

جلسه ی اول : مقدمات

اول یک مقدماتی را ذکر می کنیم و بعد از یکی یا دو جلسه وارد المدخل خواهیم شد .

وجود ۳ مقطع برای ۳ مکتب :

بحثی که هست این است که ما اگر ۳ مقطع را در نظر بگیریم یعنی مقطع مقدماتی و میانی و نهائی ، ما باید بتوانیم برای ۳ مکتب ، مشاء و حکمت متعالیه و اشراق ، ۳ مقطع را در نظر بگیریم . وقتی که ۳ مقطع هست . ما باید بتوانیم فلسفه ی اسلامی را در اجتهاد در معارف به کار ببندیم و فراگیریم . و متأسفانه تعریفی برای اجتهاد در معارف بیان نشده است . لذا ما در حوزه ی معارف ما دچار فشل هستیم . لذا اصول فقه معارف نداریم . ما در معارف یک اصول فقهی می خواهیم که رابطه اش با این اصول فقه عموم و خصوص من وجه است . در اصول فقه معارف دیگر استصحاب و اصل برائت بدردش نمی خورد ، اما استعمال لفظ فی اکثر من معنی بدردش می خورد ، عام و خاص ، مطلق و مقید ، مجمل و مبین و حجیت و عدم حجیت اخبار احاد در اعتقادات می خواهد .

وقتی قرار است فلسفه ی اسلامی را در بسته ی اجتهاد در معارف بخوانیم ، که یکی از کارهایی که داریم درس توحید صدوق است .

۳ مقطع برای مکتب مشاء :

ما در این ۳ مکتب ، هر کدام ۳ مقطع داریم . تمام این ها در ۳ بخش متن و فرامتن و امتداد ، آموخته می شوند . ما فعلا با متن کار داریم .

ما مثلاً وقتی ورود می کنیم به بحث مشاء آن هم قسمت مقدماتی ، می توانید بدایه الحکمه (با این که بعضی جاهایش صدرایی است) را به عنوان یک کتاب مشائی مقدماتی ببینید . غیر از مرحله ی اول و بخش هایی از آن . غالب مباحث و ۷۰ درصد این کتاب ، بیان نظرات مشاء شده است .

در مشاء میانی کتاب ، اشارات و در مقطع نهائی ۳ کتاب ، الهیات شفاء و نفس شفاء و برهان شفاء .

مقطع میانی حکمت متعالیه :

جنبه ی میانی که این کتاب نهایه الحکمه است . سطح نهایه الحکمه با شواهد الربوبیه یک چیز است . شواهد دو ، سه بحث دارد که در نهایه الحکمه نیست (نفس و معاد و نبوت و وحی) اما آن بخش هایی اش که با هم تداخل دارد ، اگر کسی سطحش ، سطح نهایه باشد قاعدتاً سطحش سطح شواهد الربوبیه هم هست . لذا اگر کسی می گوید کتاب شواهد ، کتاب بعدی است یعنی سطحش ، سطح نهایه نیست .

لذا نهاییه ، تعلیقات اسفاری است که مرحوم علامه داشتند ان تعلیقات را بر اسفار می زدند ، بعد وقتی آمدند کتاب را بنویسند ، آمدند تعلیقات را جلوی خودشان گذاشتند و منظم کردند این تعلیقات را و بعد این کتاب نهاییه نوشته شد پس نهاییه الحکمه بعد از تعلیقاتشان بر اسفار نوشته شده است .

بعضی آقایان می گویند اول بروید اسفار بخوانید و بعد نهاییه را بخوانید .

اهداف مرحله ی میانی :

الف : شخص بتواند به ساحت اجتهاد در فلسفه نزدیک بشود .

ب : بدست آوردن تصویر کامل از مسائل فلسفی . باید یک تصویر حداکثری از مسائل فلسفی داشته باشید .

ج : تعیین دقیق ابهامات (ما یک ابهام قبل از مساله داریم و یک ابهام بعد از مساله داریم – ابهام بعد از مساله خیلی شریف و با ارزش است – مثلاً این که بفهمیم کجای این مساله ابهام دارد این خودش رشد است)

د : حل شدن مسائل به گونه ی سیستمی (در آقای مصباح این خیلی روشن است) مثلاً پای یک مساله در نهاییه می نشینی و ان را حل می کنی ، مسائل را دونه دونه حل کن بعد بین تمام مسائل یک چرخه درست کن یعنی اگر در این مساله این نظر را قبول کردی ، در آن مساله چه باید بگویی .

و : دست یابی به اندیشه ی فلسفی و دوری از اندیشه های عوامانه .

ز : ورود کامل به عالم فلسفی

ه : دست یابی به قدرت تحلیل آیات و روایات – و بررسی های تفسیرهای موجود از این دسته منابع نقلی یعنی بتوانی بررسی کنی این تفسیر صحیح هست یا نیست .

م : دست یابی به شیوه های و قواعد کلی فهم متن حاکم بر متون دینی است .

ن : دست یابی به جدیت حل مسائل فلسفی یعنی برات مهم باشد که این مساله برات حل می شود یا خیر .

ز : دست یابی به پرسش های فیلسوفانه است . یعنی باید سطح پرسش های شما بالا بیاید .

ث : خروج پاسخ گویی فلسفی در برابر پرسش های هستی شناسانه یعنی باید بتوانید وقتی یک سری پرسش های هستی شناسانه در اختیار می گذارند ، باید خودت برای خودت ببافی بری جلو . باید این جا بلد باشید با هم مخلوط کنید و آتش درست کنید .

جلسه ی دوم : ادامه ی مقدمات

بحثی را که جلسه ی قبل شروع کردیم ، در این جلسه هم ادامه می دهیم و از جلسه ی بعد وارد المدخل می شویم .

بحثی را که امروز می خواهیم خدمتتان بیان کنم :

وجود سه ساحت برای آموختن فلسفه :

۳ ساحت وجود دارد که تا این ۳ ساحت مدنظر قرار نگیرد ، آموختن فلسفه محقق نمی شود :

الف : ساختار ب: روش ج : محتوی (متن ، فرامتن و امتداد)

اولین چیزی که در ساختار باید مدنظر قرار بدهید این است که باید یک کاری بکنید در هر علمی ، ساختار آن علم را بدست بیاورید . باید ببینید چه مبنا و چه اصولی مورد توجه قرار گرفته است . آن اسکلت مباحث و چگونه پیش می رود خیلی مهم است . باید سعی کنیم قبل از این که حفظ کنیم ، ساختار را بدست بیاوریم . یکی از چیزهایی که کمک می کند شما ساختار را بدست بیاورید نه این که حافظه پروری کنید ، مرور و تکرار است .

مثلا وقتی ملاصدرا اصاله الوجود را مطرح کرد از همان اول می دانست که چرا اصاله الوجود را مطرح می کند . کسی که این را می داند و کسی که نمی داند در فهم ملاصدرا خیلی با هم فرق می کنند . لذا باید سعی کرد که اسکلت و ساختار را بدست آورد . لذا تفکر و تارخچه های بحث . مثلا الشیئیت مساوقه للوجود ، وقتی این بحث را پی گیری می کنید ، ساختار را بدست بیاورید تا جایگاه هر مساله برایتان روشن بشود .

بحث بعدی ، بحث روش است . یادگیری فلسفه باید با فلسفیدن باشد تا روش فلسفیدن نباشد نمی توان به نتیجه رسید . مهم آن رفت و برگشت های فلسفی است . سعی کنید مطالب را هضم کنید .

بحث بعدی محتوی است که در محتوی باید به ۳ محتوی توجه کرد که عبارتند از متن و فرامتن و امتداد . یکبار شما کتابی را باز می کنید و می خوانید می روید جلو ، آن را درس می گیرید . فرا متن یعنی یک مساله را از اول تا آخرش پی گیری کنید بدون این که در قالب متن باشد هرچند ممکن در قالب متن باشد اما متنی که بخواهید از اول تا آخرش را بخوانید نیست مثلا سر و ته اصاله الوجود را درآوردن . سر و ته تشکیک را درآوردن .

یکی هم امتداد است یعنی در بتوانی مساله را در فلسفه ی علوم اجتماعی و فلسفه فرهنگ و ... پیاده کنی . این تفکری که دارید می خوانی اگر واقع نما باشد ، پس یقینا در رویکردهای تعلیم و تربیت شما اثر می گذارد ، در رویکردهای روانشناسانه و جامعه شناسانه ی شما اثر می گذارد .

بیان چند کتاب برای مراجعه در کنار نهاییه :

۱. آموزش فلسفه علامه مصباح یزدی (این کتاب سطحش ، سطح نهاییه) و تعلقه بر نهاییه الحکمه و شرح نهاییه آقای مصباح

۲. اصول فلسفه و روش رئالیسم مخصوصا جلد ۳ و ۴ : سعی کنید در کنار نهاییه یک دور اصول فلسفه بخوانید.

۳. شرح مبسوط منظومه (بهترین بیان و تعبیر فلسفی را شهید مطهری دارد - هیچکسی به خوبی ایشان تبیین ندارد)

۴. قواعد کلی در فلسفه ی اسلامی آقای دینانی

۵. تعلقه بر نهاییه آقای فیاضی

۶. شرح نهاییه استاد عبودیت

۷. شرح منظومه استاد انصاری شیرازی

۸. تعلقه وعایه الحکمه - آقای عشاقی

۹. فلسفه ی فلسفه ی استاد یزدانپناه برای المدخل

سه نکته در مورد فلسفه :

اگر محور کتاب نهاییه است ، دو سه مورد را باید دقت کرد :

الف : نقصان های بحثی با کتب دیگر رفع بشود مثلا این کتاب ، بحث نفس را ندارد . لذا خودمان ۲۰ جلسه بعد از اتمام نهاییه مبحث نفس را بیان می کنیم

ب : متن های متعدد از صدر المتالهین برای شما بیاوریم . ما در این کتاب باید آشنایی با زبان ملاصدرا را برای شما حاصل کنیم .

ج : ما باید یک کاری کنیم که منظومه ی کامل اندیشه ای علامه طباطبایی را با عنایت به سایر کتاب هایش برای شما بیان کنیم . مثلا مرحوم علامه یک حاشیه دارد بر اسفار ، من این حاشیه را می گذارم کنار نهاییه به عنوان توضیح و شرح .

جلسه ی سوم : چیستی فلسفه و اطلاقات ان

در المدخل نهاییه حدوداً ۱۳ ، ۱۴ مساله را می خواهیم بررسی کنیم و بریم جلو .

اولین مساله : چیستی فلسفه

قبل از این که به بحث چیستی فلسفه بپردازم ، مقدماتاً اطلاقات فلسفه را عرض می کنم و بعد وارد چیستی فلسفه می شود .

اطلاقات فلسفه :

۱. به مجموع دانش های حقیقی فلسفه گفته می شود . در السنه ی فلاسفه ی یونان زیاد بوده و در السنه ی بعضی از حکمای اسلامی هم بوده و مراد را اعم از حکمت نظری (طبیعیات و ریاضیات و الهیات - درباره هست ها و نیست ها و بوده ها و نبوده ها بحث می کند یعنی در حکمت نظری می داند که دانسته باشد یعنی هدف دانستن است پس حکمت نظری پیرامون اموری بحث می کند که خارج از قدرت و اختیار بشر است یعنی در واقع حکمت نظری کارش هستی شناسی است چه هستی شناسی مطلق و چه مقید (طبیعیات و ریاضیات)^۱ و عملی (ان مجموعه مسائلی که مربوط به عمل است - مختص به شناخت اموری است که در حوزه ی تدبیر و اراده ی انسان شکل می گیرد که اگر انسان نباشد این ها هم محقق نمی شود - اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن و متاسفانه فلاسفه به حکمت عملی زیاد نپرداخته اند) می گرفته اند .

۲. اطلاق بر همین فلسفه ای است که می خواهیم به ان بپردازیم .

۳. اطلاق بر فلسفه های مضاف . فلسفه به عقلانیت ورزی بنیادین در مورد یک موضوع گفته می شود . حالا گاهی این فلسفه را اضافه به علم می کنند و گاهی اضافه به یک واقعیت می شود مثلاً یک بار می گویند فلسفه ی تاریخ و یکبار می گویند فلسفه ی ذهن . یا فلسفه ی فقه و اصول .

این بستگی دارد به این که به چه چیزی اضافه بکنید . عقلانیت ورزی در همان حوزه است . یعنی شما عقلانیت ورزی که می کنید در همان حوزه عقلانیت ورزی می کنید . اگر مضاف الیه علم باشد می آید در مورد مبانی آن علوم ، اهداف و روش آن علم بحث می کنید . فلسفه ی اصول یا هر علمی نگاه بیرونی به علم است . یعنی علم را جلوی دستش می گذارد و داخل ان نمی شود و از بیرون به ان علم نگاه می کند بعد درباره ی آن علم یک نگاه عقلانی و بررسی های عقلانی انجام می دهد . اگر اضافه به علم شد ؛ یک علم درجه دو است^۲ (درجه دو یعنی متاخر)

^۱ رجوع کنید الهیات شفاء ص ۴ - حکمت مشاء فیروزجائی (۱۰ ، ۱۵ صفحه ی آخرش) یا کتاب حکمت عملی دکتر محمد ذبیحی یا کتاب فارابی

^۲ من اول صوت های فلسفه علم ، نزدیک دو جلسه فلسفه های مضاف را ریز توضیح دادم .

گاهی ممکن است مضاف الیه علم نباشد بلکه یک واقعیت و یک پدیده ای باشد مثل فلسفه ی تاریخ ، مثلاً این بحث که تاریخ چگونه شکل می گیرد . انحطاط تاریخ کی است . خود تاریخ چیست . ۴. فلسفه به معنی علت و سر . مثلاً می گویند فلسفه ی نماز چیست .

معنای کلی فلسفه ، عقلانیت ورزی است .

جلسه ی چهارم : چیستی فلسفه / اطلاقات فلسفه / اطلاق دوم

اطلاق دوم فلسفه :

ما در جلسه ی قبل ۴ اطلاق برای فلسفه بیان کردیم که اطلاق دوم را توضیح ندادیم . یک کتابی است که بعد از خواندن نهاییه اگر بتوانید آن را بخريد و بخوانيد خوب است : درآمدی بر چیستی فلسفه ی اسلامی .

اما برویم روی اطلاق دوم و بر روی آن کمی بحث کنیم .

