بلکه افزایی می‌داند. که در این صورت معلول وراء موطن علت است.

اما بنا بر وحدت شخصیه معلول وراء موطن علت نیست.

اصل حرف این است.

در دستگاه تشکیک خاصی می‌گوییم: مصداق بالذات وجود و موجود.

اما در وحدت شخصیه، دیگر مصداق بالذات وجود و موجود نیست.

در تشکیک خاصی، وجود مستقل مصداق بالذات وجود و موجود و وجود معلول هم که ربط است، مصداق بالذات وجود و موجود است.

۲. استقلال وجودی در برابر استقلال بالمفهومیه

استقلال در برابر رابط، استقلال بالمفهومیه نیست. بلکه استقلال وجودی است. در مقابل اشراقی، مستقل بود که مراد استقلال وجودی بود که هیچ نحوه تعلقی به غیر نداشته باشد.

رابط در برابر علت، که بعد همه علت‌های وسط هم می‌شوند رابط و مجرای فیض، می‌رسیم به یک علت اصلی که یک مستقل است و بقیه روابط. مقابلش هم واجب تعالی است. که مستقل است.

چه نوع استقلالی اینجا است؟ آیا استقلال بالمفهومیه؟ خیر.

مستقل بالمفهومیه یعنی: ذاتی دارد و می شود فهم شود، در عین حالی که تعلق هم دارد.

اما اینجا مراد مستقل بالمفهومیه نیست، بلکه سراسر استقلال است و نهایی و استقلال مطلق وجودی است. که ما با مستقل وجودی و رابط وجودی در ارتباطیم.

درستش این است: لا مستقل فی الوجود الا الله. و ماسوی الله همه غیر مستقل و رابط هستند.

آن چه در اضافات و نسبت گفتیم، وجود رابط در برابرش مستقل است، و مراد مستقل بالمفهومیه است، اما اینجا مستقل، مستقل وجودی است.

۳. سر برآوردن دو سنخ وجود رابط

هر دو رابط هستند و تعلق دارند. در نفس رابط بودن و تعلق داشتن شریک هستند، اما آیا این ها یک سنخ اند؟

رابط در اینجا در برابر مستقل وجودی قرار گرفت و رابط در آنجا در برابر مستقل بالمفهومیه قرار گرفت.

اینجا به لحاظ وجودی و هویتی رابط است. آنجا هم رابط است، اما صرف این که هر دو رابط هستند، یکی نیستند.

مستقل وجودی حتما مستقل بالمفهومیه هم هست قطعا، اما اینجا تمام حقیقتش به تمامه مستقل است.

استاد: معتمد سوال که می شود، طرفی که از او سوال می شود که شخص تیزتر شود و غنی تر شود.

پس ما در روابط اشراقی، با یک وجود رابط ویژه ای روبرو هستیم. مثل وحدت حقه و وحدت عددی که در نفس وحدت شریک اند، ولی وحدت هایشان متفاوت است.

پس احکامی داریم که شریک بین هویت های تعلق است و دسته ای از احکام اختصاصی است به برخی از هویت های تعلق.

وقتی تمام وجودهای امکانی، رابط اشراقی بشوند، تمام جواهر و اعراض و نسب و روابط و ... همه این ها می شوند رابط. جمع شدن این ها مشکل است.

اما این تفکیکی که عرض کردیم، کلید حل این معمی است.

احکام مشترک بین دو سنخ وجود رابط

۱. عدم تحقق رابط بدون وجود مستقل

قبل از وجود تعلقی، حتما باید مستقل باشد. می بایست قبلش چه زمانی و چه رتبی که اصلش رتبی است، این مستقل باشد تا رابط باشد. تعلق به غیر موقعی معنی دارد که بالاخره مستقل باشد. که اگر نباشد معنی ندارد به وجود رابط برسیم.

۲. وعاء وجود چنین رابطی، وعاء وجود طرف مستقلش است.

چون عین ربط است، و در همان موطن مستقل، عین ربط معنی ندارد. نمی شود که وعاء مستقل در خارج باشد و عین ربط در ذهن باشد، چون رابط آن مستقل است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۶۰ (۲۹) (۱۳۹۸.۹.۱۱ / ۵ ربیع الثانی / دوشنبه)

بیان برخی از احکام وجودهای رابط

...

استقلال مطلق: به لحاظ وجودی بی نیاز از مادون و در حقیقت فی حد ذاته خودش احکام را می پذیرد.

اما رابط فی حد ذاته حکم را نمی پذیرد.

با این بیان، ما به یک استقلال مطلق می رسیم.

اما در وجود رابط در نسب، استقلال بالمفهومیه است که غیر از هم اند.

حکم پذیری رابط

استقلال مطلق را چگونه درست می کنیم؟ رابط مستقل نیست، ولی بعلمه مستقل است. بعلمه حکم دارد. لذا تقسیم می کنیم استقلال را به مطلق و فی الجملة.

استقلال وجودی قوامی، خواه به خودش و خواه به غیر خودش. همین هویت اصلی رابط است. که می شود مصداق بالذات وجود و موجود.

انواع استقلال

معالیلی که داریم، برخی معلول محض اند بلاعله و برخی معلول و علت اند تا حق تعالی که علت است بلامعلول. آنی که حضرت حق باشد، استقلال مطلق مطلق دارد و کامل. اما عقل اول استقلال دارد بالعله با یک تنزل و... تا می رسد به آخرین مرتبه که خود ربط است. لذا علامه گفته است که آن اولی استقلال مطلق دارد و این بین استقلال نسبی دارند تا آخر که رابط محض است. چون هیچ نحوه تقویم وجودی ندارد نسبت به مادونش. چون مادونی ندارد.

این می شود شدت و ضعف استقلال که از استقلال نهایی شروع می شود تا رابط محض.

استاد: آن رابط نهایی که معلول بلاعله است، آن هم مستقل است به علتش. که موجود است بعلة. و چون بغیر محقق است، حکم را می پذیرد. با این بیان استقلال روشن می شود. استقلال ذاتی ...

وقتی صحبت مراتب وجودی را می کنید...

نهایه الحکمه، ص ۱۷۶

« و تقدم أن العلية في الوجود و هو أثر الجاعل - و أن وجود المعلول رابط - بالنسبة إلى علته قائم بها - كما أن وجود العلة مستقل بالنسبة إليه مقوم له - لا حكم للمعلول إلا و هو لوجود العلة و به. فهو تعالی الفاعل المستقل في مبدئیه - على الإطلاق و القائم بذاته في إيجاد و علیته - و هو المؤثر بحقیقة معنی الكلمة - لا مؤثر في الوجود إلا هو - ليس لغيره من الاستقلال الذي هو - ملاك العلية و الإيجاد إلا الاستقلال النسبی - فالعلل الفاعلية في الوجود معداة مقربة للمعاليل - إلى فیض المبدئ الأول و فاعل الكل تعالی -». می شود گفت رابط مستقل بالعله.

این همان است که می گوئیم: نفس بالقوه محض بودن در ماده اولی، فعلیتی است.

پس با این بیان انواع استقلال هم به دست آمد:

۱. علتی که اصلاً معلول نیست. خداوند متعال.

۲. وسایطی که هم علت اند و هم معلول. مستقل نسبی

۳. معلوی که اصلا علت نیست. این هم نحوه ای از استقلال دارد ولی بالعله.

اگر رابط را جدی بگیرید، به وحدت شخصی می رسد و استقلال نسبی معنی ندارد ولی در نظام تشکیک خاصی است که استقلال نسبی معنی پیدا می کند.

نحو من الوجود بودن

وجود رابط در برابر مستقل در باب معالیل، نحو من الوجود است. چون مصداق بالذات وجود و موجود است. با آن تحلیل که ایجاد و معلول را فعل علت و افراز علت می داند. نه ابراز. این اندیشه عمومی در تشکیک خاصی است. که موطن معلول غیر از موطن علت است. هویتش هم ربط است و مصداق بالذات وجود و موجود است. بنابر افزای بودن ایجاد، مصداق بالذات وجود و موجود دوتا است: علت و معلول. موطن ذات نیست، موطن علت گسترده نمی شود و این بروز علت در موطن خودش نمی شود. افراز یعنی مابین، منفصل، و این منافاتی با عین ربط بودنش ندارد. در عین این که تماما ربط است، بیرون از موطن علت است. این طرح رسمی تشکیک خاصی است.

اگر این را گفتید، واقعا رابط نحو من الوجود و یصدق علیه الوجود بالذات حقیقتا.

جوهر و عرض نبودن وجود رابط

حال که وجود رابط است، آیا جوهر است یا عرض؟ خیر. بلکه وجود من حیث الوجود نه جوهر است. حال آیا می شود از آن ماهیتی انتزاع کرد؟

برخی مثل علامه: وقتی رابط است، و ذات ندارد و وقتی ذات نداشت، فی حد نفسه نیست، و وقتی فی حد نفسه نداشت، دیگر معنی ندارد که مقوله باشد و ماهیت داشت باشد.

وقتی استقلال مفهومی نداشت، استقلال بالمفهومیه ندارد، ولی مقولات مستقل بالمفهومیه هستند و حالت فی نفسه دارند. پس رابط از آن جهت که رابط اند، نمی شود از آن ماهیت انتزاع کرد. باید ریشه ماهیت را بکنیم. گرچه علامه گفته است به لحاظ دیگر داریم. ولی وجودات رابط با لحاظ رابطیتشان، چون فی غیره است و فی نفسه نیست، ماهیت ندارد.

ولی به لحاظ دیگر که لحاظ استقلالی به او بدهیم و وجود رابط را مستقل لحاظ کنیم، در این صورت می شود از آن ماهیت انتزاع نمود. اینجا انسان و بقر و غنم و.... انتزاع می شود.

بیان استاد

وجود رابط با همان وجود رابطش که در نظر بگیرید، یصدق علیه ماهیه.

اولا اینجا صحبت از استقلال بالمفهومیه نیست، بلکه استقلال وجودی است.

استقلال وجودی یک نوع از استقلال بالمفهومیه است، پس اشکال پابرجاست؟! این یکی از مصادیق استقلال بالمفهومیه است. و واجب تعالی را هم می گیرد.

استاد: با همین فرض جلو می رویم:

ما یک بحثی در اصالت وجود داشتیم که آن مغفول واقع شده است:

ایا ماهیات انحاء الوجودات اند یا تخبر عن انحاء الوجودات؟ علامه فرموده بود: ماهیات انحاء وجودات اند. اما ما گفتیم: خیر، بلکه تخبر عن انحاء الوجودات. لذا ماهیت منتزع از نفاد وجودات است، نه این ...

برخی از وجودات به گونه ایست که سقف وجودی دارند و از آن ماهیت انتزاع می کنیم.

ماهیت هیچ گاه از لحاظ وجود رابط معالیل انتزاع نمی شود، بلکه معالیل از جهت وجودی ماهیت ندارند، اما ماهیت از سقف وجودی این معالیل انتزاع می گردد. اگر حکم انسان برای نفس وجود بود. حق با علامه است. اما صحبت ما این نیست، که انسان برای نفس وجود است، بلکه از سقف وجودی اش خبر می دهد. آیا وجودات رابط درعین ربط بودن، سقف وجودی دارند؟ بله.

این ماهیت به حسب اصل ذات وجودی اش از ماهیت خبر نمی دهد، بلکه از نفاد و سقف وجودی اش خبر می دهد.

وقتی همه معالیل روابط اند، جناب علامه: روابط یعنی همه یکجور می شوند؟ ایشان می گوید: تا لحاظ استقلالی کنیم ..

استاد: ما اصلا نیاز به لحاظ استقلالی نداریم. آیا یصدق علیه معانی ذاتیه؟ بله. تمام شد.

از برخی وجودات امکانی می شود معانی ذاتیه گرفت، می شود ماهیت دار. اما برخی از وجودات امکانی نمی شود معانی ذاتیه گرفت مثل نسب و اضافات.

خلط اصلی اینجاست: تا وجود رابط را مستقل لحاظ نکنی، نمی شود ماهیت از آن انتزاع کرد. بلکه ما می گوئیم: همان وجود رابط با رابط بودنش می شود ماهیت از آن انتزاع کرد.

بلکه اگر قایل به وحدت شخصیه بشویم، و این حقایق بشوند به صورت ابرازی، باز هم ماهیت پابرجاست. چرا که هر تجلی برای خودش نفادی ویژه دارد.

علامه: آن چه در تشکیک گفتیم و ترقی هم بکنیم، نه این که هر آنچه گفتیم در تشکیک را برداریم، یا وجود ذهنی و... را برداریم.

صدرا گفت: وقتی رسیدیم به وحدت شخصیه، باید در نظام اصالت وجودی حرکت کنیم نه مثل دوانی که در نظام اصالت ماهیت حرکت کرده است.

پس چه برسیم به تجلی و چه رابط در تشکیک، همان موقع که رابط است، یصدق علیه المعانی الذاتیه.

اصلا نیازی به لحاظ استقلالی نیست. ما اصلا مستقل نمی خواهیم. بلکه همان جا که هست، وجود رابط را که همه را یکسره نمی گیریم، لذا وجود رابط عقل اول غیر از وجود رابط انسانی است. همان موقع که وجود رابط است این تفاوت ها هم هست.

خلط این است: شما حکم حد وجود و پایانه وجود که حکم ماهوی است به خود اصل وجود دادید. وجود از آن جهت که وجود است، ربط است ولی نفادش که وجود نیست.

اسفار، ج ۱، ص ۸۶ و ۸۷

« إمكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها مرتبطة و متعلقة و بحقائقها روابط و تعلقات إلى غيرها فحقائقها حقائق تعلقية و ذواتها ذوات لمعانية - لا استقلال لها ذاتا و وجودا بخلاف الماهيات الكلية فإنها و إن لم يكن لها ثبوت قبل الوجود إلا أنها أعيان متصورة بكنهها ما دام وجوداتها و لو في العقل فإنها ما لم يتنور بنور الوجود لا يمكن الإشارة العقلية إليها بأنها ليست موجودة و لا معدومة في وقت من الأوقات بل هي باقية على احتجابها الذاتي و بطونها الأصلية أزلا و أبدا و ليست حقائقها حقائق تعلقية فيمكن الإشارة إليها و الحكم عليها بأنها هي و أنها ليست إلا هي و أنها لا موجودة و لا معدومة و لا متقدمة و لا متأخرة و لا مصدر و لا صادر و لا متعلق و لا جاعل و لا مجعول و بالجملة ليست محكوما عليها بحسب ذواتها و لو في وقت وجودها المنسوب إليها مجازا عند العرفاء »

انسان یعنی: هذا الوجود يصدق عليه الانسان بحسب حده لا بحسب ذاته.

« بنعت من النعوت إلا بأنها هي هي لا غير بخلاف الوجودات فإن حقائقها تعلقية لا يمكن للعقل الإشارة إليها مع فرض انفصالها عن القيوم الجاعل - بأنها هي هي إذ ليست لها هويات انفصالية استقلالية و مع هذا فإنها عينيات صرفة بلا إبهام و وجودات محصنة بلا ماهيات »

به نظرم انتزاع ماهیت اصلا نیاز به نگاه و لحاظ استقلالی به وجود رابط ندارد.

فکر می کنیم راهش این است:

اولا استقلال بالمفهومیه مراد نیست بلکه استقلال وجودی مراد است. ثانیا حکم را به خود ذات وجود نسبت نمی دهیم، بلکه از نفاذ آن انتزاع می گردد.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۶۱ (۳۰) (۱۳۹۸.۹.۱۲ / ۶ ربیع الثانی / سه شنبه)

تقسیم بندی صحیح در تقسیم وجود به رابط و مستقل

دو قسم رابط را گفتیم: رابط در نسب و اضافات. و رابط در نسبت های یک طرفه اشراقی.

مستقل به استقلال اشراقی، باید ذیل مستقل به استقلال مطلق قرار بگیرد.

می شود گفت: الوجود اما رابط او مستقل. که به استقلال مفهومی.

و آن مستقل در وجود رابط یک طرفه را ذیل مستقل بالمفهومیه بگیرد.

اما می شود تقسیم بندی دیگری داشت.

ولی به نظرم وجود اما رابط او مستقل بالمفهومیه. رابط هم یعنی یک نوع رابطی که پیدا کردیم به عنوان نسب

مقولی. بعد آن مستقل بالمفهومیه چند نوع است، که یک نوعش مستقل در برابر رابط اشراقی است.

اما رابط دیگر عامی که شامل رابط اشراقی باشد.

اما اگر بگویید: رابط عام هویت تعلقی است که یکی در اضافات و نسب است و یکی اضافه اشراقی.

اما رابط در برابر مستقل بالمفهومیه، رابط اشراقی را نمی گیرد. بلکه فقط رابط اضافه مقولی است و دیگر صحبت رابط اضافه اشراقی نیست.

بله می شود یک کار کرد: رابط عام را اثبات کنیم،

می شود گفت: من الوجودات وجودات تعلقیه و هویات تعلقیه که شامل رابط اشراقی هم می شود.

گره کور ما این است که دو معنی داریم که هر دو را ذیل یک اصطلاح می گنجانیم.

اما اگر بگوییم الوجود اما رابط او مستقل، دو تقسیم داریم:

۱. رابط مقولی که در برابرش مستقل بالمفهومیه است. که این مستقل ذیلش مستقل وجودی اشراقی را هم شامل می شود.

۲. رابط اشراقی که در برابرش مستقل وجود است.

طرح جدی این است که ما بگوییم اینجا دو تقسیم هست نه یک تقسیم. اگر یک تقسیم بی

در کتاب نهاییه رابط او مستقل بالمفهومیه است. که این مستقل، مستقل اشراقی را هم شامل می شود.

ولی کار جدی این است که باید تقسیم بندی دیگری مطرح شود:

۱. رابط اشراقی و مستقل اشراقی که رابط شامل جوهر و عرض و رابط مقولی هم می شود.

۲. رابط مقولی و مستقل بالمفهومیه.

استاد: به نظرم اینجا خلطی شد. صدرا در جواب میرداماد که معالیل را بسان وجود رابطی گرفت، که صدرا می گوید: معلول رابط است نه رابطی.

استاد: همین بیان علامه را نگاه دارید: این از راه گزاره و زید قایم و نسبت اتصافی اتحادی را کنار بگذاریم و به جایش اضافات و نسب را قرار دهیم، و اثبات کنیم، بعد احکامش را بیاوریم. که در مقابل چنین رابطی، مستقل بالمفهومیه قرار می گیرد. که خود شامل لافسه و لغیره می شود.

برای حفظ مرحله دوم نهاییه، می گوییم دلیلش ناکافی است که باید کنار گذاشته شود، و بعد به جایش نسب و اضافات را بیاوریم.

استقلال بالمفهومیه چند جور است: ۱. فی نفسه لنفسه، ۲. فی نفسه لغيره. که لنفسه هم به بنفسه و بغيره تقسیم می شود.

به سیاق بیان علامه، رابط اشراقی جز این مواردی که علامه گفته است نیست. رابط بودنشان به دو نحوه است. علامه برای بیان وجود رابط، آن چه در باب نسب و اضافات گفته است که نسب غیر اتصافی غیر اتحادی است، که این ها را باید بیاورد و نه آن چه اینجا از نسب اتصافی اتحادی را آورده است که این بیان برای این مقام ناکافی و ناکارآمد است. بلکه باید نسب و اضافات را بیاورد و آن ها را استفاده کند و احکام آن را بیاورد.

ذکر چند طرح در خصوص این مساله

- این کار را هم می شود کرد: من الوجودات هویات تعلقیه. و هویات مستقله

که بعد هویات تعلقی را بررسی می کنیم: ۱. مقولی. ۲. اشراقی.

و همین طور هویات مستقل را مورد بررسی و تقسیم قرار دهیم.

۱. اگر می خواهید این مرحله را نگاه دارید، باید اضافه و نسب مقولی را به جای نسبت اتصافی اتحادی جایگزین کنید.

۲. یک طرح این شد که وجود رابط و مستقل را با دو تقسیم بندی ذکر کنیم. با این طرح، مرحله دوم علامه به هم می خورد.

۳. یک طرح هم این است که به طور مطلق هویات را به مستقل و تعلقی تقسیم کنیم. چه به لحاظ وجود و چه به لحاظ ذات. با این طرح نیز مرحله دوم علامه به هم می خورد.

طرح نهایی

اگر بخواهید مرحله دوم را نگاه دارید، باید رابط غیر اتصافی غیر اتحادی که اضافات و نسب است را جایگزین نسبت اتحادی اتصافی کنید و احکام آن را بیاورید.

- طرح بهتر: وجود اما مستقل او رابط به طور عام. من الهویات هویات تعلقیه و هویات مستقله.

استاد: خودم به این طرح مایل هستم.

که این طرح سامان یافته است و در آن می توان تفاوت رابط ها با مستقل ها را به راحتی و درستی نشان داد.

- صدرا هویت تعلقیه و معنای حرفی را می خواهد بگوید.

چند خلل در کار علامه پیدا شد و از پس آن بر نمی آید و بلکه بنیادش به هم می خورد.

فصل اول تمام شد.

هویت تعلقی و استقلاللی به معنای عام.

ضابطه اصلی معنای حرفی و هویت تعلقی است در اینجا

طبق طرح استاد، این بحث هم جزء بحث های تقسیمی می شود. فقط با این ملاحظه که هویت تعلقی و مستقل را عام بگیریم.

فروعات فصل اول از مرحله دوم

فرع اول

« و يتفرع عليه أمور - الأول أن الوعاء الذي يتحقق فيه الوجود الرابط - هو الوعاء الذي يتحقق فيه وجود طرفيه - سواء كان الوعاء المذكور هو الخارج أو الذهن - و ذلك لما في طباع الوجود الرابط - من كونه غير خارج من وجود طرفيه - فوعاء وجود كل منها هو بعينه وعاء وجوده - فالنسبة الخارجية إنما تتحقق بين طرفين خارجيين - و النسبة الذهنية إنما بين طرفين ذهنيين - و الضابط أن وجود الطرفين - مسانخ لوجود النسبة الدائرة بينهما و بالعكس - »
طبیعت وجود رابط این است که غیر منفصل از دو طرف است. و هر جا که دو طرف باشد آن هم در همان موطن است. چه در خارج و چه در ذهن.

نکات سه گانه در کلام علامه ضمن فرع اول

۱. رابط در خارج و در ذهن.

۲. طبیعت وجود رابط این گونه است.

۳. در عین حال که وعاء این وعاء دو طرف است.

مراد علامه رابط در خود قضیه نیست، بلکه برابر ایستای آن در خارج است. اتصاف خارجی بیرون از موطن گزاره داریم که همان انسانی است که در خارج از ذهن است می باشد.

معقولات ثانیه منطقی، کلیت چیست؟ کلیت پیش از گزاره است که می گوئیم: انسان کلی است.

بنابراین علامه بحث وجود رابط را در مورد امور ذهنی هم مطرح کرده است.

مبنای علامه از «است» که راه اثباتش از طریق هلیه مرکبه پیش رفته است که نوعی مغایرت هست و دو موطن هست و در عین حال نوعی رابطه بین آن ها هست.

و از طرفی این بیان شامل حقایق فلسفی هم می شود مثل وحدت و خارجیت و ...

طرح علامه حتی انتزاعی ها را هم می گیرد. گرچه برخی این بیان علامه را در حد اعراض نگاه داشته اند. و امور انتزاعی را شامل نمی دانند. اما علامه این را در مورد معقولات ثانیه فلسفی هم گفته است که انتزاعیات است. که ذیل اسفار ج ۱، ص ۳۳۶ در حاشیه شان هم گفته اند.

پس طرح علامه هم شامل اعراض و حقایق فلسفی انتزاعی و حقایق منطقی هم می شود.

پس اولین بحث این است: هم در خارج و هم در ذهن، روشن شد. که خارج به معنای است نیست، بلکه خارج از موطن گزاره مراد علامه است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۶۲ (۳۱) (۱۳۹۸.۹.۱۷ / ۱۱ ربیع الثانی / یکشنبه)

ادامه فروعات فصل اول از مرحله دوم

فرع اول

علامه بحثش در حد زید قایم نباید باشد.

علامه التفات دارد.

حاشیه اسفار، ج ۱، ص ۳۲۷

« و لازم ذلك أن تحقق الرابط بين شيئين يوجب اتحادا بينهما - و تحقق كليهما في ظرف النسبة كيفما كان كما سيشير رحمه الله إليه في ذيل الفصل التالي - »

برخی می گویند: علامه فقط در اعراض گفته است و اصلا در معقولات ثانیه منطقی و فلسفی نیست، در حالی که خود علامه التفات دارد و همین بحث را ذیل بحث معقول ثانی مطرح کرده است

نهایه الحکمه، ص ۱۹۹

که بحث شدت و ضعف وجودی را مطرح کرده است که نسبت است و گفته است: همان بحثی که در مورد وجود رابط کرده ایم رجوع کنید.

همچنین به حاشیه علامه در ج ۱ اسفار، ص ۳۳۷ رجوع کنید.

نهایه الحکمه، ص ۲۹

«و ذلك لما في طباع الوجود الرابط- من كونه غير خارج من وجود طرفيه- فوعاء وجود كل منها هو بعينه وعاء وجوده- فالنسبة الخارجية إنما تتحقق بين طرفين خارجيين- و النسبة الذهنية إنما بين طرفين ذهنيين- و الضابط أن وجود الطرفين- مسانخ لوجود النسبة الدائرة بينهما و بالعكس-»

«و ذلك لما في طباع الوجود الرابط- من كونه غير خارج من وجود طرفيه»

این استدلال علامه است که چرا وجود رابط در ظرف و وعاء تحقق دو طرفش است.

تعبیر به طبیعت، تعبیر خوشی است که اگر بخواهیم تعبیر دقیق تر و صریح تر به کار ببریم، یعنی: ذات وجود رابط.

تمام حقیقتش این است: ادبیاتی که باید فراهم بیاوریم، ادبیات وجودی است. ذات و حقیقت فی نفسه وجود رابط، فی غیره بودن است.

بانگاه وجودی، باید بحث ذات و ذاتی را گسترش دهیم. مثلاً: کثرت ذاتی وجود و وحدت ذاتی وجود

باید ادبیاتی را پدید بیاوریم. و باید دقت شود که ذاتی، ذاتی باب ایساغوجی و ماهوی نیست. بلکه ذاتی وجودی است. ذاتی وجودی می تواند تمام ذات را تشکیل دهد در عین حالی که چیز دیگری مطرح نیست. این ذاتی از حاق ذات وجود انتزاع می شود.

همین حرف را در مورد وجود رابط هم همین تعبیر به کار می بریم. که ذات دارد و ذاتی دارد و نحوه وجود است. همانجا که صدرا گفته است وجود رابط ذات ندارد، چند سطر بعد گفته است: یعنی ذات مستقل ندارد.

لذا این که برخی به علامه نسبت می دهند که وجود رابط ذات ندارد، سخن درستی نیست.

وجود رابط ذات دارد به معنای ذات غیر مستقل و تعلقی. اما وجود مستقل ذات دارد و ...

لذا می توانیم بگوییم: وجود رابط فی نفسه بودنش عین فی غیره بودنش است. تمام ذاتش را تعلق تشکیل می دهد. البته رابط اینجا با رابطی که در رابط معالیلی هست، فرق دارد.

تمام وجودش می شود تعلق.

«الأول أن الوعاء الذي يتحقق فيه الوجود الرابط - هو الوعاء الذي يتحقق فيه وجود طرفيه - سواء كان الوعاء المذكور هو الخارج [محكى معقولات ثابته فلسفى و اعراض و حتى جوهر و صورت كه بعدا خواهم گفت كه علامه اين ها را هم خواهد گفت.] أو الذهن [محكى معقولات ثابته منطقى]

- و ذلك لما فى طباع الوجود الرابط - من كونه غير خارج من وجود طرفيه - فوعاء وجود كل منها هو بعينه وعاء وجوده - فالنسبة الخارجية إنما تتحقق بين طرفين خارجيين [اعراض، هيولى و صورت،] (كه چون علامه گفته است و الا شايد نشود اين ها را گفت) و محكى تمام معقولات ثابته فلسفى] - و النسبة الذهنية إنما بين طرفين ذهنيين [محكى معقولات ثابته منطقى و هر آن چه بسان آن ها است.] - و الضابط أن وجود الطرفين - مسانخ لوجود النسبة الدائرة بينهما و بالعكس -»

اين رابطى كه علامه گفته است كه ما گفتيم چنين رابطى اصلا در خارج نيست، ولى اگر مى بود، اين حكم اول درست است. و همچنين ما وجود رابط در نسبت غير اتصافى غير اتحادى كه تثبيت كرديم، و همچنين در مورد وجود رابط اشراقى، كه اين ها را قايليم، اين حكم اول آن ها را نيز شامل مى گردد.

كلا قاعده در مورد وجود ذهنى و خارجى اين است كه اگر باشد، وعاء وجودى اش، همان وعاء وجودى طرفينش است.

هر نسبتى، رابط نيست. برخى از نسبت ها هستند كه وجود رابط هستند. اما علامه هر جا نسبت وجوديه پيدا كرده است، آن را از سنخ وجود رابط دانسته است و تمام كرده است.

در قوه و فعل نسبت داريم، در عاقل و معقول نسبت داريم، در حاكى و محكى هم نسبت داريم، ولى لزوما تمام اين نسبت ها وجود رابط نيستند.

فرع دوم

تا تحقق وجود رابط را پذيرفتيد، لازمه اش اين است كه يك نوع اتحاد بين طرفين ايجاد مى كند. كه اگر در خارج باشند، در خارج، و اگر در ذهن باشد، در ذهن خواهد بود.

منظور از اتحاد هم برابر ایستا است.

تا وجود رابط گفتید، وجود رابط، امری متمیز از دو طرف نیست، امر سومی هست ولی متمیز از دو طرف نیست، شیء سوم مستقل نیست، بلکه شیء مستقل در دو طرف است. خارج از دو طرف هم نیست. از طرفی هم یک نسبت شخصی است.

مثلاً: این قیام به خصوص با زید اتباط دارد، و با بکر و عمرو نسبت ندارد، در عین حال زید هم با همین قیام ارتباط دارد. یک وجود بین بینی است که هم در این است و هم در آن. لذا خارج از این دو نیست، و غیر متمیز از دو طرف هستند. واحد شخصی هم هست، لذا چاره ای نیست جز این که بگوییم این ها متحد در خارج هستند. شیء سوم نه آن است نه این، در عین حال در هر دو هست و متمیز از هر دو نیست، حال که چنین است، در هر دو بودنش چه معنایی دارد؟ در این است، و در آن هم هست و...

اصل وجود رابط می طلبد چفت بودن دو طرف وجود رابط را، که لازمه اش یک نوع ارتباط بین دو طرف است. چه نوع ارتباط؟ که علامه چند نوع ارتباط را نام می برد.

«الثانی أن تحقق الوجود الرابط بين طرفین یوجب نحواً من الاتحاد الوجودی بینهما [یک نوع جمع شدنی که بشود گفت: هم در این است و هم در آن.] و ذلك لما أنه متحقق فیهما غیر متمیز الذات منهما [یعنی امر سوم مستقل بالذات بین آن ها نیست] و لا خارج منهما- فوحدته الشخصية تقضى بنحو من الاتحاد بینهما- سواء كان هناك حمل كما فی القضايا- أو لم یکن کغیرها من المركبات- فجميع هذه الموارد لا یخلو من ضرب من الاتحاد-»

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۶۳ (۳۲) (۱۳۹۸.۹.۱۸ / ۱۲ ربیع الثانی / دوشنبه)

فرع اول علامه کلا پذیرفته شده است. جز این که وجود رابطی که علامه گفته است، قابل پذیرش نیست. اما در مورد وجودهای رابط برقرار است.

ادامه فرع دوم

علاوه بر این که ظرف وجودیشان یکی است، چون یک نحوه اتحاد بین دو طرف است، در دو طرف موجود است وقتی این دو طرف با هم اتحاد نداشته باشند، معنی ندارد. وقتی این گونه است پس باید دو طرف متحد

باشند تا رابط بتواند دویده در دو طرف باشد. این مساله چه در قضایا مطرح شود و چه در اموری که به شکل غیبی مطرح شده است. چه قیام زید و چه زید قایم. که سخن در مورد خود گزاره نیست، بلکه در مورد برابر ایستای این قضایا است. همچنین در تصور حاکی از واقع، این بحث مطرح است.

که در مورد تصورات من حیث الانکشاف

نهایه الحکمه، ص ۲۹

«فجميع هذه الموارد لا يخلو من ضرب من الاتحاد»

علامه همه نسب وجودی خارجی را رابط می گیرد.

تا نسبت دارند، یک نوع اتحاد هم باید داشته باشند، مثل اتحاد کامل و ناقص. یا جوهر و عرض یک نوع اتحاد دارند که عرض شأن حلولی او است. خواه رابطه شدت و ضعف باشد. رابطه نفس و بدن هم یک نوع رابطه اتحادی است. حتی بیان علامه در رابطه جوهر و عرض هم می گیرد.

علامه از راه رابط در حمل شروع کرد ولی از اینجا شروع کرد و در ادامه موارد دیگر هم افزوده است.

علامه این رابطه را در مورد جوهر و عرض هم مطرح کرده است.

حاشیه علامه، اسفار، ج ۸، ص ۱۳۴

«المصنف ره كما ترى يفرع المسألة على وجود الرابطة بين مرتبة الطبيعة البدنية و بين مرتبة النفس الإنسانية مثلا فيندرج تحت ما استفدناه في مباحث الوجود الرابط إن تحقق الربط الوجودي بين أمرين [وقتی ربط وجودی یافتیم، پس وجود رابط داریم. و این وجود رابط به چه نحوی است؟ انحائی دارد ولو این که از مراتب وجودی یک شیء باشد. در عین حالی که از مراتب وجودی یک شیء است، رابط در بینشان خواهد بود.]. يقضى بنحو من الاتحاد الوجودي بينهما و إذا كان أحدهما موجودا للآخر كان من مراتب وجود ذلك الآخر فإن كان عرضا كالسواد مثلا من الجسم كان قائما بموضوعه غير خارج عن وجوده و إن كانا جوهرين كالمادة و الصورة أو النفس كان كل من مراتب وجود الآخر العالية أو السافلة [که مراتب سافله از مراتب وجود عالیه است و مراتب عالیه هم از مراتب وجود سافله است. استاد: که طبق مبنای صدرا قابل بحث و پیگیری است.]. و كان الأقوى وجودا تمام وجود الأضعف فالنفس الإنسانية مثلا هي الصورة الكمالية الوحيدة في البدن و ما سواها من المبادئ البدنية من شئونها و شعب وجودها و لا يستلزم ذلك بطلان الصور التي دونها كالصور العنصرية مثلا بناء على أن الفعلية تدفع الفعلية فإن ذلك إنما يجري في الفعليتين العرضيتين و أما الطوليتان فلا و هو ظاهر»

علامه جوهری طرح کرده است که قوی مرتبه دانیه ی ضعیف است.

استاد این خیلی جالب نیست، بلکه همان طور که عرض را از شئون جوهر می دانید نه این که جوهر همان عرض بشود، اینجا هم همین طور باید سخن گفت.

در عین حال یک نوع مغایرت هم باید باشد.

یعنی ایشان نمی خواهد بگوید: هیچ نوع مغایرت نیست و هیچ نوع تعدد نداریم....

با این بیان: این نکته که برخی از سروران گفتند: این دلیل شما اتحاد را اثبات می کند و ...

استاد: از ابتدا صحبت یک شیء داشتن نیست، بلکه از ابتدا اتحاد همراه با تغایر است.

نظر استاد در مورد فرع دوم

علامه طباطبایی شما مگر اضافات و نسب را وجود رابط ندانستید و هیأت حاصله را مقوله دانستید. در ص ۱۲۶ نهاییه الحکمه

از طرفی هم صدرا گفته است که از احکام وجود رابط این است که دو طرف مغایرت داشته باشند که به نحوی که مغایرت این دو با هم به هیچ گاه جمع نمی شوند.

اگر این حکم باشد، این فرع دوم شما در اینجا جریان دارد؟ یعنی اینجا هم اتحاد رخ می دهد درحالی که از مقومات متضایفین این است که مغایرت ذاتی شان است و نمی توانند با هم جمع شوند.

قبلا هم عرض کردیم که در اضافات و نسب در جایی است که اطراف مغایرت ذاتی با هم داشته باشند.

اما سخن علامه در نسبت های اتصافی اتحادی است که به این دلیل است که اتحاد رخ می دهد.

ذات نسبت خارجی که اگر عنوان رابط خارجی به آن داده شود، لزوما این اقتضا را ندارد.

دلیل علامه این است: این وجود رابط غیر متمیز عنهما و غیر خارج عنهما مع وحدته الشخصیه. آنجا هم حالت انتزاعی دارد و تحققش هم به دو طرف است.

اتفاقا: دلیل این است: دو طرف فی حد ذاته اقتضا ندارند، بلکه من حیث المقایسه اقتضا دارند و این من حیث المقایسه چیزی را افزون نمی کند، .. لذا نفس مقایسه این اقتضا را دارد، با مقایسه انتزاع می شود، این درست است. ولی اینجا باید دو طرف ممتاز متباین باید باشد تا این اخذ شود.

در آن چیزی که علامه طباطبایی گفته است ما اصلا وجود رابط جداگانه ای نداریم. بلکه وجود لغیره به نفس لغیره بودنش با جوهر ارتباط دارد.

نسبت در خارج اعم از وجود رابط داشتن است.

لذا باید خیلی دقت کرد که انتزاع از کجا می شود؟ از دو طرف من حیث المقایسه. که این قرار است که دوگانه را به صورت دوگانه نگاه دارد و مقایسه کند. و مقایسه به هم بخورد، از واقعیت چیزی کم نمی شود. چیز را افزون نمی کرد تا بشود انضمامی. نه این که اصلا حقیقت نداشته باشد.

اگر واقعا رابط اتصافی اتحادی می داشتیم، حق با علامه بود. ولی ما این را اشکال گرفتیم و چنین چیزی نداریم. به علاوه این که تمام رابط ها این گونه نیستند. اما ما این حالت را در نسب و اضافات نداریم، چرا که این ها متضایفین هستند که با هم تقابل دارند و متقابلان هیچ وقت نمی توانند با هم اتحاد پیدا کنند.

به نظرم این بیان علامه ناکافی است. اگر می توانستیم وجود رابط اتصافی داشته باشیم، این درست بود. لکن چنین رابطی نداریم.

ایشان وقتی صحبت هیولی و صورت را می کند، یعنی: ما وقتی گزاره را گفتیم و صحبت را از رابط در حمل شروع کردیم، به این خاطر است که ایشان می خواهد رابطاً ما را درست کند، و بعد آن را به تمام رابط ها نسبت می دهد.

وقتی صحبت هیولی و صورت را مطرح کرد، نشان می دهد که علامه می خواهد بگوید هر جا وجود رابط بود، اتحاد خواهد بود. و این که برخی از سروران گفته اند علامه خواسته است در خصوص اعراض این حرف را بزند، درست نیست.

و وقتی علامه این قدر توسعه داده است که هر جانسبت باشد این اتحاد واقع می شود، مشکل است مخصوصا در ارتباط جوهر و عرض و علامه مثال نفس و بدن را به عنوان مثال جوهر و عرض می زند.