اطلاق دوم همین چیزی است که می خواهیم به آن پردازیم یعنی فلسفه ی اسلامی است که مطرح می شود . یکی از اطلاقات فلسفه ، وجود شناسی است . یکی از چیزهایی دیدند واقعا می توان نام فلسفه و حکمت را بر آن اطلاق کرد ، و حقیقتاً می تواند نام حکمت و فلسفه را یدک بکشد ، فلسفه ی اولی و وجود شناسی است نه طبیعیات و ریاضیات . بلکه همین چیزی است که الان می خواهیم مشغول ان بشویم .

فلسفه (به معنای اطلاق دوم) دو رکن اصل و اساسی دارد که اگر بخواهم هر دو رکن را در یک کلمه بیان کنم عبارت است از : هستی شناسی عقلانی . یعنی دو مولفه دارد یکی در موضوع و دیگری در روش . موضوعش موجود بماهو موجود و روشش عقلانی است .

تعریف اطلاق دوم فلسفه : هستی شناسی عقلانی

پس مجموعه مسائلی که از موجود بما هو موجود بحث می کند آنهم با روش عقلی ، این می شود فلسفه ای که معنای اطلاق دوم است . و ما الان می خواهیم به آن پردازیم . به عبار دیگر فلسفه به معنای هستی شناسی عقلانی است .

این فلسفه یک نوع هستی شناسی منضبط است ، دارای انضباط های عقلانی است .

توضیح قید، هستی شناسی :

اقسام هستی شناسی :

هستی شناسی عقلانی در برابر هستی شناسی وهمی و خیالی ، هستی شناسی شهودی (همان عرفان است) و هستی شناسی وحیانی است و هستی شناسی قدسی (برآمده ی مجتهدانه از متون دینی است) است .

هستی شناسی وهمی و خیالی همان چیزی است که انسان خود به خود گرفتار آن هستند و یک تحلیلی از هستی برای خودش دارد. بالاخره انسان ها چه فلسفه بخوانند و چه نخوانند یک هستی شناسی برای خودشان دارند.

اما فلسفه هستی شناسی عقلانی است یعنی با عقل و ضوابط عقلانی می آید، ضوابط هستی را کشف می کند.

موجود بما هو موجود

ما یک بار موجود خاص داریم و یکبار موجود مطلق داریم. موجود خاص و مطلق یعنی چی؟

یک موقع هست من وقتی می گویم موجود، بعد شروع می کنم ردیف کردن مثلا سنگ، انسان، درخت و خاک و آب... حالا من که می خواهم از این موجودات بحث بکنم، چگونه از این موجودات بحث می کنم؟ یک بار من می آیم این موجود را که نگاه می کنم، بماهو خاص نگاه میکنم، بما هو انسان نگاه می کنم، یک بار بما هو حی نگاه می کنم، یک بار سنگ را بما هو سنگ نگاه می کنم. یعنی ملاحظه می کنم موجود خاص را و موجود خاص یعنی این که موجودیت و هستی تنهای آن لحاظ نشود و بلکه خصوصیت موجود مورد ملاحظه قرار گیرد. یعنی من وقتی که می آیم انسان را نگاه می کنم، یک بار من می آیم انسانیت موجود را نگاه می کنم لذا تمام احکام و قوانینی که بر این موجود خاص حمل می شود، بخاطر آن خصوصیت و تعین آن موجود است.

مثلا وقتی که در مورد احکام و قوانین طبیی را مطرح بکنند، این ها را می خواهند بار بکنند بر روی انسان اما انسان از جهت انسان بودن نه از جهت بودن انسان. وقتی که به موجود از آن جهت که خصوصیتی دارد مورد ملاحظه قرار می گیرد، یک سری احکام ویژه ای متناسب با آن خصوصیت شکل می گیرد.

پس احکامی که برای موجودات خاص است، صرف بودن و موجودیت آن موضوعات کفایت وجود چنین احکامی را نمی کند.

اما یک موجود مطلق داریم. موجود مطلق یعنی چی؟ موجود مطلق (مطلق یعنی رهای از قید ملاحظه شدن) موجود مطلق یعنی به موجود نگاه می کنی از آن جهت که هست و وجود دارد. یعنی خصوصیت بودنش را نگاه نمی کنی بلکه بودن خصوصیت را نگاه می کنی. یعنی انسانیت موجود را نگاه نمی کنی بلکه موجودیت انسان را نگاه می کنی. موجودیت شجر و خاک و آب را نگاه می کنی. لذا احکام موجودات مطلق (موجوداتی که از آن حیث که موجودند ملاحظه می شوند) احکامی هستند که صرف بودن و موجودیت، کفایت این احکام را می کنند و به عبارت دیگر این احکام، احکام بودن و هستی است نه احکام تعینات و خصوصیات آن بودن ها.

لذا وقتی می گوییم انسان بالفعل است یا حادث است، در این جا شما دارید بودن انسان را نگاه می کنید و این احکام را بر روی آن بار می کنید.

لذا هر موجودی را که شما فکر کنید در فلسفه از آن بحث می شود مثل انسان ، درخت ، ملائکه ، خدا و.... اما از انجهد که موجود و هست ، هستند . یعنی وجود و هستشان را مورد بررسی قرار می دهد . لذا فلسفه قواعد کلی هستی شناسانه را بحث کرده است و تطبیق را به ما واگذار کرده است . لذا فلسفه بنیادی ترین و ریشه ای ترین علوم است یعنی پایه و اساس را می آید بحث می کند ، موجودیت ها را بحث می کند .

جلسه پنجم : ادامه ی چیستی فلسفه و اطلاق دوم فلسفه

رسیدیم به موضوع فلسفه و گفتیم که موضوع آن موجود بما هو موجود است . و گفتیم که فلسفه عبارت است از مجموعه مسائلی که از موجود بما هو موجود به نحو عقلانی بحث می کند .

مساله ای که داریم مطرح می کنیم چیستی فلسفه است لذا الان من نمی خواهم درباره ی روش فلسفه بحث کنم زیرا روش فلسفه را بعدا بحث خواهیم کرد . الان به یک نحوی توضیح می دهم که چیستی فلسفه روشن بشود .

بحث از موجود بما هو موجود این بود که دیگر بحث از جنبه ی سطحی و ظاهری شی نیست بلکه بحث از جنبه ی باطنی شی و عمقی شی است یعنی فیلسوف با یک سری تعیناتی مواجه می شود ، فیلسوف می خواهد ان پشت این تعینات را بحث کند . لذا فلسفه یک نوع هستی شناسی بی رنگ است ، بی تعین است . لذا موضوعش تعینات نیست و اگر هم از تعینات بحث می کند به طور کلی بحث می کند . اگر خواست از تعینی بحث کند از هستی و نحوه ی وجود ان تعین بحث می کند .

و بحث از این موجودات و تعینات به نحو عقلانی است و به نحو منضبط و قاعده مند است . و وقتی هم که می گوید عقلانی ، فقط استدلال عقلانی نمی آورد بلکه تبیین و تحلیل عقلی هم دارد . انسجام عقلی را هم به صحنه می آورد . مرحوم علامه دعبش این است در نهاییه ، لذا این جمله را در المیزان و نهاییه بسیار می بینید که می فرمایند تبیین بما تقدم ، يتفرع ، يتفرع علی ما تقدم ، یعنی نکته روی این است که ایشان سعی می کند انسجام بحثی را رعایت کند . سعی می کند تحلیل عقل ، تبیین عقلی و استدلال عقلی را داشته باشد لذا بسیاری از موضوعات را از شریعت می گیرد و در این جا بحث می کند مثلاً بداء (که متکلمین نتوانسته اند ان را حل بکنند) را به عنوان یک موضوع شرعی گرفته است و برده (ملاصدرا در شرح اصول کافی) انجا مفصل توضیح داده است و یک تبیین و تحلیل عقلی دقیقی از بداء در ان جا ارائه داده است . رجعت را نیز همین طور .

بحث ما در این قسمت تمام حالا من می خواهم این را بیان کنم که اصلاً فلسفه گره خورده است به عقلانیت ورزی .

(خواندن متن بیانات آقای شاهرودی)

جلسه ششم : موضوع فلسفه

مساله ی دوم : موضوع فلسفه

حدود ده نکته در ذیل این بحث خدمت شما بیان خواهیم کرد .

نکته ی اول : ضرورت وجود موضوع برای علم فلسفه .

(مقاله دوم از فصل ۶ به بعد – برهان شفاء)

فلسفه چون یک علم واحد برهانی است لذا نیاز به یک موضوعی می خواهد که بتواند یک ربط ضروری و به نحو ذاتی و کلی و دائمی با محمولش داشته باشد (این ۴ شرط قضایای برهانی است) اصلا یک مساله ی برهانی باید این ۴ شرط را داشته باشد . لذا باید یک موضوعی داشته باشد که بتواند سامان دهی مسائل و محمولات آن علم را انجام دهد . در علوم برهانی چون ما می خواهیم واقعیتهایی که هست را بشناسیم ، پس ما نمی توانیم برای این که علم تشکیل بشود به یک کشکولی دست پیدا کنیم بلکه باید به یک انسجام برسیم . البته این بحث مفصلی است که سعی می کنیم در برهان شفا اول از آن شروع کنیم ، که اگر فلسفه یک علم واحد برهانی است حتما حتما نیاز به یک موضوعی دارد که بتواند راه را برای برهانی شدن علم باز کند زیرا اگر موضوع واحدی نداشته باشد نمی توانیم به یک علم درست کنیم زیرا یک سری مسائلی که ربطی به هم نداشته باشند علم را درست نمی کند و فقط و فقط یک سری مسائل متفرقه درست می کند .

علم برهانی ، مجموعه مسائلی است که علاوه بر ربطی که بین محمولات و موضوعات مسائل آن برقرار است ، بین مسائل آن نیز ارتباط ضروری و دائمی وجود داشته باشد . و این در صورتی است که موضوع هر مساله ای خود عرض ذاتی برای موضوع مساله ی قبلی بوده باشد و این سلسله ی ارتباطات که زنجیره ی واحدی را تشکیل می دهند در مجموع تا به اولین موضوع که همان موضوع علم است ادامه می یابد .

چند مساله فلسفی را در نظر بگیرید مثل واجب الوجود ماهیت ندارد ، ممکن ماهیت دارد ، الواجب واحد حقیقی ، الوجود اصیل ، الوجود مشکک ، کل موجود بالفعل . این مسائلی که موضوع و محمولشان یک ارتباط بسیار محکمی با هم دارند ، باید خود این مسائل هم با یکدیگر در ارتباط باشند مثلا یک محمولی داریم که حمل بر یک موضوعی شده بعد خود این موضوع محمول می شود برای موضوع دیگر و همین طور ... تا برسد به یک موضوعی (موضوع علم) که تمام این موضوع و محمول ها را به هم چفت کند .

سوال : چرا نمی شود در علوم برهانی ، آنها را با غایت حل کنیم ؟

جواب : زیرا فلسفه برای تمییز دادن حق از باطل است و در این تمییز حق از باطل ، فقه و اخلاق هم می آید

نکته ی دوم : اقوال در موضوع فلسفه

نظریه ی اول : وجود واجب تعالی (بعضی از اشاعره)

ما نمی توانیم موضوع فلسفه را واجب تعالی بگیریم زیرا اگر موضوع فلسفه ، وجود خدا باشد از دو حال خارج نیست (این را بدانید که همیشه موضوع یک علم ، مسلم در آن علم است یعنی هست موضوع و چیستی موضوع به عهده ی آن علم نیست مثلا می گوئید موضوع منطق تصور و تصدیق است . اما این که تصور و تصدیق چیست این ربطی به منطق ندارد و بلکه یک علم دیگر باید آن را توضیح دهد . علم منطق فرض می گیرد که این دو وجود دارند لذا علم بحث از محمول موضوع است نه بحث از خود موضوع ، بلکه خود موضوع را مسلم می گیرد) یا این که وجود خدا در فلسفه مسلم گرفته می شود و در علم دیگری مورد بحث و اثبات قرار می گیرد و یا وجود خدا در این علم مسلم گرفته می شود و در علم دیگر هم اثبات نمی شود .

هر دو فرض باطل است در نتیجه موضوع فلسفه وجود واجب نیست .

ابطال فرض اول : وجود خدا ، اگر موضوع فلسفه باشد ، بیان شد که موضوع علم در خود آن علم مسلم گرفته می شود و در یک علم دیگر از آن بحث می شود . خب وجود خدا در کجا ثابت می شود ؟؟؟

صغری : سایر علوم عقلی عبارتند از اخلاق ، تدبیر منزل ، طبیعیات و ریاضیات و منطقیات . (علم کلام را جزء علوم حقیقی نمی دانند زیرا آن را یک علم جدلی می دانند و حتی اگر هم حقیقی باشد موضوع علم کلام عقائد دینی است) البته ۱۰ تا ۱۲ نظر وجود دارد در این که موضوع کلام چیست) و در این صورت به صورت طردا للباب از خداوند بحث می شود (

کبری : در هیچیک از این علوم بحث از واجب تعالی نداریم و اصلا هیچ یک از موضوعات این علوم تناسبی با ذات خداوند ندارد .

نتیجه : پس هیچ کدام از این علوم نمی توانند متکفل بحث از وجود خداوند باشند .

ابطال فرض دوم :

صغری : اگر وجود خداوند متعال مطلوب در علم دیگر نباشد ، مطلوب در فلسفه هم نباشد (یعنی در فلسفه ثابت نشود) لازمه اش این است که یا بدیهی و بین باشد یا این که کلا مایوس شویم و تحقیق علمی نداشته باشد

کبری : هر دو تالی باطل است . چون وجود خدا بدیهی نیست زیرا نیازمند به استدلال است و این که می گوئید امکان تحقیق علمی ندارد این هم باطل است چون امری است که قابل استدلال است و همین که می توان بر آن استدلال آورد نشانه ی تحقیق پذیر بودن است .

به بیان دیگر : اگر موضوع فلسفه وجود خدا باشد یا اثبات می خواهد یا نمی خواهد (اگر نمی خواهد و بدیهی است که واضح است که بدیهی نیست) و اگر اثبات می خواهد اثباتش یا در علم دیگر است یا در خود فلسفه است و علم دیگر که متکفل نیست یا در خود فلسفه ثابت می شود که در این صورت یک بحث طردا للباب می شود .

متن (شواهد الربوبیه جلد ۱ ص ۱۵) :

فالموضوع الاول للحکمه الالهیه هو الموجود بما هو موجود لا الوجود الواجبی كما ظن لانه من المطالب
(از مسائلی است که فلسفه باید آن را اثبات کن) **فی هذه العلم** (فلسفه)

در الیهات شفا فصل اول در مقولی اولی مفصل بحث شده که آیا می شود وجود واجب موضوع فلسفه باشد یا خیر ؟

تذکر و تبصره : تا قبل از این که اصاله الوجود ثابت شود ، موضوع را می گرفتند موجود بما هو موجود تا راه خیلی ها را باز بکنند که هم اصاله الماهوی ها بحث می کنند و هم اصاله الوجودی ها بحث می کنند .

اما بعد از اصاله الوجود ، می آیند بحث از وجود می کنند و هرچی بحث می شود از عوارض ذاتی وجود است اما بعد از تشکیک بحث از وجود ساری می شود و بعد از تشکیک سریانی به وحدت شخصیه می رسند و بعد به وجود واجبی می رسند . لذا با این سیر وجود واجبی می تواند موضوع فلسفه بشود . لذا ما یک فلسفه ای قبل از وحدت شخصیه داریم و یک فلسفه بعد از وحدت شخصیه داریم . ان فلسفه ای که قبل از وحدت شخصیه است موضوعش نمی تواند وجود واجب باشد اما فلسفه ای که بعد از وحدت شخصیه است موضوعش می تواند وجود واجبی باشد .

شما اگر بخواهید این ادله ای که اقامه کردید برای نفی این که وجود واجب موضوع فلسفه باشد ، ما می توانیم شق بدیهی بودن آن را بپذیریم . شما گفتید یا اثبات می خواهد یا نمی خواهد و اگر نمی خواست یا قابل تحقیق نیست و یا بدیهی است ، ما آنجا گفتیم بدیهی نیست لکن ما می توانیم بدیهی بودن را اثبات کنیم .

نظریه ی دوم : اسباب قصوی

جلسه هفتم : ادامه ی موضوع فلسفه

اقوال در موضوع فلسفه

بیان شد که ما در موضوع علم فلسفه چند نکته را می خواهیم بیان کنیم . نکته ی اول را بیان کردیم که عبارت بود از ضرورت موضوع برای علم فلسفه .

نکته ی دوم که قسمتی از آن را در جلسه ی قبل بیان کردیم این بود که موضوع فلسفه چیست ؟ این مباحثی را که مطرح می کنیم ، به این دلیل است که قدم قدم که سطح بحثی انسان برود بالا ، ذهن ادم آماده می شود برای خواند شفا و یک سری کتب . لذا بعضی مطالبی را که بیان می کنم بخاطر این است که این واسطه را ملاحظه دارم .

قول اول را در موضوع فلسفه ذکر کردیم و گفتیم که می گویند موضوع ، واجب الوجود است و بعد هم آن را رد کردیم .

قول دوم : اسباب قصوی و نهائی

بعضی می گویند در واقع موضوع فلسفه اسباب قصوی است . (برای این قول رجوع کنید به شرح عیون الحکمه . بوعلی یک کتابی دارد به نام عیون الحکمه که شرحش مال فخر رازی است - جلد ۳ ص ۸ و ۹) این ها می گویند که هر پدیده ای که ما با آن مواجه می شویم یک اسباب قریبه دارد که از این ها در همان علم از آن بحث می شود ولی این شی ای که داریم از آن بحث می کنیم یک اسباب اولیه و قصوی و نهائی دارد که دیگر از آن بحث نمی کنیم . مثلاً در باره ی باران و فرآیند باران می خواهند بحث کنند بلکه درباره ی علل قریبه باران بحث می کنند اما نقش موجودات مجرد و ذات اقدس الهی را در باران بحث نمی کنند . حالا می گویند تنها علمی که می تواند از اسباب قصوی و نهائی بحث بکند و اسباب نهائی را مورد بررسی و بحث قرار بدهد ، فلسفه است پس فلسفه از اسباب نهائی و قصوی بحث می کند و موضوع آن هم همین اسباب است .

این قول هم باطل است زیرا :

صغری : اگر موضوع فلسفه ، اسباب بما هی اسباب باشد لازمه اش این است که مباحث متعدد که مختص به فلسفه است در فلسفه بحث نشود . یکسری مسائل داریم مختص به فلسفه ، اگر شما آمدید موضوع فلسفه را اسباب قصوی گرفتید ، بسیاری از این مباحث را باید بگذارید کنار مثل بحث قوه و فعل ، تقدم و تاخر ، امکان و وجوب .

کبری : لکن محل بحث از این مباحث ، در علم بنیادینی چون فلسفه است .

نتیجه : موضوع فلسفه اسباب قصوی نیست .

قول سوم : موجود بما هو موجود یا واقعیت بما هی واقعیت

بما هو موجود یعنی ملاحظه را ببر روی موجودیت ، یعنی ملاحظه ی شما باید روی موجودیت باشد . یعنی شما باید از سنگ و چوب و درخت و دیوار و ، همه این ها یک موجودند ، ملاحظه ی شما باید روی موجودیت باشد .

مثلا ایمان ، موجودیت ایمان یک بحث فلسفی است .

موجودی که اول می گوئید (در موجود بما هو موجود) چه حقیقی (فرد) است و چه اعتباری (جامعه) ، چه عملی (ایمان ، اراده) و چه غیر عملی (انسان - حیوان) . شما از همه ی این موارد می توانید از حیث موجودیتشان بحث کنید .

بنابراین وقتی می گوییم موجود بما هو موجود ، این موجود اول هم شامل موجودات بی تعین و بی ماهیت می شود که این موجودات حیث دیگری جز موجودیت ندارد مثل واجب الوجود . هم موجودات با تعین و با ماهیت . فلسفه تعینات آنها را بحث نمی کند بلکه موجودیت آن را بحث می کند و حتی از تعین این وجود بحث نمی کند اما از موجودیت تعین بحث می کند . لذا بحث می کنند که ماهیت موجود هست یا نیست و اگر هست چگونه است ، اعتباری است یا بالعرض است ؟ این ها بحث از موجودیت تعین است .

دو نوع ورود به موضوع فلسفه :

ورود پیشینی به موضوع فلسفه :

مقدمه ی اول : فلسفه علم سابق و اعلی است . نیازمند به هیچ علم سابقی در تصور و اثبات موضوع نمی باشد . این را همه قبول دارند . در علم سابق و اعلی چه باید بحث بشود ؟ وقتی فلسفه سابق ترین و اعلی ترین علوم است لذا می خواهد از باطنی ترین وجوه واقعیت را بحث بکند . هرچه در سطح و ظاهر است را می دهد دست سایر علوم مثل فیزیک و شیمی و

مقدمه ی دوم : وجود بدهت تصویری و تصدیقی دارد و بدیهی اولی می باشد .

مقدمه ی سوم : وجود نیاز به معلوم تصویری یا تصدیقی پیشینی ندارد . دلیل این مطلب بخاطر مقدمه ی دوم است . نیاز به معلوم تصویری پیشینی ندارد چون بدهت تصویری دارد و نیاز به معلوم تصدیقی پیشینی ندارد چون تصدیقش هم بدیهی است .

نتیجه ی بحث : حالا که فلسفه را علم اعلی و سابق می دانید و از یک طرف احتمال دارد موضوع فلسفه ، موجود بما هو موجود باشد ، این ادعای اعلی بودن ، و سابق بودن ، حالا باید در فلسفه به گونه ای بحث شود که بتواند یک مسائلی را بدنبال خود بیاورد که بتواند سایر علوم را تامین کند .

ورود پسینی به موضوع فلسفه یعنی حالا وارد فلسفه می شویم ، احکام و مسائل فلسفی را بررسی می کنیم و می گوییم این مسائل چه موضوعی می خواهد . این می شود ورود پسینی .

جلسه هشتم : ادامه ی موضوع فلسفه

دو نوع ورود به موضوع فلسفه :

ورود پسینی :

گفتیم که موضوع فلسفه ، موجود بما هو موجود است و بیان شد که در باره ی موضوع فلسفه دو نوع ورود داریم ، ورود پیشینی و پسینی . ورود پیشینی ، می گوید ما علم بنیادین می خواهیم و علم بنیادین مسائل بنیادین می خواهد و مسائل بنیادین ، موضوع بنیادین می خواهد . لذاست که آن چیزی که بتواند علم سابق و اعلی بکند ، باید یک چیزی باشد که یک موضوع بنیادین داشته باشد که این موضوع بنیادین بتواند ، احکام و مسائل بنیادین را در پی داشته باشد . لذا می گویند بنیادین ترین موضوعی که وجود دارد ، موجود بماهو موجود است . این ورود پیشینی است .

اما ورود پسینی ، می گوید یک سری مسائلی و احکامی داریم که این مسائل و احکام ، همان اول کار روشن است که چه موضوعی می خواهد ، یک موقع هست ما می یابیم می گوییم معکب و شکل و ... را مطرح می کنم و وقتی این ها را مطرح می کنیم موضوعشان باید موجود باشد لکن موجود بماهو کم می خواهند . وقتی که درباره ی حرکت افراد و اشیاء یا صحت و سلامتی مزاج ها را مطرح می کنیم موضوعش موجود بما هو جسم است . یعنی خود مساله و حکم نشان می دهد که از چه موضوعی باید برخوردار باشد .

حال در فلسفه وقتی ما مسائل فلسفه را تک به تک بررسی می کنیم ، می بینیم که مسائل فلسفی و محمولات فلسفی نشان می دهد که موضوعش نه قید طبیعی دارد نه قید ریاضی (یعنی نه کم متصل دارد و نه کم منفصل) و بلکه بار شده است بر خود موجودیت ، وقتی دارد بحث جوهر یا عرض را مطرح می کند ، دارد نگاه می کند به موجودیت این که فی الموضوع است ؛ که بشود عرض و لا فی الموضوع است که بشود جوهر . وقتی از امکان و وجوب و امتناع را بحث می کند می رود می بیند این چیز ، ضروری الوجود است یا متساوی النسبته است یا ممتنع الوجود است . وقتی که حمل را مطرح می کند ، می بیند که آیا این ها اتحاد در وجود دارند یا خیر ، و

در ورود پسینی نیاز به یک علم مدون است یعنی راهش یک راه اثباتی است نه ثبوتی بر خلاف ورود پیشینی که یک راه ثبوتی است یعنی در واقع این گونه است .

متن اسفار (این عبارت یک ورود پسینی به فلسفه است) :

فی موضوعيته (وجود) للعلم الهی و اولیه ارتسامه فی النفس (شما در این نهاییه باید با متن ملاصدرا آشنائی پیدا کنید -) اعلم ان الانسان (انسان ۳ نوع نعت و صفت می تواند پیدا کند : یکبار این طور وصف پیدا می کند که گفته می شو انسان واحد است ، کثیر ، کلی) قد ینعت بانه واحد او کثیر و بانه کلی او جزئی و بانه بالفعل او بالقوه و قد ینعت بانه مساو لشیء أو أصغر منه أو أكبر و (نوع سوم موصوف شدن

۳ - نوع وصف و محمول است برای انسان (قد ینعت بأنه متحرک أو ساکن و بأنه حار أو بارد أو غیر ذلک .

ثم (ما ۳ دسته اوصاف داریم بالاستقراء :

دسته ی اول : صفاتی نظیر کوچکی و بزرگی ، که تنها بر موجوداتی که دارای کمیت هستند حمل می گردند مثلا این طور گفته می شود که هذا الموجود المتکم (موجودی که دارای کم است) اکبر من ذالک و این صفات بر چیزی که کمیت ندارد بار نمی شود مثلا اندیشه بزرگ و کوچکی برایش معنی ندارد . به این اوصاف اوصاف طبیعی می گویند

دسته ی سوم : اوصاف ریاضی

دسته ی سوم : اوصاف فلسفی (

إنه لا یمکن أن یوصف الشئ بما یمجرى مجرى أوسط هذه الأوصاف إلا من جهة أنه ذو کم و لا یمکن أن یوصف (انسان) بما (صفاتی که) یمجرى مجرى آخرها (منظور دسته ی سوم صفات است - یعنی متصف به متحرک و ساکن نمی شود) إلا من جهة أنه ذو مادة (موجود جسمی و مادی) قابلة للتغیرات (زیرا موجود مادی است که متصف به حار او بارد می شود) لکنه (دسته ی سوم) لا یمحتاج فی أن یمکن واحدا أو كثيرا إلى أن یصیر ریاضیا أو طبیعیا بل لأنه موجود هو صالح (چون موجود است صلاحیت دارد که) لأن یوصف بوحدة أو كثرة و ما ذکر معهما (مثل قوه و فعل) فإذن كما أن للأشیاء التعليمية (موجود کمی) أوصافا و خواص یبحث عنها (خواص) فی الرياضیات من الهیئة و الهندسة و الحساب و الموسيقى (علوم تحت ریاضیات) و للأشیاء الطبیعیة أعراضا ذاتیة یبحث عنها فی الطبیعیات بأقسامها ، كذلك للموجود بما هو موجود عوارض ذاتیة یبحث عنها فی العلوم الإلهیة - فموضوع العلم الإلهی هو الموجود المطلق .

متن شواهد الربوبیه :

أن الوجود هو الموضوع فی الحکمة الإلهیة

لأن محمولاتها (حکمه الالهیه) مما یمعرض أولا و بالذات للموجود بما هو موجود (نشان گر یک ورود پسینی است زیرا می گویند موضوع فلسفه وجود است زیرا محمولاتش اعراض ذاتی موجود بما هو موجود است) من غیر أن یمحتاج إلى أن یصیر طبیعیا أو تعلیمیا كما فی سائر العلوم فإن مطالبها محمولات لا یمعرض للموجود المطلق إلا بعد أن یصیر أمرا خاصا من باب الحركات و المتحرکات أو من باب المقادیر المتصلات و المنفصلات .

جلسه ۹: ادامه ی موضوع فلسفه

مساله ی اولی که بحث کردیم تعریف و چیستی فلسفه است . مساله ی دوم موضوع فلسفه بود اما در ذیل مساله ی موضوع فلسفه چند نکته را مطرح کردیم که نکته ی اول ضرورت موضوع برای فلسفه بود و مطلب دوم اقوال در موضوع فلسفه بود و مطلب سوم را الان می خواهیم بیان کنیم .

نکته سوم : موضوع فلسفه مفهوم موجود بما هو حاک است .

موضوع فلسفه ، مفهوم موجود بما هو حاکی عن الواقعيه الخارجيه است نه مفهوم بما هو مفهوم.