ما همیشه یک گره های کور داریم که وقتی فیلسوفی حرفی می زند، .. ولی به لحاظ معرفت شناختی حرف هایی دارد که از این سخن ها گفته است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۶۴ (۳۳) (۱۳۹۸.۹.۱۹ / ۱۳ ربيع الثاني / سه شنبه)

فرع سوم

این فرع هم از احکام وجود رابط اتصافی است. چون بحث در حمل اولی و هل بسیطه است. که این فرع اختصاصی وجود رابط اتصافی است.

این ربطی به رابط اشراقی و رابط غیر اتصافی غیراتحادی ندارد. اینجا چون بحث اتصاف و حمل و هل بسیطه و مرکبه مطرح نبود.

در حمل اولی و هل بسیطه، رابط نداریم. چون بین شیء و خودش نسبت برقرار نمی شود.

اصل این بحث این است:

صحبت در رابط است و مطابق هل بسیطه و مرکبه و حمل اولی مطرح است.

بیان علامه در بدایه الحکمه، ص ۴۱

همچنان که ایشان در بدایه این گونه نوشته اند:

« و ثالثاً أن الرابط - إنما يتحقق في مطابق الهیات المركبة - التي تتضمن ثبوت شيء لشيء - و أما الهیات البسيطة - التي لا تتضمن إلا ثبوت الشيء - و هو ثبوت موضوعها فلا رابط في مطابقتها - إذ لا معنى لارتباط الشيء بنفسه و نسبتة إليها»

صحبت در مورد برابر ایستای قضایای است و اصلاً صحبت در خود قضایا نیست.

در بدایه خیلی گویا گرده است که صحبت در مطابق است.

قبلا هم گفتیم: در جایی که مغایرة مایی داشته باشیم، در خارج، ما داریم فرع سوم را که مربوط به رابط اتصافی است و برای اینجاست درست می کنیم گرچه ما چنین وجود رابطی را اصلا قبول نداریم.

اصل بحث در مورد خارج است، خارج از موطن گزاره است، در اینجا ما رابط نداریم، ولی در هل مرکبه مثل زید قایم یا جسم سفید است، هلیه مرکبه است، اینجا رابط هست. ولی در هل بسیطه رابط نیست. پس برابر ایستا است با این توضیحی که عرض کردیم.

نسبت اتصافی که از دل او رابط در می آید، کجا معنی دارد؟ در جایی که دو طرفی باشد. ولی در جایی که دو طرف نیست، اصلا صحبت از

ما نسبت خارجی و رابط خارجی داریم و بر اساس او ... در جایی است که دو طرف باشد. تا دو طرف می خواهید، باید به دنبال دو طرف بگردد. تا دو شیء را مطرح می کنید، نسبت اینجا معنی دارد.

در حمل اولی

اینجا سخن در برابر ایستای گزاره است. خواه این انسان انسان است به مفهوم در ذهن بگویند، خواه انسان خارجی باشد.

گاه گفته می شود کلی کلی است، که در ذهن است و گاه گفته می شود انسان خارجی انسان است. در هر گزاره برابر ایستای گزاره ها را نگاه می کنیم نه خود گزاره را. کاری به خود گزاره و مطابق قضیه نداریم .

انسان انسان است، محمول در خارج با موضوع چه نسبتی دارد؟ عین هم اند یا غیر هم اند؟ عین هم یک چیز است یا دو چیز؟ یک چیز.

پس اینجا نمی شود نسبتی داشت. چرا که دوئیتی در کار نیست تا نسبتی برقرار شود.

تا تغایر را مطرح می کنی به حسب اعتبار و فرض عقلی، ...

این همان بحثی است که در حمل اولی گفتیم: حمل اولی چگونه شکل می گیرد؟ یک نحوه مغایرت باید در کار باشد. اگر این است پس باید چه کار کرد؟ باید یک نحوه مغایرت وجود داشته باشد.

در حمل اولی ما فرض مغایرت می کنیم. که در اینجا مغایرت فرضی است. و در واقع با دوتا روبرو نیستیم. وقتی

...

نهایه الحکمه ص ۱۴۲

« و کالاتلاف بفرض الشیء مسلوبا عن نفسه - فیغایر نفسه نفسه ثم یحمل علی نفسه - لدفع توهم المغایرة فیقال مثلا - الإنسان إنسان - و لما كان هذا الحمل ربما یعتبر فی الوجود العینی - كان الأصوب أن یعرف باتحاد الموضوع و المحمول ذاتا - و یرسمی هذا الحمل حملا أولیا ذاتیا -»

متن فرع سوم

نهایه الحکمه ص ۲۹

« الثالث أن القضايا المشتمة علی الحمل الأولى - کقولنا الإنسان إنسان - لا رابط فیها إلا بحسب الاعتبار الذهنی فقط - و کذا الهلیات البسیطة کقولنا الإنسان موجود - إذ لا معنی لتحقق النسبة الرابطة بین الشیء و نفسه -»
این بیان علامه در مورد الانسان انسان جاری است.

اما در مورد الانسان حیوان الناطق چه؟ اینجا تحلیلی است و از ذات شیء انتزاع می شود و در حقیقت خود شیء است و لذا اینجا هم رابطه نداریم.

در انسان انسان فرض مغایرت می کنیم. ما فرض می کنیم و اعتبار می شود ذهنی. و الا اصلا رابط نداریم. رابط وقتی معنی دارد که مغایرتی در کار باشد.

تحلیل صحیح هل بسیطه

اصل هل بسیطه همان طور که علامه در نهایه ص ۲۵۱ و آن چه در بدایه گفته است و آن چه در سنت ما وجود داشت، در هل مرکبه صحبت ثبوت شیء لشیء است. یعنی وجود شیء لشیء. که الان بحث ما در مورد برابریستای موطن گزاره است ه خود گزاره. گرچه سنت فلسفی ما در مورد موطن گزاره بوده است در خصوص ثبوت شیء لشیء. که الان محل بحث ما نیست.

الجسم السواد یعنی: ثبوت السواد و وجود السواد. یعنی: در خارج یک وجود سواد داریم و وجود جسم و جوهر داریم و وجود سواد برای جسم داریم.

وجود سواد، وجود جسمی و یک ربطی هم بین سواد و جسم که وجود رابط است.

اگر دقت کنید اینجا یک وجود سواد داریم که غیر از وجود جسم است.

اما در هل بسیطه چگونه است؟ مثلا الجسم موجود. آیا یک وجود جسم داریم و یک وجود وجود داریم که این وجود هم یک وجود برای جسم دارد. خیر این گونه نیست. اگر این کار بشود، بله اینجا رابط معنی دارد ولی وقتی می گویند: الجسم موجود، در حقیقت همین موجود، همان وجود الجسم است. به خلاف الجسم اسود.

در هلیه بسیطه این وجود، همان وجود الجسم است. در الجسم موجود.

اگر همان وجود جسم است، نفس اوست و دیگر رابط نمی خواهد.

برخی می گویند: ماهیت را از وجود جدا می کنند... این درست نیست.

این باعث می شود ک علامه بگوید: «اذ لا معنی لتحقق النسبه الرابطه بين الشیء و نفسه»

لذا اینجا ما چون دو گانه نداریم، لذا وجود رابط معنی ندارد. لذا چاره ای نداریم بگوییم که این دو یکی هستند و ما دو وجود نداریم که بخواهیم گره بزنیم. بلکه الجسم موجود، این وجود همان وجود الجسم است.

این را در دو جا علامه توضیح داده است:

۱. بدایه الحکمه

۲. نهایه الحکمه، ص ۲۵۱ (فصل ۸ مرحله ۱۱)

« و أما الهیات البسیطة إلى المحمول فیها - هو وجود الموضوع كقولنا الإنسان موجود - فهي مركبة من أجزاء ثلاثة - الموضوع و المحمول و الحكم إذ لا معنی لتخلل النسبة - و هي وجود رابط بين الشیء و وجوده الذی هو نفسه - .»

تعلیقات صدرا بر حکمت اشراق، ص ۷۳ و ۸۵ (ص ۱۲۹ جدید)

سوال آیا هل بسیطه رابط ندارد؟

یعنی الجسم موجود را باید به صورت عکس الحمل دانست یا به همین شکل الجسم موجود؟

عند التحقیق باید گفت: هذا الوجود جسم یا هذا الوجود انسان. چون بنا بر اصالت وجود متن تحققی و تقرری را وجو پر کرده است.

اگر این باشد، می شود یک نوع رابط را پیدا کرد. که ما قایل نیستیم. ولی طبق بیان علامه:

ماهیت می شود فرع وجود درست مثل این که الوجود واحد، الوجود واحد هم یک نوع هل مرکبه است، همان طور که الوجود انسان، می شود هل مرکبه، و وقتی این باشد طبق بیان علامه رابط خواهیم داشت. چون از فضای هل بسیطه خارج شدیم و به فضای هل مرکبه وارد شدیم.

آقایان می خواهند بگویند: انسان موجود. اصل این گزاره را بخواهید به حسب واقعش بگویید، هذا الوجود انسان. این را که گفتید، فرعیت برقرار است.

لذا همین را صدرا در رساله اتصاف آورده است. که در آنجا اشکال قاعده فرعیت را این گونه پاسخ می دهد:

رسایل تسعه، ص ۱۱۶ و ۱۱۷ (رساله فی اتصاف الماهیه بالوجود)

«الوجه الثالث: و هو انفس من الاولین و احکم و اولی و هو ان الوجود فی کلشی موجود بذاته متحصل بنفسه ... كذلك الوجود فی کل مرتبة و لكل مهية موجود بذاته و تصیر المهية به موجودة فقولنا الانسان موجود معناه ان وجودا من الوجودات مصدق المفهوم الانسانية فی الخارج و مطابق لصدقه فالحقیقة مفهوم الانسان ثابت لهذا الوجود و ثبوته له متفرع علیه بوجه لان الوجود هو الاصل فی الخارج و المهية تابعة له اتباع الظل للشخص هذا اذا كان المنظور الیه هو حقیقة نحو من الوجود الخاص»

اینجا متفرع بوجه است یعنی: عروض تحلیلی است. درست مثل: هذا الوجود واحد.

اینجا تبدیل شده است به هلیه مرکبه

در خارج دو بحث است: ۱. این که وجود شیء خودش است. ۲. تغایر و عروض تحلیلی دارند همان طور که وحدت با وجود مغایرت دارد.

اسفار، ج ۱، ص ۱۰۰

از یک جهت نسبت وجود به ماهیت نسبت عرض به موضوع نیست.

«قد دریت أن نسبة الوجود إلى الماهية ليست كنسبة العرض إلى الموضوع - بأن يكون للماهية كون و لوجودها كون آخر يحل الماهية بل الوجود نفس كون الماهية و حصولها و ما به تتحصل فهی فی حد نفسها فی غاية الكمون و البطون و الخفاء و إنما تكونت و تنورت و ظهرت بالوجود فالنسبة بينهما اتحادية لا تعلقية و الاتحاد لا يتصور بين شئین متحصلین بل إنما يتصور بین متحصل و لا متحصل ... فانصبغ الماهية بالوجود إنما هو بحسب العقل حيث يحلل الموجود إلى ماهية مبهمه و وجود حاصل لها و یصفها به كما مر فالبهم بما هو مبهم لا يكون علة للمتحصل

و خصوصاً للمتحصل الذى يتحصل ذلك المبهم به و لا تحصل له إلا به بل ذلك المتحصل نفس تحصله كما أن المضاف بالحقيقة نفس إضافة الموضوع له.»

اسفار، ج ۱، ص ۱۰۱

«معناه أن الوجود هو الأصل فى الصدور من الجاعل و التقرر فى الأعيان - لكونه نفس التقرر فى الأعيان و الماهية مفهومة منه متحدة معه فيكون فرعاً له بهذا الاعتبار»

اسفار، ج ۱، ص ۲۰۰

«و أما فى الخارج من اعتبار العقل فلا موصوف و لا صفة متميزا كل منهما عن صاحبه بل شىء واحد هو الوجود و الموجود بما هو موجود ثم العقل بضرب من التعمل و التحليل يحكم بأن بعض الموجود يقترن به - معنى غير معنى الوجود و الموجود و يتصف أحدهما بالآخر فى العقل و العين على التعاكس - لأن اللائق بالعقل تقدم الماهية على الوجود لحصولها بكنهها فيه و عدم حصول الوجود بالكنه فيه كما مر و اللائق بالخارج تقدم الوجود على الماهية إذ هو الواقع فيه بالذات فهو الأصل و الماهية تتحد معه اتحاداً بالعرض فهى العارض بهذا المعنى اللطيف [يعنى عروض تحليلي]. كه تا عروض شد، مى شود هل مركبه است به حسب واقع. [الذى قد غفل عنه الجمهور] اما اين بحث نبايد ما هل بسيطه را جمع كنيم به طور كل. بلكه به لحاظ منطقي ما هل بسيطه را داريم و پابرجاست. ولى به لحاظ بحث هاى فلسفى، هل بسيطه فرع هل مركبه است. عارض است و عروض تحليلي در اينجا وجود دارد بر خلاف مثل سواد كه عروضش خارجي است.

نظر استاد:

در اينجا كه اصلاً نبايد وجود رابط را مطرح كرد. اينجا هم رابط نمى خواهيم بلكه به نفس وجود لغيره اش رابط برقرار است و نسبت نمى خواهد.

معقولات ثانيه فلسفى و منطقي هم نسبت و رابط نمى خواهد.

ماهيت هم به نحو معقولات ثانيه فلسفى است، يعنى: به نفس اتحادى كه با وجود دارد به نحو اتحاد متحصل و لا متحصل، اينجا نسبت برقرار است. و اين طور نيست كه يك وجود و يك ماهيت باشد كه بين آن ها رابط مطرح باشد.

وقتي عكس الحمل را كسى خوب تحليل كند، يعنى هل مركبه را قبول كرده است و هليه بسيطه تبديل شده است به هل مركبه. ولى مغايرت در اين منظر مغايرت تحليلي است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۶۵ (۳۴) (۱۳۹۸.۹.۲۳ / ۱۷ ربيع الثاني / شنبه)

چه قضایایی برابریستایش رابط دارد؟

هلیه مرکبه موجب صادق.

فرع چهارم

آن چه در بحث وجود رابط گفتیم، مبررهای داشت. لذا در قضایای موجبیه ای که در آن عدم به کار رفته است و قضایای سالبه، در آن ها رابط نیست.

قضایای موجبیه در باب عدم

در اینجا که یکی از دو طرفش عدم باشد یا هر دو طرفش، در اینجا رابط وجود ندارد. مثل زید معدوم. که یک طرف عدمی است. یا مثل شریک الباری معدوم که دو طرفش عدم است.

آیا اینجا دنبال ربط هستیم؟ ولو این که بگوییم این ربط، ربط عدمی است؟ علامه: خیر رابط عدمی نداریم. در هر دو نوع قضیه.

دلیل علامه

دلیل شما چیست جناب علامه؟

چون رابط را زمانی داشتیم که در برابر ایستا یک امر سومی داشتیم که این امر سوم مستقل از دوتا نیست و دویده در دو طرف است. نه این که امر سومی نداریم، داریم ولی دویده در دو طرف.

در اینجا که یک طرف یا دو طرف عدمی است، این چه هویت ربطی باید باشد؟

باید ربط عدمی باشد. اگر هویتش عدمی باشد، عدم که چیز نیست و شیء نیست و تمیز ندارد و شیئیت ندارد.

در این نوع گزاره ها که نمی شود این کارها را کرد. شیء سومی نیست.

اگر بتوانید بگویید: عدم است و یک چیز هست، شاید بشود رابط را درست کرد. ولی عدمی که ربطی باشد، لازمه اش این است که عدم شیء شد و متمیز از دو طرف شده است. که ما در مورد گزاره های موجبیه این کار را کردیم.

دلیل شما چیست جناب علامه: این است که عدم شیئیت ندارد.

دلیل دوم

تا بگویید: عدم ربطی است و این عدم ربطی به دو طرف قیام است، باید قیام به دو طرف داشته باشد. در حالی که عدم هیچ است و هیچ نمی تواند قیام به دو طرف باشد.

اگر بخواهد رابط عدمی باشد، ولو این که قضیه موجهه است ولی هوبتا باید یک ربطی پیدا کنید که عدمی باشد، و چنین چیزی نمی تواند هویت قیام را بپذیرد.

متن فرع چهارم

«الرابع أن العدم لا يتحقق منه رابط إذ لا شيء له ولا تميز فيه [چون تا چیزی نشود و امتیازی از دو طرف پیدا نکند و امر سومی نشود، چنین چیزی دیگر نمی تواند نسبت باشد. چون ویژگی رابط این است که یک چیزی است و غیر آن دو طرف هم هست. در حالی که عدم اصلا شیئیت ندارد و چیزی نیست، عدمی که هویتش تعلق باشد ندارد. چون تا گفتید عدم است، یعنی شیء نیست.»

چون ما زمانی به رابط رسیدیم که افزون بر دو طرف موضوع و محمول به امر سومی رسیدیم به نام نسبت که غیر از آن دو طرف است، اما عدم چون شیئیت ندارد، تمیز هم ندارد ولذا نمی تواند امر سومی محسوب شود.

لذا صرف قضیه موجهه بودن کافی نیست برای داشتن رابط در قضیه. [و لازمه أن القضايا الموجبة - التي أحد طرفيها أو كلاهما العدم - كقولنا زيد معدوم و شريك الباري معدوم - لا عدم رابطا فيها - [دلیل دونم] إذ لا معنى لقيام [چون قیام یک حکم وجودی است] عدم [همان عدمی که رابط است]. [بعدمین أو بوجود و عدم - و لا شيء له [آن عدم رابط] و لا تميز - اللهم إلا بحسب الاعتبار الذهني].»

اعتبار ذهنی یعنی: فرض دو طرف می کنید که زید چیزی و معدوم هم چیزی و یکی هم ربط بین این دو. که اینجا انتساب پیدا می شود و ربط. ولی اینجا به اعتبار عقلی است. این به حسب ذهن است ولی در خارج نمی توان رابط در نظر گرفت. اینجا برابر ایستایش هم در ذهن است.

استاد

اینجا که می گوئیم زید معدوم یا شری الباری معدوم، هلیه بسیطه است یا مرکبه؟ بسیطه. پس فضا نباید این گونه باشد.

پس اولاً این قضایایی که گفتید در سازمان هل بسیطه است نه مرکبه. اگر می گفتید: زید معدوم الکتابه، این می رفت در فضای هل مرکبه. ولی معدوم در سازمان و نظام هل بسیطه است. که در آنجا می گفتیم: الانسان موجود یعنی: وجود الانسان که ثبوت شیء لشی نیست، بلکه ثبوت الشیء است.

لذا در هل بسیطه رابط نیست، و اگر در همان نظام به صورت معدومیت سخن می گفت، اینجا هم رابط وجود ندارد.

اما فرض بگیریم که اینجا به صورت هلیه مرکبه باشد، مثل: زید معدوم الکتابه است. که اینجا بحث از نسبت عدمی پیش می آید، که در اینجا هم باید سخن به میان بیاید که آیا این رابط عدمی داریم یا خیر؟
نسبه العدم الی زید، آیا عدمی است یا خیر؟ استاد: این نسبت دیگر نمی تواند عدمی باشد.

اما در مثل زید معدوم الکتابه می توان چنین گفت، که در حقیقت سالبه ای است که به صورت معدوله المحمول در آمده است.

اینجا کتابت از آن معدوم است، و کتابت به عنوان محمول است، و این معدوم الکتابه را به عنوان نسبت نگاه کنیم، چنین چیزی معنی ندارد و نسبت ندارد...

در جایی که معدوم محمول باشد، مثل معدوم الکتابه و... وجود رابط چندان معنی ندارد که چنین رابطی در کار باشد.

سوال: اصلاً رابط عدمی می توانیم داشته باشیم؟

هویت تعلقی قیام به دو طرف دارد و قیام یک معنای وجودی است و عدم هویت وجودی ندارد.

عدم شیء نیست و چیزی نیست تا بخواهد هویت تعلقی پیدا کند.

استاد: ما شیئیت خاص نداریم در مورد عدم ولی شیئیت عام داریم. و شیئیت عام کفایت نمی کند برای این بحث ها. احکام وجودی که داریم، زیر سر وجود است.

قضایای سالبه

اینجا مثل: لیس الانسان بحجر.

در اینجا رابطی نخواهید داشت، چرا؟ چون سالبه هویتش سلب حمل است یا حمل السلب؟

درست است در منطق و نظام منطقی می گویند: حملیه است و سالبه. ولی به لحاظ حقیقت و منظر فلسفی، چگونه است؟ آیا حملی هست یا سلب الحمل است؟

آیا اینجا که حمل می کنم، چه می کنم در جایی که می گویم زید ناطق؟ می خواهم حمل کنم و حکم کنم و حکم هم خبر می دهد از برابر ایستا.

وقتی سلب می کنم چه می کنم؟ ابتدائاً گفته شده است: حکم می کنم به شجر نبودن. ولی صدرا و علامه می گویند: اینجا سلب الحمل است، یعنی: ارتباط برقرار نیست. یعنی: اینجا نبود نسبت است. نفی ربط است نه این که ارتباط منفی و عدمی ایجاد شود.

عدم الربط است نه ربط العدم. حال که این شد، پس اصلاً اینجا هم رابط نخواهیم داشت. رابط قرار بود نسبت باشد، که این نسبت یا وجودی است یا عدمی که بشود عدم الربط. اینجا نسبتی نیست که ...

علامه این بحث را برده است روی این بحث: چنین عدمی اصلاً وجود ندارد.

آن چه گفته شد این است که نفی النسبه است.

اما بیان علامه می گوید: اصلاً نسبت عدمی شیئی ندارد و چنین چیزی اصلاً در خارج نخواهد بود، لذا در این گزاره ها دنبال نسبت عدمی نگردید.

اما این دلیل که: اینجا اصلاً نبود نسبت است و عدم النسبه است، این را علامه در اینجا نگفته است.

بیان علامه: هر جا که مظان یک نوع نسبت عدمی است، خاطرتان جمع باشد که آنجا نسبت نداریم. نبود نسبت و عدم النسبه است نه نسبت عدمی.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۶۷ (۳۶) (۱۳۹۸.۹.۲۵ / ۱۹ ربیع الثانی / دوشنبه)

الفصل الثانی: فی کیفیه اختلاف الوجود الرباط و المستقل

آیا وجود رباط و مستقل اختلاف نوعی دارد یا خیر؟

یعنی آیا می شود که با اختلاف لحاظ و تغییر التفات آن امر رابط را به مستقل تبدیل کرد یا خیر؟ اگر نمی شود، اختلاف نوعی است و اگر می شود، اختلاف نوعی نیست.

که علامه می فرمایند: حق این است که اختلاف نوعی وجود ندارد.

همین که می توان وجود رابط را به صورت مستقل لحاظ کرد، این نشان میدهد که اختلاف بین وجود رابط اختلاف نوعی نیست.

بررسی مساله از منظر صدرا

اسفار، ج ۱، ص ۷۹

ناظر است به افق مبین ص ۱۱۳

«و قد اختلفوا فی كونه غير الوجود المحمولی بالنوع أم لا ثم تحققه فی الهیات البسيطة أم لا و الحق هو الأول فی الأول [یعنی حق این است که اختلاف نوعی داریم بین وجود رابط و مستقل]. و الثاني فی الثاني [که الان محل بحث ما نیست]. و الاتفاق «۲» «۳» النوعی فی طبيعة الوجود مطلقا عندنا لا ینافی التخالف النوعی فی معانیها «۴» الذاتية و مفهوماتها الانتزاعية [در عین حالی که در طبیعت وجود شریک اند، دلیل نمی شود که تخالف نوعی نداشته باشند. روشن است که اینجا مراد از نوع، نوع ماهوی نیست. بلکه مراد طبیعت و ذات وجود است. این هویت تعلقی، جوهرش را تغییر داده است از جوهر وجود استقلالی]. كما سيتضح لك مزيد إيضاح علی أن الحق «۵» «۶» أن الاتفاق بينهما فی مجرد اللفظ.»

اسفار، ج ۱، ص ۸۲

که یک بیانی است برگرفته از میرداماد همان ص ۱۱۳ از ج ۲ مجموعه مصنفات میرداماد.

«و الحاصل أن الوجود الرابطی بالمعنى الأول [یعنی وجود رابط که ما می شناسیم]. مفهوم تعلقی لا يمكن تعقله علی الاستقلال و هو من المعانی الحرفية و يستحيل أن یسلخ عنه ذلك الشأن و يؤخذ معنى اسمیا بتوجيه الالتفات إليه فیصير الوجود المحمولی»

اساسا هویت تعلقی با حفظ هویت تعلقی، حتی اگر لحاظ را هم تغییر دهید، از آن هویت در نمی آید. چنین شأن تعلقی را نمی شود از آن گرفت. هنگامی که تعلقی است.

یک وقت می گوییم: زید فی الدار، که اینجا فی حرف است. اما یک وقت می گویی: فی للظرفیه. اینجا این فی دیگر معنای حرفی نیست و در لحاظ تعلقی نیست.

صدرا در ص ۱۴۳ تعبیر به يجوز دارد.

ولی اینجا می گوید: يستحيل. یعنی: وجود تعلقی با توجیه التفات نمی تواند از معنای حرفی به معنای اسمی تبدیل شود.

برخی گفته اند: معنای حرفی را هرچه التفات را عوض کنی، از تعلقی بودن در نمی آید.

اما برخی گفته اند: ذاتش تعلقی است و استقلالی نیست. و این بیان صدرا در اینجا هست به تبع میرداماد.

اسفار، ج ۱، ص ۱۴۳

«و هكذا قياس المعانى الحرفية و المفهومات الأدوية إذا صارت منظورا إليها معقولة بالقصد محكوما عليها أو بها انقلبت اسمية استقلالية بعد ما كانت حرفية تعلقية و هذا الانقلاب غير مستحيل»
که لحاظ حرفی تبدیل شود به لحاظ استقلالی.

این انقلاب فصل به فصل و صورت به صورت نیست، بلکه از قبیل انقلاب ماده به صورت است.

ما گاه دو ذات داریم، ذات متباین، مثل این که بقر غیر از غنم است و هیچ گاه با هم جمع نمی شوند. ولی در مورد معنای حرفی به اسمی و رابط به مستقل، می شود. چرا؟ چون از باب انقلاب صورت به صورت و ذات به ذات نیست. بلکه از باب انقلاب جنس به صورت است. که یک چیزی که لاتحصل است به سمت تحصیل کشیده می شود. مثل دو متحصل نیست که نتواند به دیگری تبدیل شود. دو صورت و ذات متحصل نمی تواند به دیگری تبدیل شود.

اما ماده به صورت و قوه به فعل رفتن، این که محال نیست. بعد توضیح می دهد:

می گوئیم: وجود رابط مابین با مستقل است، اما نه تباین دو ذات مستقل با یکدیگر که هیچ گاه نمی توانند تبدیل به همدیگر شوند. اما معنای حرفی ضعیف است و می تواند قوی شود، و تبدیل به اسمی شود، ولی اگر وجود رابط ذاتی مستقل می داشت در برابر مستقل، اینجا می شد انقلاب محال. ولی چون وجود رابط می شود قوی شود و مستقل شود، لذا این انقلاب محال نیست.

« لأنه كانقلاب المادة إلى الصورة و الجنس إلى الفصل و القوة إلى الفعل و الناقص إلى التام لا كانقلاب الصورة إلى الصورة و النوع المحصل إلى النوع المحصل لأن الروابط و الأدوات حين كونها كذلك ليست شيئاً من الأشياء المحصلة التامة بل نسب إلى الأشياء و فرق بين الشيء و نسبة الشيء- و كذا فرق بين كون الشيء شيئاً أو قوة على

شیء إذ القوة بما هي قوة ليست شيئا من الأشياء أصلا اللهم إلا باعتبار آخر غير اعتبار كونه قوة حتى ينجر الأمر إلى ما لا جهة فيه سوى كونه قوة كالهولي الأولى التي لا تركيب فيها من جهتين يكون بإحدهما بالقوة و بالأخرى بالفعل و ما قرع سمعك أن المعنى الأدوی كالوجود النسبی و الاستقلالی كالوجود المحمولی هما متباينان بالذات [نگوید دو ذات متحصل در برابر هم هستند. بلکه وجود رابط به لامتحصل بودنش در برابر وجود مستقل است.] یرام به ما أفدناك تحقیقه لا أن لهما ذاتین [مستقلین] متباينین [رابط یک ذات مستقل نیست، بلکه ذات تعلقی است.] فإنه الرابطة لا ذات لها أصلا كالمرآة التي لا لون لها و لا حقيقة أصلا و لهذا تقبل الألوان و يظهر به الحقائق و التباين بين شيئين قد يكون بحسب المفهوم و العنوان من غير أن يكون لكل منهما بحسب ذاته حقيقة محصلة يتغايران بها بل الاختلاف بينهما كالاختلاف بين المحصل و اللامحصل الذي [لا محصلي كه] له أن يصير محصلا و الشيء و اللاشيء الذي في قوته أن يصير شيئا.»
برخی گفته اند این بیان صدرا بازگشت ایشان است از بیانی که در ص ۷۹ و ۸۲ داشته است.

اسفار، ج ۱، ص ۲۱۴

بیان صدرا را برخی گفته اند که اینجا وجه جمعی میان دو بیان سابقش است.

«و المعانی الارتباطية من حيث إنها ارتباطية لا يمكن أن تتعلق بها التفات الذهن إليها و استقلالها فی التصور [با التفات نمی شود هویت تعلقی اش را برداشت. چون تخالف نوعی است.] كما أشرنا إليه [ص ۷۹ و ۸۲] و أما إذا استؤنف الالتفات بأن انفسخت عما هي عليها من كونها آلة الارتباط و صارت أمرا معقولا في نفسه مبين الذات للطرفين فكانت كسائر الماهيات في أن تعلقها بالجاعل بما ذا و تأثير الجاعل فيها بحسب أية حيثية تكون من الأمور المحتملة المذكورة»

اگر وجود رابط را با هویت تعلقی اش لحاظ کنید، هر چه کنید نمی توانید آن را از لحاظ تعلقی اش خارج کنید.

اما اگر هویت تعلقی را از وجود رابط بگیریید، در این صورت می توانید آن را به صورت مستقل التفات کنید.

این بیان نشان میدهد که صدرا وقتی می گوید: تخالف نوعی است در جایی است که اگر هویت رابطی و غیر استقلالی اش را نگاه دارید در این صورت هیچ گاه این وجود به وجود مستقل بر نمی گردد.

بررسی مساله از منظر حاجی سبزواری

حاشیه اسفار، ج ۱، ص ۸۱

اگر رابط است نسبت به حق تعالی پس چرا می گوئیم: جوهر یا عرض است.

«و کون وجود الجواهر رابطيا بل رابطا بالنسبة إلى وجود القيوم تعالى كما قال قدس سره لا ينافي كونه نفسيا بالنسبة إلى ما دونها و فيما بين أنفسها و الحق أن رابطية كل الوجودات بالنسبة إلى وجود القيوم بذاته إضافة إشراقية ليست كرابطية النسب المقولية و النسبة بين الرابطين كالنسبة بين الوجود الحقيقي و الانتزاعي»
شبيهه بیان علامه است که اگر ما موجودات را در ارتباط با حق تعالی نگاه کنیم، همه رابط اند و اگر آن ها را در غیر از این ارتباط نگاه کنیم، می شود مستقل.

شرح منظومه، ص ۶۲ (ج ۲، ص ۲۴۱ و ۲۴۲)

«و جعل العرض موجودا فی نفسه لغيره و الجوهر موجودا فی نفسه لنفسه بغيره لا ينافي ما حقق فی موضعه من أن وجود ما سوى الواحد الأحد رابط محض لأن ما ذكر هاهنا إنما هو فيما بين الممكنات أنفسها و إلا فالكل روابط صرفة لا نفسية لها بالنسبة إليه. إن هي إلا تمويهات و تماثيل و بأنفسها أعدام و أباطيل.»
حاشیه همان صفحه

«فهذه النفسية للوجود .. لا ينافي كونه ..م.»

مراد از بالغير که می گوئیم: وجود فی نفسه لغيره دارد، منافاتی ندارد که نسبت به فاعل قیوم رابط است ولی نسبت به این جوهر مثلا، لغيره است. ولی نسبت به خدا رابط است.

وقتی می گوئیم: فی نفسه است

...

پس تا اینجا مشخص شد که صدرا چه کرده است ولی حاجی سبزواری به گونه دیگری بیان کرده است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۶۸ (۳۷) (۱۳۹۸.۹.۲۷ / ۲۰ ربیع الثانی / سه شنبه)

ادامه بررسی مساله از منظر حاجی سبزواری

از یک جهت رابط است و از یک جهت فی نفسه هم هست.

او دیده است که از یک جهت تمام معالیل رابط اند، از یک جهت ممکنات یا جوهر هستند یا عرض هستند.

دو راه حل داشت:

۱. همانی که علامه آورده است: به لحاظ فی نفسه و مقایسه با مادون خودش، امر مستقلى است.

ولى به لحاظ مقایسه با علتش، رابط است.

۲. بیان ایشان در حاشیه شرح منظومه

میرداماد تقسیم کرده است: رابط و رابطی و بعد رابطی را چند نوع نام برده است: اعراض، معالیل ...

بعد صدرا اشکال گرفت که حق این است که معالیل رابط است. و آن ها را در عداد رابط ها قرار داد که در کنارش رابط های اتحادی اتصافی است.

بررسی مساله در بیان علامه طباطبایی

ریشه این بحث ها عمدتاً از میرداماد و صدرا و حاجی سبزواری است که بعد علامه نیز بحث می کند.

علامه اختلاف نوعی را توضیح می دهد که آیا اختلاف نوعی دارند یا خیر؟

اختلاف نوعی یعنی: وجود رابط که معنای حرفی دارد، آیا می تواند یک معنای استقلالی پیدا کند یا خیر؟

آن که می گوید: اختلاف نوعی است، نمی شود، چرا که هویت تعلقى گرفته نمی شود، اینجا منظورمان از استقلال، استقلال بالمفهومیه است. ذاتی داشته باشد ولو این که تعلق به دیگری داشته باشد.

علامه اختلاف نوعی میرداماد را با بیان حاجی سبزواری جمع کرده است.

حاجی گفت: این از یک جهت فی نفسه است و از یک جهت فی غیره است.

علامه: میدانید که چرا حاجی این طور گفته است؟ به این خاطر است که حق این است که اختلاف نوعی نداریم و چون نداریم می توانیم این گونه اطلاق کنیم.

حاجی سبزواری این بحث را ذیل اختلاف نوعی نیاورده است ولی علامه این را استفاده کرده است و آورده است ذیل این مساله.

علامه این سوال را مطرح کرده است: چیزی که دارای معنای تعلقى است، آیا می تواند معنای مستقل به معنای

استقلال بالمفهومیه پیدا کند؟ یعنی: با توجیه التفات می توان معنای استقلالی پیدا کند؟

بیان علامه

حق این است که اینجا اختلاف نوعی نیست. منظور از نوع، نوع در برابر جنس و فصل نیست،

پس اختلاف نوعی تا گفته می شود: همان ابتدا یک اصطلاحی سر در آورد در بستر بحث های تقسیمی که معمولاً در فلسفه داریم، که آیا این دو قسم به هم بر می گردند یا خیر؟ در عین حالی که در اصل وجود با هم شریک اند. در عین حالی که در اصل وجود شریک اند، این وجود به آن وجود تبدیل شود و از هویت خودش خارج شود.

علامه همان کار را می کند: اختلاف نوعی را به قرینه ص ۷۹ و ۸۲ این گونه معنی کرد: این که هر دو در عین حالی که در مطلق وجود شریک اند ولی در تقسیم وجود، در عین حالی که خودش خودش است، همین اینک با تغییر لحاظ همین را تبدیل کرد به مستقل یا خیر؟

که صدرا می گوید نمی شود ک با توجیه التفات تغییر کند. به گونه ای که با تقسیم وجود، هویت مابین تقسیمی پیدا کند، این غیریت مابینت باشد، ...

علامه:

اختلاف نوعی نداریم. یعنی: معالیل وجود رابط اند در عین حالی که وجود رابط است و از وجود رابط بودنش دست نمی کشد، با توجیه التفات و تغییر التفات، جوهر یا عرض شود، یعنی فی نفسه دارد. وقتی رابط بود، فی غیره بود و اصلاً فی نفسه نداشت. اما با توجیه التفات می توان آن را مستقل نگاه کرد.

بحث جعل از صدرا شواهد ص ۴۹ و ص ۶۳ ج ۱ تفسیر

بیان علامه

معلول عین ربط است و در ص ۱۵۷ می گویم.

وقتی معلول عین ربط شد، هویتش شد تعلق، فی غیره است و دیگر فی نفسه نیست.

همین وجود رابط را نمی شود گفت: جوهر و عرض است؟ مگر این ها از اقسام وجود فی نفسه نیست؟

استقلال بالمفهومیه: دارای ذاتی است ولو این که تعلقی باشد. یعنی ذاتش قابل اشاره است.

لذا گفته اند: این قابلیت، قابلیت ذاتی اوست.

استاد سوال: شا گفتید: یا فی غیره است یا فی نفسه؟ بله.

مگر شما نمی گوئید: فی نفسه و جوهر و عرض و واجب را شامل می شود چون ذات دارند.

از طرفی فی نفسه و فی غیره با هم منافات دارند، پس نمی توانند جمع شوند،

علامه: اگر واقعا اختلاف نوعی داشتند، به تناقض می کشد، در حالی که چون اختلاف نوعی نیست، تناقض

نیست. یک شیء است که به لحاظ واجب رابط اند و به لحاظ خودشان مستقل هستند.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۶۹ (۳۸) (۱۳۹۸.۹.۳۰ / ۲۴ ربیع الثانی / شنبه)

وجود رابط و مستقل در جنس شریک اند، البته جنس، کالجنس است. یعنی در اصل وجود شریک اند. اما آیا

تقسیم وجود به رابط و مستقل، آیا این دو نوع اختلاف نوعی دارند یا خیر؟ اما آیا در نوع هم شریک اند؟

طبیعتا در بحث های تقسیمی فلسفی، بحث های اختلاف نوعی است، که اگر بگوئید وجود رابط چیست، با

مشکلی روبرو می شویم.

آیا هنگامی که وجود رابط است، فقط تغییر لحاظ بدهیم و به آن امر واقعی خارجی لحاظ کنیم، آیا با توجیه

التفات در حالی که معنای رابط دارد، آیا می شود معنای استقلالی پیدا کند یا خیر؟

همان موقعی که هست و رابط است و معنای تعلقی دارد، فقط توجیه التفات بشود، آیا می شود که مستقل شود

یا خیر؟

علامه: بله. نظیر آن چیزی که در مورد معالیل داریم، که هم جوهر اند و هم عرض اند که با توجیه التفات صورت

می گیرد.

از جهت مقایسه با علت در نظر بگیرید، می شود رابط. و اگر در مقایسه با قرین هایش در نظر بگیرید، می شود فی نفسه.

این مشکل از زمان حاجی سبزواری شروع شد. که از یک جهت فی غیره است و از یک جهت فی نفسه است چون یا جوهر است یا عرض. چاره اش را این یافت که به لحاظ علت فی غیره و به لحاظ مقارن هایش می شود فی نفسه، جوهر یا عرض.

این ذاتش ربط است نه این که ذات لها الربط.