این موجودی که به عنوان موضوع فلسفه مطرح می شود مفهوم موجود نیست بلکه مصداق خارجی آن است اگر ما می گوییم موجود بما هو موجود ، اگر هم مفهومش را در ذهنمان می آوریم ، این مفهوم بما هو حاک عن الحقیقه الخارجیه است یعنی حقیقتا اگر هم پای مفهوم را به میان می کشیم ، می خواهیم حکایت کند از واقعیت خارجی . یعنی حقیقت خارجی موجود عهده دار رابطه است . آن چیزی که این احکام را دارد ، این محمولات را دارد که حقیقتا این محمولات بر او حمل می شوند ، حقیقه خارجی موجود است . لذا اگر هم بحث از مفهوم می شود از آن جهت است که حاکی است . پس آن چیزی که حقیقتا رابطه برقرار می کند بین واقعیت های عینی همان واقعیت خارجی است . پس شما موضوعی که شما محور قرار می دهید و از آن بحث می کنید ، نمی توانید مفهوم موجود باشد . ما در فلسفه می خواهیم از واقعیت های خارجی بحث کنیم به همین دلیل است اگر هم مفهوم موجود بما هو موجود در ذهن آمد بما هو همراه و حاک به او توجه می شود.

جناب ملاصدرا در اسفار جلد ۶ ص ۸۸ و ۸۹ :

أَنْ قَوْلَ الْحُكَمَاءِ إِنَّ مَوْضِعَ الْعِلْمِ الْكُلِّيِّ هُوَ الْمَوْجُودُ الْمَطْلُوقُ
لَمْ يَرِيدُوا بِهِ نَفْسَ هَذَا الْمَفْهُومِ الْكُلِّيِّ بَلْ إِنَّمَا أَرَادُوا بِهِ
الْمَوْجُودَ بِمَا هُوَ مَوْجُودٌ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ (خَارِج) مِنْ غَيْرِ تَخْصِيصٍ
بِطَبِيعَةٍ خَاصَةٍ أَوْ بِكَمِيَّةٍ

جلد ۳ ص ۵۳ :

نکته چهارم : بداهت تصویری و تصدیقی مفهوم موجود

این بحث ، بحث بسیار مهمی است و لذا می خواهم این جا چند مقدمه را بیان کنم .

مقدمه ی اول : حالات موضوع علم از جهت تصور و تصدیق

موضوع علم از جهت تصور و تصدیق دو شق پیدا می کند .

موضوع علم تصورا یا احتیاج به تعریف ندارد (بدیهی است) یا احتیاج به تعریف دارد (که یا در علم دیگر تعریف می کنند مثلا کم را در فلسفه تعریف می کنند و بعد می دهند به ریاضی یا در همان علم تعریف می شود که در این صورت طردا للباب بحث می شود .

موضوع علم تصدیقا یا احتیاج به استدلال ندارد (بدیهی تصدیقی است) یا احتیاج به استدلال دارد که این که احتیاج به استدلال دارد خودش دو دسته است : یا در علم دیگری برای او استدلال آورده می شود مثلا وجود کم را فلسفه درست می کند و بعد می دهد به ریاضی ، مثلا در همان علم آورده می شود که می شود طردا للباب .

حالا می خواهیم بگوییم موضوع علم فلسفه تصورا احتیاج به تعریف ندارد و تصدیقا احتیاج به استدلال ندارد یعنی تصورا و تصدیقا بدیهی است و در تصور و تصدیق موضوعش نیاز به هیچ علمی ندارد .

مقدمه ی دوم : تقسیم مفاهیم به بدیهی و نظری

یک موقع در حوزه ی معرفت شناسی داریم حرف می زنیم و یک موقع در حوزه ی هستی شناسی داریم حرف می زنیم.

در حوزه ی معرفت شناسی یک بحث داریم و در حوزه ی هستی شناسی یک بحث داریم .

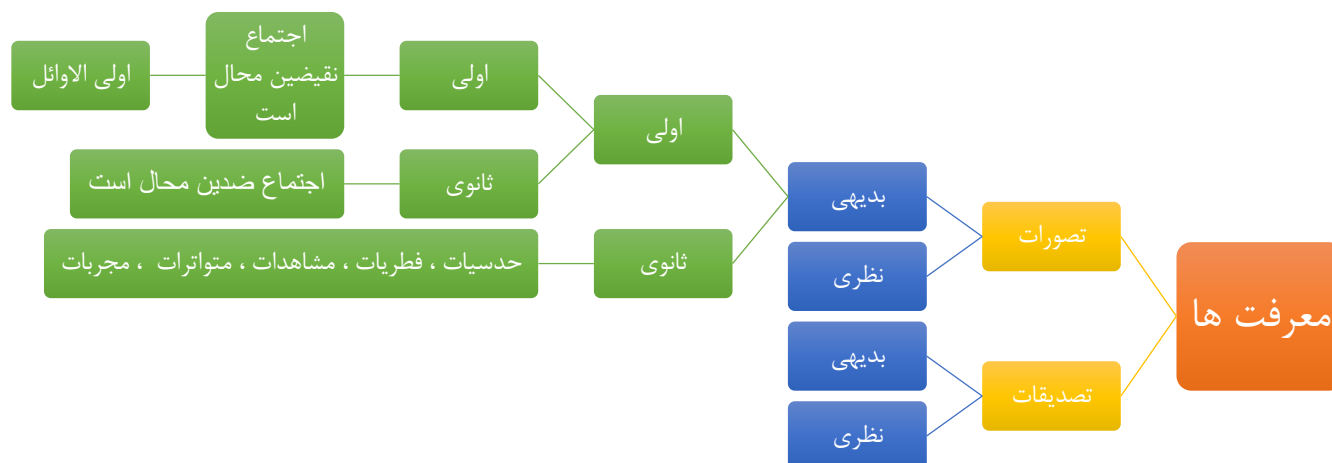
ادبیات بالذات و بالغیر در حوزه ی هستی شناسی به این معنی است که اگر چیزی در وجود خودش علت نداشت می رسد به واجب الوجود و اگر چیزی در وجودش علت داشت می شود ممکن الوجود و دقیقا معادل این چیزی که در حوزه ی هستی شناسی داریم در حوزه ی معرفت شناسی هم داریم ، چطور ما هستی های غنی و فقیر داریم ، در حوزه ی معرفت شناسی هم همین طور است یعنی شناخت ها ما دو دسته هستند شناخت هایی که در آن غنی هست یا شناخت های بالذات و یک شناخت هایی داریم که شناخت های بالغیر هستند یعنی برای این که روشن بشوند باید غیر آنها را روشن کند و بالذات روشن نیستند . برخلاف چیزهایی که ذاتا روشن هستند و این جا است که ادبیات بدیهی و نظری مطرح می شود . یک نوع فقر و غنی در حوزه ی هستی شناسی داریم و یک فقر و غنی در حوزه ی معرفت شناسی و شناخت شناسی داریم .

لذا معارف دو گونه هستند گاهی معرفت آن قدر روشن می شود که ریشه ای ترین معرفت هاست و ریشه ای ترین شناخت هاست لذا ازاین بدیهیات اولی و بدیهیات ثانوی پدید می آید . بدیهیات اولی ریشه ای ترین شناختها هستند ، پایه ای ترین شناخت ها هستند .

معرفت ها به دو قسم بدیهی و نظریه تقسیم می شوند . معرفت بدیهی یا تصور است یا تصدیق است و تصور بدیهی یعنی آن چیزی که نیاز به فکر (تفکر تعریفی) ندارد و تصدیق بدیهی هم یعنی چیزی که نیاز به فکر (استدلال) ندارد . اما معرفت و شناخت نظری هم یا تصور است یا تصدیق و تصور نظریه آن چیزی است که نیاز به فکر و تعریف دارد و تصدیق نظریه هم چیزی است که نیاز به تفکر و استدلال دارد .

تصور نظری مثل عرش ، روح و

پس اگر بخواهیم یک تقسیم بندی بکنیم این گونه می شود :



جلسه ۱۰ - ۱۴ / ۸ / ۹۸ - ادامه ی موضوع فلسفه

نکته چهارم : بداهت تصویری تصدیقی مفهوم وجود

فقط دلیل بر وجود مفهوم بدیهی هم در ذیل مقدمه ی اول بیان کنم و سریع بگذریم .

این که یک شی تقسیم به بدیهی و نظری می شود ، این در واقع دلیلش یا وجدان است یا استحاله تسلسل است . چرا ما باید بدیهی داشته باشیم ؟ چون معرفت ما یک پایه می خواهد بخاطر همین می گویند لابد ان ینتهی النظریات الی البدیهیات . زیرا نظریات فقر معرفتی هستند و بدیهیات غنی معرفتی هستند لذا حتما پایه و اساس نظریات باید بدیهیات باشد .

اگر همه ی معلومات حصولی ما نظری باشد ، لازمه اش این است که هیچ وقت برای ما معرفتی حاصل نشود لکن تالی باطل است در نتیجه همه ی معلومات ما نظری نیستند . چرا اگر تمام معلومات ما نظری باشند لازمه اش این است که هیچ وقت برای ما معرفتی حاصل نشود ؟ چون این معلوم ما نظری است و معلوم نظری یک معلوم پیشین می خواهد که این معلوم بعدی را حل کند . خود این معلوم پیشین نظری است لذا نیاز به یک معلوم پیشین نظری دیگری دارد تا این را حل کند و همین طور ... تا آخر لذا تسلسل پیدا می شود .

مقدمه ی سوم :

نکته : آن چیزی که به بداهت ضرر می رساند ، تفکر است . نه چیزی دیگری . اگر هر چیز دیگری غیر از تفکر به بداهت ضربه نمی زند . بدیهی یعنی آن چیزی که تفکر نیاز ندارد . حالا این تفکر می تواند یک بار جلوه ی تعریف پیدا کند که در حوزه ی تصورات است و یک بار جلوه ی استدلال پیدا می کند ، در حوزه ی تصدیقات . لذا آنچه که مهم است این است که آن چیزی که مضر و مخل به بداهت است تفکر است . تفکر موجب نظری بودن است .

مضر و مخل به بداهت تفکر است لذا بدیهی بودن یک تصور و یک تصدیق مانع از آن نیست برای این که انسان برای توجه به آن نیازمند تنبیه و تنبه باشد یعنی اگر یک چیزی بدیهی شد به این معنی نیست که تنبیه نمی خواهد . اگر تنبیه آوردید این مضر به بداهت بدیهی نیست . زیرا تنبیه و تنبه ، تفکر نیست .

فرق بین تنبه و تفکر را جناب بوعلی در برهان شفاء – خواجه در اساس الاقتباس و علامه در جوهر النضید بیان کرده اند .

لذا می شود تصور ، بدیهی باشد و تعریف تنبیهی داشته باشد و می شود تصدیق بدیهی باشد و استدلال تنبیهی داشته باشد . تنبیه است یعنی نمی خواهد علم افزایی بکند بلکه می خواهد توجه ایجاد کند . لذا ممکن است صورتش ، صورت یک قیاس باشد مثلاً دریافت بدیهیات یعنی این که ما در معلوماتمان امر بدیهی داریم این خودش بدیهی است لذا استدلالی که ما اقامه کردیم در واقع یک استدلال بدیهی بود .

(منطق پیشرفته – رجوع کنید در رابطه با بدیهیات ثانویه)

بدیهی آن چیزی است که نیاز ندارد به استدلال حالا استدلال کردن در بعضی بدیهیات محال است و در بعضی هاش ممکن است و محال نیست . مثلاً آوردن استدلال برای اجتماع نقیضین محال است ، محال است زیرا در هر گزاره ای باید بپذیری که اجتماع نقیضین محال است چون وقتی که می خواهی بگویی است ، این است باید با نیست جمع نشود تا بتوانی بگویی است .

مقدمه ی چهارم :

وقتی که بحث از بداهت می کنیم ، بداهت صفت یک امر حصولی است لذا وقتی می خواهیم بداهت وجود را بحث بکنیم یا وقتی می خواهیم بداهت واقعیت را بحث کنیم ، ما بداهت آن چیزی که در ذهن ما حاضر شده است را می خواهیم بحث کنیم . وقتی می گوئیم بداهت ، یعنی بداهت مفهوم یعنی وقتی می گوئیم بداهت وجود یعنی بداهت مفهوم وجود ، بداهت مفهوم واقعیت است . مقصود بداهت تصویری است که از واقعیت داریم . چون مصداق خارجی واقعیت ، واقعیت ذاتی اش است ، خارجیت ذاتی اش است و چیزی که خارجیت ذاتی اش است ، هیچ وقت نمی تواند منتقل به ذهن بشود لذا چیزی که وارد ذهن می شود مفهوم آن واقعیت

خارجی است لذا خودش نیست . لذا وقتی بداهت تصویری و تصدیق وجود را می خواهیم بحث کنیم در واقع بداهت تصور و مفهومی از وجود را بحث می کنیم .

سوال : ما گفتیم که موضوع فلسفه وجود در خارج است اما حالا می گوییم منظورمان بداهت مفهوم وجود است ؟ بله که این مفهوم وجود حاکویتی دارد از خارج و حقیقت وجود .

پس ما یک بار بحثمان بحث از حقیقت وجود است و یکبار بحث ما از مفهوم وجود است . این جا که بحث بداهت را به پیش می کشیم منظورمان مفهوم وجود است نه حقیقت وجود . بداهت صفت معلوم و علم شما است که در ذهن شما است . این معلوم و علم شما ایا خود به خود روشن است یا به واسطه ی مفهوم دیگری روشن شده است ؟ پیدا است یا ناپیدا است ؟ خودش روشن است یا به وسیله ی چیز دیگری روشن می شود ؟ بعضی چیزهای عین روشنی هستند ، عین شناخت هستند .

ما یک بحث حقیقت خارجی داریم و یک بحث مفهوم وجود دارد . این بحث بداهت در حوزه ی مفهوم و حصول است . لذا تصور و تصدیق مفهوم وجود بدهی است و حقیقت وجود اصلا به ذهن نمی آید که متصف به بداهت بشود . ارتباط با حقیقت خارجی وجود ، از راه علم حضوری است .

سوال : با توجه به این توضیحات نباید گفته شود موضوع علم فلسفه تصورا و تصدیقا بدیهی است بلکه این طور باید گفته شود که موضوع فلسفه حضوری است ؟

جواب : اگر بخواهید حقیقتش را بیابید حضوری است اما مفهومی یک امر بدیهی است .

شناخت به ان حقیقت خارجی از آن جهت که مورد شناخت شما قرار گرفته و معلوم شما واقع شده است و از آن جهت که دارای حکم پذیری می شود ، موضوع فلسفه است . این سازمان و انسجامی که در علم شکل می گیرد ، سازمانش اعتباری است و این محکی هایش هست که حقیقی است . محکی های علم در عالم واقع هست اما این بودن در عالم واقع کفایت نمی کند بلکه باید بیاید در ذهن شما یک ساختاری و سازمانی پیدا بکند تا علم بشود .

پس حقیقت وجود اصلا قابل تعریف نیست زیرا اصلا نمی آید در ذهن تا بتوانید آن را تعریف کنید .