این را در مورد معالیل می گوئیم،

متن فصل ثانی، ص ۳۰

وجودات در اصل وجود شریک اند، ولی در مورد وجود رابط و مستقل مشکل هست که نسبت آن با وجود مستقل چگونه است؟

« الفصل الثانی فی کیفیت اختلاف الوجود الرابط و المستقل

هل الاختلاف بین الوجود المستقل و الرابط - اختلاف نوعی أو لا - بمعنی أن الوجود الرابط و هو ذو معنی تعلقی [مفهوم تعلقی دارد. یا رابط تعلقی است. یعنی غیر مستقل بالمفهومیه است که به ذاتش بدون تعلق نمی توان اشاره کرد. حتی اگر لحاظ نکنیم، این خاصیت در او هست، در برابر مستقل بالمفهومیه که ذاتش را بدون تعلق نیز می توان اشاره نمود]. هل يجوز أن ينسلخ عن هذا الشأن - فيعود معنی مستقلا بتوجيه الالتفات إليه مستقلا - بعد ما كان ذا معنی حرفی أو لا يجوز؟

الحق هو الثانی لما سیأتی فی أبحاث العلة و المعلول - أن حاجة المعلول إلى العلة مستقرة فی ذاته [ذاتی اش است یعنی: ادبیاتی جدید است و مولفه های جدیدی دارد. ذاتی باب ایساغوجی اینجا نیست. لذا وقتی ذاتی ایساغوجی نشد، جنس و فصل اینجا نیست. اینجا ذاتی باب وجود است.]

- و لازم ذلك أن يكون عين الحاجة - و قائم الذات بوجود العلة لا استقلال له دونها بوجه -

[در عین حالی که فی غیره است، مستقل است و فی نفسه هم هست. پس به حسب علت رابط و به حسب اقراش مستقل و فی نفسه است.] و مقتضى ذلك أن يكون وجود كل معلول - سواء كان جوهرًا أو عرضًا - موجودًا فی نفسه رابطًا بالنظر إلى علته - و إن كان بالنظر إلى نفسه و بمقايسة بعضه إلى بعض - جوهرًا أو عرضًا موجودًا فی نفسه -.

علامه می خواهد بگوید مثل وجود ذهنی و خارجی نیست که اختلاف نوعی دارند. مثل علت و معلول نیست که اختلاف نوعی دارند، بلکه این گونه است که وجود رابط و مستقل اختلاف نوعی ندارند.

این تحلیل علامه که برگرفته از حاجی سبزواری است، بحث خوبی است و تحلیل خوبی است. ولی خلل در جای دیگر است و آن این که این یک مساله ایست که تازه سر در آورده است و هنوز خام است و پختگی کافی را پیدا نکرده است.

بعدا خواهیم گفت که مشکل کار از کجا پدید آمده است.

«فتقر أن اختلاف الوجود الرابط و المستقل [یعنی: مستقل و غیر مستقل بالمفهومیه] لیس اختلافا نوعیا- بأن لا یقبل المفهوم غیر المستقل الذی یتزع- من الربط التبدل إلى المفهوم المستقل المتزع من المستقل-»
پس این وجود رابط در خارج هم با یک لحاظ رابط است و با یک لحاظ غیر مستقل است.

بیان مختار

تا شما تصویر می کنید بحث نحوه های وجود را یا اختلاف نوعی را، چاره ای نیست جز این که وقتی یک بحثی تقسیمی شد، معنی ندارد که اختلاف نوعی نداشته باشند، بلکه اختلاف نوعی دارند.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۷۰ (۳۹) (۱۳۹۸.۱۰.۱ / ۲۵ ربیع الثانی / یکشنبه)

این ربط دادن وجود رابط و اختلاف نوعی داشتن با وجود مستقل، از ابتکارات علامه است.

حاجی

آنی که گره زده است فی نفسه و فی غیره بودن را با اختلاف نوعی کار علامه طباطبایی است. و الا صدرا این کار را نکرده است و حاجی سبزواری هم این کار را نکرده است.

این سبک کار علامه است و در جای دیگر نیست. حاجی سبزواری گرچه فی الجمله این را گفته است ولی ربطش به اختلاف نوعی نداده است. صدرا هم بحث از اختلاف نوعی کرده است و بحث وجود رابط و مستقل را هم کرده است ولی این دو بحث را با هم گره زده است. تنها کسی که این گره را برقرار کرده است، علامه طباطبایی است.

این کار که بحث وجود رابط و مستقل و نسبت بین آن‌ها به اختلاف نوعی هست یا خیر؟ این را کسی جز علامه انجام نداده است.

بیان مختار در مورد فصل دوم

اشکال اول به بیان علامه

بحث‌های تقسیمی که در فلسفه داریم، در این بحث‌ها همه اختلاف نوعی دارند. در دستگاه تشکیک خاصی.

این‌ها را اگر خوب نگاه کنیم، از نظر جنس وجود که کالجنس هست، شریک اند ولی به لحاظ نوعشان متفاوت هستند و نحوه‌های وجودی این‌ها هم فرق می‌کند.

اگر این است، بحث‌های تقسیمی را که خوب نگاه کنیم، بر می‌گردد به دو نحوه وجود، که اقسام رقیب و قسیم هم هستند. به تعبیر علامه به شدت و ضعف بر می‌گردند.

رابط و مستقل را هم جزء بحث‌های تقسیمی وجود می‌دانند، آیا شما قایلید که یک متن وجود همان متن به یک لحاظ شدید و به یک لحاظ ضعیف است؟

این را خود علامه گفتند، ما هم خودمان رسیده بودیم، حتی اگر علامه نگفته بودند. اما آیا می‌شود چنین گفت؟ که ما احکام مطلقه داریم و احکام تقسیمی، مثلاً استقلال مطلق داریم، و این مستقل مطلق به شدت و ضعفش می‌شود رابط و مستقل. که مستقل غنی تر است و رابط موجود است به استقلال مستقل. طبق این بیان این مطلب علامه معنی ندارد.

اما اگر علامه بگوید با توجیه التفات هویتش تغییر می‌کند، این مشکلی ندارد. مثلاً در ذهن این‌ها مستقل اند، اما در خارج رابط اند.

این اشکالی است که نشان می‌دهد که دستگاه تشکیک خاصی چنین سخنی را اجازه نمی‌دهد.

قوه در برابر فعل چگونه است؟ رقیب و قسیم است. خارجیت در برابر ذهنیت قسیم است.

اشکال دوم به بیان علامه

اینجا یک خلطی بین استقلال بالمفهومیه و استقلال به معنای غنای وجودی داریم.

مثلاً: وحدت عددی با وحدت حقه یک چیز است؟ در نفس وحدت یک چیزاند ولی آیا یک چیزند؟

وجود رابط دو طرفی و هویت رابط غیراتصافی دوطرفه، در برابرش استقلال بالمفهومیه قرار دارد ولی آیا در نفس هویت تعلق هم دو این گونه است؟

یعنی مستقل وجودی و غنی، آیا همان مستقل بالمفهومیه است؟ خیر.

شما آنجا که می گوید رابط و مستقل در رابط اشراقی، می خواستید از این نتیجه بگیرید که اختلاف نوعی دارد و جوهر و عرض فی نفسه است و در عین حال رابط است و در عین حال فی نفسه است چون جوهر است.

اینجا که گفتید جوهر مستقل است، مستقل بالمفهومیه است. اما در بحق وجود رابط و مستقل، مستقل به معنای غنی و بالقیومیه است که برای واجب است.

بله مستقل بالمفهومیه آن قدر عام است که شامل واجب هم می شود و جوهر و عرض را هم شامل می شود، و هیولی و صورت.

پس آن رابط اشراقی که در برابرش واجب است، اختلاف نوعی دارند.

اما این که گفتید می شود مستقل باشد، اینجا استقلال بالمفهومیه است که می شود جوهر و عرض باشد پس مستقل است چون فی نفسه است. و مستقل به استقلال مفهومی است که در برابرش رابط به معنای نسبت اتصافی اتحادی است.

اما شما رابط و اشراقی را می گوید فی غیره و جوهر و عرض بودن را می گوید: فی نفسه. که این خلط است. در برابر رابط اشراقی فقط واجب است نه مستقل بالمفهومیه.

این خلط دلیلش چیست؟

این است که از نظر فلسفی بحث های وجود رابط و مستقل سابقه تاریخی چندانی ندارد و دست به دست گشته است و از میرداماد شروع شد و صدرا هم در چند جا پی گرفت و به تدریج رسید به علامه. حتی در کار صدرا این بحث یک بحث مستقلی ندارد که مرحله به آن اختصاص داده نشده است، اما علامه است که این را جدا کرده است و یک مرحله به آن اختصاص داده است.

اما چون موضوع بحث خیلی حقیر است و اصطلاح گذاری نشده است، این بحث ها پیش آمده است.

مستقل بالمفهومیه موثر در ایجاد نیست، اما مستقل قیومیه موثر در ایجاد است. ولی مستقل مفهومیه گرچه موثر در ایجاد نیست ولی رابط وابسته به آن است.

علامه فرمود: وجود رابط اشراقی مستقل بالمفهومیه است. در حالی که این ربطی ندارد، در حالی که در مقابل رابط اشراقی مستقل قیومیه است. آیا می شود که رابط اشراقی تبدیل به مستقل قیومیه شود؟! خیر. و قطعاً چنین اتفاقی نمی افتد.

اشکال سوم به بیان علامه

فرض بگیریم که بیان علامه باشد که وجودش رابط است و جوهر عرض است.

سوال: جناب علامه این جوهر و عرض را به کی نسبت می دهید؟ به ماهیت. منظور علامه ماهیات جوهریه و ماهیات عرضیه است. که ماهو؟ جواب می دهیم. یعنی بحث را برده است سر ماهیات.

سوال: از نظر وجودی رابط است، تغییر لحاظ دادیم، و توجیه التفات کردیم به ماهیت نگاه کردید یا به وجود؟ طبق بیان علامه به ماهیت نگاه کردیم. به این لحاظ نگاه کردم رابط است. ولی التفات را عوض کردم، می شود جوهر و عرض است. این ماهیت آن است. یعنی: وجود از جهت نسبت به علت، می شود وجود رابط. ولی به حسب خودش شد جوهر و عرض؟ خیر. بلکه وجود از جهت وجودی نه جوهر است و نه عرض، بلکه جوهر و عرض از ماهیت است.

اسفار، ج ۱، ص ۳۲۷

تصریح می کند که ماهیت است.

اینجا یک خلطی شده است و باید بحث متمرکز روی وجود باشد که این وجود با لحاظ و ارتباط با علت، فی غیره است و به لحاظی دیگر همین وجود مستقل است. آیا این می شود یا خیر؟ اما این که بگویید با توجیه التفات آن وجود فی غیره می شود جوهر و عرض، این درست نیست.

علامه یکجا گفته بود: ماهیات انحاء الوجودات است، که عرض کردیم این درست نیست، بلکه ماهیت از سقف های وجودی انتزاع می شود.

وجود از جهت وجود نه جوهر است نه عرض، بلکه من حیث ماهیت و نفادش و تعینش، جوهر یا عرض است. از تعینش جوهر و عرض انتزاع می شود نه از جهت خود وجود.

اشکال چهارم به بیان علامه

فرض بگیریم که همین جوری که علامه گفته است باشد، بالاخره جوهر و عرض را مطرح می کنید، وجود جوهری و عرضی را مطرح می کنید نه به لحاظ ماهوی، بلکه وجود جوهری و عرضی را مورد نظر قرار دهیم. این هم بگویید، شما که رابط می گوئید، چطور می فهمید؟ یک جوهر که رابط است، عرض بودنش به چیست؟ یا جوهر است، این وجود جوهری عرضی که بر آن نشسته است، عرضیتش چگونه است؟

در ذیل ارتباط با وجود جوهری رابط است. مثلا در مورد انسان که می گوئیم: رابط است، اختیارش هم رابط است. یعنی: در مجرای خودش قرار دارد. وقتی رابط شد، احکام وجود را دست نمی زنیم. وقتی رابط شد، هویت رابطی را از آن نمی گیریم.

هویت ربطی اش را با نحوه وجودش جمع می کنیم، ولی این نحوه وجود هویت ربطی اش را به هم نمی زند. یک بیان خوبی علامه دارد وقتی از تشکیک خاصی به وحدت شخصیه می رود می گوید: این طور نیست که تمام آن چیزهایی که در دستگاه تشکیکی گفتیم، برچیده شود، بلکه همه این ها باقی می ماند و هیچ یک از این ها با بر هم خورد وجود رابط به هم نمی خورد.

در بحث رابط چه می کنید؟ بحث رابط و مستقل هویتا به یک لحاظ از لحاظات هستی می پردازد، لذا تمام انحاء وجودات به هر نحوی که هست، یا رابط است یا مستقل.

اصلا بحث به صورت تعینات فی نفسه در نمی آید، بلکه بحث به صورت وجودی است، وجود جوهر و عرض و رابط و علل و معالیل و... همه نحوه وجودند و نحوه وجود نه جوهر است و نه عرض و استقلال در آن مطرح نیست. همه این معانی در عین این که هویتش را دارد در دل رابط هم هست، وجود رابط است و عرض است یا جوهر.

ما از ابتدا باید بگوییم: یک رابط داریم و یک مستقل به معنای مستقل بالقیومیه. نه مستقل بالمفهومیه که این مستقل بالمفهومیه هیچ منافاتی با رابط بودن ندارد. اینجا اصلا بحث از فی نفسه ای که شما می کنید نیست. چون فی نفسه ای که شما می گوئید، استقلال بالمفهومیه است اما اینجا مستقل بالقیومیه مراد است.

آن چه هویت ربطی دارد، خیلی راحت می شود از دلش معانی ذاتیه انتزاع کرد، مثلا جوهر است یا عرض است یا...

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۷۱ (۴۰) (۲۰۱۰.۱۰.۲۶ / ربيع الثاني / دوشنبه)

تميم اشكال سوم

فرق است میان حیثیت تقییدیه نفادیه و شأنیه. وجود رابط در ارتباط با علتش حیثیت تقییدیه شأنیه است و حیثیت تقییدیه نفادیه جور دیگری است.

اسفار، ج ۱، ص ۸۷

ذیل بحث امکان فقری

«فحائتها حقائق تعلقية و ذواتها ذوات لمعانية - لا استقلال لها ذاتا و وجودا بخلاف الماهيات الكلية فإنها و إن لم

یکن لها ثبوت قبل

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۱، ص: ۸۷

الوجود إلا أنها أعيان متصورة بكنهها ما دام وجوداتها و لو في العقل فإنها ما لم يتنور بنور الوجود لا يمكن الإشارة العقلية إليها بأنها ليست موجودة و لا معدومة في وقت من الأوقات بل هي باقية على احتجابها الذاتي و بطونها الأصلية أزلا و أبدا و ليست حقائقها حقائق تعلقية فيمكن الإشارة إليها و الحكم عليها بأنها هي»
ماهيات از جهت ماهوی تعلقی نیستند، از جهت وجودی هستند که فی غیره و عین تعلق به غیر هستند.

اینکه باید بین نفاد وجود و شأن وجود فرق گذاشت، در بیان صدرا آمده است.

تتميم اشكال چهارم

هیچ گاه رابط بودن مانع این دست از احکام نیست. که مثلا جوهر یا عرض نیست. بلکه همه این ها همه پابرجاست، فقط می رود در دستگاه روابط.

تحليل جوهر و عرض بودن در دستگاه وجود رابط

وجود رابط چون رابط است، به نفس مستقل حکم پذیر است. بله به لحاظ خودش هیچ حکمی ندارد. ولی تا به مستقل هست، به مستقلش استقلال پیدا می کند و حکم پیدا می کند. یعنی: حضرت حق من حیث ربط جوهر یا

عرض. یعنی: حکم وجود جوهری و عرضی یا قوه یا فعل یا خارجی یا ذهنی، الان بحث ماهیت نیست. همه این ها رابط اند و عین ربط به ما و ما هم عین ربط به حضرت حق هستیم. چرا حکم وجود ذهنی را به روابط دادید؟ روابط به حسب خودشان یعنی بریده از مستقل، هیچ حکمی ندارد، ولی به حسب مستقلی که همراه اوست، حکم پذیر است. یعنی: وجود جوهری، عرضی، ذهنی، خارجی...

برخی گمان می کنند: مستقل به حق است، پس حکم حق است!

بله حکم حق است ولی به حسب ربطی که مورد نظر است. مستقل به حسب ربط این حکم را می پذیرد. من حیث الربط حکم دارد. حضرت حق همه این احکام را می پذیرد من حیث الربط. اگر ربط نباشد دیگر این حکم برای حضرت حق نخواهد بشود.

نهایه الحکمه، ص ۱۷۶

«و تقدم أن العلية في الوجود و هو أثر الجاعل - و أن وجود المعلول رابط - بالنسبة إلى علته قائم بها - كما أن وجود العلة مستقل بالنسبة إليه مقوم له - لا حکم للمعلول إلا و هو لوجود العلة و به»
حکم هم برای حق است و هم برای رابط، ولی برای حق به حسب این رابط است.
رابط بالعله این حکم را دارد.

الميزان، ج ۱، ص ۲۴

«البراهين العقلية ناهضة على أن استقلال المعلول و كل شأن من شئونه إنما هو بالعله، و أن كل ما له من كمال فهو من أظلال وجود علته»
این استقلال بالعله را باید جدی گرفت. و الا همه بحث های فلسفی تعطیل می شود. ذهنی و خارجی و بالقوه و بالفعل ...

ماهیت نفاد این وجودهای رابط است.

پس با این اشکال چهارم، بحث باید رفت سر وجود و با بردن بحث سر وجود، روابط به هم نمی خورد و همه چیز بالوجود موجود است و بالعله موجود است. از یک جهت برای علت است و از یک جهت برای معلول هم هست.

ما انواع روابط داریم که یکی بالعله ذهنی و یکی بالعله خارجی.

این معلول تمام احکامش بالعله است، حتی حکم ربط هم برای معلول بالعله است در برابر استقلال علت.

بررسی اختلاف نوعی میان وجود رابط و مستقل

ما که رابط اتصافی اتحادی علامه را نپذیرفتیم.

در خصوص استقلال بالقیومیه

یک استقلال بالقیومیه داریم و یک رابط بالقیومیه.

اینجا آیا اختلاف نوعی داریم یا خیر؟ بله. اینجا اختلاف نوعی هست ولو این که لحاظ و التفات نیز عوض شود.

در خصوص اضافات نسبت غیراتصافی غیر اتحادی

اینجا بله، ما رابط داریم و در مقابلش مستقل بالمفهومیه است. و گفتیم به دو دلیل با چیزی در خارج ربرویم که هویتش تعلق است و مقابلش ذاتی قرار می گیرد که می تواند تعلق داشته باشد و نداشته باشد.

رابط اتصافی که علامه گفته بود، جمع می کنیم یعنی قبول نداریم و لذا نباید مطرح شود.

اما رابط در نسب و اضافات، اینجا واقعییتش این است که به دو دلیل باید بگوییم که رابط داریم این ها در خارج هستند.

- چنین چیزی هویتش چیست؟ اضافه به دو طرف ربط. این یعنی: هویت تعلق. چنین هویتی مقابلش چیست؟ رابط و مستقل واجبی است؟ این عرض با آن عرض نسبتی دارد، این ها هم کافی است برای نسب.

اما در نفس اضافه اصلا چیزی به اسم ذات داشتن مستقل ندارد. ذات دارد که عین التعلق است نه ذات لها التعلق.

- همچنین نشان دادیم که در فوق و تحت، افزون بر کتاب و میز مثلا، یک نسبت داریم، و این از مقایسه در می آید که این مقایسه بالقوه است که فی حد ذاته میانشان یک نسبتی برقرار است. تا این قیاس را به دست آوردیم، گفتیم این قیاس چیست؟ از طرفی این امر سوم خودش بسان یک امر مستقلی مثل میز و کتاب نیست.

صدرا: فوقیت بین میز و کتاب، از کتاب انتزاع شده است.

استاد: گفتیم: درست است که بین میز و کتاب است ولی موطن انتزاعش کتاب نیست.

علامه: موطن انتزاعش موضوعین است.

استاد: به نظر ما موطن انتزاعش، قیاس است. تا این را گفتید، فوقیت را از کجا انتزاع می کنیم؟ از قیاس. که از یک پایگاه در می آید مثلاً کتاب. محل بحث ما این می شود: این امر مقایسه ای. چنین امر مقایسه ای را باید چه گفت؟ نحو من الوجود.

پس با یک رابطی روبرو شدیم که غیر اتصافی است و در کنارش یک مستقلی داریم که استقلالش بالمفهومیه است.

اینجا هم اختلاف نوعی دارند. یعنی: نحوه وجود نسبت هیچگاه نحوه وجود نسبت نخواهد شد. یعنی: این ذاتی تعلقی دارد و آن ذاتی مستقل دارد.

رابط و مستقل بسان تمام بحث های تقسیمی فلسفه است که با هم اختلاف نوعی دارند. لذا در نفس ذات تغییری ایجاد نمی شود.

چنین رابطی نوع من الوجود، در برابر مستقلی که نوع من الوجود.

علامه خلطش رابط در برابر مستقل بالمفهومیه را در برابر مستقل بالمفهومیه قرار داده است.

اگر رابط بالمفهومیه در برابر مستقل بالمفهومیه قرار گرفت، اینجا اختلاف نوعی دارد.

چنین حرفی می تواند حمل اولی و شایع را قبول کند.

علامه نمی خواست بگوید: واقع تغییر می کند، بلکه می خواهد بگوید: واقع تحمل این دو لحاظ را دارد. که به نظر ما این درست نیست.

حاجی دو بیان داشت

بیان دومش این بود: غیری که می گوییم: یعنی قابل و محل، ولی چندان واضح نیست. که این بیان را می توان به اشکال چهارم برگرداند.

غیر یعنی محل، که ما می گوییم: نحوه وجود جوهری از رابط بودن منعی ندارد، در عین حالی که رابط است و جوهر است. تعدد روابط برای ما تعدد احکام می آورد.

بسم الله الرحمن الرحيم

برخی از سروران گفتند منظور از اختلاف نوعی این است:

آیا به لحاظ می شود او را مستقل در نظر گرفت یا خیر؟! همین تغییر لحاظ اختلاف نوعی است و حتی منظور اختلاف تشکیکی هم نیست. منظور تغییر لحاظ است. به توجیه التفات مستقل شود یا خیر؟

به نظرم نباید این گونه معنی کرد،

صدرا می گوید: در این حالی که اتفاق دارند در نوع وجود، آیا اختلاف نوعی دارند یا خیر؟

بحث از لحاظ نیست، میرداماد که توجیه التفات را آورده است، ... لذا اصل بحثی که می کنند در جستارها، جایش مستقر نیست....

علامه می خواهد بگوید: نفس آن ذات اگر اختلاف نوعی داشته باشد، هویت ها با هم قابل جمع نیست، اگر قابل جمع باشد، یعنی اختلاف نوعی نیست که علامه فرمود اینجا اختلاف نوعی نیست، چرا که این دو نحوه، در یک وجود می تواند جمع شود.

فروعات فصل دوم از مرحله دوم

فرع اول

حاشیه اسفار، ج ۱، ص ۳۲۷

مفهومی که از وجود رابط می گیریم، آن امری که از وجود رابط اخذ می کنیم، چیزی که به دستمان می آید، رابط است. چون مفهوم تابع وجودش است. آن مفهومی که از وجود رابط می گیرید، مفهومی هم رابط می شود. و اگر احیاناً آن وجود مستقل باشد، مفهومی که از آن می گیریم، مستقل است.

علامه می خواهد بگوید: وجود رابط که در خارج است، از منظر ارتباطش با علت بخواهیم از آن ماهیت اخذ کنیم، این ماهیت تام نیست، و فی نفسه نیست و فی غیره است. چون او وقتی عین ربط است، هر چه بگیرد، عین ربط است.

ولی چون اختلاف نوعی نیست و این شیء به لحاظی مستقل بگیرد، این ماهیتش مستقل می شود.

پس اگر وجود رابط بود، مفهومش هم رابط است و اگر مستقل بود، ماهیتش هم مستقل است.

لذا تمام ماهیات در لحاظ وجود رابط، تام نیست.

اما اگر همین وجود را با لحاظ دیگر در نظر بگیرید، می شود ماهیت تامه.

این ماهیت فی حد نفسه چی؟ ماهیت فی حد نفسه نه باید مستقل باشد و نه رابط. بلکه مبهم است.

پس سه ماهیت پیدا کردیم: ۱. مبهم فی حد نفسه. ۲. ماهیت مستقل تابع وجود مستقل. ۳. ماهیت رابط، تابع وجود رابط.

مفهومی که از موجودات اخذ می کنم، تابع وجودش است، این حرف را علامه هم در نهاییه و هم در حاشیه اسفار، تطبیق کرده است بر ماهیت.

ماهیت وجود رابط که ربط به علت است، ماهیت هم رابط است.

متن فرع اول (نهایه الحکمه، ص ۳۰ و ۳۱)

«و یتفرع علی ما تقدم أمور - الأول أن المفهوم فی استقلاله بالمفهومية - و عدم استقلاله تابع لوجوده الذی ینتزع منه - و لیس له من نفسه إلا الإبهام - [علامه در ادامه مفهوم را بر ماهیت منطبق می کند:]

- فحدود الجواهر و الأعراض ماهیات جوهریه و عرضیه بقیاس بعضها إلى بعض و بالنظر إلى أنفسها،

- و روابط وجودیه بقیاسها إلى المبدأ الأول تبارک و تعالی [علامه این را در حاشیه اسفار زبان می دهد که ماهیت غیرتامه است که آن هم رابط است. مثلا: ماهیت انسان عین ربط به حق است همان طور که وجود انسان هم عین ربط به حق تعالی هستند.]

- و هی فی أنفسها مع قطع النظر عن وجودها لا مستقلة و لا رابطة.»

طبق این بیان علامه، علامه می خواهد بگوید: این سه نوع ماهیت هر سه واقعیت دارند: مستقل، رابط، مبهمه. که این مبهم به صورت لابشرط است. که در این حال فی نفسه پیدا می کند که لا مستقلة و لا رابطة.

نکته عجیب این است که علامه دارد این را در مورد ماهیات پیاده می کند. در حالی که جریان این امور در مورد وجود قابل پذیرش است.

«لكن الذى ذكره ذيلًا من حديث كون الوجودات الممكنة روابط بالنسبة إلى الوجود الحق جلت عظمتة و أنه هو المقوم لها القائم على كل نفس بما كسبت يعطى أن الماهية من حيث هي لا حكم لها بوجه من الوجوه لا الاستقلال و لا عدمه- و إنما الأمر يدور مدار النظر فى الوجود المقوم المقارن لها فالماهية الواحدة بعينها:

۱- ربما صارت بنظر ماهية تامة و معنى اسميا

۲- و ربما صارت بنظر آخر غير تامة و معنى حرفيا»

استاد جوادى آملی

ماهیت همیشه تام است و غیر تام معنی ندارد و ماهیت همیشه مستقل است و غیر مستقل معنی ندارد. ماهیتی که به عنوان ماهیت می شناسیم، استقلالی و غیر استقلالی معنی ندارد، بلکه همه اش مستقل است. مگر این که مراد از ماهیت ما به الشیء هو هو باشد.

که این هم نمی تواند باشد، چرا که علامه تصریح کرده اند در نهایت که: «فحدود الجواهر و الاعراض ...»

علامه می خواهد یک ماهیت من حیث هی هی درست کند که مبهمه است.

یک ماهیت مستقل و یک ماهیت رابط.

علامه می خواهد اشاره کند به همین مساله که ماهیت من حیث هی لیست الا هی ...

نهایت دفاعی که استاد می تواند از علامه کند.

اشکال استاد بر فرع اول

اگر بشود گفت ماهیت مستقلة و رابطه داریم، ماهیت من حیث هی معنی دارد.

در حالی که تقسیم ماهیت به مستقل و رابط واقعیت ندارد.

تبعیت ماهیت از وجود تبعیت ثانیاً و بالعرض است و برای خودش نیست. این از باب حکم احد المتحدین یسری الی الآخر است. گویا علامه کمی از این جلوتر رفته است و گویا این حکم را به خود ماهیت نسبت میدهد.

بله اگر ماهیت منتزع از خود وجود بود هم باز کلام علامه درست بود، درحالی که ما گفتیم ماهیت از نفاد و حدود وجود انتزاع می شود.

اگر بخواهیم جدی بایستیم باید گفت: ماهیت از حدش گرفته می شود. اگر جدی بگویید و بحث انتزاع را کنید، ما ماهیت را از خود وجود انتزاع نکردیم بلکه از حدود وجود انتزاع کردیم.

اگر تمرکز به روی انتزاع برود، در این صورت ماهیت از حد وجود رابط انتزاع می شود نه از خود وجود، پس حکم وجود رابط را نمی تواند بالذات بپذیرد.

وجود رابط، هویت ربطی اش وجود انسانی و بقری و غنمی است به لحاظ سقف وجودی.

چیزی که هویتش تعلقی است، ذات مستقل ندارد، لذا معانی ذاتیه نمی شود از آن انتزاع کرد. لذا ماهیت ندارند.

توضیح برخی از آقایان نسبت به فرع اول

ما در مرحله ای که به حیث ربط وجود نگاه کنیم،

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۷۳ (۴۲) (۱۳۹۸.۱۰.۷ / ۱ جمادی الأولى / شنبه)

فصل دوم در مورد اختلاف نوعی میان وجود رابط و مستقل بود، توضیح داده شد و بعد رسیدیم به فرع اول جناب علامه.

رسیده بودیم به فرع اول از این فروعیات.

گفته شد: مفاهیمی که اخذ می شود از آن حیثی که دارد جهت خارجی را نشان می دهد، تابع آن وجود است. یعنی: اگر آن وجود مستقل است این وجود هم مستقل است. و اگر آن رابط است، این هم می شود رابط. عمدتاً حرف این است:

ماهیهاتی که از وجود رابط اخذ کردید، ماهیهاتی هم که اخذ کردید، چون مفهوم را اخذ کردید، و مفهوم باید خاصیت متزاع عنه را داشته باشد، آن رابط است این هم رابط است.

لذا نموی هم که از خارج می گیرید به حسب خارج که می گیرید، طبیعتاً چیزی به نام نموّ مستقل هم نمی گیرید و نموّ هم رابط است.

عمدتاً از محور کار علامه تمرکز روی انتزاع است. که امر انتزاع شده از شیء قرار است از خود شیء باشد. وقتی وجودات المعالیل رابط اند، تا می گویند رابطند، نموی هم که هست باید ربط به حق باشد. اصل بیان علامه این است.

مفهوم وجود رابط که حیثش اخبار است، منتزعه عنه هم که رابط است، این هم از آن خبر می دهد. در مورد ماهیت این گونه گفتن مشکل است ولی علامه گفته است.

عمدتاً نموی که از وجودات المعالیل می گیرید مثلاً درخت خارجی، این نموّ به لحاظ عین ربط بودن معلول، این نموّش هم عین ربط است. به لحاظ استقلال این نموّش هم استقلالی می شود. لذا وجود روابط و معالیل نسبت به خودش و اقرانش نگاه کنید می شود مستقل. ولی وقتی نسبت به علتش نگاه کنید، می شود روابط وجودیه.

بنابراین ماهیت فی حد ذاته نه مستقل است و نه رابط.

که بر اساس ماهیت من حیث هی لا موجوده و لا معدومه و....

اشکالی بر بیان علامه در فرع اول

حق همان طور که استاد جوادی آملی فرمودند: ماهیت همیشه تامه است.

اسفار، ج ۴، ص ۵

شیخ اشراق مثل مقوله متی و این و اضافه و.... را همه را برده است ذیل مقوله اضافه یا نسبت. و نسبت را جنس الاجناس دانسته است.

صدرا اینجا حاشیه دارد:

شما می گویند: نسبت و نسبت با دوطرفش معنی دارد و الا نسبت نیست. و لایعقل الا باطرافها چه در خارج و چه در ذهن. وقتی نسبت لایعقل الا باطرافها، پس من حیث هی نخواهد داشت. یعنی: نسبت هیچ وقت من حیث هی نمی تواند باشد. در حالی که مقوله وقتی من حیث هی می خواهد باشد، خودش باید چیزی باشد در حالی که اضافه من حیث هی چیزی نیست بلکه تابع اطرافش است. و او را نمی توان بدون اطرافش در نظر گرفت.

من حیث هی هی کی معنی پیدا می کند؟ وقتی که بتواند مستقل بالمفهومیه باشد و بند به دیگری نباشد.

ماهیت من حیث هی هی، به حسب خودش که می گوئید، باید یک ذاتی باشد تا بتوان حکم کرد.

وقتی داریم به ماهیات می پردازیم، ماهیت همیشه یک ذات دارد که مستقل است.

در حالی که نسبت امری فوق مقوله است و نمی تواند ذات مستقلی داشته باشد تا بتوان از آن ماهیت انتزاع کرد.

این بیان صدرا که داشت جواب شیخ اشراق را می داد، می تواند کمک کند که ماهیت من حیث هی هی ذات دارد و باید ذات داشته باشد.

چرا به این و متی می گوئیم مقوله؟ چون شما می توانید ذو النسبه را در نظر بگیرید ذات پیدا می کند و الا به حسب نسبت ذات معنی پیدا نمی کند.

تا می گوئید: من حیث هی هی، باید ذات مستقل بالمفهومیه داشته باشد. لذا تا می گوئید ماهیت، باید ذات مستقله داشته باشد.

متن اسفار

«بحث آخر معه اعلم أن النسبة ليست أمرا مستقلا ماهية يمكن تعقلها من حيث هي مع قطع النظر عن المنسوب و المنسوب إليه و لا أيضا يمكن تجريدتها في العقل عن المنتسبين و كل ما لم يمكن تجريدتها لا في الخارج و لا في العقل عن شيء و لا أيضا يمكن اعتبارها من حيث هي [همان من حیث هی هی ای که در مورد ماهیت می گوئیم] معزولا فيه النظر عما عداه فلا يمكن أخذه طبيعة [یعنی: ماهیه] محمولة على جزئيات لها إلا مع ذلك الشيء، فالنسبة لا تكون جنسا أو نوعا محمولا على ما تحتها إلا مأخوذا معها جنس ما هي نسبة له [یعنی: مگر آن که نسبت را با طرف نسبت در نظر بگیریم و در صفحه بعد توضیح می دهد این را که الان محل بحث ما نیست]. أو نوعه فكون النسبة جنسا أو نوعا أو شخصا لا يستصح و لا يستقيم إلا بأن يكون ذو النسبة بما هو ذو النسبة «۱» أحد هذه الأمور».

لذا بحث متمرکز است روی من حیث هی هی که اگر شیء را من حیث هی هی بتوانیم ذات برایش در نظر بگیریم، آن وقت

استدلال برآمده از کلام صدرا:

ماهیت من حیث هی هی قطع نظر از دیگران، اگر ذات داشت، می تواند انواع پیدا کند. و اگر ذات نداشت، اصلا ماهیت نیست. ماهیت من حیث هی هی ...

ایراد ما به علامه: ماهیت همیشه تامه است و من حیث هی ای که شما درست کرده اید معنی ندارد، که لا رابطه و لا مستقله. بلکه ماهیت همیشه مستقله است.

اسفار، ج ۴، ص ۴

«و الحل أن الحركة هی عبارة عن نحو وجود الشيء التدريجی الوجود و لا ماهية له إلا الكون المذكور و الوجود خارج عن الماهیات الجوهرية و العرضية»

تا چیزی را نحوه وجود شد، دیگر از ماهوی بودن در رفته است. و لذا این حقایق ماهوی نیستند.

صدرا در اکثر موارد ماهیت دار بودن اضافه را نفی کرده است و آن را نحوه وجودی دانسته است.

نقل و نقد کلام برخی از سروران

برخی از این عبارت علامه برداشت کرده اند که ماهیت سرابی است،

علامه بحث ماهیت نداشتن ...

ماهیت نداشتن وجود رابط نسبت به علت است و الا به لحاظ خودش ماهیت دارد. و این ماهیت داشتش هم نفس الامر دارد.

علامه می خواهد این را با اختلاف نوعی داشتن، جمع کند.

علامه با بیانش در فرع اول دوجور حرف زده است:

۱. وجود فی حد ذاته ماهیت دارد.

۲. ماهیتش مبهمه است نه مستقله و نه رابطه.

اما حرف اولش را بیشتر قبول دارد. چرا که علامه در ماهیت استقلال دیده است و اصلا ماهیت ناقصه در کار علامه نیست.

اگر کسی بخواهد جمع کند: آنجا که عین ربط است، ماهیت ندارد و اگر بخواهید بگویید ماهیت دارد، ماهیت ناقصه دارد.

وجود رابط از آن جهت که وجود است،

استاد: به نظرم همه این ها را باید جمع کرد و این طور طرح ریخت:

اصل وجود، وجودرابط و مستقل. رابط یعنی: هویت تعلق، چه اشراقی باشد و چه تعلق در مقابل مستقل بالمفهومیه باشد.

بعد برسیم به بحث از مستقل بالمفهومیه و آن چه در برابرش است. و بعد بررسی این که اختلاف نوعی هست یا خیر؟

اصل ادبیات اختلاف نوعی در جایی است که در جنس مشترک اند ولی آیا در کالونوع اتحاد دارند یا خیر؟ علامه این طور نیست که لحاظ را معیار اختلاف نوعی قرار داده باشد، بلکه ... اصل مشکل و سوال این است: آیا فی نفسه می تواند فی غیره بشود یا خیر؟! اصل سوال این است.

بیان علامه را برخی بگویند: اختلاف نوعی فقط تغییر لحاظ! در حال که اصلا این طور نیست.

فی غیره ای که اینجا می گوئیم اشاره دارد به نسبت اتحادی اتصافی، و مستقل که می گوئیم منظور مستقل بالمفهومیه است.

علامه صرفا تغییر لحاظ نیست، بلکه مشکل علامه در این است که دو معنی از رابط با هم خلط شده است.

استاد: به نظرم بحث نباید این گونه نگاشته می شد. ولی چون مساله خام بوده است در فلسفه.

و به نظرم صدرا اصلا وجود رابطی که صدرا گفته است را در خارج نمی داند.

پس عجالتا این بیان علامه هیچ مبرری پیدا نمی کند. علامه مستقل بالمفهومیه را با مستقل بالقیومه خلط کرده است، و لذا این طور شده است.

تفاوت اضافه اشراقیه و مقولی

آیا در فلسفه نشنیده اید که اضافه اشراقی غیر از مقولی است؟ چرا. ولی اینجا این دو نوع اضافه با هم خلط شده است.

فرع دوم: اقسام وجود رابط

وجود رابط دو نوع است:

۱. یک طرفه: که وجود رابط بالقیاس الی العله است.

۲. دو طرفه: نسبت ها و روابط و اضافات. همه اضافات و نسب مقولی همه رابط اند و دو طرفه، و همه را اتصافی معنی می کند. منظور علامه از اضافات و نسب، اتصافی اتحادی است در حالی که در جایش اضافات را این گونه نمی داند.

«الثانی أن من الوجودات الرابطة ما يقوم بطرف واحد كوجود المعلول بالقياس إلى علته كما أن منها ما يقوم بطرفين كوجودات سائر النسب و الإضافات.»
این نسبت و اضافاتی که علامه گفته است، همه از سنخ اتصافی اتحادی دانسته می شود.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۷۵ (۴۳) (۱۰.۱۰.۱۳۹۸ / ۴ جمادی الأولى / سه شنبه)

بحث وجود رابط و مستقل، در سنت اسلامی روی داده است. که عمدتاً در مکتب شیراز و ضمن بحث از اتصاف و ثبوت شیء لشیء مطرح شد.

این بحث ها را در دو فصل اول و دوم از علامه خواندیم.

در نهایت حرف صدرا را می گفتیم.

بررسی عبارات صدرا درباره وجود رابط

در آخر دیدم لازم است که کمی در مورد صدرا تأمل کنیم، که آیا واقعا مراد صدرا چیست؟

این معنایی که علامه گفته است ولی واقعا مراد صدرا این نیست. فقط گاه گاه ضمن بحث ثبوت شیء لشیء تعبیر به رابط کرده است.

حتی در مورد نسب و اضافات وجود رابط را به کار برده است. ولی در مورد رابط در قضایا خیلی چنین تعبیر نمی کند، گاه تعابیری دارد،

نحوه وجود عرض خودش کافی است برای اتصاف در خارج و نیازی به ربطی در خارج نداریم. همچنین در مورد امور انتزاعی همچون وحدت و کثرت برای وجود.

صدرا هر جایی که می خواهد صحبت از اتصاف کند، هیچ وقت تعبیر به ربط ندارد، بلکه وجود فی موضوعه مطرح است.

صدرا در حمل هو هو مبررّش را اتحاد می داند. و بعد توضیح می دهد:

ما دو نوع حمل داریم: ذاتی و عرضی.

حمل اولی را که به نحو مفهومی است را کنار می گذاریم، که از آن تعبیر می کنند آن چه که در مدار مفهوم اتحاد دارند.

ولی در حمل شایع، صدرا ملاک را وجود می گیرد. چی باعث اتحاد می شود؟ وجود.

زید انسان، در خارج. الانسان حیوان در خارج.

به نفس وجود زید تمام این امور از آن انتزاع می شود. وجود محمول همان وجود موضوع است.

صدرا: حکم را می دهیم به وجود موضوع، ولی به نحو بالعرض. یعنی: ضحک در موطن وجود زید اخذ نشده است، ولی به دلیل علاقه ای که هست که علاقه جوهر و عرض است که علاقه قیامی است، ولی موطن توحید کجاست، همان وجود الموضوع است. همان وجود الموضوع کافی است برای محمول ولو بالعرض. الوجودی که منسوب است به موضوع، محل اتحاد دو نوع وجود شده است. یکی انسان و یکی ضحک یا بیاض.

متنی که موجب اتحاد این ها شده است، نفس وجود الموضوع است، وجود الانسان است. ربط مبررّش چیست؟ فی موضوع بودن عرض است برای عرض. نحوه فی موضوع بودنش کافی است برای اتصاف.

دنبال یک رابط برای اتصاف موضوع نمی گردد. بلکه مرکز ثقل این اتصاف چیست؟ وجود الموضوع، مثلا وجود الانسان برای اتصاف بیاض یا ضحک وجود دارد. اما یک علاقه ای هست که سبب می شود موضوع این وصف را بپذیرد. این انسان با آن صفت که جمع شود، می شود بیاض. وجود الانسان محور کار است.

امر سومی را صدرا طرح می کند، ولی آن را زیر سر اتحاد وجودی است که با وصف با موصوف و موضوعش پیدا می کند.

این را صدرا در جاهای متعددی گفته است، فقط در جایی که ثبوت شیء لشیء تعبیر به رابط کرده است.

اما بررسی عبارات صدرا نشان می دهد که وجود رابط اتصافی را به عنوان یک موطن وجودی به عنوان وجود رابط قایل نیست. بلکه اتصاف را قایل است.

به حسب علاقه ای که هست حکم را می دهیم به ذات انسان. به دلیل علاقه قیام و اتحاد و ارتباطی که پیدا می کند.

اما این که افزون بر وجود جوهر و عرض، یک وجود سومی به نام وجود رابط داریم یا خیر؟ از عبارات صدرا این بر نمی آید.

اسفار، ج ۱، ص ۶۷

«إن جهة الاتحاد في كل متحدین هو الوجود [گرچه حاجی گفته است هم حمل اولی و هم حمل شایع، ولی ما همین مقدار که حمل شایع باشد برایمان کفایت می کند و بر همان اساس معنی می کنیم.] سواء كان الاتحاد أی الهوهو بالذات كاتحاد «۲» الإنسان بالوجود أو اتحادہ بالحيوان أو بالعرض كاتحاد الإنسان بالأبيض فإن جهة الاتحاد بين الإنسان و الوجود- هو نفس الوجود المنسوب إليه بالذات و جهة الاتحاد بينه و بين الحيوان هو الوجود المنسوب إليهما جميعا بالذات و جهة الاتحاد بين الإنسان و الأبيض هو الوجود [که یک وجود است و همان وجود انسانی است] المنسوب إلى الإنسان بالذات و إلى الأبيض «۳» بالعرض»

اسفار، ج ۲، ص ۹۴

« فالهوهو «۱» عبارة «۲» عن الاتحاد بين شيئين في الوجود و هما

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۲، ص: ۹۴

المتغيران بوجه من الوجوه المتحدان في الوجود الخارجی أو الذهنی سواء كان الاتحاد بينهما في الوجود بالذات بمعنی كون واحد منهما موجودا بوجود ينسب ذلك الوجود إلى الآخر بالذات فيكون الحمل بالذات كقولنا زيد إنسان فإن الوجود المنسوب إلى زيد هو بعينه منسوب إلى الإنسان أو كان الاتحاد بينهما في الوجود بالعرض و هو ما لا يكون كذلك سواء كان أحدهما موجودا بوجود بالذات و الآخر موجودا بذلك الوجود بالعرض - كقولنا الإنسان كاتب فإن جهة الاتحاد بينهما وجود واحد منسوب إلى الموضوع بالذات و إلى المحمول بالعرض أو لا يكون و لا واحد منهما موجودا بالذات بل يكون كلاهما موجودا بوجود أمر غيرهما بالعرض كقولنا الكاتب متحرك فإن جهة الاتحاد بينهما هو الموجود المنسوب إلى غيرهما و هو الإنسان فثبت أن جهة الاتحاد في الهوهو قد يكون في الطرفين و قد يكون في أحدهما و قد يكون خارجا عنهما.»

اتصاف در خارج است و اصلش هم به قیام است.

اسفار، ج ۲، ص ۲۹۸

«و من فوائد كلامه [ابن عربی] أن جهة الربط بين الأشياء هي معنى الوجود لا الماهية فالعلية و المعلولية بين كل شيئين ليستا بحسب ماهيتهما بل لعلاقة الوجود كما أن جهة الاتحاد « ۱ » بين الشئيين أيضا في الحقيقة هي الوجود المنسوب إليهما لا غير»
تبیین صدرا در این خصوص، ضمن یک متنی خیلی شفاف توضیح داده است.

اسفار، ج ۴، ص ۲۲۹

«اعلم أن مفهومات الأشياء بعضها موجودة بالذات و بعضها موجودة بالعرض.
فمثال الأول قولنا الإنسان حيوان فإن الوجود المنسوب إلى الإنسان بعينه منسوب إلى الحيوان الذي يحمل عليه بالحقيقة.»

و مثال الثانی [این مثال در جایی که از حقایق انتزاعی می خواهیم بحث کنیم، خیلی مفید است]. زید أعمی و زید أبيض فإن الوجود المنسوب إلى زید بعينه - ليس منسوباً إلى العمی و البیاض بالحقیقة بل بضرب من المجاز بواسطة نحو علاقة للمحمول بالموضوع سواء كان عدماً أو وجوداً و [این ها تعبیر بوعلی است که صدر آن ها را تغییر داده است. در الهیات شفا ص ۱۵۷] تلك العلاقة أن يكون مبدأ المحمول [نابینایی] منتزعا عنه [از همین وجود موضوع انتزاع می شود] أو قائما به [در بیاض که قایم به موضوع یعنی زید است. به دلیل این قیام، حکم برای موضوع شده است. گره ارتباطی را کی زده است؟ وجود موضوع. صحبت از وجود سومی به عنوان وجود رابط در کار صدرا نیست]. فالموجود في القسم الثاني هو الموضوع و لكن نُسبَ وجوده إلى المحمول بالعرض [به خاطر علاقه ای که دارد به آن هم انتزاع شده است]. و هذا النحو من الموجودية غير محدود فلنعرض عنه و نشغل بالموجود بالذات.»
اینجا هم بحث انتزاعی را پیش کشید و هم بحث عرض و قیام را.

حاشیه الهیات شفا، ص ۴۳

«ثم الموجود على صفة إما أن يكون موجوداً بالذات كقولنا زید إنسان أو حيوان و هو أن يكون مصداقه و مطابق حمله على شيء هو وجود ذات الموضوع و وجوده في ذاته و إما أن يكون موجوداً بالعرض كقولنا زید أبيض أو كاتب و هو أن لا يكون مصداقه و مطابق حمله هو ذات الموضوع و وجوده في نفسه بل شيء آخر يقارنه أو يقوم به و هو شيء غير منضبط و لا محدود و كل ما لا يكون محدوداً لا يمكن البحث عنه على المنهج الحكمي فينبغي أن يكون متروكا و يكون الاشتغال بالبحث مقصوراً على الموجود الذي بالذات كالجوهر و أقسامه و العرض و أقسامه و - اعلم أن المشتق كالأبيض مثلا إن أريد به الموصوف و الصفة جميعاً فهو موجود بالعرض لا بالذات لأن أفراد الموجود بما هو موجود لا بد أن يكون كل منها تحت مقولة واحدة من المقولات أن كان له جنس و فصل فالمركب من الجوهر و الكيف لا يكون جوهرًا و لا كيفًا و لا موجوداً»

اسفار، ج ۱، ص ۳۳۷

«و لا فرق فى ذلك بين صفة و صفة فكما أن البياض إذا لم يكن موجودا للجسم وجودا عينيا به يكون موجوديته و نحو حصوله الخارجى [كه فى نفسه بودنش عين لغيره بودن است.] لا يمكن وصف ذلك الجسم بأنه أبيض وصفا مطابقا لما فى نفس الأمر»

شرح اصول كافى، ج ۳، ص ۸۰

«و التحقيق ان مطلق الهو هو مطلق الاتحاد و ان اتحاد الذاتيات مع الذات اتحاد بالذات و بالحقيقة و اتحاد العرضيات معها اتحاد بالعرض و بالمجاز، فان الموضوع كزيد مثلا اذا وجد فى العين فوجوده بعينه وجود ذاتياته كالانسانية و الناطقية و الحيوانية و الحساسة و غيرها، لان جميعها داخلة فى ماهيته و ذاته، فيكون كلها محمولة بهو هو بالذات، لان وجوده [موضوع] بعينه وجودها [تمام ذاتيات].

و اما عرضياتها كالأصاحكية و الكاتبية و الأبيضية و غيرها، فليس وجوده وجود هذه الاشياء لان معانيها خارجة عن معنى ماهيته و ذاته فليست تحمل عليه حملا بالذات، لكنه لما كانت عارضة له [در خارج] و وجوداتها قائمة به، متحدة مع وجوده فى الإشارة الحسية فيحمل المشتقات المأخوذة عنها على موضوعها حملا بالعرض [يعنى براى موضوع مى شود.] لا بالذات.»

رسائل تسعه، ص ۱۱۵ و ۱۱۶

«فذلك بحسب تفصيل اجزاء القضية و اعتبارات الاطراف بحسب المفهوم لا بحسب مفاد الحكم و مصداق القضية فانه اذا قيل زيد زيد فهو من حيث مفهوم القضية و انه حكم بين امرين لا بد له من اعتبار اجزاء ثلاثة هى الطرفان و الرابطه و ليس كلامنا فيه [قضيه] انما الكلام فيما يدخل فى مصداق هذا الحكم او لم يدخل فبعض الاحكام مما ليس تتحقق فيه الّا ذات الموضوع فقط كقولنا زيد زيد و زيد حيوان لان الطرفين فيها شىء واحد بالذات مهية و وجودا او وجودا فقط و من هذا القبيل زيد موجود فان مصداقه مهية الموضوع و وجوده لا غير و المحمول اذا كان نفس

مجموعة الرسائل التسعة، ص: ۱۱۶

الوجود فلا حاجة فى ارتباطه بالموضوع الى رابطة اخرى لان جهة الاتحاد و الربط هو الوجود ليس الّا فاذا حمل غير الوجود على موضوع فاحتيج الى وجود يقع به الربط بينهما و اما اذا حمل الوجود فلا حاجة الى وجود اخر يصير رابطة بينهما

قال الشيخ فى بعض كتبه [استاد: معمولا چنین چیزی از شیخ نگرفتیم. فى الجملة این مضمون در بیان شیخ هست] فالوجود الذى فى الجسم هو موجودة الجسم لا كحال البياض و الجسم فى كونه ابيض، لان الابيض لا يكفى فيه البياض و الجسم [بلکه یک ثبوت هم در این وسط مى خواهيم] انتهى و معناه انه لا بد فى صدق الحمل لكل محمول غير الوجود من امور ثلاثة وجود الموضوع و مفهوم المحمول و وجوده فى الموضوع الذى هو منشاء الربط [نه این كه یک وجود سومى در کار باشد كه وجود رابط باشد.]

«و لا يتوهمن أحد أن نسبة الموجودية إلى الماهيات كنسبة الأبيضية إلى الجسم - حيث نحكم حكما صادقا على الجسم بأنه أبيض لأن مناط الحكم بالأبيضية على الجسم قيام وجود البياض بوجود الجسم قياما حقيقيا [چون وجود بياض به جسم، قيام حقیقی دارد] فالجسم فى مرتبة وجوده- و إن لم يتصف بوجود البياض لكن يتصف به فى مرتبة وجود البياض لأن وجود شىء لشىء- متأخر من وجود الموصوف و متوقف عليه [به دلیل این که قيام دارد اتصاف دارد]. بخلاف الحكم على الماهية بالموجودية إذ لا قيام للوجود بالماهية و لا وجود أيضا للماهية قبل الوجود و لا أيضا منتزع الوجود فى نفس الماهية»

نتیجه گیری از کلام صدرا

اگر از صدرا بپرسید چه در امور انضمامی مثل بياض، برايش مبرر حقیقی قایل است و آن را اتصال به جسم و اتکاء به جسم می داند، ولی مدار اتحاد کجاست؟ نفس وجود موضوع، که جسم است نه این که سخن از وجود ثالثی در میان باشد. یعنی احتیاج به شىء سومى نداریم تا این حکم و اتصاف بیاید. یعنی نفس بياض کافی است. بله در متن هایی که از میرداماد نقل می کند، گه گاهی می شود چیزهای دیگری فهمید، ولی جایی که خودش توضیح می دهد از آن برداشت نمی شود که امر سومى در کار باشد. بلکه ما دو چیز داریم که یکی وجود موضوع و یکی وجود عرض و یکی هم حالت عرض است که از این اتصاف فهمیده میشود. بنابراین هیچ جا سخن از رابط در کار صدرا نیست. در اعلى مراتبش که وجود جوهر است و عرض، صدرا این وجود رابط را نگفته است تا چه رسد به حقایق انتزاعی مثل وحدت و کثرت و...

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۷۶ (۴۴) (۱۳۹۸.۱۰.۱۵ / ۹ جمادى الأولى / یکشنبه)

الفصل الثالث فى انقسام الوجود فى نفسه إلى ما لنفسه و ما لغيره

این بحث اصلش بحث از نحوه وجود است.

همان طور که وجود را تقسیم کردیم به فى نفسه و فى غيره، همین طور اینجا این بحث مطرح می شود وجود مستقل در برابر رابط، که اگر رابط را به معنای امر تعلقى بگیريد، که مطلق است و هم اشراقی و هم نسب و روابط را شامل می شود.

اما اینجا باید مستقل را مستقل بالمفهومیه بگیریم.

اگر این تقسیم بخواهد خودش را خوب نشان دهد، باید گفت: رابط دو طرفه غیر اتصافی غیر اتحادی.

این تقسیم بندی مستقل در برابر چنین رابطی است نه در مستقلی که در برابر رابط اشراقی باشد.

این بحث از ادمه بحث وجود رابط دو طرفه غیر مستقل بالمفهومیه است. که در مقابلش مستقل بالمفهومیه است.

بررسی تاریخی این مساله انقسام الوجود فی نفسه إلی ما لنفسه و ما لغيره

بررسی مساله در مکتب مشاء (خصوصا بوعلی)

مشاء دید: عرض حلول در موضوعش می کند و صورت حلول در ماده اش می کند. ادبیات حلول عام دارند که در مقابلش: امری است که حلول در چیز دیگری نمی کند که فی نفسه است و آن چه حلول می کند فی غیره است که همان لغیره است.

خواستند یک حقیقتی را پیدا کنند: در عرض چیزی را یافتند که می توانند از آن تعبیر کنند به قیام و حلول. همین طور صورت نسبت به ماده. که حلول می کند در ماده. اینجا یک حلول عام را گرفته اند.

گاه گفته اند: موضوع داریم و محل و عرض و صورت. که موضوع در برابر عرض است و محل در برابر صورت است.

بعد گفتند: محل عام تر از موضوع است و لذا یک معنای عامی به نام حلول داریم.

این ها به یک تحلیل وجودی فلسفی دارند می رسند. نحوه وجود حلولی و نحوه وجود غیر حلولی که این غیر حلولی نفس است که حال در دیگری نیست.

بعد بوعلی عنوانی داد که صدرا آن را خیلی به چشم آورد.

الهیات شفاء، ص ۵۷

«الموجود علی قسمین: أحدهما، الموجود «۵» فی شیء آخر، -ذلک الشیء [جوهر] الآخر متحصل القوام و النوع فی نفسه [که حاجی تعبیر کرده است به وجود نفسی و علامه می گوید: وجود فی نفسه]، - وجودا [آن وجودی که فی شیء آخر است] لا کوجود جزء منه [جزء جوهر نمی شود]، من غیر أن تصح مفارقتة لذلک الشیء [به گونه ای که جدا

شدنش از آن وجود جوهر ممکن نیست.]. و هو الموجود فی موضوع، [که همان عرض است] و الثانی، الموجود من غیر أن يكون فی شیء [که بالا گفتم: متحصل القوام و النوع فی نفسه است.]. من الأشياء بهذه الصفة، فلا يكون «۹» فی موضوع البتة، و هو الجوهر.»

عرض احتیاج به شیء دیگر دارد و آن شیء دیگر قوامبخش اوست و...

الهیات شفا، ص ۵۸

«الموضوع بالحقیقة هو الذی یقیمهما جمیعا، و هو قائم بنفسه.»

اینجا ادبیات قیام سر درآورد و تحلیل جوهر و عرض هم ارایه شد.

الهیات شفا، ص ۵۹

فرق محل و موضوع

موضوع چیزی است که در وجودش هیچ احتیاجی به عرض ندارد. اما صورت نسبت به ماده به گونه ایست که ماده و هیولی در وجودش محتاج به صورت است، لذا تعبیر کرده اند که اینجا دیگر موضوع نیست، بلکه تعبیر کردند به محل.

از دل این یک بحث در آمد: هر دو مساله جوهر و عرض، در آن حلول و محل مطرح است.

«قد علم، فیما سلف، أن بین المحل و الموضوع فرقا، و أن الموضوع یعنی به ما صار بنفسه و نوعيته قائما، ثم صار سببا لأن یقوم به شیء فیه لیس کجزء منه. و أن المحل کل شیء [ماده] یحل به شیء [صورت یا عرض] فیصیر بذلك الشیء [حال] بحال ما [نعنی را برایش پدید آورده است، خواه کیفیت ذاتی باشد مثل صورت و ماده و خواه کیفیت عرضی باشد مثل جوهر و عرض. حال رنگی به محل می زند.]. فلا یبعد أن یكون شیء موجودا فی محل [مثل صورت نسبت به هیولی] و یكون ذلك المحل [هیولی] لم یصر بنفسه نوعا قائما كاملا بالفعل [بر خلاف موضوع نسبت به عرض. که موضوع که جوهر است برای تکمیل ذاتش نیاز به عرض ندارد.]. بل إنما تحصل قوامه من ذلك الذی حله وحده، أو مع شیء آخر، أو أشياء أخرى اجتمعت، فصیرت ذلك الشیء موجودا بالفعل، أو صیرته نوعا بعینه «۵». و هذا الذی یحل هذا المحل یكون لا محالة موجودا لا فی موضوع....

فبین أن بعض ما فی المحل لیس فی موضوع. و أما إثبات هذا الشیء الذی هو فی محل دون موضوع، فذلك علینا إلی قریب....

[نتیجه گیری:] لأن کل موجود فی موضوع فهو موجود فی محل و لا ینعکس»

پس در جوهر یک ادبیات پیدا کردیم که متحصل الذات فی نفسه است.

محل را گفتیم که برخی متحصل القوام فی نفسه است و گاه نیست. که در هیولی نسبت به صورت است.

اما در اینجا یک جهت اشتراک بین عرض و حال پیدا کردیم و ان حلول است.

منطق شفا، مقولات، ص ۳۱

اصلش از ص ۲۸ شروع می شود که عرض را توضیح می دهد.

«و إذا عيننا بقولنا " الموجود في شيء "، أي في شيء متحصل القوام بنفسه، قد تمت شيئته دون ما يوجد فيه [سفیدی برود، ولی باز جوهر، جوهر هست.]، أو يتم دونها [الآن سفیدی با جوهر هست، ولی بعدا از آن جدا می شود.] فلا يقومه ما يحله، كان فرقا بين حال العرض في الموضوع و حال الصورة في المادة؛ فإن الصورة هي الأمر الذي يجعل محله موجودا بالفعل؛ و محله ليس بنفسه شيئا بالفعل إلا بالصورة.» تا صورت نیاید این محل بالفعل نیست. یعنی ماده متحصل القوام نسبت به صورت نیست.

رساله حدود، ص ۹۴

که موضوع و محل را با هم آورده است.

اینجا سه معنی از موضوع می گوید: ۱. موضوع و محمول. ۲. یکی جوهر. ۳...

بعدا گفته است: ما می توانیم موضوع را جوری مطرح کنیم که شامل محل هم شود و مساوی با آن شود.

۱. «يقال موضوع «۵» لما «۶» ذكرنا «۷» و هو كل شيء من شأنه أن يكون له كمال ما و قد كان له

۲. «و يقال موضوع لكل محل «۸» متقوم «۹» بذاته مقوم لما «۱۰» يحل «۱۱» فيه كما يقال هيولى للمحل «۱۲» الغير

«۱۳» المتقوم «۱۴» بذاته بل بما «۱۵» يحله «۱۶»

۳. «و يقال موضوع لكل معنى يحكم عليه بسلب أو إيجاب «۱۷»».

النجاة، ص ۱۹۲

«و فرق بين الصورة «۶»، و بين الاعراض؛ فان الصور «۷»، تحل مادة، غير متقومة الذات «۸»، على طبيعة نوعها؛ و

الاعراض، تحل الجسم الطبيعي الذي تقوم «۹» بالمادة و الصورة «۱۰»، و حصل «۱۱» نوعه؛ و الاعراض، بعد المادة بالطبع؛

و الصور «۱۲»، قبل المادة بالعلية؛ و المادة و الصورة، قبل العرض بالطبع و العلة «۱۳»».

اینجا حلول هم برای صورت و هم برای اعراض به کار رفته است.

تعليقات، ص ۶۵

این متن خیلی اثرگذار است. می خواست بگوید: که عرض قابل انتقال نیست. مثلا سفیدی این شیء را نمی توان

به دیگری انتقال داد. صورت نیز همین طور است.

«الأعراض و الصور المادية وجودها في ذواتها هو وجودها في موضوعاتها [که الان تعبیر می کنند به «لغیره»] فلا یصح علیها الانتقال عن موضوعاتها بل یبطل عنها، [تا سفیدی گرفته شد، باطل شد و از بنین رفت.]»
بیان تاثیرگذار بوعلی همین است که گفته است: «وجودها فی ذواتها هو وجودها فی موضوعاتها»
که صدرا از این خیلی استقبال کرده است و با طول و تفصیل توضیح داده است.

تعلیقات، ص ۷۱

که این بیان در حقیقت شرحی بر ص ۶۵ هست.

هر عرض و صورتی، شخصیت و تشخص دارد، مثلا شخص سفیدی در اینجا غیر از شخص سفیدی در آنجاست.
اگر این شخص، شخصیت به حسب ذاتش باشد، همیشه باید فرد باشد.

یا باید گفت: این را کسی دیگر دارد، یا موضوعش است یا خیر. اگر محلش نیست، پس بند به موضوع نیست..
یا باید گفت: شخصیت به همین موضوع و محلش است. اگر این باشد، چه چیزی تشخص داد به این شخص سفیدی؟ شخص این موجود به خصوص. این هیولای به خصوص. چون شخصیت دارد، لذا لایصح الانتقال.

خواست بگوید: این که انتقال صورت و عرض از جسمی به جسم دیگر ممکن نیست، به این خاطر است که شخصش به این هیولی قایم است و وقتی از بین برود، دیگر قابل انتقال نیست.
ممکن است این متن را جور دیگری فهمید، ولی صدرا این گونه فهمیده است.

«کل عرض و کل صورة مادية لیس یصح وجود طبیعته و إنما یصح وجود شخص منه و تشخیصه إما بذاته أو لا یکون بذاته.»

- فإن كان تشخصه بذاته كان شخصا واحدا مثل

التعلیقات، ص: ۷۱

صورة کل کوب، و لم یصح وجود أشخاص کثیرة منه.

- و إن كان تشخصه بشيء آخر

فإما أن یکون ذلك الشيء موضوعه أو شيئا آخر.

فإن كان شيئا آخر كان متقوما بشخصيته قائما بذاته مستغنيا عن موضوعه.

و إن كان موضوعه فيجب أن یترجح موضوعه.

فصلوحه له عن سائر الموضوعات التي يجوز أن تكون له بسبب لم يعرض لسائرها الذي كان جائزا أن يكون موضوعا له من أشخاص موضوعاته فاذن موضوعه هو الذي عين وجوده و شخصيته. فلا يصح وجوده من دون ذلك الموضوع. فلا يصح عليه الانتقال»

به نظرم صدرا با این بیانات به سمت نحوه وجود، خیز برداشته است. که نحوه وجود فی ذاته اش عین وجود فی غیره و لغیره اش است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۷۷ (۴۵) (۱۳۹۸.۱۰.۱۷ / ۱۱ جمادی الأولى / سه شنبه)

در فصل سوم گفتیم که استقلال، استقلال بالمفهومیه است.

وجود مستقل یا نفسی است یا ناعتی و رابطی. در عین فی نفسه بودن، لنفسه است یا لغیره.

یک بحث تاریخی را شروع کردیم. که اگر کسی بررسی کند به یک جهت اشتراکی در جوهر و عرض می رسد. مطالبی را از بوعلی آوردیم و خواندیم. ایشان یک شیء متحصل القوام و النوع را فی نفسه دارد به نام جوهر. و یک شیء غیرمتحصل القوام دارد به نام عرض. که این عرض که قایم است به موضوعش. و یک شیء هم به نام صورت است که تقویم می بخشد ماده را.

بعد یک ادبیات مشترکی پیدا شد به نام حلول که حال داریم و محل. که وقتی حلول می کند، تبدیل می شود به حالتی برای محلش.

تا رسیدیم به تعلیقات بوعلی.

نسبت تعلیقات فارابی و بوعلی

هر دو کتاب تعلیقات دارند. طبق آنچه شاگرد بهمینار، لوکری نقل می کند این است که تعلیقات بوعلی بر تعلیقات فارابی است.

در کتاب الاعمال الفلسفیه، کتاب تعلیقات فارابی آمده است.

در ص ۳۸۳ از کتاب الاعمال الفلسفیه آمده است عین عبارات تعلیقات بوعلی.

از جهت تاریخی قطعا چنین کتابی از فارابی هست. گاه می بینیم که در تعلیقات فارابی آمده است، می توان شرح آن را در کتاب تعلیقات بوعلی پیدا کرد.

تعلیقات فارابی، نکته ها و تک نگاشته هایی از اوست. ولی برای بوعلی این طور نیست، برخی مشخص است که ناظر است به شفا که دارد شرح می کند. برخی از آن بسط افزونی است که در کارش هست. بعضی جاها ه مشخص است که دارد شرح می کند جایی را که خیلی مشخص نیست.

برخی می گویند: تعلیقات بوعلی لواحق است که می خواسته است بنویسد. و قطعا این کتاب از بوعلی هست و شاگردانش نقل می کنند از او بدون واسطه.

برخی گفته اند مباحثات و تعلیقات لواحق است. ولی به نظرم مباحثات از آن لواحق نیست، بلکه سوالاتی است که می پرسیدند و پاسخ می داد.

ولی تعلیقات می تواند همان لواحق باشد که بوعلی گفته بود می نویسد.

ولی بسیاری از متن های بوعلی در تعلیقات فارابی که در الاعمال الفلسفیه آمده است، منتقل شده است.

به نظرم برخی از این قلم ها در تعلیقات فارابی، برای فارابی نیست. ولی بستر تاریخی ای که داریم که نقل می کند تعلیقات فارابی است، چنین چیزی باعث می شود که ما قبول کنیم که این کتاب تعلیقات برای فارابی هست.

تعلیقات، ص ۵۸ و ۵۹

این بیان همچون ص ۷۱ شرح مطلب ص ۶۵ هستند. در عین حال شرح بیان فارابی در تعلیقاتش، ص ۳۸۳ است.

«الصورة يجب أن تكون بالفعل أو فعلا إذا كانت المادة بالقوة على الإطلاق. و إذا كانت كذلك كانت الصورة جوهرًا لازما، وجوده [صورت] فيما ليس بالفعل [يعني هيولى] لا يصح أن يكون عرضا.

[بیان وجه افتراق و اشتراک صورت و عرض]

[وجه افتراق]

فالصورة إذن تخالف العرض بهذا المعنى، لأن المادة و القابل هناك [عرض] بالفعل. و ليس يجب أن يكون العرض جوهرًا

[وجه اشتراک]

و مشابه العرض فی شیء و هو أنه لا بد من أن يكون وجودها مقارنا لشيء آخر، إذ ليس يصح لها القوام بذاتها و فی شیء آخر و هو أن تتخصص بحاملها [که تشخیصش را از حاملش می گیرد.]، و معنى هذا أن الصورة من لوازمها الذاتية

أن يكون وجودها مقارنا للمادة لكنها مقارنة لمادة بصفة كذا [که به وسیله این صورت بالفعل می شود.] إذ ليس يصح وجود هذه الصورة إلا في هذه المادة [اشاره به تشخص صورت به ماده]، فليس يصح أن تشخص بشيء آخر: فالواسطة العلية بين واهب الصور و بين الأعراض: الموضوع، [از مجرای موضوع که جوهر است، عرض تشخص پیدا می کند.] و الواسطة بين واهب الصور و بين الهيولى: الصورة، [که می گوئیم صورت شریکه العله است نسبت به ماده.] و لما كان من لوازم

التعليقات، ص: ۵۹

كل نوع أن لا يوجد إلا شخصا، و كانت شخصية المفارقات في ذاتها و كانت شخصية المخالطات بالمادة، و جب أن لا يصح شيء من الماديات إلا في المادة. فالمادة كأنها علة لوجود لازم للصورة و هو الشخصية، و وجود الصورة في الهيولى هو وجودها في ذاتها [وجود في نفسه صورت همان وجودش در هیولی است.] و معنى ذلك أن وجودها (۱۱۹) « ۱ » مقارن لوجود الهيولى، فليست الصور و لا الأعراض يصح عليها الانتقال. [بوعلى در اینجا دارد متن فارابی در تعلیقات، ص ۳۸۳ را توضیح می دهد و شرح می کند.]

هذه المادة جزء من شخصية الصورة، إذ هي مقومة لشخصيتها، و لما كان إمكان وجود الصورة في الهيولى على أن يكون وجودها في نفسها هو وجودها في الهيولى صارت الهيولى ضرورية في وجود الصورة و مقومة لشخصيتها، و معية لها. و هاهنا نكتة أخرى و هي أن الموضوع كما أنه بالفعل فيصير واسطة على ما ذكرنا، فهو أيضا قابل، و الصور واسطة، لكن القابل غيرها و هو الهيولى. هذا النوع من الصور تشخصه بهذا النوع من الهيولى.»

اگر احیانا کسی بگوید این حرف را بوعلى نزده است بلکه فارابی گفته است، گرچه به نظرم بوعلى هم گفته است، ولی اگر احیانا فارابی هم گفته باشد و بوعلى نگفته باشد، آن چه مهم برای ما هست این است که مشاء گفته باشد، فارابی اینجا گفته است و بوعلى در جای دیگر.

لذا می توان گفت این کلام هم برای فارابی است و هم برای بوعلى است.

می توان گفت: این آقایان در تحلیل های فلسفی شان به یک نحوه وجود ویژه ای رسیده اند.

مباحثات، ص ۹۲

بحث این است که هیولی به چه دلیل به صورت و صورت به چه دلیل به هیولی احتیاج دارد.

هیولی در اصل وجودش به صورت احتیاج دارد و صورت در تشخصش به هیولی احتیاج دارد.

صورت شخصیتش به هیولی است، لذا باید گفت که صورت وجودش در نفس اش فی غیره (لغیره) است.

« ثم بيّنا- لا سيّما في الإشارات و في كتاب الشفاء «١٦٠» و غيره- أن الصورة و العرض سيّان «١٦١» في افتقار شخصيهما إلى شخصى من المادة فليتأمل من هناك»

مباحثات، ص ٣٤٢

« الأعراض و الصور تتشخص بتشخص موضوعاتها المتشخصة»

تعليقات، ص ٧٨

«الشيء الذى وجوده وجود عقلى أى مجرد، هو عقل؛ و الذى هو له ذاته هو عقل، بذاته. و العرض وجوده للجوهر أى قوامه (٢٦) هو إنما وجد ليكون نعتا له أو حلية كما البياض للجسم لأنه صفة للجسم موجودة له [للجسم] لا لذاته.»

اينجا يك ادبيات جديدي اضافه كرده است كه حال و نعت است.

منطق مقولات شفاء، ص ٣٥

«بالفرق بينه و بين الصورة، بل عنى به معنى أعم من معنى هذا العرض، و هو المعنى الذى يعم هذا العرض و الصورة، و هو الكون فى المحل، و الحاصل «١» هيئة له، «٢» سواء أ كان ذلك المحل مادة أم موضوعا.»
برای غير حالت و نعت و صفت می شود.

منطق مقولات شفاء، ص ٣٦

«فإن أراد مريد أن يزول هذا الاشتباه الواقع الآن مع وجود الاصطلاحات التى تجددت «١١» بعد الاصطلاح المشهور، فيجب أن يزداد الموجود فى الشيء جاعلا إياه بصفة و نعت؛ فإن هذا ليس أشد تشكيكا بل اتفاقا من لفظ الموجود فى شيء؛ فتكون المادة لا تجعل الصورة بصفة و نعت، أعنى المادة التى فيها الشك، بل الصورة هى «١٣» التى تنعتها و تصفها.»

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ٥٧٨ (٤٤) (١٣٩٨.١٠.٢٢ / ١٦ جمادى الأولى / يكشنبه)

ادامه بررسى وجود فى نفسه لنفسه و لغيره ديدگاه مشاء

بعد از بحث از وجود مستقل و رابط، مى رسيم به وجود نعتى و نفسى. كه علامه به گونه اى بحث كرده است كه عجالتا يك نحوه وجود حساب مى شود وجود نعتى.

مطالبی را از بوعلی آوردیم، که روشن شد که فارابی هم به همین شکل گفته اند. که نحوه وجود و صورت را عنوان داده است به حلول. و در حلول، حالّ وصفی را به محلّ می دهد. که این سبب می شود که وجود فی نفسه اش وصف وجود دیگری است.

منطق مقولات شفا، ص ۴۶

که تعبیر کرده است به حامل و محمول. که در ص ۴۵ آورده است.

«ص ۴۵»

و ظن أربابها «۱۳» أن الصورة أيضا في موضوع، إذ «۱۴» كان «۱۵» الموضوع يقال باشتراك «۱۶» الاسم على ما قلنا و على المادة، بل على المعنى الذي يعم الموضوع و المادة، الذي بالحرى أن نسميه حاملا [يعنى عرض و صورت را به عنوان محمول و ماده و موضوع را عنوان می دهد به حامل.]. بل و الموضوع «۱۷» الذي بالحرى أن نسميه مبتدأ في الخبر.

ص ۴۶

إننا نعنى بالجوهر الشيء الذي حقيقة ذاته توجد من غير أن يكون في موضوع البتة أى حقيقة ذاته لا توجد في شيء البتة لا كجزء «۱۰» منه وجودا يكون مع ذلك بحيث لا يمكن مفارقتة إياه [که عرض این گونه است.] و هو قائم وحده؛ و إن العرض هو الأمر الذي لا بد لوجوده من أن يكون في شيء «۱۱» من الأشياء بهذه الصفة حتى أن ماهيته لا تحصل موجودة إلا أن يكون لها شيء يكون هو في ذلك الشيء بهذه الصفة.» ادبيات افتقار در وجود اینجا پیش آمد.

یکی هم این مطرح شده است که: قیام دارد و امکان مفارقت ندارد.

«و إذ «۱۲» الأشياء على قسمين: شيء ذاته و حقيقته مستغنية عن أن يكون في شيء من الأشياء، كوجود الشيء في موضوعه، و شيء لا بد له «۱۳» أن يكون في شيء من الأشياء بهذه الصفة. فكل «۱۴» شيء إما جوهر و إما «۱۵» عرض. و إذ من الممتنع أن يكون شيء واحد ماهيته مفتقرة في الوجود إلى أن يكون شيء من الأشياء هو فيه كالشيء في الموضوع، و تكون مع ذلك ماهيته غير محتاجة إلى أن يكون شيء من الأشياء البتة هو فيه كالشيء في الموضوع؛ فليس شيء من الأشياء «۱۶» هو عرض و جوهر.»

سریان بالکلیه

فخررازی چند اشکال کرده است.

«و الموجود قد يكون موجودا على أنه جاعل شيئا من الأشياء بالفعل [چه موضوع باشد و چه هیولی] أمرا من الأمور [که تبدیلیش می کند به امری دیگر] بوجوده في ذلك الشيء، مثل البياض في الثوب و مثل طبيعة النار في النار؛ [که رنگی به او می زند] و هذا بأن تكون ذاته حاصلة لذات أخرى [ذات این حال که الموجود است، حاصل است با ذات دیگر] بأنها ملاقية له بالأسر [یعنی بالکلیه با آن در ارتباط است که این می شود همان سریان بالکلیه که مفادش همان حلول است]. و متقررة فيه لا كالوتد في

رسائل ابن سينا، النص، ص: ۶۲

الحائط، إذ له انفراد ذات متبرئ عنه. [که میخ از دیوار متبری است.] و منه ما لا يكون هكذا. و الذي يكون هكذا:

[۱-] منه ما يطرأ على الذات الأخرى بعد تقومها بالفعل بذاتها أو بما يقومها- و هذا يسمي عرضا.

[۲-] و منه ما يقارنته لذات أخرى مقارنة مقوم بالفعل و يقال له صورة،

و يقال للمقارنين كليهما: محل، و للأول منهما موضوع و للثاني هیولی و مادة. و كل ما ليس في موضوع- سواء كان في هیولی و مادة، أو لم يكن في هیولی و مادة- فيقال له: جوهر.»