مقدمه ی پنجم :

مقسم کلیات خمس چیست ؟ دو نظر این جا وجود دارد . بعضی می گوید مقسم کلیات خمس ، ماهیات است مثلا می گویند نوع و جنس و فصل و عرض عام و عرض خاص ، مقسم این ها ماهیت است ، التعریف للماهیه و بالماهیه .

اما بعض دیگر می گویند مقسم کلیات خمس می تواند اعم از ماهیت باشد ، حتی مفاهیم معقول ثانی فلسفی و منطق را نیز در بر می گیرد . یعنی در واقع مفاهیم اعم از ماهوی و غیر ماهوی . می گفتیم که مفهوم ۳

اطلاق دارد : یک مفهوم به معنای ما يفهم الذهن داریم که اعم از ماهیت و غیر ماهیت است مثلاً ما به انسان مفهوم می گوئیم . به درخت هم همین طور و به وجود هم همین طور . در حالی که انسان ماهیت است اما وجود ماهیت نیست .

الانسان موجود : انسان ماهیت است اما موجود ماهیت نیست بلکه عرضی عام است . البته این طبق انی است که مقسم اعم از ماهیت باشد مثلاً الانسان واجب بالغیر .

یک مفهوم داریم اعم از ماهیت که به معنای ما يفهم الذهن است و یک مفهوم داریم در مقابل ماهیت که به چیزی که می خواهند بگویند ماهیت نیست ، می گویند مفهوم . مثلاً می گویند مفهوم وجود ، مفهوم وحدت.

جلسه ۱۱ : ادامه ی موضوع فلسفه

نکته ی چهارم : بدهت تصویری و تصدیقی مفهوم وجود

ما برای این که وارد بحث بدهت تصویری و تصدیقی وجود بشویم ، نزدیک ۵ مقدمه را بیان کردیم و حالا می خواهیم ششمین مقدمه را بیان کنیم و سر این مقدمه دو روز معطل هستیم و یک بحث مهم است .

مقدمه ی ششم : ملاک بدهت تصویری

ملاک بدهت تصورات چیست ؟ یعنی علت بدهت تصورات چیست و به عبارت دیگر چه چیزی در تصورات و چه ملاکی در یک تصور بدیهی وجود دارد که سبب بدیهی شدن آن تصور می شود و به بیان دیگر در تصور چه چیزی وجود دارد که نیازمند به تفکر و اندیشه نیست ؟ نزدیک به ۷ الی ۸ قول وجود دارد .

قول اول : عمومیت

عمومیت و شمولیت ملاک بدهت است . اگر یک مفهوم عام باشد ، عمومیت این مفهوم سبب می شود که این مفهوم اعراف عند العقل باشد سبب می شود پیش عقل روشن باشد .

قول دوم : بساطت

اگر مفهومی بسیط باشد بدیهی است .

هدف از بررسی اقوال این است که وقتی می گوئیم مفهوم وجود بدیهی است ، راحت بدانیم که چرا مفهوم وجود بدیهی است ، باید بدانیم که کدام یک از این ملاک ها در مفهوم وجود ، وجود دارد .

نکته : بدیهی چند اطلاق دارد که یکی از انها امتناع تعریف است و اطلاق دیگر بدیهی عدم نیاز به تعریف است . به اولیات بدیهی می گویند لکن به معنای عدم امکان تعریف و استدلال . بدیهی ۴ ، ۵ اطلاق دارد . اطلاق دیگر آن عدم نیاز به تعریف است . امروز داریم بدیهی به معنای عدم نیاز به تفکر را بررسی می کنیم .

ابن سینا ملاک بدهت را در الهیات شفا ص ۳۰ بیان می کند

ادامه ی نظریه ی دوم : بساطت .

این ملاک در عبارت بسیاری از آقایان چه بوعلی سینا و چه شیخ اشراق و چه از معاصرین مرحوم شهید مطهری (در اصول فلسفه و روش رئالیسم ج ۶ ص ۵۰۵ و ۵۰۶ و دیگر در ص ۵۳۵ و دیگر در شرح مبسوط منظومه) دیده می شود .

عبارت خوانی اصول فلسفه .

مفهوم غیر بدیهی تعریف می خواهد . تعریف به تجزیه و تحلیل عقلی می گویند و این تجربه و تحلیل عقلی در جایی است که اجزائی داشته باشد حالا چیزی که اجزاء ندارد پس تجزیه و تحلیل عقلی نمی تواند داشته باشد و اگر تجزیه و تحلیل نداشت تعریف هم نخواهد داشت و اگر تعریف نداشت بدیهی است .

جلسه ۱۲ : ادامه ی موضوع فلسفه

نکته ی چهارم : بداهت تصویری و تصدیقی مفهوم وجود

مقدمه ی ششم : ملاک بداهت تصویری

داشتیم ملاک بداهت را بحث می کردیم و گفتیم اولین ملاک عمومیت است . عمومیت در واقع عاملی است که اجازه نمی دهد مفهومی در برابر آن قرار بگیرد . عمومیت رفته به سمتی که می خواهد هر مفهومی را تحت پوشش قرار بدهد لذا اجازه ی عرض اندام به هیچ مفهومی نمی دهد .

بعضی بزرگواران مثل همین کتاب فلسفه ی فلسفه ، در نظریه بوعلی ایشان می فرماید ملاک بداهت اعرافیت عند العقل است نه عمومیت یا بساطت ولی این حرف به نظر نمی رسد مصاد باشد واقعا به نظر می رسد یعنی آن کسانی که می گویند بدیهی است ، ملاک اعرافیت را عمومیت می دانند ، ملاک اعرافیت را بساطت می دانند یعنی اعرافیت را خود بداهت می دانند نه این که اعرافیت ملاک بداهت است .

هرچقدر این عمومیت داشته باشد ، این گستره و عمومیت باعث بداهت می شود . چون دیگر اجازه نمی دهد که مفهومی در آن گنجانیده بشود . بحث روی این است که آن مفهوم چون اعم است هر مفهومی را می آورد زیر پرش می آورد . و ما خاص را با عام تعریف می کنیم نه بالعکس .

لذا مفهوم عام و اعم باعث می شود هر مفهوم دیگری خاص و اخص بشود و مفهوم خاص و اخص با مفهوم عام تعریف می شود نه بالعکس . چون در خاص است که اعم گنجانیده شده نه این که در اعم خاص باشد . در انسان است که حیوان است (اما در حیوان انسان نیست) لذاست که وقتی مفهوم عام شد ، صرف عمومیت جا برای غیر نمی گذارد ، حیطة را گسترده می شود . (رحمتی وسعت کل شی ، این رحمت جا برای چیز دیگری نمی گذارد) پس وجود اعمیت مساوی با اخص شدن سایر مفاهیم .

و منظور از اعمیت ، اعمیت مصداقی است که اعمیت مصداقی قطعا اعمیت مفهومی را نیز در پی دارد . ما دو حمل داریم حمل طبعی و حمل وضعی . حمل طبعی می تواند مساوی یا اعم باشد ولی مفهومیت اعم و عام داشته دباشد .

پس ملاک روشنی ان اعمیت می باشد .

اما نظریه ی دوم : نظریه ی بساطت . آقای مطهری چند جا به ملاک بساطت پرداخته است . ملاک بساطت مال آقای مطهری نیست و آقایان دیگری نیز این ملاک را مطرح کرده اند . ایشان می فرماید اگر یک مفهومی بسیط باشد بدیهی است یعنی اگر یک مفهومی وجود داشت که نمی توانید ان را بشکافید ، نمی شود تعریفش کرد . حالا متن های آقای مطهری را می خوانیم . (تا آخر جلسه متن خوانی بود)

جلسه ۱۳ : ادامه ی موضوع فلسفه

نکته ی چهارم : بداهت تصویری و تصدیقی مفهوم وجود

مقدمه ششم : ملاک بداهت تصویری

بحث ما در رابطه با بداهت تصور و تصدیقی مفهوم وجود بود . برای این که به این بحث برسیم بنابر این است که یک مقدماتی بگوییم که شش مقدمه ذکر کردیم و رسیدیم به بحث ملاک بداهت . گفتیم در بحث ملاک بداهت نظریاتی وجود دارد . که گفتیم حدودا ۶ ۷ نظریه وجود دارد . فعلا هم بحث ما روی بداهت تصویری است . نظریه اول این بود که چون عام است بدیهی است چون شمولیت دارد بدیهی است و نظریه ی دوم بساطت است که از معاصرین ما بهترین کسی که صراحتا به این ملاک پراخته ، شهید مطهری است . این ملاک ها ، ملاک بداهت تصویری است نه تصدیقی .

این جا یک عبارت بود ، که ماند و باید آن را بخوانیم .

نظریه ی سوم : ارجاع و استناد به علم حضوری .

این آقایان می گویند اگر مفهومی ارجاع داده بشود به علم حضوری و مستند به علم حضوری باشد بدیهی است . این مطلب در کلمات شیخ اشراق هست و اوج این کلمات در کلمات علامه مصباح است و جناب استاد حسین زاده هم در این بخش تابع ایشان است و خوب در کتبش توضیح داده است .

حرفشان این است که اگر شما یک دریافت حضوری داشتید ذهن شما می تواند از ان دریافت حضوری شما یک مفهومی انتزاع بکند که این مفهوم را که انتزاع می کند این کار قوه ی خیال و عقل شماسست ، و این مفهوم کاملا بدیهی است زیرا شما ان را در ساحت حضور یافته اید . و شما در این جا در واقع از چیزی که شناختید تصویر برداری می کنید . من ان دریافت خودم را از ترس و گرسنگی و ... از این دریافت ها تصویر برداری می کنیم و این تصویر برداری چیزی که به ما تحویل می دهد یک تصویر بدیهی است .

بهترین جایی که دیدم آقای حسین زاده نظر آقای مصباح را توضیح داده است ، خود کتاب آقای حسین زاده است ص ۲۰۰ تا ۲۰۹ کتاب معرفت بشری ، زیرساخت ها ، است .

ایشان می فرمایند : به حسب استقراء ، مفاهیمی که می توان آنها را بدیهی دانست ۳ دسته هستند :

۱. **مفاهیم شهودی** : آشکار است که مفاهیم شهودی مثل ترس و غم (آن چیزهایی که مربوط به حالات نفسانی هستند) .

یک سری مفاهیم شهودی داریم که مربوط به حالات نفس هستند و یک سری مفاهیم شهودی داریم که افعال جوانحی نفس هستند (تصمیم ،) مفاهیم برخواسته از قوا مثل قوه ی ادراکی عقل . این مفاهیم برخواسته از معرفت حضور هستند . وقتی این امور در نفس محقق می شود قوه ی خیال از آن ها عکس برداری می کند و آن یافته های شهودی در ذهن به صورت قضیه در ذهن منعکس می شوند و بعد عقل بر اساس سازوکاری ویژه پس از نگاه به مفاهیم خیالی برگرفته از آن گزاره های حاکی از علم حضوری مفهوم کلی از آنها را می سازد .

می گویند من تصمیم می گیرم ، یک مستند حضوری دارد ، علم حضوری به تصمیم داریم که این علم حضوری برای شما یک گزاره می سازد (من تصمیم می گیرم) بعد عقل شما می آید یک مفهوم تصمیم درست می کند . و این مفهوم تصمیم بدیهی است زیرا مستند به علم حضوری است

۲. **مفاهیم انتزاعی** (مفاهیم منطقی و فلسفی) . همه مفاهیم بدیهی منطق و فلسفی ، آنها را که به آنها مفاهیم انتزاعی یا اعتباری ، این ها را به علم حضوری ارجاع می دهند حتی مفاهیم عدمی را . مثلاً این حالت که دردی دارم می کشیم و بعد معدوم می شود را در نظر بگیرید ، درد و عدم درد ، حالت درد و عدم درد و نیز ادراک مفهومی درد و عدم درد ، را به علم حضوری می یابیم . و بعد مفهوم عدم را عقل با توجه به این دو حالت نفسانی یا ذهنی با مقایسه با یکدیگر انتزاع می کند .

چنانکه در دست یابی به مفهوم علت و معلول از همین شیوه استفاده می شود . نفس ذات خودش و افعالی جوانحی خود مثل تصمیم را می یابد مثلاً من خودم را درک می کنم و تصمیم درونم را هم درک می کنم و بعد می بینم که این تصمیم از من صادر شده است ، مال من است ، فعل من است ، ایجاد من است . انگاه در مرتبه ی دیگر میان این دو مقایسه می کنم و می بینم که گاهی نفس هست اما تصمیم نیست ، و گاهی هم نفس هست و تصمیم هم هست اما نمی توان تصور کرد که تصمیم باشد لکن نفس نباشد . و من از این قاعده ی علیت را استخراج می کنم و مفهوم علت و معلول را می سازد . سایر مفاهیم فلسفی را مثل وحدت و هم قابل ارجاع به علم حضوری هستند .

می خواهند بگویند اگر می گویند بدیهی است چون مستند به علم حضوری است ، چون در حیطه ی نفست است چون نفست به آن احاطه داشته است چون در محدوده نفس است ، ذهن شما به راحتی و بدون اندیشه یک تصمیم می گیرد و می آورد در عقل است . لذا برای این که تصویرش بیاید نیازی

نیست که تفکر و اندیشه داشته باشید همین که در حیطه ی نفس شماسست ، یک تصویر برمی داریم
و در ذهنت قرار می دهی^۳ .

۳. مفاهیم حسی .

جلسه ۱۴ : ادامه ی موضوع فلسفه

نکته ی چهارم : بداهت تصویری و تصدیقی مفهوم موجود

مقدمه ی ششم : ملاک بداهت تصویری

بحث ما روی ملاک بداهت بود که تا الان ۳ قول مطرح کردیم . قول اول عمومیت بود و دوم بساطت و سوم
ارجاع به علم حضوری بود . ایشان می فرمود اگر چیزی بدیهی شد حتما حتما می توان آن را به علم حضوری
ارجاع دارد و قابلیت ارجاع به علم حضوری را دارند .

ایشان می فرماید هر چیزی که بدیهی باشد قابلیت ارجاع و استناد به علم حضوری را دارد اما این که می
گوییم به علم حضوری برمی گردد به این معنی نیست که نشود معیارهای دیگر بداهت ، در آن پیاده نشود .
یعنی ممکن است از یک راه دیگر هم بداهت آن را اثبات کرد .

این نظریه ی سوم را نیز شیخ اشراق هم دارد . آقای شیخ اشراق هم دقیقا همین را می گوید ، می فرماید
ملاک بداهت ، شهود است چه شهود حسی و چه شهود قلبی . همه علما اعتقاد دارند که علم حسی ما حصولی
است (علم حسی با لامسه ، ذائقه ، بینایی) یعنی وقتی که دارم این شی را لمس می کنیم ، دقت کنید که
این لمس کردن من حضوری نیست بلکه یک صورتی می آید و من به وسیله ی صورت آن را درک می کنم
یعنی وقتی چیزی را می چشم و می بینم و لمس می کنم همه ی این ها به واسطه ی صورت است .

اما شیخ اشراق و ملاهادی سبزواری معتقدند که علم حسی ، علم شهودی است یعنی علم حضور معلوم لدی
العالم است . بعد ایشان می فرماید ملاک بداهت شهود است . (در مجموعه مصنفات چندجا این را مطرح
کرده و بیشتر تاکید ایشان روی قوه ی باصره است و بقیه را تلویحا بیان فرموده است)

جلد ۲ مجموعه مصنفات شیخ اشراق ، در کتاب حکمت الاشراق ص ۲۱ : می فرماید اگر خواستید یک چیزی
را بفهمید یا تعریف کنید ، باید این را برشگردانید به یک امر محسوس یا یک امر ظاهری از طریق دیگر .

جناب شهر روزی (یک شرح حکمت الاشراق دارد که حاشیه زده است ، ص ۵۹) در ذیل این جمله شیخ
اشراق یک شرح دارد و می فرماید این ظاهر به طریق آخر عبارت است از : کالمشاهده و الکشف .

^۳ باید دید که واقعا ملاک بداهت تصویری چیست و چی می شود که یک مفهوم نیاز به تفکر و اندیشه ندارد یعنی اگر من واقعا آن را در
نفس خودم می یابم آیا چیستی آنهم برای من معلوم است ، یعنی دقیقا تصورش برای من واضح است و به بیان دیگر آیا این در این بیان
خط بین وجود و تصور نکرده اید . شما دارید وجود درد را می یابی یا معنایش برای شما روشن است ؟؟ این تامل را داشته باشید .

ص ۱۰۴ و ۱۰۶ و ۱۰۷ مجموعه مصنفات شیخ اشراق . نظام شیخ اشراق یک نظام نوری است مثل ملاصدرا که نظامش یک نظام وجودی است و وجود را بدیهی می داند ، شیخ اشراق نور را بدیهی می داند . و پایه نظامش را بر اساس ایه ی الله نور السماوات و الارض می چیند . تمام عالم را تقسیم می کند به ظلمت و نور . شیخ اشراق می فرماید هیچ شی ای ظاهرتر از محسوسات نیست و همه ی علوم را منتزع از محسوسات است و از محسوسات گرفته شده اند . و بعد می فرماید بسائط المحسوسات و هرچیزی را که داری حس می کنی و هرچیزی که با شهود قلبی داری شهود می کنی ، جزئی ندارد و شی ای ظاهر تر از این محسوسات و مشاهدات نیست .

نوار ۱۵ : ادامه ی موضوع فلسفه

نکته ی چهارم : بداهت تصویری و تصدیقی موضوع فلسفه

مقدمه ششم : ملاک بداهت تصویری

جمع بندی بحث :

ما ۳ قول درباره ی ملاک بداهت تصویری را مطرح کردیم . حالا یکم صحبت کنیم و یک جمع بندی کنیم . نقش بدیهی در معرفت شناسی آقای عباس عارفی ، به این کتاب مراجعه کنید سایر اقوال را مطرح کرده است.

نکته ی اول : بیان دو قسم تصورات

تصورات دو دسته هستند : یا مستند به شهود هستند یا مستند به شهود نیستند . انهایی که مستند به شهود می شوند دو دسته اند : یا شهود به حقیقت شی تعلق می گیرد به طوری که تمام حقیقت شی مورد تعلق قرار می گیرد و یکبار شهود به حقیقت شی تعلق نمی گیرد . یکبار با شهود تمام حقیقت شی را مورد ملاحظه قرار می دهید و یک بار این گونه نیست .

اگر شهود به حقیقت شی تعلق بگیرد به طوری که تمام حقیقت شی مورد توجه قرار بگیرد ، تصویری که از آن گرفته می شود در صورتی که دقیقاً تعبیر بشود موجب بداهت است یعنی این که برای آن تصور دیگر نیاز به تعریف نیست چون همه ی آنچه که باید در تعریف بیاید مورد شهود قرار گرفته است .

ادبیات و بدیهی و نظری که می گویند بدیهی یعنی احتیاج به اندیشه و تفکر ندارد و نظری یعنی احتیاج به اندیشه دارد ، این را فارق از این می گویند که تو بتونی حقیقت شی را مورد شهود قرار بدهی .

سوال : حاج اقا این جا دو بحث داریم . یک بحث وجود داریم و یک بحث حقیقت . این بحثی که این آقایان می گویند در مورد وجود یعنی وجودش مورد شهود قرار می گیرد اما انسانیت این مشهود لنا بدیهی نیست

استاد : بله این چیزی که شما می گویند در قسم دوم است اما من یک شهودهای قلبی را می گویم که حقیقت شی را می یابیم .

بدیهی و نظریه را در کجا مطرح می کنند ؟ برای رسیدن به یک مطلب ۴ راه وجود دارد اما تنها راه عمومی همین راه تفکر است و بقیه ی راه ها قابل دسترسی برای بقیه نیست . من می خواهم نقطه ی مقصد را متناسب با راه برای تقسیم کنم . یعنی تقسیم به لحاظ راه تفکر و اندیشه است . یعنی اگر همین چیزی را که این اقا رفته است و شهود کرده ، اگر عده ی دیگری بخواهند از طریق دیگری بروند چطور می روند ؟ از چه راهی می روند ؟

من می خواستم بگویم دست یابی به حقیقت شی راه هایی دارد و از میان راه ها یک راه بیشتر مطرح نشده است نه این که آن سایر راه نباشند بلکه رونده ی زیادی ندارند . از این رو راه عمومی را آمده اند تبیین و تشریح کرده اند که آن راه تفکر و اندیشه است . بدیهی و نظری بافتش با تفکر و اندیشه است .

حالا اگر شما شهود حقیقت شی را نکردی ، آن چیزی که در ذهن توست مستند به شهودت نیست اما اگر حقیقت شی را رسیدی و یک تصویری از آن گرفتی ، که تفکر و اندیشه نخواستی ولی برای تو روشن است ، یعنی یک راهی رفتی غیر از تفکر و اندیشه . به این نتیجه می خواهیم برسیم که این که شما از راه شهود رفتی و حقیقتش را درک کردی و بعد از آن تصویر گرفتی و الان می گویی از راه تفکر و اندیشه نیست نه یعنی این که بدیهی است زیرا ما از یک راه دیگر رفتیم . لذا این کاری که بعضی از اساتید بزرگوار می کنند محل خدشه است .

لذا اگر بخواهم بگویم حقیقت بدیهی چیست ، بدیهی عبارت است از آن چیزی که نیازمند به تفکر و اندیشه نیست و نیازمند به شهود هم نیست . این بدیهی است . این بدیهی خود به خود در ذهن توست . بدیهی یعنی زحمت نکش .

من می خواستم بافت بحث را مطرح کنم . شهودی که به تمام حقیقت شی تعلق می گیرد غیر از راه تفکر و اندیشه است و لذا نمی توانی بگویی بدیهی است . لذا طبق بیان ما از بداهت اگر کسی راه شهود را طی کند به بداهت لطمه می زند . یعنی در بداهت چون خود به خود روشن است ، نیازی نیست که راه شهود طی بشود

نوار ۱۶ - ۲۶ / ۸ / ۹۸ : ادامه ی موضوع فلسفه

نکته ی چهارم : بداهت تصویری و تصدیقی موضوع فلسفه

مقدمه ی ششم : ملاک بداهت تصویری

جمع بندی بحث :

نکته ی دوم :

بساطت معنایی و مفهومی واقعا معیار خوبی است برای بی نیاز از حد داشتن هرچند که ملاک خوبی نیست برای بی نیازی از رسم داشتن .

در حالی که ما برای بدیهی به چیزی نیازمندیم که هم حد نخواهد و هم رسم . یعنی به انها می گوییم تعریف دو نوع است حدی و رسمی . اگر چیزی بسیط بود ، حتما جنس و فصل ندارد و وقتی جنس و فصل ندارد حد ندارد لذا اگر چیزی بسیط بود ، تعریف حدی ندارد . اما نمی توانی بگویی اگر چیز بسیط بود تعریف رسمی ندارد مثلا جوهر ، بسیط است چون جنس الاجناس است و لا جنس فوقه یعنی بالاتر از ان جنسی نیست لکن رسم دارد که عبارتند وجود (عرضی عام) لافی الموضوع (عرضی خاص)

در نتیجه بسیط بودن نفی حد می کند اما نفی رسم نمی کند .

نکته ی سوم :

ما وقتی می گوییم ملاک بداهت یعنی یک ویژگی ای نیاز داریم ، در تصور که اجازه ی تفکر و اندیشه را ندهد . آن چیزی که ملاک است و تفکر و اندیشه نمی خواهد اعرافیت عند العقل است . اعرافیت عند العقل یک ملاکی است که شخص را از تفکر و اندیشه بی نیاز می کند .

یک چیزهایی با تفکر و اندیشه روشن می شوند لذا تفکر و اندیشه معرف است . اما یک سری چیزها بدون تفکر روشن هستند یعنی اگر می بینیم که یک چیزهایی بدیهی هستند و نیازمند به تفکر نیستند چون اعراف عند العقل هستند . و اگر می بینید چیزی نیازمند به تفکر است بخاطر این است که عقل این ها را نمی شناسد . پس عقل یک سری چیزهای را خود به خود می شناسد و یک سری چیزها را نمی شناسد بلکه شفیع می خواهد این شفیع تفکر و اندیشه است .

اما اعرافیت عند العقل دلیلش چیست ؟ چرا یک چیزی می شود اعراف عند العقل ؟ ملاک اعرافیت چیست ؟

عقل گره خورده است به کلیت ، و ادراک کلیت می کند به عبارت دیگر عقل موطن کلیت است و ادراک کلیت در عقل صورت می گیرد . بخاطر همین کلیت ها دو دسته هستند یعنی کلیت ها طبقه بندی می شوند :

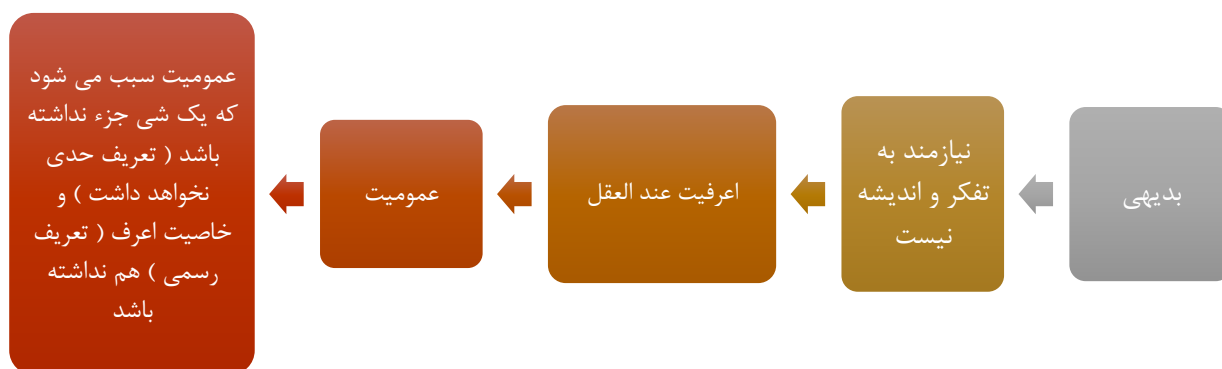
بعضی کلیت ها در لایه های پیشین هستند و نزدیک تر به عقل هستند .

بعضی دیگر کلیت ها در لایه های پسین هستند . این دسته نیازمند به لایه های پیشین معرفتی عقل دارند . به عبارت دیگر یک لایه های متاخر از عقل داریم و یک لایه های معرفتی متقدم به عقل . ان لایه های متاخر که از عقل فاصله دارند و عقل نمی تواند آنها را درک بکند ، باید به ان لایه های پیشینی متوسل بشوند .

ان لایه های پیشینی ، فطری العقل هستند یعنی مفاهیمی هستند که وقتی عقل ظهور می کند ، آن مفاهیم هم می آیند . بافت مدرکات عقلی گره خورده است به کلیات و مدرک کلیات است و به تسامح ظرف کلیات است لذا از این جا می گویم که اعراف عند العقل ریشه در عمومیت دارد . یعنی هر چقدر که عام تر ، نیازش به عام های دیگر کمتر می شود .

نکته ی من ، بافت عقل است یعنی اعرافیت است ، اعرافیت با بافتش خودش را در سنخیت قرار می دهد . و ان چیزی اعراف عند العقل است که خودش را در تناسب با کلیت قرار دهد چون بافت و موطن عقل چنین خاصیتی دارد که ارتباطش با حذف جزئیات است . درک کلیات مساوی با حذف جزئیات .

یعنی من می خواهم بگویم اعرافیت عند العقل به این است که عمومیت داشته باشد . حالا این عمومیت سبب می شود که یک شی جزء نداشته باشد و ویژگی و خاصیت اعراف (رسم) هم نداشته باشد .



به یک میزان از عمومیت برسد یکی از لوازم این مقدار از عمومیت ، بساطت است .

ما یک جوهر اول داریم و یک جوهر ثانی و یک جوهر ثالث بعد این قدر قید می خورد تا می رسد به زید و عمر یعنی می شود شخص . این در خارج . بعد من وقتی که با خارج ارتباط برقرار می کنم که اولین ارتباطم با حس و خیال است . این حس و خیالی که دارم این جا می یابم ، ارتباط با شخص است هرچه که در لایه های عمیق تر جانم می روم ، عقل خودش را می تواند ارتباط بدهد به آن چیزی که پشت صحنه ی این شخصی است که دارم می بینمش .

لذا اگر یک حقیقت های در خارج هست که اگر در ذهن بیایند می شوند کلی . یک چیزهایی در رده ی آخر داریم که این چیز های با یک سری عوارض شده زید و عمر ، شما وقتی با آن برخورد می کنید آن را زید می بینید اما عقل شما وقتی می رود پشت صحنه ، عقل تمام ان چیزی که در پشت صحنه است را می آورد ، یعنی اعماق لایه های وجودی تو را و لایه های عمیق شی مقابل را می یابد . که در انها جزئینت و کلیت

نخواهید که اگر بیاید در ذهن می شوند کلی لذا تو جوهریت شی را با حس نمی یابی ، وجود را نمی یابی ، آن چیزی که می بینی قهوه ای است ، صاف است ، زبر است اما عقل که لایه ی عمیق وجود توست می رود لایه ی عمیق شی مقابل را می بیند . لذا بوعلی می فرماید ما حس جوهریات نداریم و حس فقط حس عرضیات است .