که حال در محل تأثیری می گذارد و رنگی به او می زند و در کل او حاضر است و متقرر به اوست. نباید مفارقت از او را مطرح کرد.

همین بحث را در شرح فخر رازی بر عیون الحکمه پی بگیرید. و همین را توضیح داده است که می گوید بوعلی منظورش از سریان حلول است، بعد شروع می کند به نقد حلول.

شرح عیون الحکمه، ج ۳، ص ۱۰.

به نظرم باز مشاء، حرف ها و مبانی دیگری هم دارند.

بحث از جوهر و عرض، بحثی وجودی یا ماهوی؟

به نظرتان بحث از این که تقسیم می کنیم وجود را به فی نفسه لنفسه و لغیره، بحث وجودی است یا ماهوی؟

برخی جوهر را ماهوی گرفته اند و عرض را با کمی مشکل وجودی یا ماهوی گرفته اند.

استاد: این بحث، بحث از وجود است و نحوه وجود و تقسیمات وجود است نه این که این بحث، بحثی ماهوی باشد. مثل این که مشاء عرض را فوق مقوله می داند و آن را ماهوی نمی داند.

بوعلی: لافی موضوع بودن، امر مشترک بین این ها هست، ولی واجب تعالی که ماهیت ندارد، بلکه این وجود لافی الموضوع، اصلا ماهیت نیست.

جوهر نمی تواند جنس وجودات قرار بگیرد، چون وجود ماهیت نیست و ندارد...

این بحثی که آنجا داشت، ادبیاتی پدید آمد: الموجود لا فی موضوع....

یک بحث دیگری هم دارد که مجبور است به این بحث تن دهد و آن این که: وجود جوهر مقدم است بر وجود عرض. که این ها یک نوع تشکیک است و تشکیک را هیچ گاه در ماهیت راه نمیدهد. و بعد بوعلی می گوید: این که جوهر تقدم بر عرض دارد، این تقدم به لحاظ وجودی است نه به لحاظ ماهوی. چرا که تشکیک در ماهیت راه ندارد.

پس این یک جا و در جای دیگر هم همان جایی که در مورد واجب تعالی صحبت می شد که لا فی موضوع است، و دیگر نمی تواند جنس جوهر داشته باشد.

نکته ای که ما می خواهیم نتیجه بگیریم این است که این بحث، سر از مباحث نحوه وجود در می آورد و دیگر بحث های ماهوی نخواهد شد.

رسایل بوعلی (عیون الحکمه)، ص ۶۷

«الفصل الخامس: فی الوجود و بیان انقسامه إلى الجوهر و العرض»

[جوهر]

الوجود يقال بمعنى التشکیک علی الذی وجوده لا فی موضوع؛ و يقال علی الذی وجوده فی موضوع. [می شود به نحو شدت و ضعفی معنی کرد که لا فی موضوع شدیدتر است از فی موضوع. که در الهیات شفا این تشکیک در شدت و ضعف را گفته است. جور دیگری هم می شود معنی کرد که: الوجود لا فی موضوع به صورت تشکیکی در خودش هست. الموجود فی موضوع، نیز در خودش به صورت تشکیکی هست.] و قولنا: «موجود لا فی موضوع» قد يفهم منه معنیان: أن يكون وجود حاصل [که در مورد واجب تعالی است که حاصل است و موضوع ندارد، ولی جنس ما فوق ندارد، بلکه صرفا وجود است.]، و ذلك الوجود لا فی موضوع؛ و الآخر أن يكون معناه: الشيء الذی وجوده ليس فی موضوع. [که اشاره دارد به جوهر و ماهیت. که تعریف می کنند به: ماهیه اذا وجدت، وجدت لا فی موضوع]

- و الفرق بين المعنيين أنك تدري أن الإنسان هو الذی وجوده أن يكون لا فی موضوع، و لست تدري أنه لا محالة موجود لا فی موضوع [لزومی ندارد که حتما موجود باشد.]: فأنك قد تحكم بهذا الحكم علی الشيء الذی يجوز أن يكون معدوما. [پس این معنی از جوهر، اشاره دارد به ماهیت]

و كون الشيء موجودا لا فی موضوع بالمعنى الأوّل من لازم الوجود للشيء الذی لا يدخل فی ماهية الشيء، و هو مما قد تبحث عنه، فإنه ليس هاهنا معنى إلا الوجود الذی ليس هو بنفسه ماهية لشيء من الموجودات التي عندنا - و

قد زيد عليه أنه «ليس في موضوع». فإذن بهذا المعنى لا يكون جنسا لشيء. و ذلك لأنه [واجب تعالى] إن كان شيء ماهيته أنه موجود، ثم ذلك الوجود ليس في موضوع، فلا يتناول سائر الأشياء التي ليس وجودها ماهيتها من حيث ماهيته، فلا يكون جنسا له و لغيره. - أما المعنى الثاني، و هو الذي معناه شيء إنما له إذا وجد بهذا النحو من الوجود، فهو مقولة الجوهر.

و لا يمكنك إذا فهمت حقيقة الجوهر [كه ماهوى است]. أن لا تحمل عليه، و يمكنك أن لا تحمل المعنى الآخر «٢» عليه.

[ادبيات نحوه وجود، در خصوص معنای اول جوهر است.]

رسائل ابن سینا، النص، ص: ٦٨

[عرض]

در عرض هم با دو معنى روبرويم. ١. همان وجود خارجى شىء است كه وجود فى موضوع است. ٢. ماهية اذا وجدت فى الخارج، وجدت لا فى موضوع

ولى اينجا عرض حتى طبق معنای دوم هم جنس نیست. چرا كه ما وقتى در ذات اشياء مطالعه مى كنيم، در ذات ماهوى آن ها عرضيت را نمى فهميم گرچه جوهریت از ذوات جوهری قابل فهم است.

و أما الوجود الذى يكون لأشياء «١» فى موضوع فيفهم منه «٢» أيضا معنيان.

و واضح من أحد المعنيين أنه ليس جنسا [وقتى در تعريف عرض، وجود را بياوريد و ديگر ماهيت را در آن نياوريد.]، و إنما يشكك فى المعنى الثانى الذى بإزاء المفهوم للمعنى الآخر من الموجود لا فى الموضوع. فنقول: إن هذا المعنى ليس جنسا للأعراض [يعنى فوق مقوله است، وقتى فوق مقوله شد، يعنى از بستر ماهوى خارج مى شود و بايد آن را وجودى معنى كنيد.]، لأنه ليس داخلا فى ماهيتها؛ و إلا لكان تصوّر للبياض بياضا يكون ليشتمل على تصوّر أنه فى موضوع. و كذلك فى الكم. و لأن الوجود لما كان فى موضوع إما أن يكون مع وجود موضوعه بالطبع أو بعده، و وجود ما ليس فى الموضوع لا يلزم أن يكون على وجود الشىء الذى فى الموضوع و لا بعده. و الوجود لذلك قبله بالذات و بالحد. و هذه القبلة له من حيث الوجود، و هو المعنى المشار إليه بأن فيه هاهنا شركة كتقدم الاثنين على الثلاثة، فإن ذلك ليس من حيث العددية، بل من حيث الوجود، فيكون متقدما فى المعنى المفهوم من الوجود، و لا يكون متقدما فى المعنى المفهوم من العدد، فلا يكون الوجود بينهما بالسوية.»

تعلیقات ص ١٨٥ و ١٨٦

« و أما العرض، فظاهر أن واجب الوجود بذاته لا يصح أن يكون عارضا لشيء حتى يكون متعلقا فى وجوده به.

كلّ عرض فموجود فى شىء، و واجب الوجود لا يكون وجوده فى شىء فليس بعرض.

لما كان حمل الوجود لا فى موضوع على وجود واجب الوجود، و وجود سائر الموجودات لم يكن بالتواطؤ و بل بالتشكيك، كان حمل الوجود لا فى موضوع عليهما ليس حملا جنسيا [يعنى الموجود لا فى موضوع، جنس نیست.]، و

بل بالتشکیک. و قد بطل هاهنا أيضا اعتبار التشکیک الذی یكون فی وجود الأعراض و وجود الجواهر. [چون حضرت حق جزء جواهر به این معنی نیست.]

الوجود لا فی موضوع لا یحمل علی ما تحته بالتواطؤ، [یعنی متواطی حمل نمی شود، بلکه بالتشکیک حمل می شود.] و کل جنس فإنه یحمل علی ما تحته بالتواطؤ، فالوجود لا فی موضوع لیس بجنس. فإذن حمله علی وجود واجب الوجود و وجود الجوهر لا علی سبیل الجنسية، بل یكون الوجود لا فی موضوع جنسیا إذا عنی به أنه محمول علی وجود ماهیة إذا وجدت كان وجودها لا فی موضوع.

و لیس یعنی بقولنا الموجود لا فی موضوع هاهنا ما یعنی به فی رسم الجوهر، فإنه یعنی به هناک [در مورد واجب تعالی] وجود شیء إذا وجد كان وجوده لا فی موضوع. و یعنی به هاهنا

التعلیقات، ص: ۱۸۷

وجود دائم أبدا، و وجود حقیقة یكون الوجوب من لوازمها، و هو دائم الوجود لم یزل و لا یزال لا ماهیة من شأنها أن توجد إذا وجدت لا فی موضوع.

الوجود لا فی موضوع هو غیر الموجود لا فی موضوع»

نتیجه:

بوعلی و مشاء، کلا عرض را فوق مقوله گرفت، و ادبیات وجودی داده است. در مورد الموجود فی موضوع هم یک طرح را وجودی بسته است و یک طرح را ماهوی بسته است. گرچه طرح وجودی مشاء و نگاه ایشان به تشکیک وجود که مفهوم وجود را مشکک می دانند، که اواخر بحث تشکیک توضیح دادیم.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۷۹ (۴۷) (۱۳۹۸.۱۰.۲۳ / ۱۷ جمادی الأولى / دوشنبه)

ادامه بررسی وجود فی نفسه لنفسه و لغيره دیدگاه مشاء

در مورد جوهر هم گفته اند: الوجود لا فی موضوع به معنایی است که می تواند در وجود به کار رود، می تواند در ماهیت هم به کار رود.

در واقع بوعلی این فرق را نهاد که لا فی موضوع این موجود بالفعل را می گوید نه بالقوه. نه این که حتی می توانیم انسان معدومی را بگوییم.

در مورد واجب تعالی و نحوه وجود وقتی صحبت می کنیم، چنین چیزی، موجود بالفعل، برای خدا صادق است ولی عنوان ماهیة برایش آورده نمی شود.

در مورد جواهر که به کار می‌بریم، یعنی: وجودی که در خارج است و بالفعل است.

اشارات، ج ۳، ص ۶۴

«ربما ظن أن معنى الموجود لا فى موضوع- يعم الأول و غيره عموم الجنس- فيقع تحت جنس الجوهر و هذا خطأ- فإن الموجود لا فى موضوع الذى هو كالرسم للجوهر- ليس يعنى به الموجود بالفعل وجودا لا فى موضوع [که خداوند این گونه است ولى آن چه در رسم جوهر آورده شده است، موجود بالفعل منظور نیست.]- حتى يكون من عرف أن زيدا هو فى نفسه جوهر- عرف منه أنه موجود بالفعل أصلا- فضلا عن كيفية ذلك الوجود- بل معنى [مبتدا] ما يحمل على الجوهر كالرسم- و تشترك فيه الجواهر النوعية عند القوة [این عند القوه خبر معنى]- كما تشترك فى الجنس و أنه ماهية و حقيقة»

یعنی لا فى موضوع گاه گفته می‌شود و به شکل وجودی بحث می‌شود و گاه گفته می‌شود و به شکل ماهوی بحث می‌شود.

جوهر وقتی با ماهیت مطرح شود، در خصوص ممکنات است.

از این جهت می‌توان گفت بوعلى نماینده کاملی از مشاء در این بحث است.

الهیات شفاء، ص ۵۷ و ۵۸

اقدامیت جوهر بر عرض

که بحث می‌کند در مورد اقدامیت وجودی جوهر بر عرض. که این تقدم را برای وجود جوهر می‌گوید.

در ص ۶۷ عیون الحکمه هم این بیان را خواندیم.

« فأقدم أقسام الموجودات بالذات هو الجوهر، و ذلك لأن الموجود على قسمين: أحدهما، الموجود «۵» فى شىء آخر، ذلك «۶» الشىء «۷» الآخر متحصل القوام و النوع فى نفسه، وجودا لا كوجود جزء منه، من غير أن تصح مفارقتة «۸» لذلك الشىء، و هو الموجود فى موضوع، و الثانى، الموجود من غير أن يكون فى شىء من الأشياء بهذه الصفة، فلا يكون «۹» فى موضوع البتة، و هو الجوهر.

و إن «۱۰» كان ما أشير إليه فى القسم الأول «۱۱» موجودا فى موضوع، فذلك الموضوع لا يخلو أيضا من أحد هذين الوصفين. فإن كان الموضوع جوهرًا فقوام العرض فى الجوهر «۱۲»، و إن لم يكن جوهرًا كان أيضا فى موضوع و رجع البحث

الشفاء(الالهیات)، النص، ص: ۵۸

إلى الابتداء، و استحال ذهاب ذلك إلى غير نهاية «۱»، كما سنبين فى مثل هذا المعنى خاصة. فيكون لا محالة آخره «۲» فيما ليس فى موضوع، فيكون فى جوهر، فيكون الجوهر مقوم العرض موجودا، و غير متقوم بالعرض، فيكون الجوهر هو المقدم فى الوجود.»

این نشان می‌دهد که ادبیات جوهر و عرض از ابتدا به صورت وجودی بسته شده است نه به صورت ماهوی.

مشاء چون مساله اصالت وجود یا ماهیت برایشان مطرح نیست، به همین خاطر کلماتشان مخلوط است. گرچه اینجا خالص وجودی صحبت کرده اند، و حتی در بحث جعل هم وجود را مجعول گرفته اند، ولی در بحث کلی طبیعی آن را محقق در خارج می دانند بالذات. که صدرا می گوید این نمی تواند بالذات باشد بلکه بالعرض است. بوعلی اصلا اولین تقسیم وجود را در عیون الحکمه تقسیم وجود به جوهر و عرض است.

بیان فرخ رازی درباره کلام بوعلی

روش کار فخر رازی و بهمنیار نسبت به آثار بوعلی

او سعی می کند که کلمات بوعلی را جمع و جور کند و سر و سامان دهد. بهمنیار هم همین کار را کرده است. و گاه چیزهایی را هم خودش افزوده است.

بحث وجود را اگر خواستید ببینید که بوعلی چه کرده است، در دو صفحه التحصیل جمع کرده است.

فخر رازی هم همین کار را کرده است و اتفاقا بیان و قلمش هم روان تر است. گه گاه هم بد می فهمد و منتقل می کند و گاه نقدهایی نادرسی می کند.

مباحث مشرقیه، ج ۱، ص ۱۳۷

« الفصل الأول فی تحقیق ماهیة الجوهر و العرض

(اعلم) ان کل موجود فاما ان یکون فی شیء [که ادبیات حلول است] و اما ان لا یکون فی شیء و لفظة فی و ان کانت مستعملة فی معانی کثیرة بالاشتراک او التشابه کما یقال للشیء انه فی الزمان او فی المكان او فی العرض او فی الغایة او فی الكل او فی الجزء الا انا نرید هاهنا [۱-] نفی ان یکون الشیء مختصا بشیء آخر و [۲-] یکون ساریا فیه بحيث تكون الاشارة الی احدهما اشارة الی الآخر تقدیرا او تحقیقا [۳-] و مع ذلك یکون ناعتا له و حیث یسمى الناعت حالا و المنعوت محلا و لما كان الحال و المحل لا یعقلان الا اذا كان کل واحد منهما مغائرا لصاحبه [که جوهر غیر از عرض است و هیولی غیر از صورت است]. فلا بد و ان یکون لاحدهما احتیاج الی صاحبه و الا لم یتوقف وجود الواحد منهما علی الآخر و لامتنع حصول ذلك الحلول فاما ان یکون المحل سببا لوجود الحال او یکون الحال سببا لوجود المحل فان كان الحال سببا لوجود المحل فالمحل یسمى هیولی و الحال یسمى صورة و ان كان المحل سببا لوجود الحال فالمحل یسمى موضوعا و الحال یسمى عرضا فالموضوع و الهیولی مشترکان اشتراک اخصین تحت اعم و هو المحل و الصورة و العرض یشترکان اشتراک اخصین تحت اعم و هو الحال* ...

ص ۱۳۸

الفصل الثانی فی تعریف العرض

(العرض) هو [-١] الموجود فى شىء [-٢] غير متقوم به [-٣] لا كجزء منه و [-٤] لا يصح قوامه دون ما هو فيه فهذه قيود اربعة (الأول) قولنا فى شىء و ذلك لان العرض الواحد يمتنع ان يوجد فى اشياء بل لا وجود له الا فى شىء واحد (فان قالوا) يبطل هذا بالعدد فانه عرض مع انه موجود لا محالة فى اشياء كثيرة و كذلك معنى الكلية و كذلك الاضافات فانها موجودة فى المضافين ...

(القيد الثانى) قولنا غير متقوم به هو احتراز عن وجود الصورة فى المادة فان المادة متقومة بالصورة فلا جرم لم تكن عرضا ...

(القيد الثالث) قولنا لا كجزء منه هو احتراز عن وجود الجزء فى الكل و وجود الجنس فى النوع و النوع فى الشخص و الصورة فى المركب و المادة فى المركب فان هذه كلها امور موجودة فى اشياء هى اجزاء لها و كذلك وجود النوع فى عموم الجنس فان النوع جزء من عموم الجنس فيكون النوع الموجود فى الجنس موجودا فى جزء منه و اما وجود العرض فى الموضوع فبخلاف ذلك

(القيد الرابع) قولنا و لا يصح قوامه دون ما هو فيه فالمعنى به انه يمتنع وجود ذلك الشخص بما هو ذلك الشخص الا فى ذلك المحل المعين فان كان هذا الامتناع ليس لوجوده الخاص بل لامر آخر عرض له فى ابتداء تكونه فصار لاجله بحيث يمتنع انفكاكه عما هو فيه فذلك لا يوجب كونه عرضا و بهذا يقع الفرق بين وجود العرض فى الموضوع و وجود الجسم فى المكان و فى الزمان و فى العرض و كون الشىء فى الغاية مثل كون الانسان فى السعادة و كون المادة فى الصورة و ذلك لان الجسم قد يفارق مكانه و زمانه و عرضه و الانسان غايته مع بقاء جسميته و انسانيته و كذلك المادة قد تفارق بعض صورها مع بقاء وجودها فان تقومه بحسب الصورة ...

ص ١٤١

الفصل الثالث فى رسم الجوهر [كه همان خلاصه بيان بوعلی در اشارات، ج ٣، ص ٦٤ هست.]

(الجوهر) هو الموجود لا فى موضوع (فان قيل) يلزم منه ان يكون الله تعالى جوهر او ايضا فان الجواهر الكلية موجودة فى الموضوع (فتقول) اما تفسير قولنا انه لا فى موضوع فهو انه ماهيته اذا وجدت كانت لا فى موضوع (و تحقيق ذلك) هو ان الموجود لا فى موضوع قد نعنى به الشىء المحصل فى الخارج مع انه ليس فى موضوع و هذا لا يصدق الا اذا كان موجودا فى الخارج و قد نعنى به الشىء الذى اذا كان موجودا فى الخارج لكان لا فى موضوع و هذا المعنى يصدق سواء كان فى الخارج او لم يكن (مثاله) يقال للسكين انه قاطع فانه ان عنى به انه فى الحال قاطع فذلك يكذب عليه عند ما لا يكون قاطعا و ان عنى به انه الذى يكون بحيث يقطع اذا وجد المنفعل فذلك يصدق عليه سواء كان قاطعا بالفعل او لم يكن (و نحن) اذا قلنا للجوهر انه الموجود لا فى موضوع عيننا به المعنى الثانى و الا لما كان يمكننا ان نحكم على شىء بالجوهريّة الا اذا علمنا وجوده فى الخارج و ليس كذلك (و اذا تحقق ذلك فنقول) اما الصور الكلية الموجودة فى الازهان فهى و ان كانت عند ما تكون ذهنية فهى فى موضوع الا انه يصدق عليها انها لو كانت فى الخارج

المباحث المشرقية فى علم الالهيات و الطبيعيات، ج ١، ص: ١٤٢

لكانت لا فى موضوع فحينئذ تكون جوهرًا

و اما الباری تعالی فلا یرصدق هذا المعنی علیه لان هذا المعنی انما یتحقق اذا كان للشیء ماهیة مغایرة للوجود حتی یحکم علیها بانها عند عروض الوجود لها تكون لا فی موضوع و ذلك کاذب علی الباری (و هذا الجواب) مبنی علی ان وجود الباری نفس ماهیته*»

که مشاء برای باری تعالی ماهیت قایل نیستند، ولی فخر برای واجب ماهیت قایل است.

بررسی وجود فی نفسه لنفسه و لغیره، در حکمت اشراق

که ما نمی خوانیم و به آدرس هایی که می دهیم مراجعه کنید.

مقاومات، ص ۱۲۹

عمده این منبع ست.

(۰)

تلویحات، ص ۱۶

(۰)

مطارحات ص ۲۱۸ تا ۲۲۲

(۰)

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۸۰ (۴۸) (۱۳۹۸.۱۰.۲۴ / ۱۸ جمادی الأولى / سه شنبه)

این بیانی که علامه در بحث وجود فی نفسه لنفسه و لغیره اینجا اشاره کردند، کمی ریشه دارتر از بحث وجود رابط است.

بحث از وجود رابط به صورت آنچه در موطن گزاره است، قدیمی تر است و از زمان بوعلی بوده است. ولی بحث از وجود رابط طبق معنایی که می شناسیم، از زمان مکتب شیراز به بعد و میرداماد شروع شده است.

اما بحث وجود

در مکتب شیراز به همین روال بحث گذشت.

بررسی وجود فی نفسه لنفسه و لغیره از نگاه میرداماد

ایشان می گوید همان طور که جوهر جنس است، عرض هم جنس است. و حتی هم به بوعلی هم نسبت داده است. که البته این نسبت درست نیست، بلکه بوعلی در ص ۶۷ عیون الحکمه و اشارات، صریحا نفی کرده است که عرض هم جنس باشد.

جوهر: نوع ذاتش قیام بالذات دارد. قیام بالذات را هم ماهوی معنی می کند، مخصوصا که بستر ایشان اصالت الماهیه است.

عرض هم قیام بالغیر دارد. در ذاتش خوابیده است.

و لزومی نیست که موجود بالفعل بگوییم، بلکه ذاتش قیام است.

جوری صحبت می کند که من اسمش را می گذارم نحوه وجود، و ایشان اسمش را گذاشته است نحوه ذات.

قیام بالذات اخذ شده است. در عرض هم همین طور است. عرض هم ماهیه قایمه بالغیر.

ما وقتی ذات سفیدی را تحلیل می کنیم، در این ذات چیزی به اسم جوهر و... مطرح نیست. لذا بوعلی این ها را به صورت وجودی گرفت نبرده است در ذات ماهوی جوهر یا عرض.

حتی بوعلی در بحث های منطقی هم گفته است ولی میرداماد دارد توجیه می کند.

در مورد جوهر که می رسد، می گوید: ذاتی جوهرش قیام به ذات است و قیام ذات، ذاتی اش است به لحاظ مقام ذات.

ولی عرض، هم به لحاظ تشخیصش و هم به لحاظ ذاتش. هم به حسب ذات و هم به لحاظ شخصیتش قیام به غیر دارد. ولی در جوهر فقط به لحاظ شخصیت، قیام به غیر دارد.

قبسات، ص ۴۰

«فمما قد استبان سبيله عند الحكماء الراسخين، انّ مقولة الجوهر لأنواع الجواهر و اجناسها، هي الماهية المنعوتية التي حقها في الاعيان، اي في حدّ نفس ماهيتها المرسلّة بحسب نفسها من حيث هي، مع عزل اللحظ عن خصوصيات الوجودات و التشخصات ان تكون قائمة الذات، لا في موضوع.»

و مقولة العرض [ميرداماد عرض را جنس الأجناس مى داند.] لأنواع الاعراض و اجناسها، هي الطبيعة الناعية التي حقها [١-] بحسب نفس ماهيتها المرسله، من حيث هي هي، و [٢-] بحسب خصوصية الشخصية جميعا ان تكون قائمة الذات في موضوع.

فالعرض ما في حد نفسه بحيث يكون حقه، بحسب نفس ماهيته و بحسب خصوص شخصيته جميعا، ان يكون تقرره و وجوده في نفسه، عين تقرره و وجوده في الموضوع [همين ادبياتي كه در فارابي و بوعلی داشتيم].
و الجوهر ما في حد ذاته بحيث يكون حقه [آن گونه كه حقش هست]، بحسب نفس ماهيته، لا بحسب خصوص نحو وجوده و تشخصه، ان يكون تقرره و وجوده لا في موضوع. و المحل انما يكون موضوعا للحال فيه، اذا كان مقوما لشخصيته و لماهيته جميعا.

[تصريح به وجود دو مقوله به عنوان جنس الأجناس]

فاذن، لمقولات الجائزات جنسان اقصيان. و كل حقيقة متأصلة من الماهيات الممكنة تحت احد ذينك الجنسین الاقصيين لا محالة...

ص ٤١

لما قد دريت انّ الجوهرية و العرضية بحسب نسخ نفس الماهية، لا بحسب نحو وجود او خصوص تشخص اذ العوارض بعد مرتبة الماهية. فكيف تبطل بها نفس ذات المعروض....
فالقول الفصل انّ «الجوهر» يطلق على معينين: الموجود لا في موضوع، و لا يستراب في انّ هذا المعنى ليس حداً لمقولة الجوهر، [چون وجود بالفعل در آن اخذ شده است.] بل هو من العرضيات اللاحقة؛

القبسات، النص، ص: ٤٢

و الماهية المتأصلة التي هي، في حدّ جوهرها، بحيث حقها ان تكون، بحسب نفس طبيعتها المرسله، قائمة الذات لا في موضوع

و هذا المفهوم حدّ الجنس الاقصى لأجناس الجواهر،

[در ادامه سه برهان ذکر می کند:] لما انّ لطباع هذا المفهوم، بالنسبة اليها بحسب نفس الماهية، خواصّ الذاتى بالنسبة الى ذى الذاتى، و لانه لو لم يكن من الذاتيات، بل كان من لوازم الماهية، كان له لا محالة مبدأ بالذات في نفس جوهر الماهية، فذلك المبدأ هو الذى جنسناه لمقولة الجوهر، و سمّيناه «الجنس الاقصى» و لانه طبيعة مشتركة بين الجواهر كلها، و هي في حدّ انفسها ممتنعة الانسلاخ عنه، و هو طبيعة ثبوتية، لا من المعانى السلبية و المفهومات العدمية. فاذا كان هو من الطباع العرضية التي هي من لوازم الماهية، كان له مبدأ مشترك بينها بازائه، و ينتهي لا محالة الى طباع ذاتى مشترك، فذاك عندنا هو الجنس الاقصى.....

و كذلك «العرض» يطلق على معينين. الموجود في موضوع، و ليس له صلوح ان يكون حداً لمقولة العرض، بل هو من العرضيات اللاحقة، لا يستراب في ذلك.

و الطبيعة الناعتية التي، في حد ذاتها، بحيث حقها، بحسب شخصيتها و بحسب نفس طبيعتها المرسله جميعا، ان تكون قائمة الذات في موضوع. فهذا الطباع المشترك بين جميع الاعراض هو الجنس الاقصى لمقولة العرض، بحكم البراهين اليقينية من هذه السبل الثلاثة، كما في الجوهر، من غير فوق اصلا.

و ان الشريك في الرئاسة قد سار مسيرنا في الشفاء و في التعليقات في غير موضع واحد. قال في سادس اولي قاطيغورياس الشفاء بهذه العبارة.»

بعد مي گوید: ذات اضافه به حسب ذاتش در آن خوابیده است، مگر اضافه عرض نیست، به حسب ذاتش گفته است...

وقتی در مورد اضافه گفت، می گوید:

ص ٤٦

«فكذلك الامر هاهنا، و هو اسهل.

فماهيته العرض الذي هو جنس مقولات الاعراض. هي حيثية كون الماهية حقها بحسب نفسها ان تكون بحيث، اذا ما وجدت، كانت قائمة الذات في موضوع لا النسبة الى الموضوع، و لا الوجود بالفعل في الموضوع.»
ادبيات نحوه وجود در بيان بوعلى و فارابی، در بيان ميرداماد همه رفته است در نحوه ذات.

قيام به غير، و منوعات و ناعت و... اين ها براي ما مهم است.

يك مشکل جدی وجود دارد که در بحث جوهر و عرض باید مطرح کرد، که چرا جوهر در ذات است و عرض در حیطة ذاتی نیست، لذا ماهیت نیست و بلکه نحوه وجود است.

مشکل این است که این بحث را باید وجودی طرح کنیم یا ماهوی؟ اگر عرض را وجودی طرح کنیم، پس چرا جوهر را وجودی طرح نکنیم؟

افق مبین،

که اینجا می شود نظر کلان ایشان را به دست آورد. اینجا رابط و رابطی را توضیح داد. و در ضمن رابطی، فی نفسه را توضیح می دهد که دو قسم می شود: فی نفسه لنفسه و فی نفسه لغيره. و برای فی نفسه لنفسه اسم و عنوانی نداده است، بعد گفته است که لنفسه هم دو قسم است: واجب الوجود و جواهر امکانیه.

در نهایت همه وجودها را رابطی مطرح می کند که می شود: فی نفسه لنفسه و رابطی.

قبلا بوعلی فقط دوتا را برای لغیره می گفت: صورت و عرض. میرداماد دو چیز را اضافه کرد: علم برای عالم و وجود امکانی برای واجب تعالی.

با این بیان، جواهر شدند رابطی، در نهایت می گوید: حق این است که جواهر امکانی لفسه نیستند، و رابطی هستند.

با این طرح، یک جوهر نفسی بیشتر نماند. و مابقی جواهر در عنی حالی که جوهر هستند، ولی رابطی هستند و نفسی نیستند. که می شوند: فی نفسه لغیره.

از مشاء به سمت میرداماد که می رویم، این تقسیم بندی هایی که ارایه کرده است، جدید است. و حتی از ادبیات حلولی هم دست می کشد و همه ما سوی الله را «فی نفسه لغیره» می داند.

همین تقسیم بندی، شاکله عمومی کار ماست.

اما رابطی که علامه توضیح می دهد، روی صورت و عرض تکیه کرده است. و در مورد وجودات امکانی چیزی نمی گوید.

میرداماد، ربط را برای ممکنات قایل است، در عین حالی که فی نفسه را هم برایش قایل است. لذا تمام ممکنات می شوند: «فی نفسه لغیره»

این بیان ایشان نزدیک به کلام آقایان عرفا می شود، ولی در نهایت نمی رسد به آن ها. که دارد حرکت می کند از وجود فی نفسه و مستقل معالیل به سمت وجود لغیره معالیل، در عین حالی که فی نفسه بودنش را نگاه داشته است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۸۱ (۴۹) (۱۳۹۸.۱۰.۲۸ / ۲۲ جمادی الأولى / شنبه)

گفته شد که مشاء ادبیات وجودی داده است به وجود ناعتی در برابر وجود مستقل لفسه.

حتی تعبیر وجود فی نفسه اش عین وجود لغیره است، را هم گفته اند.

در عین حال تقسیم وجود به رابط مستقل را نداشتیم.

وجود رابط مفهومی و رابط در قضایا را مشاء داشت، ولی صحبتی از رابط خارجی نبوده است.

ادامه دیدگاه میرداماد

تا میرداماد.

که او تقسیم کرد وجود را به رابط و مستقل.

البته تقسیمات مستقل فی الجملة شکل گرفته بود، ولی میرداماد سامان داد.

در مورد جوهر تعبیر کرده است به قائمه الذات که وجود فی نفسه لنفسه است. ادبیات اثباتی هم داد، در برابر وجود لافی موضوع که مشاء برای جوهر به کار می برد.

ایشان عملاً عرض را مثل جوهر جنس الاجناس می داند.

ایشان تعبیر می کند از جوهر به طبیعت منعوتی و عرض را تعبیر می کند به طبیعت و ذات.

در مورد واجب تعالی که آیا الموجود لافی موضوع هست یا نه،

تقدیسات، ج ۱ مجموع مصنفات، ص ۱۶۱ و ۱۶۲

« إطلاق «الوجود لا فی موضوع» علی القیوم الواحد لیس من قبیل الجنس)

ألسنا قد أوضحنا لك: أن الباری لا ماهیة له، فلا جنس له، إذ الجنس مقول فی جواب ما هو، و الجنس من وجه هو بعض الشئیء. و الباری قد تحقّق: أنه أحد حقّ، و بسیط محض. فإذن، هو لا یشارك شیئاً فی معنی جنسیّ و لا نوعیّ، حتّیّ یجب أن ینفصل عنه بمعنی فصلیّ أو عرضیّ، بل هو منفصل عن الأشياء بتمام ذاته.

و لا تظنّ: «أنّ» «الموجود لا فی موضوع» یعمّ الباری و غیره عموم الجنس، لكونه الذی اعتبرناه رسم جنس الجوهر [چون رسم جنس جوهر را گفتیم لا فی الموضوع]. فإنه ظنّ مخلوق، و الوجود زائد طار علی الماهیات من تلقاء جعل الجاعل إیّاه. فكیف یصیر الموجود المشتقّ منه [موجودی که از الوجود مشتق شده است]- و هو مفهوم ما من العرضیات بانضیاف معنی سلبیّ إلیه- جنسا لمقولة؟ [معنی ندارد که وجود جنس باشد]. بل المعنی الذی جنّسناه لمقولة الجوهر: «أنه الشئیء ذو الماهیة المنعوتیة الّتی حقّها: أنّها مهما كانت متقرّرة فی الأعیان كان وجودها وجوداً لیس فی

موضوع و إن كان بشخصيتها و بحسب وجودها الشخصي في محل؛ كما الصور الجرمائية و الصور المنوعة الطبيعية». [صورت در برابر هیولی، در عین حالی که جوهر است، شخصش نیاز به جوهر دارد ولی طبیعتش منعتی است.] و هذا مصنفات میر داماد، النص، ص: ۱۶۲

المعنى غير مقول على الباري، لأنه ليس بذى ماهية، بل هو وجود صرف. و كذلك أمر العرض على هذه الشاكلة: فإن جعلنا معناه: «أنه الطبيعة الناعية التي حقها أنها مهما كانت متقررة في الأعيان كان وجودها في نفسها، سواء أخذت بحسب شخصيتها أو بحسب طبيعتها المرسله، هو بعينه وجودها في موضوع» [۸۸ ب]، جنسناه لمقولات الأعراض التسع. و إن جعلناه «الموجود بالفعل في الموضوع»،

[با این کار میرداماد، ذات ماهیت ناعی و ذات ماهیت منعتی است. ناعیت و منعتیت در ذات ماهوی اشیاء راه پیدا می کند. ولی در نهایت کاری می کند که همه این ها را از فی نفسه بودن می اندازد.] قلنا: إنه من عرضيات المقولات التسع فقط، بحسب التقرر في الأعيان، و من عرضيات مقولة الجوهر أيضا بحسب التمثيل الذهني، و لكن من جهة الشخصية الذهنية بخصوصها، لا من حيث الطبيعة الجوهرية المرسله. فإذن، مقولات الجائزات محصورة في الوقوع تحت جنسين عالين، و تسع منها تحت واحد منهما بعينه، و إنما الأجناس في العشر للمتقررات بالذات مما له تأخذ جنسي.

ایشان می خواهد بگوید: طبیعت منعتیه، خودش جنس است. شما چطور جوهر را جنس کردید، عرض هم جنس است. پس ناعیت هم جنس است.

استاد: ولی ناعیت و منعتیت، این طور که این های می گویند، جزء ذات نیست.

این مساله که چرا جوهر شده است جنس الاجناس ولی عرض نشده است، این را ضمن بحث از جوهر و عرض باید بررسی کنیم که چرا این گونه است.

ان چه مهم است که پایه این تقسیم بندی وجود است که وجود به مستقل و رابط تقسیم می شود، در اینجا آمده است:

مجموع مصنفات، ج ۲، افق مبین، ص ۱۱۴ تا ۱۱۶

«الوجود الرباطي يقع بحسب اصطلاح الصناعة على معنيين باشتراك اللفظ:

أحدهما: ما يقابل الوجود المحمول، أي: وجود الشيء في نفسه، على ما يستعمل في مباحث المواد. و هو ما يقع رابطة في الهلية الحملية وراء النسبة الحكمية الاتحادية التي هي في جملة العقود (۵۳)، وحدّه: وجود الشيء شيئا، و يباين بالحقيقة النوعية الوجود المحمول، أي: تحقق الشيء في نفسه الذي حدّه:

مصنفات میر داماد، النص، ص: ۱۱۴

و وجود الشيء على الإطلاق. [همان که سطر قبل توضیح داد]

و الآخر: ما هو أحد اعتباري وجود الشيء الذي هو من الحقائق الناعتية في نفسه. و ليس معناه إلاً تحقّق الشيء في نفسه. و لكن على أن يكون في محلّ، [مثل صورت نسبت به ماده] أو نعتاً لشيء. [مثل عرض نسبت به جوهر] أو حاضراً عند شيء، [مثل علم نسبت به عالم] أو غير ذلك؛ [تمام معاليل نسبت به حق تعالى] أعنى بذلك: أن تحقّقه في نفسه على هذه الجهة، [يعنى: نعتيت] لا بأن يكون لذاته، كما في تحقّق الحقيقة القائمة بنفسها [مثل جواهر] على سبيل شأن القيود المحصّلة للطبائع المبهمة، لا أنه المعنى الرابط الذي هو تحقّق الشيء شيئاً.

و ذلك كما يقال: وجود البياض في الجسم، أو وجود المعلول للعلّة، أو وجود المعلوم عند العالم؛ إذ المراد هو وجود البياض في نفسه، و لكن في الجسم؛ إذ وجود العرض في نفسه هو بعينه وجوده في موضوعه و وجود المعلول في نفسه، و لكن على أن يكون منتسباً إلى العلة.

فمن المتحقّق أنّ وجود المعلول في نفسه من حيث هو معلول هو بعينه وجوده منتسباً إلى علته و وجود المعلوم في نفسه، و لكن بما هو مشكوف لدى العالم.

فإذن، هذا الوجود الرابطيّ ليس طباعه أن يبين تحقّق الشيء في نفسه بالذات، بل إنه أحد اعتباراته التي هو علته و أمّا الوجود الرابطيّ الذي هو أحد الرابطين في الهليات المركبة من العقود. ففي طباع نفس مفهومه أن لا يفيد تحقّق الشيء في نفسه.

و إني لست أعنى بقولي هذا: أن الوجود الرابطيّ بالمعنى الأوّل بما هو كذلك يقع في الهليات البسيطة حتّى يكون قولنا: «البياض موجود في الجسم» عقداً هلياً بسيطاً؛ فإنّ ذلك لا يكاد يصحّ بوجه؛

بل إنّما أعنى: أن وجود الشيء الناعتيّ له صلوح أن يجرّد في لحاظ العقل عن ذلك الاعتبار، و يؤخذ من حيث هو تحقّق ذلك الشيء في نفسه. و يعقد هلياً بسيطاً، فيقال: «البياض موجود».