لذا می گوییم عقل گره خورده به کلیت و ظرف چیزی است که اگر به ذهن بیاید می شود کلی .

عمومیت هایی که در نظام ماهیت داریم ، بدانید هر اخصی نسبت به عام نظری است . مثلا انسان و حیوان و نبات و جسم و جوهر . بنابراین هر ماهیتی که اعم تر از خودش داشته باشد نظری است اما در نظام مفاهیم لزوما اخص ها ، نظری نیستند هرچند عامی نسبت به آنها باشد .

نوار ۱۷ - ۲۷ / ۸ / ۹۸ : ادامه ی موضوع فلسفه

نکته ی چهارم : بداهت تصویری و تصدیقی موضوع فلسفه

مقدمه ی ششم : ملاک بداهت تصویری

جمع بندی بحث :

ادامه ی نکته ی سوم :

ما یک بار تعریف را در نظام ماهیت داریم و یک بار در نظام مفاهیم (مفهوم در مقابل ماهیت) : آن چیزی که ما به آن نتیجه رسیدیم ، این بود که هر چیزی که عام باشد و عمومیت داشته باشد ، عمومیتی که دارای دو ویژگی است و دو چیز را رقم می زند بدیهی است : اول : بساطت و دوم : اعرافیت را رقم بزند ، این عمومیت سبب بداهت است . حالا اگر چیزی عام بود اما بساطت را رقم نزند و اعرافیت را رقم نزد ، چنین عمومیتی ملاک بداهت نیست . ما این چنین عمومیتی را که نه اجزاء داخل می گذارد و نه ویژگی های روشن و اعراف بیرونی می گذارد (عرض عام و خاص) ما هر چنین عمومیتی را سبب بداهت می دانیم .

عمومیت و شمولیت علت و سبب است برای بساطت یعنی چون عام است اجازه نمی دهد که دیگر عام دیگری درش وجود داشته باشد . ما دقیق می خواهیم تحلیل کنیم مثلا جوهر بسیط است ولی آن عمومیتی که برای وجود رقم می خورد برای جوهر رقم نخورده است . جوهر بسیط است اما نظری است چون رسم دارد هرچند حد ندارد لذا عمومیت و شمولیت اگر بخواهد سر عمومیت خودش بماند باید اعمی نه در خودش و نه بیرون از خودش داشته باشد . اگر بخواهد بگوید من اعم هستم نباید اجازه بدهد اعمی درش رخنه کند و نباید اجازه بدهد که در بیرون از خودش یک ویژگی اعمی داشته باشد . چنین اعمی که دارای این دو ویژگی باشد قطعاً اعراف عند العقل است زیرا بافت عقل ، کلیات است .

هرچقدر که عمومیت عند العقل بیشتر ، اقدمیت عند العقل هم بیشتر می شود و هرچقدر عمومیت کمتر تاخر از عقل بیشتر .

مثلا فرض کنید ، وحدت و کثرت و فعلیت و این ها عمومیت خودشان را دارند و وجود هم نمی آید دخالت کند در مفهوم و معنای وحدت یعنی نمی آید به عنوان عرضی عامشان قرار بگیرد بلکه هر جا وجود باشد این ها هم همیشه هستند یعنی یک نوع تساوق مفهومی دارند نه حتی تساوی .

فرمایشی از جناب آقای عابدی شاهروی وجود دارد در این کتاب نقد قوه ی شناخت جلد اول ، دو مطلب وجود دارد یکی ص ۴۰۲ و یکی هم ص ۴۲۶ .

حتی نمی خواهیم بگوییم لزوما اخص هستند اما می توان یک طوری و به یک نحوی ، دوشا دوش وجود بیاوریمشان و این ها را یک اعمیتی برای آنها قائل بشویم و در عین حال در حدش یا ویژگی آنها بیاوریم . یعنی لازم نیست که حتما فقط یک عدد مفهوم داشته باشیم که بدیهی باشد .

سوال : ما در نظام مفاهیم گفتیم که اخص ها لزوما نظری نیستند ؟ بله لزوما اخص ها نظری نیستند اما چه موقع این طور است ؟ مثلا ممکن است کسی بیاید و بگوید این مفهوم نسبت به مفهوم وجود یک اخصیتی دارد اما این اخصیت مثل ماشی و انسان است . یک بار اخصیت مثل حیوان و انسان است و یکبار مثل ماشی و انسان است . ماشی جزء الانسان نیست یعنی جنس و فصل آن نیست و اعرف انسان هم نیست یعنی یک چیزی نیست که بتواند انسان را خوب تعریف بکند . اما مساله سر این است که با این که جز انسان نیست و اعرف از انسان هم نیست ، نه اعرف است و نه انسان است اما در حین حال یک اخصیتی دارد و ان یک اعمیتی دارد .

لم و ملاک بدهت غیر از دلیل بدهت است . ممکن است ۴ دلیل برای بدهت اقامه کنید اما لم یکی است .

گفتیم که بدیهی یعنی نیاز به تفکر و اندیشه ندارند که این خودشان دو دسته می شوند . یک دسته ی آنها اصلا امکان تعریفشان وجود ندارد . در تعلقه ی الهیات شفا .

بدیهی یعنی نیازمند به تفکر و اندیشه نیست . حالا یک موقع این بدیهیات تصور هستند و یک موقع تصدیق اند . این تصورات نیازمند به تفکر و اندیشه نیست که خود دو دسته اند یعنی تعریف اندیشه ای ندارد یا استدلال اندیشه ای ندارد . حالا تصویری که تعریف اندیشه ندارد یا ممکن تعریفها یا لایمکن تعریفها . و ان چیزی که نیاز به استدلال ندارد دو دسته است یا لایمکن اقامه الاستدلال علیه یا ممکن اقامه الاستدلال علیه اما نظری یجب اقامه الاستدلال علیه و یحتاج الی کسب و نظر و فکر . اگر تصویری باشد یجب اقامه التصویر له و اگر تصدیق باشد یجب اقامه الاستدلال علیه .

ملاصدرا در تعلقه ی خود برالهیات شفاء : یجب علی الحکیمین فی هذه المقام ان یبین امور ثلاثه : ان الوجود اولی التصور و الثانی انه یمتنع تعریفه و الثالث : اول الوائل فی التصورات (ص ۱۱۲ و ۱۱۳)

تصدیق های بدیهی این طور هستند یا اولی اند یا ثانوی و ثانوی ها چند دسته هستند (مشاهدات ، مجربات و متواترات و حدسیات و فطریات) اولیات یمتنع اقامه الاستدلال علیه که این ها دودسته هستند که یک دسته ی آنها اولی اند که به آنها اولی الاوائل می گویند . و

اما تصور دو دسته هستند یا نظری یا بدیهی و بدیهی ها دو دسته هستند یا یمتنع تعریفه (مثل وجود و وحدت و) یا یمكن تعریفه و لكن لایحتاج الیه .

ملاك بدیهی که لایمكن تعریفه عبارت است از عمومیت بساطت زا و منع اعرافیت می کند .

عبارت خوانی متن جناب آقای عابدی شاهرودی

نوار ۱۸ : ادامه ی موضوع فلسفه

نکته ی چهارم : بداهت تصویری و تصدیقی موضوع فلسفه

ادله ی بداهت موضوع فلسفه

بحث روی این است که معیار بدیهی و نظری این است که تفکر و اندیشه می خواهد یا نمی خواهد و تفکر و اندیشه لایجری الا فی الکلیات لذا بدیهی و نظری لایجری الا فی الکلیات . اما بحثی که می خواهیم بررسی کنیم این است که می خواهیم ادله ای اقامه کنیم بر بداهت موضوع فلسفه یعنی موجود بما هو موجود .

ادله ی بداهت موضوع فلسفه^۴ :

دلیل اول :

- مقدمه ی اول : اگر مفهوم وجود بدیهی نباشد ، باید در علم دیگری که ورای آن است به بحث و کاوش پیرامون آن پرداخته شود .
- مقدمه ی دوم : هیچیک از علوم صلاحیت تأمین موضوع فلسفه را ندارد .
- نتیجه : پس موضوع آن باید بدیهی و بی نیاز از تعریف باشد .

اشکال به دلیل اول :

صرف این که در یک علم دیگر از آن بحث نمی شود که دلیل بر بدیهی بودن نمی شود

^۴ سوال : گفتیم که مفهوم وجود بدیهی است پس چطور الان برای آن استدلال آورده می شود ؟

استاد : این جا دو چیز باهم خلط شده است : یکی بدیهی بودن بداهت وجود ، دیگری بداهت مفهوم وجود است . یعنی این داریم بحث می کنیم ایا مفهوم بداهت مفهوم وجود خودش بدیهی است یا بدیهی نیست داریم دلیل می اوریم

دلیل دوم :

- مقدمه ی اول : اگر مفهوم وجود بدیهی نباشد لازمه اش این است که یا به حد تعریف شود یا به رسم
- مقدمه ی دوم : لکن وجود نه جنس و فصلی دارد که به حد تعریف شود و نه اعراضی دارد تا به رسم تعریف شود .
- نتیجه : مفهوم وجود بدیهی نیست .

توضیح :

دلیل اول :

- مقدمه ی اول : تعریفات منطقی همگی برمدار ماهیت است . التعریف للماهیه و بالماهیه .
- مقدمه ی دوم : واقعیت و موجود خارجی حقیقتی نیست که به ذهن کسی منتقل شود . آن چه که از حقیقت خارجی به ذهن می آید حکایتی از آن است که به صورت مفهوم ظاهر می شود .
- نتیجه : وجود نمی تواند دارای تعریف منطقی باشد زیرا اصلا حوزه اش حوزه ی ماهیات نیست . به عبارت دیگر تعریف مربوط به حوزه ی ماهیات است اما وجود اصلا جزء ماهیات نیست یعنی وجود مفهومی ماهوی نیست بلکه غیرماهوی است
- اشکال اول : بله درست می گوئید تعریف حدی و رسمی مربوط به ماهیات است ، اما خود حوزه ی مفاهیم غیرماهوی می توانند بدیهی یا نظری باشند ؟ یحتمل با این که خودش غیرماهوی است ولی نظری باشد . یعنی به عبارت دیگر اشکال ما این است که چرا شما فکر کرده اید که فقط ماهیات هستند که بدیهی و نظری دارند .

دلیل دوم :

- مفهوم وجود عام ترین مفهوم است . (این بالوجدان است) و اعم الاشياء است لذا نه جنس و نه فصل و نه عرض عام و خاص دارد . در نتیجه نه حد دارد و نه رسم .
- اشکال : این دلیل هرچند در نفی تعریف ماهوی نسبت به مفهوم وجود کافی است یعنی می گوید مفهوم وجود تعریف ماهوی ندارد اما تعریف مفهومی نسبت به آن را نفی نمی کند . چون ممکن است مفهومی غیرماهوی باشد و در عین حال نظری باشد و به لوازم مفهومی خود قابل تعریف باشد.

دلیل سوم :

- مقدمه ی اول : اگر وجود بدیهی نباشد و لازم التعریف باشد لازمه اش این است که در ظهور اجلی و اعراف از او وجود داشته باشد .
- مقدمه ی دوم : لکن چیزی اعراف از مفهوم وجود ، وجود ندارد
- مقدمه ی سوم : مفهوم وجود بدیهی است .

نوار ۱۹ : ادامه موضوع فلسفه

نکته ی چهارم : بداهت تصویری و تصدیقی موضوع فلسفه

چند نکته ی پایانی در مورد بداهت تصویری موضوع فلسفه

دو نکته ی دیگر عرض کنیم و بعد بداهت تصدیقی مفهوم وجود را بیان کنیم .

نکته ی اول : جمع بندی بحث بداهت تصویری مفهوم وجود

نتیجه ی بحث ما تا این جا این بود که وجود تعریف ماهوی ندارد زیرا سنخش اصلاً سنخ ماهیت نیست تا تعریف ماهوی داشته باشد و دوم این که تعریف به عوامل بیرونی و لوازم مفهومی هم ندارد چون که معرف باید اجلی و اعراف ای معرف باشد و ما اجلی و اعراف از وجود نداریم . بنابراین تعریف مفهومی هم نداریم .

نکته ی دوم : کلام مرحوم نراقی

مرحوم نراقی ص ۲۰۲ و ۲۰۳ در کتاب شرح الهیات شفا ، جلد یک ، ۴ نظریه درباره ی مفهوم وجود بیان می کند :

قول اول : امتناع تصور کنه وجود

قول دوم : بداهت تصویری وجود و نظری بودن حکم به بداهت وجود یعنی اثبات بداهت وجود نظری است یعنی باید اثبات شود که مفهوم وجود بدیهی است .

قول سوم : نظری بودن تصور وجود و نظری بودن حکم به نظری بودن آن

قول چهارم : بداهت تصور وجود و بداهت حکم به بداهت آن

نکته ی سوم : تعریف در دستگاه وجودی و در دستگاه ماهوی

ما یک تعریف در دستگاه وجودی داریم و یک تعریف در دستگاه ماهوی داریم . تعریف در دستگاه وجودی یعنی تعریف کردن به علت فاعلی و علت غائی و تعریف در دستگاه ماهوی یعنی تعریف به جنس و فصل . (صوت بدایه دو آذر را گوش کنید)

نکته ی چهارم : مغایرت بحث بداهت مفهوم وجود با رسیدن یا نرسیدن به کنه وجود

بحثی که داریم درباره ی بداهت مفهوم وجود است . بداهت مفهوم وجود یکی بحث است و فهم یا عدم فهم اکتناهی وجود یک مساله ی دیگر است و این دو مساله را نباید با هم خلط کرد . می شود مفهوم وجود بدیهی باشد اما کنه وجود در غایت خفی باشد . به تعبیر مرحوم سبزواری : مفهومه من اعراف الاشياء و کنهه فی غایت خفاء . این در مورد واجب الوجود هم هست که مفهوم واجب الوجود یک مفهوم بدیهی است اما به این معنی نیست که کنه ذات واجب الوجود دست شماست .

یک روایت داریم در کتاب توحید یک بابی است به نام اطلاق القول بانه شی (یعنی ایا می توان به واجب الوجود گفت شی یا خیر) آمد پیش حضرت و پرسید ایا می توان خدا را به عنوان شی تصور کنیم ؟ حضرت فرمود بله می شود (یعنی مفهومش قابل درک است) اما بلافاصله می فرمایند غیرمعقول (یعنی فکر نکند به چنگت در می آید) و غیر محدود . یعنی به حمل اولی درست است اما به حمل شایع خیر .