مصنفات مير داماد، النص، ص: ١١٥

أفليس البياض من الموجودات الحقيقية و إن كان وجوده الذي ليس من إقليم المجاز، بل هو في ذاته على سبيل الحقيقة ليس لذاته، بل هو لغيره المنعوت به، و إنّ وجوده له [وجود بياض برأى بياض] اعتباران: أحدهما: أنه تحقّق البياض في نفسه لا على التّجوّز، و هو بذلك الاعتبار محمول الهليّ البسيط من العقود. [كه بر همين اساس مي گوييم: البياض موجود]

و الآخر: أنه بعينه هو في الجسم. و هذا مفهوم آخر غير تحقّق البياض في نفسه و إن كان هو بعينه تحقّق البياض في نفسه ملحوظاً بهذه الجهة. و إنّما يصحّ أن يقع محمولاً في الهليّ المركّب؛ كقولنا:

«البياض موجود في الجسم». و مفاده: أنه حقيقة ناعتية، ليس وجودها في نفسها لذاتها، و إنّما هو في الجسم و المحلّ.

[كه اين محل، صورت را هم شامل مي شود.]

و ربّما يجعل حينئذ موضوع العقد، فيقال: وجود البياض في نفسه هو وجوده في الجسم أو المحلّ. و هذا من خواصّ الماهيات الناعتية.

ثمّ وجود الشيء الناعتيّ - بعد ما أن يؤخذ على هذه الجهة - يلحظ على نحوين:

تارة ينسب إلى ذلك الشيء، كما يكشف لك، فيكون من أحواله، و تارة إلى المنعوت، فيقال: الجسم موجود له
البياض، أو الجسم فيه البياض، فيصير بهذا الاعتبار من حالات المنعوت.

[دو اصطلاح برای فی نفسه]

و على قياس ما تلى عليك يقع لفظ الوجود في نفسه أيضا بالاشتراك على معنيين: أحدهما بإزاء الوجود الرباطي
بالمعنى الأول. [مستقل يعني رابط نباشد، يعني استقلال بالمفهوميه داشته باشد.] و هو وجود نفس الشيء على الإطلاق
و على الحقيقة، و يعم [أ.] ما لذاته، كوجود الجوهر، و هو الوجود في نفسه و لنفسه، أي: وجود الشيء لنفس الشيء،
[ب.] و ما لغيره، كوجود العرض، و هو الوجود في نفسه، لا لنفسه، أي: وجود الشيء، لا لنفس الشيء.

و الآخر: بإزاء الرباطي بالمعنى الأخير، [كه در برابر عرض قرار می گیرد.] و هو ما يخص لنفسه، و لا يكون للطباع
الناعتية.

و بالجملة، الوجود الرباطي، بالمعنى الأول، مفهوم رابطي غير معقول على الاستقلال، و يستحيل أن يسلم عنه ذلك
الشأن و يؤخذ معنى اسمياً يعقل بتوجيه الالتفات نحوه، حتى يصير الوجود المحمول، لاستحالة أن ينسلم الشيء عن
طباعه و جوهرياته. نعم ربما صح أن يؤخذ نسبياً غير رابطي (٥٤).

و بالمعنى الثاني

مصنفات مير داماد، النص، ص: ١١٦

مفهوم مستقل بالتعقل هو وجود الشيء، و إنما لحقه من جهة خصوص المادة أن يكون منتسباً و مضافاً إلى شيء آخر
أيضا بالتحية؛ لأن موضوعه، و هو الشيء، طبيعة ناعتية بالإضافة إلى ذلك الشيء.

فله صلوح أن يلحظ بما هو هو، فيكون معنى اسمياً حقيقياً؛ و بما لحقه من جهة خصوص موضوعه، و هو الشيء الناعتية، فيصير معنى اسمياً إضافياً ينعت
موضوع موضوعه و يكون هو بعينه وجود موضوعه لذلك الموضوع، و لا يدخل بذلك فيما لا يستقل بالتعقل، كسائر النعوت و الإضافيات التي هي
مفهومات في أنفسها، ثم لزمها الإضافة. فإذن، قد استوى الأمر و امتحق ما يغلط أن معنى واحداً يستقل و لا يستقل بالتعقل بلحاظين.
و هذه الأقوال متأية في العدم على محاذات ما قيل في الوجود بتلك الاعتبارات، فالعدم أيضا رابطي بالمعنيين و في نفسه بالمعنيين. و لو اصطلح على
الوجود أو العدم الرابط لأول الرباطيين و الرابطي للأخير و بإزائهما الوجود أو العدم المحمول لأول المعنيين. و الوجود أو العدم في نفسه للأخير صير
إلى وقاية من أغاليط اشتراك الاسم.

(٧) كلمة إلهية

إن احتباس القسمة في تشية القسم بحسب لحاظ وجودات الطباع الإمكانية.

فالوجود الممكني و هو الذي موضوعه الماهية، [١-] إما وجود نفس الشيء لنفس الشيء أو [٢-] وجود نفس الشيء
لا لنفس الشيء، بل لغيره.

و أما الوجود الواجب القائم بالذات فهو وجود نفسه، لا وجود شيء [يعنى ماهيتي كه] غير نفس الوجود. فإذن، الوجود
إما وجود نفسه أو وجود شيء هو موضوعه إما لنفس ذلك الشيء أو لغيره.

[بعد می گوید: اگر خوب نگاه کنیم، الوجود فی نفسه را جز واجب الوجود ندارد و مابقی همه وجودهای ممکنات نمی شود وجود فی نفسه لنفسه باشند.]

علی آنک، إن سألت الحق، فأحد الأقسام و هو وجود الشيء لنفس ذلك الشيء، لا لغيره، ليس بممكن التحقق [از جواهر امکانی] فمما لك لدينا استكشافه في مستقبل القول، إن شاء الله تعالى، إن وجود الطباع المادية في أنفسها هو بعينه وجودها لموادها،

مصنفات میر داماد، النص، ص: ۱۱۷

و إن وجود المعلول بما هو معلول مطلقا هو وجوده لعلته، و إن وجوده السافل بما هو سافل مطلقا هو وجوده لدى العالی المحيط بجمله السافات.

فالممكنات طرأ- مادياتها و مفارقاتها- موجودات، لا لذواتها، بل لغيرها، [صورت ها همه برای محل وصف هستند.] الذي هو فوق الذوات المتفوقات و مسفل العوالی المستعلیات، عز مجده و جل ذكره.

فإذن، لا وجود لذاته إلا إذا كان الوجود لا موضوع له، فيكون هو وجود نفسه، لا وجود شيء غير نفسه.

فإذن لا وجود لنفسه في عوالم الإمكان، كما لا وجود بنفسه فيها، بل فيها الوجود المحمول الذي هو رابطي باعتبار آخر. و الوجود الرابط الذي ليس هو بمحمول بوجه ما أصلا.

فإذن، الموجود لذاته ليس إلا القيوم الواجب بالذات، جلّ جنانه، كما أن الموجود بذاته ليس إلا هو.

و هذه المسألة من كرائم المسائل الربوبيات و من شارات الآيات العقلية البيئات التي هي أنوار مشرقة في سماوات النفوس العاقلات القادسات، و هي معشوقات قريحتنا الروعية، و نيلها لدينا أكرم البغية النورية في عالم العقل بما فيه من الباهجات المعجبات، و لذلك ما ربما تعجلنا لإلظاظ الروح بذكرها و انجذاب السر إليها.»

با این بیان، آن تقسیم اولیه ای که انجام داده است را بر هم زده است.

مشاء در آن بحثی که داشت، تقسیم رابط و مستقل نداشت، فقط از وجودات حلولی در برابر وجودات غیر حلولی بحث می کردند.

ولی میرداماد تقسیم وجود به فی نفسه و فی غیره کرده است. و بعد فی نفسه را دو قسم کرده است. و... به تدریج ادبیات حلول حذف می شود، ولی تعبیر به ناعتی می شود به کار رود.

پس عملا ما سر سفره میرداماد نشسته ایم.

صدرا هم بر همین اساس گفته است که تمام ممکنات رابط اند نه رابطی.

با این روش میرداماد این تقسیم بندی و این شاکله ها را ادامه داده است.

میرداماد بذاته و بغيره را گفت، ولی عملاً نگوید: لفسه که گفتید، فکر کنید که هم واجبات و هم ممکنات را می گیرد، ولی عند التحقيق هم بذاته و هم لذاته برای واجب تعالی است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۸۲ (۵۰) (۱۳۹۸.۱۱.۱۲ / ۶ جمادی الثانی / شنبه)

در بحث وجود رابط و مستقل از نهایه، دو فصل را گفتیم رسیده بودیم به فصل سوم.

در این فصل تقسیمات وجود فی نفسه است. که علامه فرمود: فی نفس لنفسه و لغيره. و بعد گفتند: لنفسه هم دو قسم است: بنفسه و بغيره.

خلاصه بیان مشاء

عمدتا بوعلی:

ادبیات حلول و نحوه وجودی که مشترک بین صورت و عرض بود. مذاقه هایی کرد بوعلی و توانست به اندیشه نحوه وجود دست پیدا کند.

یک بیانی هم بود به این اسم که: جوهر را وقتی خواستند توضیح بدهند که الموجود لا فی موضوع، دیدیم که دو اصطلاح در «مستقل» دارند:

۱. مطلق مستقل را می گرفت که شامل واجب تعالی هم می شد.

۲. شامل جوهر که ماهیه اذا وجدت و جدت لا ...

آن ماهیه که الان محل بحث ما نیست، ولی ادبیات دوم را بوعلی به عنوان یک بحث وجودی مطرح کرد.

چنانچه عرض را از آغاز گفتند فوق مقوله است و به عنوان امر وجودی با آن برخورد کردند.

در مورد حلول یک ادبیاتی هم پیش آوردند که: وجود فی نفسه اش عین وجود لغيره است.

خلاصه بیان میرداماد

بعد از مشاء عمدها همین حرف ها است. و تغییراتی در این اثناء هست و حلول را می خواهند توضیح دهند.

میرداماد از ادبیات حلول کمتر استفاده کرده است. بلکه از این تعبیر: وجود فی نفسه اش عین وجود لغيره اش است و به علاوه بحث را گسترش هم می دهد که: افزون بر عرض و صورت، حقایق علمیه هم این گونه است، حقایق معالیلی هم همین گونه است.

ما این ها رار در بحث های میرداماد گفتیم.

بعد تقسیمی که اینک داریم به اسم رابط و مستقل و مستقل هم به لافسه و لغیره. این ها در کلمات میرداماد وجود دارد.

جز این که میرداماد در تحلیل نهایی اش گفت: وقتی ما معالیل را وجود فی نفسه لغیره می گیریم، دیگر این ها از هویت جوهری و استقلالی می افتند.

در بیان میرداماد تعبیر به حلول خیلی نیست. وجود فی نفسه در عین وجود لغیره است، تحلیل نهایی اش هم این است که وجود نفسی، فقط وجود واجبی است و بقیه دیگر وجود نفسی نیستند.

تقریباً آن چه ما توقع داریم با این تقسیم بندی، در کار میرداماد هست، همچنان که در کار مشائین هم این که قایل شدند مساله حلول را و مساله حلولی را از وجود جوهری جدا کردند، این تقسیم بندی در این زمینه هست، ولی تقسیم به وجود رابط و مستقل وجود نداشت.

اما تقسیم کلان به رابط و مستقل، و بعد تقسیمات وجود مستقل، در کار میرداماد همه اش هست، که بعد به کار صدرا هم منتقل شده است.

بیان صدرا در مورد وجود فی نفسه لافسه و وجود فی نفسه لغیره

صدرا بحث حلول را دارد، تحلیل جدی خودش از حلول را هم ارایه می کند و اساساً حلولی که مشاء مطرح کرد و ادبیات حلول را که امر عامی است که هم شامل عرض می شود و هم صورت، صدرا هم همین را می گوید. فقط تعریف حلول را که بوعلی گاه سریان بالکلیه مطرح می کرد، صدرا می گوید این تعریف خلل هایی دارد. و تعریفی که می پسندد این است: وجود فی نفسه لافسه، نحوه وجودش به گونه ایست که وجود فی نفسه اش عین وجود لغیره است. که این را بهترین تعریف حلول می داند. که عام باشد و موضوع و محل را شامل شود. و حتی می گوید: این تعریف است که به من الهام شده است.

بوعلی در تعریفات، شایعاً بالکلیه و سریان بالکلیه را دارد.

حرف های صدرا ابتدائاً همان هایی است که می دانیم. ولی باید کم کم باید دید که صدرا چه فاصله هایی گرفته است. و این فاصله ها به چشم احدی نمی آید. و گاه ملا اسماعیل واحد العین برخی را متوجه شده است.

صدرا همین شاکله را دارد ولی گه گاه فاصله هایی می گیرد که این ها را معمولا افراد متوجه نشده اند.

نوعا بیانات صدرا بر گرفته از تقریرهای فخر رازی در مباحث مشرقیه، ج ۱، ص ۱۳۶ است.

الآن عمدتا بیانات بوعلی است.

«أما المقدمة ففي بيان ماهية الجوهر والعرض و أحوالهما الكلية و فيها فصول

فصل (۱) في تحقيق ماهيتهما

اعلم أن مفهومات الأشياء بعضها موجودة بالذات و بعضها موجودة بالعرض.

فمثال الأول قولنا الإنسان حيوان فإن الوجود المنسوب إلى الإنسان بعينه منسوب إلى الحيوان الذي يحمل عليه بالحقيقة.

و مثال الثاني زيد أعمى و زيد أبيض فإن الوجود المنسوب إلى زيد بعينه - ليس منسوباً إلى العمى و البياض بالحقيقة بل بضرب من المجاز بواسطة نحو علاقة للمحمول بالموضوع سواء كان عدماً أو وجودياً و تلك العلاقة أن يكون مبدأ المحمول منتزعا عنه أو قائماً به فالموجود في القسم الثاني هو الموضوع و لكن نسب وجوده إلى المحمول بالعرض و هذا النحو من الموجودية غير محدود فلنعرض عنه و نشغل بالموجود بالذات.

ف نقول قد علمت أن كل موجود [-۱] إما أن يصح أن يقال إن إنيته ماهيته بمعنى أن لا ماهية له إلا الوجود الصرف

الذي لا أتم منه [-۲] أو لا يصح

فالأول قد سلف بعض أحكامه بحسب المفهوم و سيأتي البحث عن بيان وجوده و أوصافه الكمالية و أحكامه

الوجودية -

و كلامنا الآن فيما وجوده غير ماهيته بالمعنى الذي سلف منا ذكره أى ليس وجوده بذاته بل بغيره [كه ممكنات هستند

و ماهيتى غير از وجودشان دارند]. فأقدم أقسام هذه الموجودات هو الجوهر [كه در ص ۲۳۳ اين نتیجه را می گیرد].

و ذلك لأن هذا الموجود [وجود امكانى كه بغيره است]. - لا يخلو إما أن يكون في محل أو لا يكون و المراد من كون

الشيء في المحل أن يكون وجوده في شيء آخر لا كجزء منه مجامعا معه لا يجوز مفارقتة عنه. [در حلول همیشه حال

نیازمند به محل است].

و قد أشكل على القوم هاهنا تفسير «كون الشيء في محل» و استصعبوه لما في لفظة في من الاشتراك و التشابه بين

معانى كثيرة كما نقول في الزمان و في المكان و في الذهن و في الخارج و في الغاية و في الكل و في الأجزاء و في

العام و في الخصب و في

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۴، ص: ۲۳۰

الراحة و في اللفظ، فلا اشتراك لها في معنى واحد يجمع الكل و ليست نفس الإضافة مما يصلح أن يكون مراده بلفظة في و إلا

لصدقت على معنى مع و من و على و غيرها من المعانى الحرفية و لصدقت على الأبوة و البنوة و غيرها.

و تخصيص الإضافة بعدم الاستقلال بالمفهومية و غيره و إن أخرج المعانى الاسمية - إلا أن الخصوصية الواحدة منها لا تبلغ في النزول و تقليل الشركاء

إلى حيث يشمل المعانى المستعملة فيها لفظة في و يخرج الأغيار و كما أن كلا من معنى متى و الأين - مما يستعمل فيهما لفظة في و لا يشملهما معنى

واحد يخصهما بل لكل منها خصوصية يدخلها فيما وضع له اللفظ.

فكذا القياس إذا انضمت معهما أمور أخرى يكون على هذا المنوال.

نعم يمكن أن يقال إن استعمال فى فى كثير من هذه المواضع على المجاز التشبيهي ككون الكل فى الأجزاء لكونه عين الجميع و ككون الجزء فى الكل - فلو كان الكل فى الجزء بالمعنى الذى يكون الجزء فى الكل يلزم اشتغال الشئ على نفسه و هو أمر مستحيل بدهة. فإن قلت لفظة فى موضوعة لمعنى الاشتغال و الإحاطة و هو يجمع الكل فيكون اشتراكه معنويا. قلت الكلام يعود فيما ذكرت جذعا لأنه بعينه معنى الظرفية و هو مختلف فإن ظرفية الزمان للحركة ليست كظرفية المكان للجسم و كذا كون الشئ فى الحركة غير كون الحركة فى الشئ و الغرض أن كون الشئ فى المحل ليس له معنى محصل شامل للمواضع التى يستعمل فيها و ليس الغرض النظر فى معنى اللفظ بما هو معنى اللفظ ليكون خارجا عن هذا الفن و إن كان المذكور أيضا فضلا على ما يقصده السالك المستقيم الطريق. فإذا كان فى المحل اشتراكه لفظيا فكل ما ذكره من القيود لا يكون فاصلا معنويا و قيدها احترازا إذ اللفظ المشترك لا يحتاج إلى أمر مميز معنوى إذ ليس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٣١

فيه معنى واحد جنسى أو عرض عام بل معانى متعددة ينصرف إلى كل منها بقرينة خارجة لفظية أو معنوية فإن طريق إزالة الشبهة باشتراك الاسم إما بالحد أو بالرسم - أو بنفى المعانى الداخلة تحت الاسم المشترك حتى يدل على ما يبقى لا من ذاته بل بسلب ما ليس هو مقصودا و إذا كان الحال كذلك [١-] فالمذكور فى تعريف الحلول - و هو وجود الشئ فى شئ لا كجزء منه شائعا فيه بالكلية مع امتناع المفارقة عنه يكون كقرائن للفظة فى المستعملة فى هذا الموضع بالنسبة إلى مواضع الاستعمال - لكونه يقوم مقام الرسم فى القيود المترتبة و الخواص المميزة مع مساهلة ما بأنه لو فرض هاهنا أن المنسوب إلى شئ بفى كان له معنى مشترك بين ذى المحل و غيره - كان المذكور فى التعريف قيودا مميزة لذى المحل من حيث هو ذو المحل عن المشاركات فى أمر معنوى فكان يمتاز إما بالشيوع و المجامعة بالكلية فعن كون الخاص فى العام و كون الشئ فى الزمان و المكان.

و أما بامتناع المفارقة و الانتقال فعن الكون فى المكان أيضا و فى الخصب و غيره

[٢-] و قد عرف معنى فى الشئ هاهنا أى الحلول بتعريفات كثيرة ليس شئ منها خاليا عن الفساد و الخلل، إما طردا أو عكسا أو كليهما كقولهم الاختصاص الناعت و كقولهم اختصاص شئ بشئ بحيث يكون أحدهما نعتا و الآخر منعتا به فانتقض عكسه بالسواد و البياض و غيرهما إن كان المراد بالنعت الحمل بالمواطاة و طرده بالمكان و الكوكب بل الجسم مطلقا إن كان المراد به الحمل بالاشتقاق.

[٣-] و ربما تكلف بعضهم بأن المراد غير الاشتقاق الجعلى و كقولهم إن الحلول كون الشئ ساريا فى شئ بحيث يكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر.

ثم زادوا قيدها آخر عليه حين ما ورد النقض فيه بأحوال المجردات عن المادة - بقولهم تحقيقا أو تقديرا فبقى النقض بالنقطة و الأبوة و غيرها مما لا سراية فيه - فالتجئوا بنفى وجود هذه الأشياء عن الخارج و لم ينتبهوا لأن لا اختصاص لهذا الإيراد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤، ص: ٢٣٢

بالأطراف و الحدود الخارجية بل النقض وارد بالخياليات و الوهميات منها.

و قد ذكرنا فى شرح الهداية الأثيرية شطرا من النقوض و الأبحاث الواردة على التعاريف المذكورة للحلول.

[۴-] و أما الذى ألهمنا الله تعالى من خزائن علمه فى تعريف الحلول هو أن يقال - معناه كون الشيء بحيث وجوده فى نفسه وجوده لشيء آخر على وجه الاتصاف لأن لا يرد النقض بالجواهر الصادرة عن الواجب تعالى و المبادئ العالية حسب ما هو التحقيق - من أن وجود المعلول فى نفسه هو وجوده لموجده. [وقتی اینچنین است، اگر على وجه الاتصاف باشد می شود حلول و اگر على وجه الاتصاف نباشد، حلول نیست. و معاليل وصف حق تعالى نیستند. لذا می گوئیم: وجود فى نفسه اش عين وجودش برای غير است، على وجه الاتصاف است. که یک رنگی هم به محل می زند. این برای خارج کردن تمام معاليل است.]

و هذا التعريف سالم عن النقوض و الإيرادات طردا و عكسا لصدقه على الأعراض و الصور الحالة كلها [این صور حاله نسبت به هیولی، به صورت بشرط لا ملحوظ هستند. لذا اینجا احتیاج حال به محل وجود دارد.] [این عکسا که جامع الافراد بودنش است.] و كذبه عن سائر الحصولات النسبية التى ليست على وجه الحلول [این کذبا که مانع الاغیار بودنش است.] - [این تعریفی که صدرا برگزیده است، در حقیقت توضیح نحوه وجودی اعراض است که در بیان بوعلی هم بوده است.] ككون الجزء فى الكل و الجزئى فى الكلى و كون الشيء فى الزمان و فى المكان و فى الراحة و فى الخصب و كحصول الفصل للجنس [حتى این را هم شامل نمی شود. چون این ها به لحاظ لابشرط هستند که در خارج به یک وجود موجودند. و اصلا دوئیتی در کار نیست.] فإن وجوده [فصل] عين وجود الجنس لا له [باید به یک وجود اشاره کنیم، و یک وجود داریم و وجود فصل، للجنس نیست.] و كذا حصول الوجود للماهية لأنه نفس وجودها لا وجود شيء لها كما علمت سابقا و بالجملة لا خلل فى هذا التعريف كما يظهر بالتفتيش و التأمل.

و إذا علمت معنى الحلول هكذا علمت أن الحال مفتقر لا محالة إلى محله - إما فى وجود ذاته الشخصية و قوام ماهيته النوعية لذاتها جميعا [این در مورد عرض] أو فى وجود ذاته الشخصية دون حقيقته النوعية [این در مورد صور حاله] حتى يمكن أن يكون لحقيقته نحو من الوجود مستقلا بذاته من غير محل [این همان است که می گوئیم صورت در تشخیص نیاز به هیولی دارد.] فالأول يسمى عرضا عند الكل و الثانى يسمى عند المحصلين من المشائين صورة. فحينئذ نقول لا يجوز أن يكون للمحل افتقار فى وجوده إلى الوجود الشخصى للحال سواء كان عرضا أو صورة و إلا لدار الافتقار من الجانبين بجهة واحدة و هو دور مستحيل.»

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۸۳ (۵۱) (۱۳۹۸.۱۱.۱۳ / ۷ جمادی الثانی / یکشنبه)

فصل سوم، تقسیمات وجود مستقل بالمفهومیه را در برداشت.

یک بررسی تاریخی نسبت به این مساله داشتیم.

رسیده بودیم به صدرا.

ایشان بعد از این که بحث را سامان داد، به اندیشه حلول پرداخت. بعد نتیجه گیری کرد: حلول افتقار به محل دارد و ...

اسفار، ج ۴، ص ۲۳۲ تا ۲۳۳

«فالمحل [یا هیولی می شود برای صورت یا موضوع برای عرض] إما أن يكون مستغنيا عن الحال حقيقة و تشخصا ماهية و وجودا فيسمى باسم الموضوع عند الكل أو يكون [محل] مفتقرا في وجوده الشخصي إلى الوجود المطلق العامي

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۴، ص: ۲۳۳

للحال بأى تشخص يكون، فيسمى عند هؤلاء بالهیولی فالعرض و الصورة يشتركان في أمر يعمهما و هو مفهوم الحال و كذا الموضوع و الهیولی يشتركان في أمر يعمهما و هو مفهوم المحل، و محل الشئ سواء كان ذلك الشئ صورة أو عرضا أو عرضا في صورة أو عرضا في عرض إن جاز ذلك لا بد و أن ينتهى آخر الأمر إلى محل لا محل له فيكون مقوما للجميع فكل عرض مفتقر في وجوده إلى الجوهر دون العكس فثبت أن الجوهر أقدم بالطبع من العرض.»
صدرا سعی کرد که اندیشه حلول را بیاورد و توضیح دهد.

بعد می بینیم که این ادبیاتی که صدرا به کار برده است و توضیح می دهد، ادبیاتی وجودی است، همان طور که مشاء هم وجودی گرفته بودند.

اسفار، ج ۴، ص ۲۳۵

«فصل (۲) فی تعریف العرض

هذا المقصد و إن خرج من التقسيم الذى وقع لذی المحل مطلقا إلا أنا نورد هاهنا ما ذكر فی تعریف العرض اقتداء بالأقدمین.

فبقول العرض هو الموجود فى شىء [يعنى شىء واحد] غير متقوم به
لا كجزء منه و لا يصح قوامه دون ما هو فيه فهذه قيود أربعة:
فقولنا فى شىء لاستحالة وجود عرض واحد فى شيئين أو ما زاد عليهما.

....

ص ۲۳۶

أما قولنا غير متقوم به فاحتراز عن وجود ما يحل فى المادة و تقومها موجودة بالفعل نوعا من الأنواع- فلا جرم لا
يكون عرضا بل صورة جوهرية.»

صدرا مى گوید: بحث عرض را كه اینجا آورده ام، خارج از مقصد من است. فقط به خاطر این كه مى خواهم
جوهر را خوب تر روشن كنيم، به بحث عرض پرداختيم.

«ص ۲۳۹

و أما قولنا لا كجزء فاحتراز عن وجود الجزء فى الكل و وجود طبيعة الجنس فى طبيعة النوع الواحد من حيث هما
طبيعتان و من وجود عمومية النوع فى عمومية الجنس من حيث هما عامان و من وجود كل من المادة و الصورة فى
المركب- فإن كل واحد من هذه الأمور موجود فى شىء هو جزء منه و وجود العرض فى الموضوع ليس كذلك.
و أما قولنا لا يمكن قوامه دون ما هو [آن عرض] فيه [در آن موضوع] فالمراد به استحالة وجود ذلك الشىء من حيث
طبيعته إلا فى محل و من حيث شخصيته إلا فى ذلك المحل المعين و بهذا يقع الامتياز بين وجود العرض فى موضوعه
و بين وجود الجسم فى الزمان و وجوده فى المكان و وجود الشىء فى الغاية و الغرض ككون النفس فى السعادة و
كون المادة فى الصورة و ذلك لجواز مفارقة هذه الأشياء عن ما ينسب إليها بفى بحسب الطبيعة فلو كان فى شىء
منها امتناع مفارقة فهو لأمر خارج عن ذاته و عن نحو وجوده الخاص كلزوم الكواكب فى فلكه و لزوم المحوى من الفلك فى
حاوية فهو لا يقتضى العرضية.»

این قیود چندگانه ای كه گفته است، خیلی كار مى رسد.

ص ۲۴۲ و ۲۴۳ رجوع کنید، نکاتی را گفته است كه نوعی ترقى از معنای معروف حلول محسوب مى شود. در
جواب فخر رازى چیزی را مى گوید كه مساله عرض و جوهر را از مساله حلول خارج مى كند.

این را بعدا مى رسیم به این كه آیا رابطه عرض و جوهر واقعا حلول است؟ كه خواهیم گفت.

رسم جوهر، اگر به صورت وجودى معنى كردید، واجب را هم مى گیرد، و اگر به شكل ماهوى معنى كردید،
فقط جواهر را مى گیرد و دیگر شامل واجب الوجود نمى شود.

اسفار، ج ۴، ص ۲۴۶

« هذا إذا كانت الجوهرية حال الماهية.

و أما إذا كان المراد به الوجود الجوهرى فامتيازه عن الواجب بالإمكان و الوجوب و النقص و الكمال و المراد بالنقص أنه وجود محدود بحد لا يتجاوزه و به يفاير الكم و الكيف و غيرهما من المقولات و أشياء أخرى و الواجب جل ذكره لا يحد بحد و لا ينتهى إلى غاية بل غاية الأشياء محيط بالكل.»

شرح هدايه اثريه، ص ۲۵

حلول را تفسير می کند و تفسیرهای دیگر را نقد می کند.

رجوع شود.

بيان صدرا در تحليل جوهر و عرض

صدرا می گوید: این ها را باید وجودی معنی کنیم.

و اتفاقا از این بحث هم در اصالت وجود استفاده می کند و هم در مجعولیت وجود استفاده می کند.

تعلق به موضوع زیر سر وجود است و اگر اصالت وجود را قبول نکنید، از پس این کار بر نمی آید.

البته میرداماد نفس تعلق به موضوع را در ذات ماهیت دانسته است. با این که مشاء خودش این فضا را وجودی بسته است.

اما حق با صدرا است و تماما این بحث ها را در حوزه وجود می کنیم نه در حوزه ماهیت که اگر در ماهیت این کار را بکنیم، گرفتار می شویم.

مجموعه رسایل فلسفی، ص ۱۸۶

رساله اصالة جعل الوجود

برهان پنجم

«هو ان وجود الاعراض عبارة عن حلولها فى موضوعاتها، و هو بعينه عرضيتها كما تقرر عندهم [مشاء که آن ها هم در بستر وجودی بحث را مطرح کردند]. فنقول: لو كان جاعل العرض كالسواد جاعل ماهيته لا جاعل وجوده الذى هو حصوله فى موضوعه يكفى فى اتصاف الموضوع ثبوت ماهية السواد من حيث هى من غير اعتبار حلوله فى

موضوعه؛ اذ لا شبهة في ان حلول السواد في موضوعه امر زائد على معناه و مفهومه وحده، لان للعقل ان يعقل ماهية السواد بحدّه و رسمه مع عزل النظر عن موضوعه؛ لأنه خارج عن ماهيته و ان لم تكن ماهيته توجد في الخارج ألاً في الموضوع. فالتاعتية صفة وجوده لا صفة ماهيته، [اين می شود اندیشه نحوه وجودی دانستن فی نفسه لنفسه و لغيره] بل لا يتصور كون ماهية من الماهيات في نفسها صفة لشيء ألاً اذا اعتبرت مع وجودها. و هذا معنى قولهم: «ان حقيقة العرض اذا اخذت بما هي هي تكون نعتاً لشيء آخر»؛ بل حَقّها في الوجود الخارجي ان لا تكون ألاً في موضوع، فيكون الفاعل اذا افادها افاد وجودها لأنفسها. و هذا هو المطلوب.»
نحوه وجود عرض، تعلق به غير است.

مشاعر، ص ۱۷

شاهد سابق، که از ادله اصالت وجود است.

«من الشواهد الدالة على هذا المطلب أنهم قالوا: إن وجود الأعراض في أنفسها وجوداتها لموضوعاتها، أي وجود العرض بعينه حلوله في موضوعه. و لا شك أن حلول العرض في موضوعه أمر خارجي زائد على ماهيته. و كذا الموضوع غير داخل في ماهية العرض وحدها، و هو داخل في وجوده الذي هو نفس عرضيته و حلوله في ذلك الموضوع.»

و هذا معنى قول الحكماء في كتاب البرهان، إن الموضوع مأخوذ في حدود الأعراض. و حكموا أيضاً بأن هذا من جملة المواضع التي تقع للحد زيادة على المحدود، كأخذ الدائرة في حد القوس و أخذ البناء في حد البناء. فقد علم أن عرضية العرض - كالسواد - أي وجوده زائد على ماهيته.

(۳۵) فلو لم يكن الوجود أمراً حقيقياً، بل كان أمراً انتزاعياً، أعنى الكون المصدري، لكان وجود السواد نفس سواديته لا حلوله في الجسم. و إذا كان وجود الأعراض، و هو عرضيتها و حلولها في الموضوعات، أمراً زائداً على ماهياتها الكلية، فكذلك حكم الجواهر [که وجوداتش زاید بر ماهیت است]. و لهذا لا قائل بالفرق.»
پس بنابراین باید اصالت وجود را بپذیریم.

صدرا در ج ۴ اسفار عنوان داد: نحوه وجود سواد، عرض است.

وقتی این باشد، خیالمان جمع است که: وجود فی نفسه یا لنفسه است یا لغيره.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۸۴ (۵۲) (۱۳۹۸.۱۱.۱۴ / ۸ جمادی الثانی / دوشنبه)

مستقل بالمفهومیه دو قسم می شود: لنفسه و لغيره

ادامه بیان صدرا در مورد تقسیم وجود فی نفسه به لنفسه و لغيره

صدرا از نوع تلقی که از عرض و حلول دارد، نحوه وجود است.

اسفار، ج ۳، ص ۳۱۰

« و یرد علیه «۲» أولاً أن العرضية ليست إلا نحو وجود الأعراض لأن معناها كون الشيء في موضوع و الكون في الموضوع عبارة عن نحو وجود الماهيات العرضية كما هي السواد و الحرارة و غيرها و الوجود كما علمت من قبل و إن كان من عوارض الماهيات لكن عروضها بحسب التحليل العقلي فعرضيتها ليست كعرضية العوارض الوجودية » عرضیت اعراض را باید نحوه وجود گرفت. اصل همین اندیشه است که عرضیت، نحوه وجود است که صدرا برای آن ادبیات نحوه وجود را هم به کار برده است.

تقسیمات وجود

که یا فی نفسه است یا فی غیره.

فی نفسه، یا لنفسه است یا لغيره.

صدرا همانجا که از میرداماد نقل کرده است که وجود رابط است و مستقل، بعدش مستقل را بر دو قسم ذکر می کند.

این را صدرا در ...

اسفار، ج ۱، ص ۷۹

« أحدهما ما يقابل الوجود المحمولى و هو وجود الشيء في نفسه

ص ۸۰

و الثانی ما هو أحد اعتباری وجود الشيء الذى هو من المعانى الناعتية و ليس معناه إلا تحقق الشيء في نفسه و لكن على أن يكون في شيء «۱» آخر أو له أو عنده»
گاه می گوئیم فی نفسه که در برابر ناعت...

ص ۸۱» و علی قیاس ما تلوناه علیک یقع لفظ الوجود فی نفسه أيضا بالاشتراک العرفی علی معنیین أحدهما بإزاء الوجود الربطی بالمعنی الأول و یعم ما لذاته و هو الوجود فی نفسه و لنفسه [مثل جوهر] و ما لغيره كوجود الأعراض و الصور [که این ها عین عبارات میرداماد است که صدرا آورده است.] و هو

الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربیعة، ج ۱، ص: ۸۲

الوجود فی نفسه لا لنفسه و الآخر بإزاء الربطی [که منظور فی نفسه لنفسه است که دیگر اعراض را شامل نمی شود]. بالمعنی الأخير و هو ما یختص بوجود الشئ لنفسه و لا یكون للنوعات و الأوصاف.»

اسفار، ج ۱، ص ۳۳۱

در جایی که بر دوانی ایراد می گیرد. و بین رابط و رابطی خلط کرده است.

«فإن الأسود فی قولنا الجسم أسود من حیث كونه وقع محمولاً فی الهلیة المركبة لا وجود له إلا بمعنی كونه ثبوتاً للجسم و هذا مما لا یأبى أن یكون للأسود باعتبار آخر غیر اعتبار كونه محمولاً فی الهلیة المركبة وجود و إن كان وجوده الثابت فی نفسه هو بعینه وجوده للجسم....»

إذ كما أن للجوهر وجوداً فی نفسه كذلك للعرض وجود فی نفسه «۱» إلا أن وجود الأعراض فی أنفسها هی بعینها وجودها لموضوعاتها فللجوهر وجود فی نفسه لنفسه و للعرض وجود فی نفسه لا لنفسه بل لغيره- إذ قد مر أن المراد من الوجود لنفسه أن لا یكون قائماً بغيره»

اسفار، ج ۲، ص ۳۰۵

که همه کثرات می شوند شئونات حضرت حق، که آیا این ها بسان عرض هستند؟ که صدرا می گوید خیر این گونه نیست.

« تنبیہ:

إیاک أن تزول قدم عقلک فی هذا المقام و تقول إذا كانت وجودات الممكنات کلها تعلقیة غیر مستقلة فی ذاتها فیلزم اتصاف الباری جل ذكره بسماء الحدوث و قبوله للتغیرات و بالجملة كونه محلاً للممكنات بل الحادثات فثبت و تذکر ما لوحناه من قبل و هو أن وجود الأعراض- و الصور الحالة فی الموضوعات و المواد هو من أقسام وجود الشئ فی نفسه علی جهة الارتباط بغيره الذی هو الموصوف فلا بد أن یكون لها إذا أخذت علی هذا الوجه- وجود فی أنفسها مغایر لوجود ما یحل هی فیها [یک وجود فی نفسه دارد که حلول می کند.] و هاهنا [در بستر وحدت شخصی که ماسوی الله همه شئون حضرت حق می شوند.] نقول لیس لما سوی الواحد الحق وجود لا استقلالی و لا تعلقی بل وجوداتها «۱» لیس إلا تطورات الحق بأطواره- و تشؤناته بشئونه الذاتیة.»

اینجا یک امری افزوده می شود که یک جهت لغيره دارند، یعنی: یک فی نفسه لنفسه داریم که می شود جوهر، و یک قسم هم فی نفسه لغيره داریم که می شود عرض.

عمده حرف این است که وجود اعراض از مصادیق الشیء فی نفسه است که یکی از اقسام آن است. که وصف برای محل می شوند و از طرفی این حال غیر از محل است و مغایرت بین این دو را هم باید قبول کرد. اگر کسی در کار صدرا نگاه کند، می بیند که این اندیشه و این تقسیم وجودات در کار علامه آمده است، در کار صدرا هست.

اسفار، ج ۲، ص ۳۰۷

«أن نسبة الممكنات إلى الواحد الحق ليست نسبة الصفات للموصوفات و لا نسبة حلول الأعراض للموضوعات»

اسفار، ج ۳، ص ۳۵۴

« أقول الحق كما سبق أن العلم عبارة عن وجود شيء بالفعل لشيء بل نقول العلم هو الوجود للشيء المجرد عن المادة سواء كان ذلك الوجود لنفسه أو لشيء آخر فإن كان لغيره كان علما لغيره « ۱ » و إن لم يكن لغيره كان علما لنفسه و هذه الإضافة كإضافة الوجود - فالوجود في نفسه قد يكون وجودا لنفسه و قد يكون وجودا لغيره و الثاني مثل وجود الأعراض لموضوعاتها و الأول وجود الجواهر»

با این توضیح، صدرا از اول بحث رابط در برابر مستقل را گفتیم. که به نظرم صدرا آن رابط در قضایا را به عنوان یک رابط خارجی قبول ندارد. لذا اگر کسی بخواهد به خارج بزند، مجازی است. و اگر کسی به ذهن بزند، این می شود در موطن گزاره.

نتیجه کلام صدرا: ایشان وجود رابط را در خارج قبول کرده است. خیلی ها این را گفته اند در فهم کلام صدرا. به نظرم صدرا اتصاف را قایل است ولی در این اتصاف یک نحوه وجود رابط به عنوان یک نحوه وجود خارجی را قبول ندارد.

اما در مورد وجود فی نفسه، که در مقابل رابط (غیر خارجی) است، که منظور مستقل بالمفهومیه است که در ج ۱، ص ۸۲ هم به این نکته گفته است که مستقل بالمفهومیه است. «بالمعنى الثانى مفهوم مستقل بالتعقل هو وجود الشیء فی نفسه»

در وجود لغیره هم ادبیات حلول سردر می آورد. وجود فی نفسه لغیره، می شود وجود ناعتی.

اگر بخواهیم خوب تعبیر کنیم، جایی که نعت و اتصاف است، اینجا حلول هست، در مورد اعراض که قطعاً هست، اما در مورد صور باید ببینیم که صدرا می پذیرد یا خیر.

در حلول صورت و عرض حلول می کند در محل و قایم به محل است. این را گاه گفته است: قیام دارد به خود. تعبیر میرداماد چه بود؟ ادبیات قیام داد.

این را استقلال قیامی بگویید، قیام به ذات دارد، لا لغیره است و... اینجا مفاد سلبی نباید فهمید. بلکه اثباتی است. کما این که شیخ اشراق از لا لغیره معنای سلبی می فهمد.

لنفسه که می گوییم، مفاد اثباتی دارد که اگر هم لا لغیره می گوئید، مفاد اثباتی دارد که روی پای خود ایستادن مراد است.

سه تعبیر

۱. استقلال بالمفهومیه.

۲. جوهر و عرض. یا جوهر در برابر صورت و عرض. اینجا لنفسه، استقلال قیامی دارد و قایم به دیگری نیست و روی پای خود ایستاده است. بعداً استقلال قیامی دو قسم می شود: بغیره و بنفسه که باید توضیح داده شود.

۳. استقلال وجودی که این را بعداً توضیح می دهیم.

صدرا این مقدار را می گوید که عملاً می توان گفت: علامه همان حرف صدرا را گفته است. ولی با این دقت که تمام آن چه در بحث حلول می گذرد، با عنوان نحوه وجود است. و این را هم باید سرایت داد به استقلال قیامی وجودی.

صدرا یکجا گفته است: در مورد واجب تعالی الموجود لا فی موضوع صادق است که در این صورت صدرا بحث را وجودی بسته است. که اگر این باشد، مشکل ما حل می شود.

صدرا یک بحثی دارد که بحث جوهر و عرض هم بحث از عوارض وجود است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۸۵ (۵۳) (۱۳۹۸.۱۱.۱۵ / ۹ جمادی الثانی / سه شنبه)

مغایرت موطن وجودی وجود لغیره در ارتباط با محلش

اسفار، ۲، ص ۳۰۵

در مورد وجود لغیره گفته است: وجودی فی نفسه دارد ه ارتباط با غیر دارد. در عین اتصاف به محل و نعت برای محل بودن، عنوان اتصاف و حال می دهد، در عین حال موطن وجودی جداگانه ای دارد که با محلش مرتبط است. یعنی: وجود فی نفسه دارد، بله به گونه ایست که وجود فی نفسه اش عین وجود لغیره است. که مستقل بالمفهومیه است،

(۱)

در ج ۱، ص ۳۳۱ هم تاکید کرده بود.

تاکید بر روی این نکته که: صدرا می خواهد بگوید: موطن وجودی جوهر و عرض یکی نیست. بلکه عرض یک موطن وجودی جداگانه ای دارد ولو این که وجود فی نفسه اش عین وجود لغیره اش است. لذا صدرا گفته است که وجود شئون نست به حق تعالی تفاوت دارد با عرض و این ها اصلا وجود جداگانه ای ندارند. وجود فی نفسه حال با وجود فی نفسه محل فرق دارد و این ها یکی نیستند. در عین حال، عرض، وجود للمحل هم دارد.

ناعیتت فرع این است که یک وجود جدایی داشته باشد.

اسفار، ج ۱، ص ۸۱

این متن را قبلا در ارتباط با بحث وجود رابط خوانده ایم.

«فإذن هذا الوجود الرباطی لیس طباعه أن تباین تحقق الشیء فی نفسه بالذات بل إنه أحد «۱» اعتباراته التي علیها إن كانت و أما الوجود الرباطی الذی هو إحدى الرباطتین فی الهلیة المركبة فنفس مفهومه یباین وجود الشیء فی نفسه و فی قولنا البیاض موجود فی الجسم اعتباران اعتبار تحقق البیاض فی نفسه و إن کان فی الجسم و هو بذلك الاعتبار محمول لهل البسیطة [که می توان گفت: سواد خودش وجود دارد.] و الآخر أنه هو بعینه فی الجسم [که وجود بیاض

است در جسم] و هذا مفهوم آخر غير تحقق البياض في نفسه و إن كان هو بعينه تحقق البياض في نفسه ملحوظا بهذه
الحيثية [این تحقق بياض در حالی است که برای جسم است.] و إنما يصح أن يكون محمولا في الهل المركبة و مفاده
أنه حقيقة ناعتية ليس وجودها في نفسها لنفسها بل للجسم.

ثم وجود الشيء الناعتی بعد أن يؤخذ على هذه الجهة يلحظ على نحوین تارة ينسب إلى ذلك الشيء فيكون من
أحواله [از این جهت که بياض، نعت است این ناعتیت حالی است برای آن بياض] و تارة إلى المنعوت فيقال الجسم
موجود له البياض - فيكون بهذا الاعتبار من حالات المنعوت.

ما متن هایی که قبلا خواندیم، می خواستیم بگوییم: نفس اتحاد موطن و محل با عرض به دلیل اتحادی که با
قایش دارد، که یک وجود رابطی دیگر نداریم.

اسفار، ج ۴، ص ۲۴۲

«بخلاف العرض لأن له وجودا تابعا لوجود موضوعه لا أن وجودها بنفس الموضوع.»
که در این متن می خواهد صورت را از عرض جدا کند.

لغيره بودن عین وجود عرض است و همیشه نحوه وجود نعتی و قیامی دارد.

بررسی نحوه وجود جوهر

اینجا صحبت سر تقسیمات وجود است. الموجود فی نفسه لنفسه و لغيره.

این وجود فی نفسه چیست؟ آیا ماهیت و جوهر است یا به وجود اشاره می کنیم؟

داریم به وجود اشاره می کنیم نه ماهیتی که قابلیت دارد اذا وجدت وجدت لا فی موضوع...

الآن بحث ما سر وجود است.

اسفار، ج ۴؛ ص ۲۶۸

«فبأن نقول حسب ما لوحنا إليه سابقا أن الجوهر المفسر بقولنا الموجود لا فی موضوع يعتبر بوجهين أحدهما حال

الماهية و الآخر حال الوجود المستغنى عن الموضوع «

خداوند متعال هم وجودی است که لا فی موضوع است.

اسفار، ج ۴، ص

با این بیان عملا دست ما باز می ود که بگوییم این بحث های به صورت وجودی بسته شده است نه به شکل
ماهوی.

جلسه قبل ساختار کلانی که از بحث صدرا به دست آمد را گفتیم.

در مورد عرض و موضوعش بیانات صدرا را گفتیم. ولی صدرا همیشه تعبیر می کند به اعراض و صور.

چگونگی وجود فی نفسه لغیره بودن صورت و نسبت آن با عرض

اما آیا واقعا صورت را باید همچون عرض گرفت؟

در بحث های مشاء ارتباط صورت و هیولی را ترکیب انضمامی گرفت. گرچه صورت را قوی تر از هیولی می داند.

در ادبیات ترکیب انضمامی، ادبیات حلول خیلی واضح است.

بر اساس ترکیب انضمامی، عناصر پابرجاست، تفاعل کیفیت شده است و کیفیت عرض است و عرض تغییر می کند و بر این اساس مزاج پدید می آید. اینجا صورت نوعیه اینجا پدید می آید که افزوده شده است بر اساس مزاج و امتزاج.

اما اگر ترکیب را اتحادی بگیریم، باید چه کار کرد؟

در اینجا عملا ما با یک وجود روبرویم. نه این که عناصر هم یک وجود داشته باشند به اضافه وجودهای دیگر که صورت ها باشند.

بر اساس اصالت وجود، محوریت به حقیقت وجودی واحد است که صورت شیء است که فصل اخیر شیء است و شیئیت شیء به آن است. نه حتی بگوییم: نوع چیزی است که از صورت و هیولی پدید می آید، بلکه تمام حقیقت نوع به صورت است و تمام کمالات نوع را صورت در خودش دارد.

ترکیب اتحادی است و در این حالت، هیولی و صورت وجود مغایر پیدا نمی کنند. یکی از حیثیات نفس وجود صورت، خود هیولی است. نه این که یک وجود و محلی که جدا باشد، و این صورت بر سرش در بیاید.

هیولی به نفس وجود صورت است. نه این که یک هیولای جداگانه داریم که صورت در آن حلول کند.

صدرا توضیح داده است: اگر شما بنخواهید بگویید هیولی در صورت است، این را رد می کند که هیولی بشود نعت صورت. ولی حرفی زده است که ادبیات حلول در این بحث تغییر می کند. در این صورت دیگر مغایرت وجودی معنی پیدا نمی کند.

نهایت حرف صدرا در جوهر و عرض این است که عرض از دل جوهر می جوشد. مثلا سیب از سبزی خودش را به سمت زرد کشانده است. از او می جوشد. یعنی: به موطن جوهری اش؟ یا در سطح عرضی اش؟ شأن اوست، حلولی که حالّ غیر از محلّ است. آیا بر او می نشیند؟ می شود حلول. اما اگر بر او نمی نشیند. دیگر..

اما در مورد صورت چه می کند؟

اسفار، ج ۴، ص ۲۴۲

عمده اشکال این است که چرا هیولی نمی تواند حلول کند در صورت و صورت محل باشد. اما محل بحث ما این بود که صورت چگونه حلول می کند در صورت؟ ولی صدرا به بحث اول می پردازد.

«بل الحق فی الجواب أن یقال إن هیولی أمر مبهم الوجود بالقوة إنما یتحصل وجودها بالفعل بالصورة بمعنی أن الصورة بنفسها نحو وجود هیولی [هیولای حاضره نه سابقه و نه لاحق] بخلاف العرض لأن له وجودا تابعا لوجود موضوعه لا أن وجودها بنفس الموضوع.

و بالجملة معنی العرض هو الموجود فی شیء متقوم بنفسه و معنی هیولی هو الموجود بشیء [صورتی که] متقوم بنفسه.

الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۴، ص: ۲۴۳

و بعبارة أخرى وجود العرض فی نفسه هو وجوده للموضوع و وجود هیولی فی نفسها هو وجود صورتها للموضوع و بین المعینین فُرکان واضح.

حاشییه ملا اسماعیل واحد العین

«و علی هذا یشکل کون الصورة حالة فی هیولی فإن وجود الحال فی نفسه عین وجوده للمحل [یعنی باید وجود فی نفسه داشته باشد]. لا عین وجود المحل [درحالی که شما می گوئید دیگر وجود فی نفسه ندارد بلکه محلّ حیث حال شده است]. فتأمل»

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۸۶ (۵۴) (۱۳۹۸.۱۱.۱۹ / ۱۳ جمادی الثانی / شنبه)

بررسی نسبت صورت و هیولی (توضیحاتی درباره حلول)

در طرح صدرایی شیئیت شیء به فصل اخیر است، و ... اینجا حلول معنی ندارد. حلول در جایی معنی دارد که شیئی وجود فی نفسه داشته باشد که این وجودش عین وجود لغیره اش باشد.

صدرا در ج ۴، ص ۲۴۲ بیانی داشت.

در آنجا ادامه ای داشت، که نمی خواست بگوید هیولی مقوم صورت نیست.

اسفار، ج ۴، ص ۲۴۳

در بیان فرق عرض و هیولی، در مورد فضیلت هیولی می گوید:

«و أما فضیلة الهیولی فلکونها داخله فی قوام الموضوع و أما دناءتها فلکونها مبهمه الذات غیر متمیزة الوجود»

در مورد ترکیب هیولی و صورت در مرحله ۶ سخن خواهیم گفت.

ولی در مورد هیولی و صورت و ترکیب اتحادی صدرا چه می گوید؟

صدرا هیولی و صورت را به جد قایل است. شیئیت شیء به فصل اخیر است و ترکیب هم اتحادی است ولی این بدین معنی نیست که هیولی نداشته باشد. شیء مادی در نشأه مادی، معنی ندارد که نشأه هیولایی نداشته باشد. بله اگر مجرد شود، نیاز به هیولی ندارد و همه اش صورت است.

تا گفتید مادی است باید حرکت را تصویر کنید تا حرکت را تصویر کردید، باید قوه را تصویر کنید. تا قوه را تصویر کردید، اینک به نفس صورت موجود است. نه این که هیچ جهتی نیست و واقعیت ندارد.

امر خارجی است ولی چون خارجی است، به تحلیل عقلی این جهت خارجی را می یابیم.

همین صورتی که اینک در نظر می گیریم، همین تا در نظر گرفته شده است ولو این که با هیولی متحد است، معنایش این است که این صورت برای آینده ای که می خواهد حرکت کند، باید ماده باشد. ولی این هیولی به نفس این صورت است. الان با هم متحدند و به تحلیل عقلی از هم جدا هستند. برخی می گویند: تا صدرا گفته است تحلیل عقلی است یعنی ذهنی است. گرچه صدرا گاه گفته است تحلیل عقلی و ذهنی گفته است، ولی اینجا

عقلی بودن نه به این معنی است که این هیولی ذهنی صرف باشد. بلکه این ترکیب را خارجی می داند. به چه دلیل؟

به دلیل سابقه و لاحقہ جدایی.

الان انسان است ولی قبلا انسان نبوده است. ممکن است که این ماده بعدا هم انسان نباشد. به خلاف رنگ و سفیدی که هیچ گاه از هم جدا نمی شوند. برخلاف نفس نباتی که اگر درخت قطع شود این نفس نباتی از چوبش جدا شده است.

اینکی که الان هست، هیولی و صورت یکی هستند و هیولی به نفس صورت موجود است نه این که صورت وجود فی نفسه ای دارد در عین حالی که حلول کرده است در هیولی.

بلکه در طرح صدرایی هیولی به نفس صورت موجود است. در نفس صورت همه معانی مندمجا هستند، ولی قوا به نفس وجود نفس موجودند و شأن او می شوند و منبعث از او هستند. طبق این ادبیات، دیگر حلول در نمی آید در ارتباط بین صورت و هیولی.

اسفار، ج ۵، ص ۲۹۳

سید سند معتقد به ترکیب اتحادی است. دوانی هم در مقابلش قایل به ترکیب انضمامی است. سید سند وقتی خواست یکی از اشکالات دوانی را جواب دهد، جواب می دهد ولی صدرا آن را نمی پسندد.

در ص ۲۸۲ می گوید:

«الحق عندنا موافقا لما تفتن به بعض المتأخرین من أعلام بلدتنا شیراز حرسها الله و أهلها أن التركيب بينهما اتحادی»
سید سند واقعا ارزشمند بود. در عین حال دوانی اندیشه اش چرید بر او. و اندیشه ذوق التأله را توانست مستقر کند.

ولی غیاث الدین منصور شمشیر را از رو بسته است و کمی هم خلاف آن چه روش معمول میان حکماء بوده است عمل کرده است. به همین خاطر در درس حکمت متعالیه از ایشان اسمی نیاوردم.

بین حکماء در سنت اسلامی من ندیدم کسی این گونه رفتار کند.

احترام صدرا به استادش میرداماد

صدرا وقتی با شاگردش فیاض خدمت استادش میرداماد رسید و بعد از طرح دیدگاه اصالت وجود در محضر استادش، وقتی میرداماد چون استاد بود اشکال گرفت، ولی فیاض نقل می کند که صدرا آنجا هیچ نگفت. از باب احترام به استادش.

«أقول ما ذكره ليس بصحيح فإن معنى اتحاد المادة بالصورة كما أشرنا إليه مرارا- أن موجودا واحدا هو الصورة وجودها بعينه وجود ما هو المادة يعني أن كلا منهما مطلقا موجود بهذا الوجود بالفعل [صورت را بردارید، هیولی نمی تواند باشد.] و التحليل العقلي بهما إنما هو بحسب أخذ كل منهما- باعتبار التجريد عن الآخر مثلا الجسم مادة للصورة النباتية وقيل صيرورة الجسم نباتا- يصدق عليه أنه جوهر قابل للأبعاد فقط و إذا تصور بصورة النبات و انقلب إليها صار من أفراد مفهومات أخرى أيضا غير الجوهرية و قبول الأبعاد و هي المتغذى و النامى و المولد.

فجميع هذه المعانى موجودة بالفعل لا بالقوة بوجود واحد لكن مطلقا لا باعتبار تجريد بعضها فالجسم إن أخذ مطلقا هو جنس صادق على النامى و إن أخذ مقيدا بعدم شىء آخر فيه يكون مادة و هكذا الفرق بين اعتبار الفصل و الصورة فى معنى النامى فالحاجة إلى التحليل إنما هى بحسب وصف الجزئية. [در ادامه می گوید: معنایش این نیست که انسان است، جهت حیوانی در او نیست. حیوانیت هم در او هست و بالفعل هم هست، ولی نمی شود گفت: حیوان است فقط.] و معنى كون هذه المعانى بالقوة إنما هو باعتبار وجوداتها التفصيلية عند الافتراق كما يقال السواد الشديد فيه بالقوة أمثال السواد الضعيف أو فى المتصل الواحد الكبير أمثال الصغير بالقوة و لا يمكن لأحد أن يقول ليس هذا الحيوان جسما بالفعل بل له أن يقول ليس جسما محضا بالفعل و كذا لا يمكن له أن يقول ليس هو حساسا بالفعل»

صدرا در ادامه بحثی کرده است و گفته است: مشکل سید سند و دوانی این است که مساله اصالت وجود را خوب درک نکرده است.

ص ۳۰۸ و ۳۰۹ ج ۵ گفته است. «لا معنى للاتحاد بين شيئين»

اسفار، ج ۵، ص ۳۰۷

«أقول التركيب الاتحادي بين الشيين لا يقتضى أن لا يكون أحدهما موجودا بل يقتضى أن يكون كلاهما موجودا بوجود واحد لا بوجودين متعددين حين التركيب و إن جاز أن يكون لأحدهما أو لكل منهما وجود آخر منحازا عن صاحبه [که بحث سابقه و لاحقه جدایی است.]

...

فنقول الهيولى مع كونها من وجه قوة قابلة و سببا معدا لفيضان الصورة، لكن من وجه آخر تكون تابعة للصورة و الصورة مقتضية لها و مقتضى الشىء كيف

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۵، ص: ۳۰۸

يكون مفتقرا إلى ذلك الشيء فعلم أن الهیولی السابقة [که معداً است] غیر الهیولی اللاحقة [آن هیولایی که اینک با صورت است].»

وقتی اینک با هم هستند، ترکیب اتحادی است و هیولی به نفس صورت موجود است، فقط مساله این است: تا به لحاظ تحلیل عقلی این ها را از هم جدا نکنید و نگویید آن حیث ابهامی برای آینده، و از یک جهت هم که الان بالفعل است، در این صورت نه می توان فعلیت را مطرح کرد و... به تعبیر دیگر: بشرط لا بودن تحلیل عقلی است از حیث واقعی موجود در او.

ص ۳۰۸ و ۳۰۹

دوانی وقتی خواست ترکیب را خارجی کند، به گونه ای گفته است که صورت امری زاید بر هیولی می شود و درست مثل رابطه عرض با جوهر می شود. که صدرا آن را نفی می کند.

«و أما الآخر فحيث أهمل بل أبطل الوحدة الحقيقية في هذه الأنواع الطبيعية [که ترکیب را انضمامی دانسته است.] و لم يحصل الفرق بين صيرورة الهیولی ماء و بين صيرورة الجسم أبيض لجعله الاتحاد

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۵، ص: ۳۰۹

بين المادة و الصورة بالعرض كما بين الموضوع و العرض كل ذلك لعدم تحصيلهما حقيقة الوجود و الموجود بما هو موجود حيث زعم أحدهما أن موجودية الشيء بنفس هذا المعنى المصدري الذي يتكثر بتكثر الماهيات و المعاني الكلية.»

ایشان ترکیب انضمامی را آن قدر غلیظ کرده است که وحدتی باقی نمی ماند. ولی مشاء این کار را نمی کند که یک صورت نوعیه ای را باقی می گذارد که همان باعث وحدت می شود.

اما در بیان دوانی

این نکته ای که اشاره کرده است نکته خوبی است: عرض و موضوعش اتحادشان ذاتی حقیقی نیست، بله چون قیام به او دارد، این قیام باعث می شود که حکم به او کنیم و حال او کنیم.

اسفار، ج ۵، ص ۲۸۵ و ۲۸۶

که ایشان اینجا بیان سید سند را می آورد و آن را صحه می گذارد.

«الحجة الثالثة

أن مادة الشيء هي التي بها يكون الشيء بالقوة و صورته هي التي بها تصير بالفعل فلا بد أن يكونا متحدین و يكون الصورة للشيء بعينها ذلك الشيء- و لذلك حكموا بأن الهیولی قوة محضة لكل شيء.

قال المحقق الطوسي قدس سره فى شرح الإشارات و ظاهر أن الشرف و البراءة عن القوى مرتب فى صنفى المراتب على التكافؤ منته من الجانبين إلى الهيولى الأولى و التى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٥، ص: ٢٨٦

وجودها ليس إلا كونها بالقوة فهى نهاية الخسة - و كذا ما ذكره الشارح القديم فى شرحها من قوله لأن الهيولى شىء بالقوة متى حصلت فهى الجسم و ما ذكره بهمنيار فى إلهيات كتاب التحصيل أن الهيولى شىء ليست فى موضوع فهى إذن جوهر و الجوهرية التى لها ليست يجعلها بالفعل شيئاً من الأشياء بل يعدها لأن يكون بالفعل شيئاً بالصورة. كيف و لو كان تركيب الجسم منهما على أن يكونا ذاتين حاصلتين فى نفس الأمر لم يصح تعريف الصورة بأنها ماهية الجسم كما لا يصح تعريف السقف بأنه ماهية البيت لكنهم عرفوا الصورة بأنها ماهية الشىء التى بها هو هو كما عرفها الشيخ فى الشفاء بها حيث قال إن لكل جسم طبيعة و مادة و صورة و أعراضا و صورته هى ماهيته التى بها هو هو و مادته هى المعنى الحامل لماهيته و أما إذا كان تركيب الجسم منهما على أن يكونا ذاتا واحدة صح تعريف صورة الجسم بماهيته لأن هذا الأمر الواحد هو صورته غاية الأمر أن يجوز للعقل أن ينتزع منه أمرا آخر مبهما و قد صار عين هذا الأمر الواحد الموجود فى نفس الأمر.

در ص ٢٨٧

تركيب را وقتى به تحليل عقلى مى دانيم، حيث اوست و تركيب به لحاظ سابقه و لاحقه خارجى بوده است.

«إعضالات و تفصيات -

أحدها أنه قد صرح القوم بأن الصور علة للهيولى و مع اتحادهما لا يتصور ذلك

و جوابه أن العلية المذكورة فيها ليست من حيث إنهما شىء واحد بل إذا صار هذا الواحد كثيرا بتعمل من العقل يحكم بعلية بعض منه لبعض و لا حجر فى أن يكون فى الوجود شىء واحد يعرض له كثرة عقلية يتحقق بينهما علية و معلولية فى اعتبار الكثرة كما فى أجزاء حد الماهية كالسواد من جنسه و فصله حيث يحكم العقل بعد التحليل بأن فصله و هو قابض البصر علة لجنسه و هو اللون و كل منهما علة الماهية.»

اسفار، ج ٥، ص ٢٨٣ و ٢٨٤

که در اینجا بحث سابقه و لاحقه را توضیح می دهد.

«و ثانيهما أن التركيب قسمان - أحدهما أن ينضم شىء إلى شىء آخر يكون لكل منهما ذات على حدة و فى المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت من اللبنة و مثل هذا التركيب لا يكون تركيبه طبيعيا بل إما صناعى كالبيت و إما اعتبارى كالحجر الموضوع بجنب الإنسان - و إما طبيعى بالعرض لا بالذات كتركيب بعض أجزاء الحيوان مع بعض كما ستعلم.

و الثاني أن يتحول شيء في ذاته إلى أن يصير شيئا آخر و يكمل به ذاتا واحدة فيكون هناك أمر واحد و هو عين كل واحد منهما و عين المركب كالجنين إذا صار حكيما و بالجملة كل مادة طبيعية إذا تصورت بصورة جوهرية و التركيب في هذا القسم لا بأس بأن يسمى تركيبا اتحاديا.

و هذا لا ينافي قول الحكماء إن هذا المركب أجزاءه خارجية و لا يبطل به الفرق بين البسيط و المركب و لا بين التركيب العقلي و الخارجي فإن هذا المركب يجوز لبعض أجزائه أن ينفرد في الوجود أي الذي يإزاء الجنس من الذي يإزاء الفصل [كه مثلا حيوانيت باشد هنوز انسانيت به آن تعلق نگرفته است.] بخلاف المركب العقلي فقط.

أ لا ترى أن اللونية لا يمكن وجودها مفارقة عن قابضية البصر و مفارقة - بخلاف الحيوانية إذ قد يكون لها وجود مفارق عن الناطقية و كذا الجسم النامي إذ قد يوجد في غير الحيوان مفارقا عن الحياة و الحس.»
انواع را به قابليت ها می توان فهمید که یک نوع واحده است.

ما حصل بحث: اگر می گوئیم: هیولی داریم، به نفس صورت داریم. بله قابل تحلیل است به تحلیل عقلي، مطابق با واقع. که به حسب واقع این خاصیت هست که یکی حيث صورت است و یکی حيث هیولی است.

کلا تمام معقولات ثانیه فلسفی که داریم، این حقایق وجود فی نفسه دارند یا خیر؟ اگر می توانند داشته باشند چگونه؟ اگر بشود گفت، می شود یک حلول تحلیلی پیدا کرد.

اگر حلول تحلیلی را بگوئید، راحت همین بیان صدرا ذیل آن می گنجد.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۸۷ (۵۵) (۱۳۹۸.۱۱.۲۰ / ۱۴ جمادی الثانی / یکشنبه)

صدرا برای حلول دو مورد ذکر کرده است: یکی صورت نسبت به هیولی و یکی عرض نسبت به جواهر.

در مورد صورت نسبت به هیولی، باید با دقت بررسی کنیم.

ترکیب اتحادی صورت و هیولی، به گونه ای گفته می شود که هیولی در صورت است و هیولی به نفس وجود صورت موجود است.

این که هیولی در صورت است، و صدرا فی الجملة می خواهد بگوید: به نفس صورت است و در عین حال نباید گفت: صورت در محل است. چون صورت اصل است و در ذیل او و جزء شئون اوست.

چند تعبیر دارد صدرا که عرض می کنیم جهت جمع بندی مساله.

وقتی صدرا این حرف را زده است، نباید گفت: صورت در هیولی است و حلول در او کرده است. و به گونه ای که دو نحوه وجود فی نفسه داشت، یکی لافسه و یکی لغیره.

بیان صدرا این است: آن چه که پیشتر خود جوهر بود واصل بود و صورت مستقل بود، اینک شده است شأنی از شئون این صورت اخیر. قبل از انسانیت، حیوانیت خودش صورت اخیر بود. و آن حیوانیت شده است هیولی و انسانیت شده است صورت. ولی قبلا پیشینه جدایی بود و حیوانیت بود و انسانیت نبود. حیوانیت خودش صورت بود، همه کاره بود، جوهر بود. این پیشینه باعث می شود که یک نحوه مغایرت حقیقی خارجی خواهیم داشت. آن هیولی نسبت به انسانیت، خودش جوهر بود و حتی شرایط را برای انسانیت فراهم کرده است. خودش معداً است برای بعدی. ولی خودش چیزی جداگانه است. چون پیشینه جدایی دارد، همان جوهر شده است این انسان. وقتی می آید در انسان، می شود ذیل او. درست است که هویتش، هویت اوست، ولی ذیل اوست. لذا وقتی نفس از بدن جدا می شود، می بینید که آن بدن باقی است و آن هیولی باقی است.

تا این پیشینه جدایی و پسینه جدایی دارد، این نشان می دهد که یک نحوه مغایرت دارد. مغایرت تحلیلی و خارجی نیست. مثل سفیدی نسبت به جسم نیست. این گونه جدایی نیست. حتی جدایی که میان جوهر و عرض مطرح است هم نیست.

تا مغایرت درست می کنید، صدرا گه گاه تعبیر می کند که: این هم یک نحوه حلول است. چرا که صورت متاخر از هیولی است. متاخر است، چون اول او بود بعد این آمد.

وقتی لبس بعدی می آید، یعنی همانی که بود اشتداد وجودی پیدا کرد. مثلاً حیوان شد انسان. ولی شده است جزء شئون و قوای انسان. قوای او ورای او نیست شئون اوست.

این تحلیل یعنی: به صورت اندماج در مرتبه اجمال نفس است. در عین حال به صورت اشتمال هم هست که این قوه حیوانی به عنوان یک شأن او هم هست. پس هم اندماجا هست و هم اشتمالا هست به عنوان یک قوه یا قوایی از نفس انسانی.

وقتی نفس انسانی تعلق می گیرد، به بالا و سقفی رسیده است که حیوان شده است به عنوان دامنه و شأن آن نفس. همین حیوانیت رشد کرده است و حیوانیت در او شکوفا شده است. صورتی جدید می آید به نحو لبس بعد اللبس. صورت جدیدی که موطن قبلی امتداد اوست.

در حرکت یک اشتداد از پایین صورت می گیرد، در عین حال اعطایی هم از بالا صورت می گیرد.

اتصال به این است که: همان قبلی بالا آمده است. عینیت را در حرکت باید نگاه داشت. در حرکت این همانی واحد است، یک وجود است که اشتداد پیدا می کند. نباید اتصالش را خراب کرد.

همانطور که اشتداد استمراری است، اعطا هم استمراری است. در دهر باید اتصال دهری درست کرد. نه به صورت گلوله های وجودی که با وحدت سنخی سازگار است. که اگر این باشد سر از تحلیل کون و فساد در می آید.

اینجا صورت اخیر، صورت اخیر مادی است که دو جهت را هم در خودش دارد. لذا شدن هم در او اخذ شده است.

اسفار، ج ۲، ص ۳۵ و ۳۶

«حکمة عرشية: قد انكشف لك مما ذكرناه في هذا الفصل (۲) و من إشارات سابقة في بعض الفصول الماضية أن ما يتقوم و يوجد به الشيء من ذوات الماهيات سواء كانت بسيطة أو مركبة ليس إلا مبدأ الفصل الأخير لها- و سائر الفصول و الصور التي هي متحدة معها بمنزلة القوى [حين اتحاد هيولى و صورت] و الشرائط [آن زمانى که هنوز حیوان هنوز انسان نشده است]. و الآلات و الأسباب المعدة لوجود الماهية التي هي عين الفصل الأخير (۳) بدون دخولها في

تقرر ذاته و قوام حقيقته و إن كان كل منها [اين صور و فصول] مقوما لحقيقة أخرى غير هذه الحقيقة - مثلا القوى و الصور الموجودة فى بدن الإنسان بعضها مما يقوم المادة الأولى لأجل كونها جسما فقط كالصورة الامتدادية و بعضها يقومها لأجل كونها جسما نباتيا كقوى التغذية و التنمية و التوليد [اين ها سقف وجود نباتى هستند] و بعضها لأجل كونها حيوانا كمبدأ الحس و الحركة الإرادية - و بعضها لأجل كونها إنسانا كمبدأ النطق و كل من الصور السابقة معدة لوجود الصورة اللاحقة ثم بعد وجود اللاحقة ينبعث عنها و يتقوم بها فى الوجود [به نفس وجود انسان موجود هستند] فما كانت من الأسباب و الشرائط و المعدات أولا صارت أمثالها من القوى و التوايح و الفروع أخيرا و تكون الصورة الأخيرة مبدءا للجميع و رئيسها و هى الخوادم و الشعب [كه شعبه هاى انبساطى او هستند كه مى شود وحدت در كثر] و سينكشف من تلك الأصول و مما سيأتى أن حقيقة «٢» الفصول و ذواتها ليست إلا الوجودات الخاصة للماهيات التى هى أشخاص حقيقة فالموجود فى الخارج هو الوجود لكن يحصل فى العقل بوسيلة الحس أو المشاهدة الحضورية من نفس ذاته مفهومات كلية عامة أو خاصة و من عوارضه أيضا كذلك و يحكم عليها بهذه الأحكام بحسب الخارج - فما يحصل فى العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات و ما يحصل فيه لا من ذاته بل لأجل جهة أخرى يسمى بالعرضيات فالذاتى موجود بالذات أى متحد مع ما هو الموجود اتحادا ذاتيا و العرضى موجود بالعرض أى متحد معه اتحادا عرضيا و ليس هذا نفيا للكلى الطبيعى كما يظن «٣» بل الوجود منسوب إليه بالذات إذا كان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص: ٣٧

ذاتيا بمعنى أن ما هو الموجود الحقيقى متحد معه فى الخارج لا أن ذلك شىء و هو شىء آخر متميز عنه فى الواقع»

جمع بندى مساله حلول در خصوص صورت در كار صدرا

توضيحي داده است در مورد صورت

تعليقه بر حكمت اشراق، ص ١٧١

صورت هم وجود فى نفسه اش عين وجود فى غيره است. بما هى متأخرة عن موادها يعنى: اول حيوانيت هست و هنوز انسانيت نيامده است. لذا عنوان حلول مى دهيم.

اينك چه؟

به لحاظ تحليل قبلى بايد گفت حلول است.

اما چگونه؟

به خاطر اين كه الان اينجا اتحاد هست، چاره اى نيست جز اين كه بگويم حلول تحليلى است.

« الأولى فى تعريف الحلول ما ألهمنا به و تحدّسنا عناية من الله تعالى، و هو كون الشىء بحيث يكون وجوده بعينه وجوده لشيء آخر بعد تمام ذلك الشىء الآخر. فلا يرد عليه شىء من النقوض و الإيرادات طردا و عكسا لصدقه على

الأعراض كلها، و على الصور^٢ أيضا بما هي متأخرة عن موادها، و كذبه عن سائر أنحاء الحصولات النسبية، كحصول الفصل للجنس بما هو جنس و كحصول كل منهما للنوع و كل من المادة و الصورة للمركب كما يظهر بالتأمل.^٣ حركة آن اشتداد وجودی است، در صورت اخیر مغایرت تحلیلی می توان کرد، لذا می گوئیم آن صورت آمده است روی این ماده نشسته است.

تنها راه این است که آن بوده است و آن نبوده است و بعد این آمده است روی آن نشسته است. در طرح مشائی ترکیب انضمامی است راحتیم می گوئیم: الان هیولی اینک هست و مغایر است و صورت آمده است روی آن نشسته است.

ولی در جایش صدرا التفات دارد که اگر بخواهیم خوب بگوئیم: باید گفت هیولی بر صورت نشسته است.

اسفار، ج ٩ ف ص ٤٧

« اعلم أن النفس حاملة للبدن لا البدن حامل لها كما ظنه أكثر الخلق »
یا کلامی را از اتولوجیا نقل می کند

اسفار ج ٨، ص ٣٠٨

« و قال أيضا ليست النفس في البدن بل البدن فيها لأنها أوسع منه. »
در نهایت می توان گفت: صدرا اگر بخواهد طرح مشاء را توضیح دهیم، این گون باید حلول را توضیح داد.
بیان صدرا به توفیق الهی تمام شد.
بعد می رسیم به کلام حاجی سبزواری.

^٢ ن: الصورة.

^٣ قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود، حکمة الإشراف (تعليقه ملا صدرا)، جلد: ٢، صفحه: ٢٢٦، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران - ایران، ١٣٩٢ ه.ش.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۸۸ (۵۶) (۱۳۹۸.۱۱.۲۱ / ۱۵ جمادی الثانی / دوشنبه)

نحوه وجود دانستن جوهر (علاوه بر جنس الاجناس بودن ماهیت جوهر)

یک نکته از صدرا،

در مورد عرض که نحوه وجود بود، واضح است.

اما اگر در جوهر بحث را روی استغناء از موضوع و عدم استغناء ببریم، بحث چگونه می شود؟

استاد می خواهند این را بیان کنند که جوهر هم نحوه وجود است در بحث ما. که لافی موضوع بودنش نحوه وجود است و صحبت ماهیت نداریم.

قبلا هم گفتیم: الموجود لافی موضوع، یک معنایش می شود ماهوی و یک معنایش می شود وجودی.

اصل بحث جوهر، ماهوی بوده است، اما صدرا در این سطح از بحث، دارد بحث را وجودی مطرح می کند.

تعلیقه بر حکمت اشراق، ص ۱۹۹ (ج ۲، ص ۲۷۹)

« قوله قدس سره: «إذك الجوهر عندنا، اه»^۵.

(۲۱۵) [أقول]: كل من صفى ذهنه و راجع إلى وجدانه يعرف أن الغنى عن الموضوع و الحاجة إليه لا يعرض الماهيات نفسها^۶ إلا بحسب وجوداتها، فإن مفهوم الأبيض، من حيث إنه مفرق البصر، لا يستدعى أن يكون له موضوع؛ و مفهوم الحيوان أو الفلك من حيث مفهومهما لا يستدعى أن لا يكون له موضوع؛ بل إنما المفتقر إلى الموضوع و المستغنى عنه نحوان من الوجود [اینجا صدرا از جوهر هم تعبیر کرده است به نحوه وجود]: أحدهما لذاته مفتقر إلى الموضوع، و الآخر لذاته مستغن عنه. و ليس للوجود الخارجي صورة في العقل مطابقة له حتى يقال: إننا نتصوره مع قطع النظر عن وجود الموضوع له أو سلبه عنه.

إذا تقرر هذا، فنقول: إن أريد بكمال الوجود أو استغنائه عن الموضوع المعنى الانتزاعي المصدرى، فلا شبهة في أنه مفهوم عقلى؛ و إن أريد ما به يكمل الشيء و يستغنى عن الموضوع، فهو أمر عيني عبارة عن الوجود المتقوم بلا موضوع.

^۴ ن: - إذ.

^۵ حكمة الإشراق، ص ۶۷؛ شرح شهرزوری، ص ۱۹۵، س ۲۲.

^۶ م، ک: أنفسها.

و يتفاوت الوجودات بحسب أنفسها في هذا المعنى^٧ و هو كونها بريئة الذوات عن الموضوع. و الوجود المفارق بالكلية أولى بهذا المعنى من الجسمانيات، و أولى منه الوجود الذي لا ماهية له. لأنّ ذا الماهية يشبه ذا الموضوع في ضرب من الاعتبار.^٨

در عين حال اين وجود به لحاظ ماهيتش، جوهر است و جوهریت جنس الاجناس اوست.

بيان حاجی در مورد تقسيم وجود في نفسه به لنفسه و لغيره

حاشيه اسفار، ج ١، ص ٧٩

« ثم إنه رابطة في الحملات الإيجابية و أما السوالب ففيها سلب الربط كما سيتحقق أن الكيفيات في السوالب أيضا كيفيات للنسب الإيجابية و الجهات متحدة - و هو مغاير للنسبة الحكمية فإنها في كل العقود بخلاف هذا الوجود فإنه في الموجبات - غير الهليات البسيطة و يسميه المصنف قدس سره تبعا لأستاده في الأفق المبين بالوجود الرابط صوتنا من الغلط فقد جعل المحقق اللاهيجي في بعض كتبه وجود الأعراض رابطيا مفاد كان الناقصة فخلط بين الرابطين فلا تغفل و المحمولي هو وجود الشيء في نفسه و مفاد كان التامة فإما أن يكون وجوده في نفسه لنفسه كوجود العقل أو الجسم - و إما لا لنفسه كوجود الأعراض و يسمى الثاني الرابطي و الأول الوجود في نفسه. ثم الوجود في نفسه لنفسه إما أن يكون بنفسه كوجود الواجب و إما أن يكون بغيره - كغيره من الجواهر لغير الحالة، »

^٧ ن: - المعنى.

^٨ قطب الدين شيرازي، محمود بن مسعود، حكمة الإشراف (تعليقه ملا صدرا)، جلد: ٢، صفحہ: ٢٧٩، بنياد حكمت اسلامی صدر، تهران - ايران، ١٣٩٢ ه.ش.

« فهناك أي خذ واضبط لأنه أي الوجود مطلقا إما أن يكون وجودا في نفسه و يقال له الوجود المحمولي^٩ و هو مفاد كان التامة المتحقق في الهليات البسيطة أو يكون وجودا لا في نفسه^{١٠} و هو مفاد كان الناقصة المتحقق في الهليات المركبة و يقال له في المشهور الوجود الرابطي.

و الأولى على ما في المتن أن يسمى بالوجود الرابط على ما اصطلاح عليه السيد المحقق الداماد في الألف المبين^{١١} و صدر المتألهين - قدس سره - في الأسفار^{١٢} ليفرق بينه و بين وجود الأعراض حيث أطلقوا عليه الوجود الرابطي. ٢٤٠ و قول المحقق اللاهيجي في بعض تأليفاته^{١٣} إن وجود العرض مفاد كان الناقصة وهم لأنه محمولي يقع في هلية

^٩ الوجود تارة يقسم بالوجود المحمولي و غير المحمولي؛ و المحمولي على قسمين اما أن يكون ناعتا او غير ناعتي و الناعتي هو الوجود الرابطي، و غير المحمولي ايضا رابطي في صناعتهم بالاشتراك اللفظي. و كان الحكماء قبل صاحب الاسفار و استاذ المير داماد يطلقون الوجود الرابطي بالاشتراك اللفظي على كلا القسمين من الوجود المحمولي الناعتي و مقابل المحمولي، و التمييز بينهما كان بحسب موارد استعمالهما. و صاحب الاسفار تبعا لاستاذه في الألف المبين قال في آخر الفصل التاسع من المنهج الأول من المرحلة الأولى منه: «و كثيرا ما يقع الغلط من اشتراك اللفظ فلو اصطلاح على الوجود الرابطي للوجود المحمولي الناعتي، و على الوجود الرابط لمقابلته المستعمل في مباحث المواد الثلاث، و بازانها الوجود المحمولي في قبال الوجود الرابط، و الوجود في نفسه في قبال الوجود الرابطي يقع الصيانة على الغلط» (ج ١ - ط ١ ص ١٨).

الوجود المحمولي - و نسميه الوجود المستقل، و الوجود النفسى أي وجود الشيء في نفسه - له معنى مستقل اسمي يحمل على موضوعات القضايا كقولك: المادة موجودة، و الصورة موجودة، و الجسم موجود، و البيض موجود، و الإنسان موجود، و الصور الخيالية موجودة، و العقل موجود، و الله سبحانه موجود. فالوجود المحمولي تارة يتعلق بماهية، و تارة لا يتعلق بها كالمثلة المذكورة فان الله تعالى شأنه فرد و ما سواه زوج تركيبى. فالوجود المحمولي وجود مطلق و اطلاقه في قبال الوجود المقيد الآتي بيانه في الوجود الرابط. و يعبر عن الوجود المحمولي في الفارسية بـ «هست» نحو الانسان موجود فيقال بالفارسية: انسان هست؛ و لذلك يقال في المنطق إن القضية التي محمولها الوجود المطلق ثنائية. فمفاد الوجود المحمولي مفاد كان التامة المتحقق في الهليات البسيطة أي ثبوت الشيء فقط.

و اما الوجود الرابط فهو المستعمل في المواد الثلاث أي الوجوب و الامكان و الامتناع، فهو يقع رابطا في القضايا الحملية التي مفادها مفاد كان الناقصة فقط، و في المركبات التثبيدية الايجابية فقط لان السلبية سواء كانت في القضايا او في المركبات سلب الربط. فالوجود الرابط له معنى حرفي متحقق في غيره و يعبر عنه في الفارسية بـ «است» نحو الانسان كاتب فيقال في الفارسية: انسان كاتب است. فلا محالة أن هناك موجودا وراء الموضوع و المحمول ليس موجودا في نفسه مستقلا - - منفصلا عن الطرفين، بل هو قائم بهما و ليس بخارج عنهما بل متحقق فيهما و رابط بينهما و غير متميز الذات عنهما، فمفاد القضايا الحاملة للوجود الرابط ثبوت شيء لشيء. ففي قولنا الانسان كاتب كان الوجود مقيدا بالكتابة و كانت الكتابة مأخوذة بشرط لا ثم حمل الوجود المقيد بالكتابة على الانسان، و كان الوجود المحمولي مطلقا عن القيد فهو مقابل الوجود المقيد، فالوجود الرابط و المحمولي مقابلان. فتحصل أن الوجود اذا حمل قولنا الانسان موجود فهذا هو الوجود المحمولي و يقال له وجود الشيء في نفسه و يسمى ذلك التصديق بسيطا و يسأل عنه بهل البسيطة؛ و اذا جعل الوجود رابطة كقولنا الانسان كاتب لأن معناه الانسان يوجد كاتبا فهذا الوجود يقال له وجود الشيء لغيره و الوجود الرابط و يسمى ذلك التصديق مركبا و يسأل عنه بهل المركبة. و هاهنا مباحث اخرى يطلب في رسالتنا المذكورة «العمل الضابط في الرابطي و الرابط». (ح. ج)

^{١٠} فالنفسية ثلاثها مسلوقة عنه، و هو اضعف مراتب الوجود، كالمعنى الحرفي، غير ملحوظ بالذات. و كما يتحقق في الموجودات بالوجود النفسى، يتحقق في العدمي، مثل «زيد اعمى و أمي» بل في الممتنعات، مثل «شريك الباري محال»، و «اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين».

^{١١} الألف المبين، مير داماد، ١٢٤، نسخة مخطوطة، مجلس شورى اسلامي، ش ١٧١٤ و دانشگاه تهران، ش ٢٧٩.

^{١٢} الأسفار، ج ١، ص ٧٨ و ٣٢٧. (م. ط)

^{١٣} الأسفار، ج ١، ص ٧٩. (م. ط)

البيضة كقولك البياض موجود بخلاف مفاد كان الناقصة أعنى الرابط فإنه دائما ربط بين الشئيين لا ينسلخ عن هذا الشأن.

و ما أى وجود فى نفسه إما لنفسه كوجود الجواهر سما - إما مؤكداً بالثبوت الخفيفة أو ماض بمعنى علا - أو غيره يعنى أو وجود فى نفسه لغيره كوجود العرض حيث يقال وجود العرض فى نفسه عين وجوده لغيره.

- فله وجود فى نفسه لكونه محمولاً و له ماهية تامة^{١٤} ملحوظة بالذات فى العقل [تا اينجا فى نفسه بودن عرض را توضيح داده است.] و لكن ذلك الوجود فى غيره لأنه فى الخارج نعت للموضوع. [در خارج نعت موضوع است نه در ذهن. دليل وجود فى نفسه لغيره را نعت بودن گرفته است. اما فى نفسه بودنش را به اين خاطر دانسته است كه مى توان ماهيتش را مستقلاً در نظر گرفت.]

- ثم النفسى قسمان:

- ١- لأن الوجود فى نفسه لنفسه إما بغيره كوجود الجوهر فإنه ممكن معلول
- ٢- و إما بنفسه و هو وجود الحق تعالى كما قلنا و الحق جل شأنه نحو أيسه^{١٦} أى وجوده فى نفسه لا كالرابط حيث إنه وجود لا فى نفسه لنفسه لا كالرابطى فإنه فى نفسه لغيره بنفسه لا كوجود الجوهر فإنه و إن كان لنفسه لكن ليس بنفسه.^{١٧}

در مورد اين كه آیا عرض در ماوراء ماده هست يا خير؟ اين يك بحث صغروى است. وقتى نحوه وجود عرض را دانستيم، بايد ببينيم كه آیا اين نحوه وجود را مى توان در آن موطن داشت يا خير؟

بيان علامه طباطبايى در مورد تقسيم وجود فى نفسه به نفسه و لغيره

علامه در بدايه و نهايه گفته است. در بدايه ناظر به شرح منظومه است.

^{١٤} فيقال: البياض مثلاً لون مفرق للبصر فماهيته ملحوظة بالذات فى العقل بدون موضوعه، و لكن وجوده فى الخارج فى غيره لأنه فى الخارج نعت للموضوع. (ح. ح)

^{١٥} هذا من باب تحقّق الطبيعة بتحقيق فرد ما فمن المفارقات. كالعقل الكلى، و من الماديات، كالجسم. و ذكر وجود العرض فى وجوده فى نفسه لغيره، على سبيل التمثيل. فإنّ الصور الحالة و النفوس المنطبعة، وجودها رابطى. بل يستعمل الوجود الرابطى فى وجود العقل الفعّال للنفوس و فى غير ذلك.

^{١٦} الواجب تعالى شأنه وجوده بنفسه فهو وجود فى نفسه و لنفسه بطريق اولى، و أما ما سواه سبحانه فكل واحد منها وجوده بغيره أى بالواجب بذاته ثم منها ما يكون لها وجود فى نفسه، أولاً يكون لها وجود فى نفسه و الثانى هو الوجود الرابط. ثم الاول اى ما له وجود فى نفسه إما أن يكون لنفسه كالجواهر الغير الحالة، او يكون لغيره كالأعراض مطلقاً، و كالجواهر الحالة مثل الصور الحالة فى محلّها، و كذا النفوس المنطبعة و نظائرها؛ ففى الواجب نفسيات ثلاثة أى فى نفسه لنفسه بنفسه، و فى الجواهر الأولان أى فى نفسه لنفسه، و فى الأعراض الاول فقط أى فى نفسه. و أما الوجود الرابط فالنفسيات الثلاثة كلّها مسلوقة عنه و هو محكوم بكونه وجوداً بالغير لأنه فى عداد ما سواه سبحانه لكنّه اضعف مراتب الوجود. فالوجود الرابط قسيم للنفسى، و أما الرابطى فقسّم منه. و إذ انظرنا إلى الوجود الرابط بالاستقلال و اخبرنا عنه بقولنا مثلاً: «الوجود الرابط موجود بالغير» خرج عن كونه وجوداً رابطاً و معنى حرفياً، بل كان له حينئذ معنى اسمى فتصبر. (ح. ح)

^{١٧} سبزواری، هادى بن مهدى، شرح المنظومة (تعليقات حسن زاده)، جلد: ٢، صفحه: ٢٤١، نشر ناب، تهران - ايران، ١٣٦٩ ه. ش.

اسفار، ج ۱، ص ۳۳۱، ج ۲، ص ۹۳، ج ۳، ص ۳۱۳

در بدایه و نهاییه هم گفته است. در نهاییه ص ۱۴۳ هم این بحث را دارد. که ما قبلا هم اشاراتی به همین بحث می کردیم.

علامه وقتی نهاییه را می نوشت، اسفار جلوی علامه است به اضافه بدایه ای که نوشته است. به همین خاطر حواشی علامه بر اسفار در نهاییه بیشتر منعکس شده است.

تقریر ویژه علامه

وجود فی نفسه و استقلالی را چه می کنید؟

می گوید: استقلال در مفهوم که در ذهن مستقل باشد. ولی در خارج...

وقتی ماهیت سفیدی را می آوریم، وقتی می خواهید آن را به وجود نسبت دهید، این نحوه باشد. می بینید که در انتسابش به وجود، احتیاج به چیز دیگری ندارد. این وجود طرد عدم از ذات خودش کرده است.

لذا بحث را از اول برده ایم در نفس ذات خارجی وجودش

خود وجودش کافی است و قابل اشاره باشد، هر ذاتی باشد، ولی وجود این سفیدی و وجود این جوهر. قابل اشاره باشد، بدون این که دیگری را در نظر بگیریم، می شود مستقل بالمفهومیه.

ولی آقایان این گونه توضیح می دهند: به حسب انتساب الی الوجود نگاه کنید، نیازمند به غیر نیست و مستقل بالمفهومیه است. ولی اگر بخواهی آن وجود رابط را در نظر بگیری، به لحاظ مفهومی بخواهی به آن اشاره کنی، باید آن را با اطرافش در نظر بگیریم. اگر اطراف را در نظر نگیریم، نمی شود.

اصل وجودش طرد عدم از ذاتش می کند. ولی در خارج افزون بر این، طرد عدم از دیگری هم می کند. از موضوع و محل. به چه نحوی؟ عدم نه عدم زاید، ولی عدم مقارن که زاید بر ذات است.

حاشیه اسفار، ج ۱، ص ۳۳۱

«فإن معنى وجود العرض فى نفسه أن الماهية التى يعقلها العقل للعرض، لا تحتاج فى انتساب الوجود إليها إلى تعقل الجوهر و إن كان وجوده فى نفسه هو عين وجوده لغيره، [یعنی به لحاظ تعقل نیاز به غیر ندارد]. بخلاف الوجود الرابط فإن انتسابه إلى مفهومه كنفس الوجود [همان طور که در وجودش نیاز دارد، در مفهومش هم نیاز دارد]. يحتاج إلى الطرفين فلا تغفل»

پس فی نفسہ یعنی: وجودی کہ یطرد عن ماہیتہ العدم. چرا فی نفسہ است؟ چون می شود تعقل استقلالی کرد.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۸۹ (۵۷) (۱۳۹۸.۱۱.۲۶ / ۲۰ جمادی الثانی / شنبه)

علامه یک تقریر ویژه ای از بحث وجود فی نفسه لنفسه و لغیره دارد، و الا همان حرف صدرا را می خواهد بزند. این وجود فی نفسه لغیره، در عین حالی که طرد عدم از ماهیت خودش می کند و طرد عدمی هم از موضوع که غیر اوست می کند.

این عدم از غیر، عدم زاید است نه عدم از اصل ذات.

طبق این بیان علامه، بحث را برده است روی عدم. عمدتاً حرف اصلی علامه این است: یک وقت ما ذاتی داریم که نفس این ذات که به آن نگاه می کنیم، وجودی که دارد، نفس آن ماهیت محقق می شود. هر وجودی باشد، وجود فی نفسه خاصیتش این است.

علامه بحثی که داشت، در اسفار، ج ۱، ص ۳۳۱ این که: وقتی وجودی را روبرویم که از آن وجود چیزی به ذهنمان می آید و تعقل می کنیم. وقتی آن ذات را می بینیم، آن ذات فی حد ذاته می تواند مستقل از دیگری باشد، این می شود وجود فی نفسه. ایشان در این بحث می خواهد اشاره کند: یک ذات و وجودی است که از دل آن انتزاع می کنیم ماهیتی را. اگر این طور شد، اگر این ماهیت فی حد ذاته استقلال داشت، می شود فی نفسه.

استاد: جناب علامه، وقتی این گونه می گوئید، واجب تعالی هم این طور هست؟ می گوید: بله. بحث را این گونه می گوئیم، وقتی می گوئیم وجود فی نفسه و فی نفسه حقیقی هم ذات خدا باشد، اینجا فی نفسه خدا را هم شامل می شود. اینجا ذات بالمعنی الاعم است. از دل ذات کنده می شود، از دل وجود ذاتی را به دست می آورم که فی حد ذاته تعلق به غیر ندارد. چیزی را تعقل می کنم که هویتش، هویت تعلق به غیر نیست.

به خلاف رابط که تا می خواهیم تعقلش کنیم، نیازمند به دو یا یک طرف است.

لذا بحث این می شود: فی حد ذاته یعقل یا نه؟ اگر یعقل باشد، ..

بیان علامه: هر وجودی که بشود از آن انتزاع کرد ماهیتی را، و این ماهیت خودش استقلال داشت در معنی، می شود وجود فی نفسه.

علامه این وجود فی نفسه را یکی دوجای دیگر هم معنی کرده است. اینجا گفته است: آن وجودی که از ماهیتش طرد عدم می کند. «الذی یطرد العدم عن نفسه»

نهایه، ص ۸۳

«أن الوجود فی نفسه هو الذی یتتزع عنه ماهیة الشیء»

اینجا تعبیر عوض شده است ولی محتوا همان است. آنی که طرد عدم کرده است از ماهیتش. عجالتا اشاره دارد به این که: هر وجودی که استقلال بالمفهومیه در آن اخذ شده است، که بتواند به ما ماهیت و ذات مستقل دهد.

اما اگر وجودی که به ما ذات مستقل ندهد بلکه ذات تعلقی دهد، این دیگر فی نفسه نیست، بلکه فی غیره است.

هر وجودی که از دلش نشود یک ذات مستقل به دست آورد، در عین تعلق به دوطرف، ...

اما اگر بشود از او معنایی گرفته که تعلق به غیر نداشته باشد، فی نفسه است.

طرد عدم، طرد از ماهیت نیست، بلکه طرد از صفت ماهیت است.

به تعبیر دیگر وجود نعتی دو کار می کند در عین حالی که یک ماهیت ویژه به ما می دهد، که در ص ۸۳ تعبیر کرده است، آن وجود فی نفسه ای که به ماهیت مستقل می دهد، در عین حال، حالتی است برای چیزی که غیر است. این غیر هم به گونه ای نیست که ذاتش را بسازد. که اگر بخواهد ذات غیر را بدهد، لازمه اش این است که یک وجود دو ماهیت داشته باشد، که محال است.

علامه می خواهد بگوید وجود فی نفسه لغیره در عین حالی که مستقل است، یک اثری دارد و آن اثر طرد عدمی از غیر است نه این که از غیر، ذاتش را طرد عدم کند.

محال بودن طارد عدم بودن یک وجود، از دو ماهیت

اگر بخواهد ذات غیر را طرد عدم کند، لازمه اش این است که یک وجود از دو ماهیت طرد عدم کند که این محال است.

نهایة الحکمه، ص ۱۴۳

چرا که لازمه اش وحده الكثير و کثرة الواحد است.

«و تقدم أيضا امتناع أن توجد ماهیتان بوجود واحد نفسی - بأن یطرد وجود واحد العدم - عن نفس ماهیتین متباینین -

و هو وحده الكثير المستحيلة عقلا.»

که باید در بحث وجود ذهنی به آن پردازیم.

صدرا حقیقت علم و حقایق علمی را عنوان داده است به: قیام صدور است نه حلولی. که قبلا توضیح دادیم ضمن بحث از وجود رابط.

«بل حصولها فی نفسها نفس حصولها لفاعلها و لیس من شرط حصول شیء لشیء أن یکون حالا فیہ وصفا له»
علامه می گوید: تا گفتید: وجود فی نفسه اش عین وجود لغیره اش، پس باید بگویید: وجود وصفی است. و جز معنای وصفی نمی دهد.

اما صدرا می خواهد بگوید: فی نفسه اش همان لغیره است.

«کون ما وجوده فی نفسه عین وجوده لغیره وصفا ناعتا لما یوجد له مما لا ینبغی الارتیاب فیہ فإن وجود الشیء لا یکون لغیره إلا إذا کان للغیر ثبوت فی نفسه و طردَ هذا الوجود الغیری عدما من أعدامه و لا نعنی بالوصف إلا ذلک فکل موجود لغیره وصف لذلك الغیر إلا أنه إنما یکون له وصفا فی المرتبة التي طرد العدم عنه [از آن عدم و جوهر] فیها لا غیر [از نفس غیر طرد عدم نمی کند بلکه در مرحله بعدش است که مرتبه ای از مراتبش است.] و المعلول و إن کان وجوده فی نفسه عین وجوده لعلته لکنه إنما یطرد العدم عن العلة فی مرتبة کمال فعلها الزائد علی ذاتها [معلول کمال فعل علت است نه خود علت. در حالی که می خواهیم بگوییم: عرض از کمال خود جوهر است نه این کمال فعل جوهر باشد.]»

آن غیر موضوع است، نسبت به غیر کار می کند، خود ذات غیر را نمی آورد، آن کار را نمی کند، اما چه می کند؟ می آید در مرحله مرتبه ای از مراتب. حال اوست، حال موضوع و جوهر است و عرض در مرحله حال غیر اثر می کند.

وصف ناعتی، چه می کند؟ در عین حالی که طرد عدم از غیر کرد، طرد عدم از حال غیر کرده است. طرد عدم از ذات غیر نمی کند. وصف شیء حال شیء است و جدای از شیء نیست. نباید از ذات جدا کرد. در عین حال خود شیء هم نیست. سفیدی برای جسم، خود جسم را طرد عدم نمی کند ولی در مرحله وصفی و نعتی و نحوه وجود وصفی او اثر گذاشته است. در حالی از حالات ذات اثر کرده است.

چرا؟ چون حال اوست سفیدی. حال جسم است. نه در مقام ذات جسم، بلکه در مرحله ای از مراحل جسم.

این عدم مقارن را اگر بخواهیم دقیق تعبیر کنیم که علامه در ص ۳۲ نهاییه و حاشیه ص ۲۶۵ ج ۱ اسفار گفته است، طرد عدم می کند از صفتی از صفات جسم که متاخر از ذات و مرتبط با ذات در وجود. نه این که من بگویم یک ارتباطی می بینم.. بلکه باید در ادامه ذات او باشد.

بیان علامه باید این باشد. و الا اگر بگوییم: طرد عدم می کند از غیر اما عدم زاید، این عدم زاید چیست؟ عدم نعتی است دیگر. شما هم می خواهید این را بگویید.

به نظرم بیان علامه این را می خواهد درست کند: در عین حالی که باید توجه داشته باشید که وجود سفیدی علاوه بر این که ماهیت سفیدی به ما م ی دهد، در کنارش یک کار دیگری هم می کند و آن این است که حالی از جسم را هم طرد عدم می کند. این حال جسم، جدای از جسم نیست.

این حال جسم چیست؟ آیا انضمامی است؟ اگر انضمامی باشد، یعنی از خارج منضم شده است. این درست نیست که به نظرم حتی مشاء نگفته است این را.

بلکه مرتبط شده است با جسم، نه در ذات جسم بلکه حالی از جسم که حالت ذات جسم است.

طرد عدم زاید: یعنی با وجود نعتی، حالتی را برای جسم پدید می آورد و لو این که از جسم جوشیده باشد.

نهاییه الحکمه، ص ۳۱

«الفصل الثالث فی انقسام الوجود فی نفسه إلی ما لنفسه و ما لغيره

ینقسم الموجود فی نفس ه- إلی ما وجوده لنفسه و ما وجوده لغيره- و المراد بكون وجود الشيء لغيره- أن یکون وجوده فی نفسه- و هو الوجود الذی یطرد عن ماهيته العدم- هو بعینه طاردا للعدم عن شيء آخر- لا لعدم ماهية ذلك الشيء الآخر و ذاته- و إلا کانت لموجود واحد ماهیتان و هو محال [استاد: که طبق بیان ما لازمه اش این می شود که یک وجود، دو سقف وجودی داشته باشد. که این محال است چرا که یک وجود باید دو وجود داشته باشد.] بل لعدم زائد علی ماهيته و ذاته- له نوع من المقارنة له [این را می شود جور دیگری هم معنی کرد که: عدمی را طرد کند که مرتبط با موضوع باشد اما حالت و وصف ذات او نباشد. در حالی که این معنی مراد علامه نیست.

که وراء آن وجود موضوع نشود. که انضمام نشود. ص ۷۸

«و إن لم یتوقف علی انضمام شيء إلی الموضوع- سمی الخارج المحمول کالعالی و السافل- هذا هو المشهور- و قد تقدم أن العرض من مراتب وجود الجوهر» [کالعلم الذی یطرد بوجوده العدم عن ماهية نفسه- و هو بعینه یطرد الجهل- الذی هو عدم ما عن موضوعه-]

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۹۰ (۵۸) (۱۳۹۸.۱۱.۲۷ / ۲۱ جمادی الثانی / یکشنبه)

بیان علامه با یک تقریر ویژه ای همراه شده است و عمدتاً همان اندیشه صدرا است که وجود فی نفسه در عین لغیره بودن.

ولی تقریر ویژه ایشان این است که ادبیات طرد عدم مطرح است. که هرگاه از وجودی، ماهیتی انتزاع شد، آن وجود طرد عدم از آن ماهیت می کند. ولی در وجود فی نفسه لغیره، با یک وجود دیگری روبرویم که در عین حالی که طرد عدم از یک ماهیت می کند، در عین حال به نفس همین وجود می تواند نسبت به غیر هم کاری کند که آن غیر موضوع یا محل است. آن یک صفت و حالتی است که پیش می آید.

این طرد عدم از ذات آن غیر نیست، بلکه طرد از حالت و صفت اوست.

آنی که طرد عدم از ذات سواد مثلاً می کند، می گوئیم: طرد عدم کرد از ذات او. ولی در عین حال بعینه همین وجود، طرد عدم می کند از شیء دیگر. که این همان بیان است که وجود فی نفسه عین وجود لغیره است. یعنی این وجود، یک وجود حلولی و صفتی و نعتی است. چون حالت نعتی دارد، طرد عدم از دیگری می کند. این بعینه چه بود؟ نعتی بودن، عین وجود فی نفسه اش است. همان موقع بعینه یک نعتی هم به جسم زده است.

نسبت هیولی و صورت

علامه می خواهد بگوید صفت مرتبه ای از موضوع است. یعنی: ارتباط حقیقی وجودی با موضوع دارد. لذا شده است رنگ زنده او. چرا عدم زاید را از آن بر می دارد؟ چون ارتباط حقیقی دارد.

عرض مرتبه نازله اوست. یک ذات جوهری داریم، و عرض مرتبه نازله اوست. مرتبه نازله، موطن ذات جوهر را پر نمی کند، بلکه مرتبه ای از او را پر می کند.

در مورد هیولی و صورت چگونه است؟

علامه می خواهد بگوید: اینجا هم صورت نسبت به هیولی هم طرد عدم می کند از ماهیت خودش و هم طرد عدمی می کند از هیولی.

صورت های نوعیه ای که دارید، که صور منطبقه است، این ها صورت های مادی است. که منطبقه در ماده است. و الا ما صورت های نوعیه مجرد داریم. این صورت های نوعیه که مورد بررسی قرار می دهیم، چه می کند نسبت به هیولی و مواد خودش؟

موادش جوهر است و صورت هم جوهر است. اینجا یک نقص جوهری داریم. نقص جوهری، ابهامی است که در هیولی وجود دارد. این ابهام جوهری، به عنوان یک عدم است. این صورت طرد عدم کرد از هیولی، ولی نه از اصل ذات هیولی، بلکه یک عدم دیگری را برطرف کرد. عدم زاید و مقارن را. که این عدم زاید، نقص جوهری است که همان ابهام جوهر است.

این هیولای سابقه که خودش صورت است، یک ابهام جوهری دارد. چه چیزی می تواند ابهام او را برطرف کند؟ یک صورت نوعیه بعدی. این تقریری شبیه تقریر صدرایی است. متاخر از هیولی است.

پس نقص جوهری اش چیست؟ آن ابهام جوهری نسبت به آینده.

ولی یک طرح دیگر

همان موقع که صورت با هیولی جمع شده است، همینک، هیولی جهت قابلیت است نه فعلیت، که ابهام جوهری دارد. آن را چی بر طرف کرده است؟ صورت. اگر کسی اتحاد هیولی و صورت را قبول کند، اینجا را باید چگونه قبول کند؟ به این صورت که صورت یک نقص جوهری از هیولی بر طرف کرده است که آن جهت ابهام هیولی است.

مثلا انسانی که حیوانیت را در ضمن خودش دارد. الان حیوان بالفعل داریم، به دلیل صورت. که نسبت به... لذا باید قبول کنیم که یک نقص جوهری دارد به اضافه یک کمال جوهری.

علامه: اگر خوب بگوییم، از ذاتش ابهام برطرف نکرده است، بلکه یک ابهامی را از او برطرف کرده است.

علامه در اینجا تعبیر کرده است به نقص جوهری، ولی در بدایه عدم زاید را نمی گوید.

عرض مرتبه ای از جوهر است، اما صورت نسبت به هیولی چگونه است؟

علامه در اسفار، ج ۸، ص ۳۴ این گونه می گوید:

نسبت جوهر با عرض، جوهر یک ذات است و عرض مرتبه ای از ذات و غیر از ذات است.

اما صورت، مرتبه عالیهِ هیولی است و هیولی هم مرتبه نازله صورت است. این را صریحا می گوید. این کمک می کند که بگوییم: یک ذات داریم و یک مرتبه ذات را درست کنیم.

واقعا ارتباط وجودی بین هیولی و صورت برقرار است. و بین عرض و جوهر. ارتباط وجودی حقیقی برقرار است. تا عین را گفتید، ارتباط وجودی برقرار کردید.

علامه می گوید: که اینجا یک موطن ذات دارید یک مرتبه.

طرد عدم می کند از خودش و از هیولی.

از هیولی به سمت صورت، صورت مرتبه عالیهِ اوست.

اسفار، ج ۸، ۳۴

« إن تحقق الربط الوجودی بین أمرین یقضی بنحو من الاتحاد الوجودی بینهما - و إذا كان أحدهما موجودا للآخر كان من مراتب وجود ذلك الآخر

- فإن كان عرضا كالسواد مثلا من الجسم كان قائما بموضوعه غير خارج عن وجوده

- و إن كانا جوهرین كالمادة و الصورة أو النفس كان كل من مراتب وجود الآخر العالیة أو السافلة و كان الأقوی وجودا تمام وجود الأضعف [که می خواهد هو هو کند. می خواهد عینیت وجودی برقرار کند بین مراتب مختلفه یک وجود] فالنفس الإنسانیة مثلا هی الصورة الکیمالیة الوحیدة فی البدن و ما سواها من المبادئ البدنیة من شئونها و شعب وجودها و لا یستلزم ذلك بطلان الصور التي دونها كالصور العنصریة مثلا بناء علی أن الفعلیة تدفع الفعلیة فإن ذلك إنما یجرى فی الفعلیتین العرضیتین و أما الطولیتان فلا و هو ظاهر».

اینجا مغایرت تحلیلی هست که: واقعا جهت فعلیت اصلیه داریم که صورت است و واقعا جهت قبول داریم که هیولی است.

فرق صورت های مادی با صورت های مفارق چیست؟ صورت نوعیه مجرد داریم و مادی، فرقی چیست؟

یا باید گفت: همه اش مجرد است و ما مادی نداریم. یا باید گفت که داریم. وقتی اینجور شد، منطبعه شد، ...

تا این را گفتید، رسیدید به یک مغایرت تحلیلی خارجی. که این مغایرت از نظر صدرا، یعنی در خارج خبری هست که ما به این چیز رسیدیم.

وقتی دوگانه شد، سهم هیولی چی می شود؟ ابهام جوهری. و سهم صورت چی می شود؟ تحصیل جوهری.
صورت در عین حالی که وجود فی نفسه است، در عین حال طرد عدمی از دیگری می کند.

نهایه الحکمه، ص ۳۱ و ۳۲

«و الحجّة علی تحقق هذا القسم - أعمى الوجود لغيره وجودات الأعراض - فإن کلا منها کما یطرد عن ماهية نفسه العدم - یطرد عن موضوعه عدما ما زائدا علی ذاته
- و كذلك الصور النوعية المنطبعة - فإن لها نوع حصول لموادها تطرد به عن موادها - لا عدم ذاتها بل نقصا جوهریا تکمل بطرده - و هو المراد بكون وجود الشيء لغيره و ناعتا.»
عدم زاید مقارن که کاری می رسد برای او، ولی اصل ذاتش را وجود نمی بخشد.
بعدا خواهیم گفت که نسبت وجود فی نفسه لغيره به وجود فی نفسه لنفسه، به نحو شأن حلولی است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۵۹۱ (۵۹) (۱۳۹۸.۱۱.۲۸ / ۲۲ جمادی الثانی / دوشنبه)

صورت جسمیه و صورت نوعیه را در برمی گیرد.

هر جسمی یا عناصر اربعه است یا مرکبات یا..

لذا این صور منطبقه گفتن، هم شامل صورت جسمیه و هم شامل صورت نوعیه می شود.

بیان علامه درباره وجود فی نفسه لنفسه

که وجودی است که فقط طرد عدم از خودش می کند.

ادبیات سابق: اگر وجودی وجود صفتی است، چیزی را رنگ می زند، می شود فی نفسه لغيره و اگر رنگ نمی

زند، فقط ماهیت خودش را موجود می کند، می شود فی نفسه.

در اسفار، ج ۳، ص ۳۱۳ تعلیقه علامه این است:

وجودهایی که هر آنچه دارند برای خود دارند و مالک وجود خودشان هستند که می شوند وجود فی نفسه لنفسه

که انواع تامه جوهریه از این نوع اند.

یتیین بما مرّ، ص ۳۲

فرع اول

۱. این که اعراض از شئون جواهر هستند.

وجود فی نفسه اعراض، بعینه لغيره است. همین بعینه طرد عدم زاید می کند. تا طرد عدم زاید می کند، نه خود

ذات، بلکه طرد عدم از مرتبه ای از مراتب ذات. که زاید بر ذات است.

علامه سه جا بحث وجود فی نفسه لغيره را داشت، عنوان مرتبه داده است. که بیان علامه است در اسفار، ج ۱،

ص ۲۶۵، ج ۸، ص ۱۳۴ و اسفار، ج ۳، ص ۳۱۳. که عنوان مرتبه در کارشان جدی است.

ص ۱۷۸

ص ۲۰۸: الاعراض، من مراتب وجود الجواهر

وجود نعتی اش عین وجود لغيره اش است. این وجود از مراتب وجود جوهر و شئون جوهر است.

اما در مورد صور منطبقه در اسفار، ج ۸، ص ۱۳۴ و ج ۳، ص ۳۱۳، تعبیر کرده است به این که غیر مباینه است، و دلیل بر اتحاد است بین ذات با مرتبه ذات.

اسفار، ج ۸، ص ۱۳۴

«فالنفس الإنسانية مثلا هي الصورة الكمالية الوحيدة في البدن و ما سواها من المبادئ البدنية من شئونها و شعب وجودها»

اینجا شأن نباید به صورت شأن صدوری باشد.

این شأن به معنای رابط نیست. چون صدرا شأن را چندجا به کار برده است، در مورد علم هم گفته بود که نسبت نفس با علم، نسبت فاعل است با فعل و شأن صدوری نفس است.

عرض، شأن صدوری نیست، بلکه شأن حلولی است.

علامه یک رابط دارد در میان عرض با جوهر. اما الان صحبت خود عرض است. الان صحبت در مورد سفیدی است که نحوه وجودی اش شأن صدوری جوهر نیست، بلکه شأن حلولی است.

این شأنی که علامه گفته است، چی باید معنی کرد؟

برخی این شأن را به رابط معنی کرده اند. در حالی که این معنی درست نیست. چرا که شأن صدوری، حقیقت فی نفسه ندارد. بلکه رابط است.

اما شأن حلولی، حقیقت فی نفسه دارد و لذا به تعبیر علامه طرد عدم از ذاتش می کند. در عین حال، شأن جوهر است. چرا که باید جدای از او نباشد تا بتواند طرد عدم از او بکند. چنین عرضی فی نفسه در عین حالی که هست، باید خاصیت لغیره داشته باشد. باید ربط حقیقی باشد. این ربط حقیقی شأن و مرتبه است که چندباری آن را به کار برده است.

تعبیر به مرتبه، دوبار در نهاییه و سه بار در حواشی اسفار به کار برده است.

پس اولاً رابط نیست، بلکه شأن حلولی است نه شأن صدوری.

اما وجود رابط، شأن صدوری است. که ما در بحث وجود رابط توضیح دادیم که صدرا علم را رابط صدوری می داند. گرچه علامه علم را اینچنین تحلیل نمی کند.

پس نباید این شأن حلولی را با شأن صدوری آمیخته کنیم.

- برخی می خواهند شأن اندماجی کنند. که من صمیمه شود. من صمیمه انتزاعی است.

در حالی که علامه این را هم نمی خواهد بگوید، چرا که عرض را مرتبه نازله جوهر می داند. عرض دامنه جوهر هست، اما موطن وجودی شان هم یکسان است.

من صمیمه یعنی: نباید دامنه باشد، بلکه باید از خود متن انتزاع شود.

از یک طرف رابط نگیرد عرض را، از یک طرف من صمیمه هم نکنید، بلکه طرد عدم زاید می کند، و مرتبه ای از مراتب وجود جوهر است.

شأن حلولی: دامنه شیء که با شیء در ارتباط دارد. به حرکت جوهری عرض از دل جوهر می جوشد.

پس این که اعراض از شئون جوهر هستند، نه شأن صدوری و رابطی است و نه من صمیمه. بلکه جوهر یک برون داد دارد، می آید، از او می جوشد و بر او می نشیند.

این سفیدی در حاق ذات نیست، بلکه از ذات می جوشد و به شکل حلولی بر آن می نشیند. و مرتبه ای از آن ذات است.

در عین حال انضمام نیست، چرا که انضمام در کجا معنی دارد؟

این صفت در موطن ذات نیست، بر خلاف صفاتی که در موطن ذات.

چنین اعراضی از ذات می جوشد، در عین حال انضمام نیست، اندماج هم نیست، به صورت رابط هم نیست، بلکه عرضی است که شأن حلولی است. اینجا مرتبه ای از مراتب جوهر است.

عرض مرتبه نازله جوهر است و ادامه برون یافته اوست.

اما نسبت صورت با جوهر

اگر صورت دارد رنگ می زند هیولی را، یک عدم زاید بر هیولی را هم بر طرف می کند، مثل ابهام جوهری. وقتی ارتباط حقیقی و اتحاد خارجی نباشد، چگونه این نقص جوهری را برطرف می کند؟

لذا علامه تعبیر کرده است: صورت منطبعه غیر مباین است.

اما در حاشیه اسفار، ج ۱، ص ۲۶۵ و ج ص ص ۳۱۳، و ج ۸، ص ۱۳۴ گفته است:

در اسفار سه جا گفته است: هویت فی نفسه لغیره، مرتبه است چه مرتبه دانی و چه مرتبه عالی. اما مرتبه وجود او، اگر مثل جوهر است، مرتبه نازل اش هست. اما صورت برای هیولی مرتبه عالی اش است. اما بیان علامه اولاً غیرمباین است. بعینه همین وجود قرار است طرد عدم زاید کند. این عدم زاید مال دیگری است و قرار است نقص جوهری را از او بر طرف کند. غیر مباین است لذا متحد است.

در مورد صورت لازمه بیان علامه این است که صورت هم شأن حلولی باشد، فقط عرضیتش به نحو عرض تحلیلی خواهد بود. به لحاظ مغایرتی که هست.

با این بیان، علامه نحوه وجود عرض و صورت را توضیح داده است.