تا این جا بداهت تصویری مفهوم وجود را تمام کردیم .

بداهت تصدیقی موضوع فلسفه :

موضوع فلسفه وجود و واقعیت است . حالا این اصل واقعیت ای که ما داریم ، تصدیقش می کند . مرحوم علامه یک کار بسیار زیبایی کرده اند و آن این که از ادل اصاله الواقعيه ، برهان صدیقین کشیده اند بیرون . تمام مقدماتی که تمام علما در برهان صدیقین ذکر کرده اند ، ایشان حذف کرد . ایشان فرمودند من با خود واقعیت اثبات می کنم که خدا هست . حاجی سبزواری (حاشیه ی اسفار) با اصاله الوجود و تشکیک و بساطت و امکان فقری هر کدام یک مقدمه تشکیل داد و برهان صدیقین بر وجود خداوند را اقامه کرد. بوعلی در آخر نمط ۴ ، امکان ماهوی آورد ، ملاصدرا با امکان فقری آورد بعد علامه فرمود من با هیچ یکی از این مقدمات کار ندارم ، من فقط با اصاله الواقعيه کار دارم .

بحث در این است که این که واقعیتی داریم ، این یک امر بدیهی است . این (این که واقعیتی هست – اصاله الواقعيه) به گونه ای است که نه قابل نفی و انکار است و نه قابل شک است و نه قابل اثبات است .

به هیچ وجه قابل نفی کردن نیست زیرا هرکسی که در صدد نفی وجود بر می آید ، قبل از هر چیزی چند چیز را مفروغ عنه گرفته است که عبارتند از : واقعیت خودش ، واقعیت فهمش ، واقعیت استدلال ، واقعیت مقدمتین ، واقعیت کسی را که می خواهی برای آن دلیل بیاوری . یعنی موقعی که می خواهی خود واقعیت را نفی کنی باید بسیاری از واقعیت ها را بپذیری تا بتوانی نفی واقعیت بکنی .

به هیچ وجه قابل شک کردن نیست زیرا آن شک اگر واقعا شک باشد بالاخره یک چیزی را این وسط پذیرفته است ، واقعیت شک را پذیرفته است .

ما برای چی اقامه ی برهان می کنیم ؟ برای چیزی که شک و جهل پذیر باشد ، ما آن را اثبات می کنیم و وجود نه جهل پذیر است نه در مورد آن می شود شک کرد .

نوار ۲۰: ادامه ی موضوع فلسفه

نکته ی پنجم : لابلشروط قسمی بودن یا لابلشروط مقسمی بودن موضوع فلسفه

توضیح لابلشروط مقسمی و لابلشروط قسمی

موضوع فلسفه موجود بماهو موجود است حال می خواهیم ببینیم که این موجود بماهو موجود لابلشروط قسمی است یا مقسمی است . یا به عبارت دقیق تر این موجودی که موضوع فلسفه است به نحو لابلشروط قسمی موضوع فلسفه است یا به نحو لابلشروط مقسمی .

لابلشروط قسمی با مقسمی یعنی چه ؟

حکما بحث را مفهوم ماهوی پیش برده اند اما عرفا بحث را از حوزه ی مفهوم به خارج کشیده اند . و بحث لابلشروط قسمی و مقسمی خارجی را پیش کشیده اند . حالا می خواهیم توضیح بدهیم مقصود از لابلشروط قسمی و مقسمی چیست .

ما وقتی کلمه را تقسیم می کنیم به اسم و فعل و حرف ، در کلمه ، هیچکدام از تعینات اقسام کلمه وجود ندارد لذا لابلشروط است . یا وقتی که تصور را به تصور و تصدیق تقسیم می کنیم . سوال می شود که چطور تصور تقسیم می شود به تصور و تصدیق . می گویند که تصور اول تصور لابلشروط مقسمی یعنی لابلشروط از این است که تصور باشد یا تصدیق . یعنی این لابلشروط مقسمی چنین خاصیتی دارد که می تواند با قیود مختلف جمع بشود .

لابلشروط مقسمی ، لابلشروط از اقسام است اما لابلشروط قسمی مقید به اطلاق است ، مقید به قید رها و ارسال است . لابلشروط قسمی ، مقید است به این که مطلق از قیود است . لابلشروط مقسمی مطلق هست اما مقید به اطلاق نیست .

من دارم الان راه می روم ، اما من خودم را مقید به راه رفتن نکرده ام لذا می توانم بشینم .

انسان یک بار مقید به داشتن علم است (به شرط شی) ، یک بار مقید به نداشتن علم (به شرط لا) ، یک بار مقید به مساوی بودن داشتن علم و نداشتن علم است یا به عبارت دیگر مقید به اطلاق از داشتن و نداشتن است . انسانی که مقسم است لابلشروط مقسمی است یعنی تقیدی ندارد حتی تقید اطلاق .

بحث سر این است که تقسیم که شاخه شاخه می کنیم ، یک جهت انکشافی دارد یعنی یک چیزی در خارج هست ، ما این گونه ارائه می دهیم . اگر شما مقید به اطلاق کردید زیر پر چیزی قرار می گیرد که مقید به اطلاق نیست پس از همین روشن می شود که قسم چیزی قرار می گیرد که مقید به اطلاق نیست .

موضوع فلسفه کدام یک است؟؟

موضوع فلسفه لابلشرط مقسمی نیست زیرا اگر لابلشرط مقسمی باشد می شود فلسفه به معنای عام ، اما فلسفه خاص موضوعش لابلشرط قسمی است .

نوار ۲۱: ادامه ی موضوع فلسفه

نکته ی پنجم : لابلشرط قسمی بودن یا لابلشرط مقسمی بودن موضوع فلسفه

نظر اول : موضوع فلسفه لابلشرط قسمی است .

اگر گفتیم ، موضوع فلسفه موجود مطلق است باید این نکته یادتان باشد که مقصود این نیست که به شرط لای از جمیع قیود جزئیة باشد ، منظور خدا نیست . این که می گویند موجود مطلق ؛ موضوع فلسفه است گمان نکنید منظورشان واجب الوجود است . بلکه مراد موجودی است که به تعین خاصی مقید نیست و لابلشرط است به نسبت جمیع قیود است و همین لابلشرط بودن قید اوست و از این جهت در تفسیر آن گفته می شود حقیقت موجود بدون اینکه به قید ریاضی یا طبیعی یا منطقی یا خلقی مقید گردد .

یعنی فلسفه درباره ی موجودی بحث می کند که قید ریاضی و طبیعی و ... نداشته باشد ، قضیه ی سالبه است .

فلسفه از موجود بماهو موجود بحث می کند که این موجود یا قید و تعین دارد که فلسفه از تعین آنها بحث نمی کند یا اصلا قید و تعین ندارد مثل واجب الوجود . موجودی که مقید است به این که قید ریاضی و طبیعی و ... نداشته باشد بلکه رها و مطلق است از قید .

فلسفه علم قواعد کلی هستی شناسی است .

نکته : موجود مطلق که از ان با عنوان واقعیت مطلقه یاد می شود ، همان است که اصاله الماهوی آن را مصداق ماهیت می داند و اصاله الوجودی آن را مصداق وجود می داند پس در فلسفه از موجودی بحث می شود ، اطلاق یا لابلشرط بودن از تخصص قید آن است . در فلسفه گفته می شود موضوع ان ، موجود بما انه موجود است . من غیر ان یصیر ریاضیا او طبیعیا . موجودی مطلق که موضوع فلسفه است ، یک عنوان کلی است که تنها بر مصادیق خود حمل می شود بی انکه دربرگیرنده ی خصوصیت های همراه با مصادیق باشد یعنی کاری به خصوصیت های آنها ندارد .

نظر دوم (این یک نظریه ی فرضی است) : موضوع فلسفه لابلشرط مقسمی است

این موجود لابلشرط مقسمی ، اگر در بحث اطلاقات فلسفه یادتان باشد ما امدیم فلسفه را دو دسته کردیم ، فلسفه ی نظری (هستی شناسی و ریاضیات و طبیعیات) و فلسفه عملی (اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن) بعد فلسفه ای که در مقسم داریم یک علم نیست بلکه مجموعه ای از دانش های حقیقی است . این

می شود فلسفه به معنای عام در این جا ۸۷ علم را کنار هم گذاشته اند بعد اسم همه ی آن را فلسفه گذاشتند یعنی یک علم است . لکن فلسفه ی مورد نظر ما ، فلسفه ای است که قسم ای از آن فلسفه به معنای عامش است .

اگر بگوییم موضوع فلسفه ، موجود لابشرط مقسمی است ، غلط است چون هم شامل موجود مقید به اطلاق می شود و هم شامل موجود مقید به قیود جزئی می شود و هم شامل موجود به شرط لا می شود . همه ی این موارد را دربر می گیرد .

ردیات بر لابشرط مقسمی بودن موضوع فلسفه

رد اول :

صغری : و اگر موضوع فلسفه لابشرط مقسمی باشد ، لازمه اش این است که از هر موجودی بحث شود و حتی از تعینات موجودات جزئی هم بحث کند .

کبری : فلسفه از موجودات جزئی اگر هم بحث کند از قیود و تعینات آنها بحث نمی کند

نتیجه : موضوع فلسفه لابشرط مقسمی نیست .

رد دوم :

صغری : اگر موضوع فلسفه ، موجود لابشرط مقسمی باشد فلسفه همان فلسفه به معنای عام می شود که دیگر یک دانش نیست بلکه چند دانش است .

کبری : لکن فلسفه یک دانش است .

نتیجه : موضوع فلسفه ، موجود لابشرط مقسمی نیست .

نوار ۲۲ : ادامه ی موضوع فلسفه

نکته : یک موجود لابشرط قسمی داریم که می شود آن وجود سریانی که در تشکیک سریانی مطرح می کنند . یک موجود به شرط شی داریم که همین وجود شجر و وجود حجر و ... این هاست . یک موجود به شرط لای از قیود داریم که می شود واجب الوجود .

مساله ی اول که بحث کردیم تعریف فلسفه بود و مساله دوم ، موضوع فلسفه بود و در مورد موضوع فلسفه چند نکته را مطرح کردیم اولاً ضرورت وجود موضوع برای فلسفه ، بعد اقوال در موضوع فلسفه و بعد گفتیم موضوع عبارت است از مفهوم موجود بما هو حاک عن موجود خارجی است و مطلب چهارم بداهت تصویری و تصدیقی موضوع فلسفه است و نکته ی پنجم این بود که این موجود موجود لابشرط قسمی است و حالا نوبت به نکته ی ششم می رسد.

نکته ی ششم : ممکن بودن تغییر جهت در موضوع فلسفه

نکته ی ششم : ممکن است موضوع فلسفه ابتدا یک جهت داشته باشد و در ادامه جهتش عوض شود و تغییر کند . موضوع فلسفه به نحو پیشینی و پسینی . یعنی اول کار می گویند موضوع فلسفه موجود است اما این موجود می تواند مسیر را بکشاند به اصاله الماهیه و ماهیه موجود باشد و می تواند مسیر را بکشاند به اصاله الوجود و بگوید وجود موجود است و می تواند مسیر را به این طرف بکشاند که در ممکنات ماهیت موجود است و در واجب الوجود وجود موجود است . یا بر طبق نظری بعضی ملکوت موجود است .

یعنی موجود بما هو موجود که موضوع فلسفه است تاب و توان و تحمل هر بحثی را دارد . موضوع فلسفه قبل از بحثی ممکن است جهتی وسیع داشته باشد و بعد از بحثی تعین خود ساخته داشته باشد ، تعین از ناحیه ی مساله داشته باشد .

یعنی اصاله الماهیه یک مساله و محمول فلسفی می شود که سوار بر موجود بماهو موجود می شود .

لذا قبل از اصاله الوجود ، موضوع فلسفه ، موجود بما هو موجود است و بعد از اصاله الوجود موضوع فلسفه موجود بما هو موجود با جهت تضیق و تعینی که جهت اصاله الوجودی پیدا می کند است (یعنی بعد از اصاله الوجود مسائل فلسفی جهت اصاله الوجودی پیدا می کنند) . بعد از تشکیک سریانی به وجود سریانی جهت پیدا می کند . بعد از وحدت وجود ، به وجود واجب جهت پیدا می کند . یعنی جهت بحث از موضوع تغییر می کند نه خود موضوع .

سیر انسان ها : اولاً فکرشان اصاله الماهوی است . زور بزنند می شوند اصاله الوجودی اما همان اول تباینی هستند . بعد که نوبت به تشکیک سنخیت می رسند و بعد که هنر کنند و از تشکیک سنخیت دست بردارند می رسند به تشکیک سریانی و اگر بتوانند از تشکیک سریانی دست بردارند ، می رسند به وحدت وجود .

نکته ی هفتم : بیان کلمه ی وجود و موجود در روایات

سید محمد بنی هاشمی یک کتاب دارد که کتاب خوبی است (مکتب تفکیکی است) به اسم توحید . که شده ۵ جلد . ایشان در آن کتاب می گوید موجود مشترک لفظی است و یک معنی ندارد .

می دانید اگر شما قائل باشید که موجود بماهو موجود مشترک لفظی است ، نمی توانید ان را موضوع فلسفه قرار دهید برای این که بتوانید ان را موضوع فلسفه قرار دهید باید آن را مشترک معنوی قرار دهید .

- **مورد اول :** در دعای مجیز ۱۸ اسم آمده است که اسم ۵۷ ، یا موجود است
- **مورد دوم :** حج رساله ی عربیه استاد حسن زاده ص ۳۵ (رساله ی لقاء الله) روایتی وجود دارد از امیرالمومنین (علیه السلام) : هذا الوجود كله وجه الله .

- **مورد سوم :** روایتی از امام صادق (علیه السلام) که جناب سید بن طاووس از جمال العصفور آورده اند : و دلیلی حقیقه الوجود علیه و ساقنی من الحیره الی المعرفه .

نوار ۲۳ : ادامه ی موضوع فلسفه

ادامه ی نکته ی هفتم : بیان کلمه ی وجود و موجود در روایات

- **مورد چهارم :** خطبه یک نهج البلاغه می فرماید : کائن لاعن حدث ، موجود لاعن عدم
- **مورد پنجم :** خطبه ۴۹ نهج البلاغه : فهو الذی تشهد له اعلام الوجود ، علی اقرار قلب ذی الجهود .
- **مورد ششم :** فرمایشی از امام حسین (علیه السلام) در دعای عرفه : کیف یستدل علیک بماهو فی وجوده مفتقر الیک .
- **مورد هفتم :** توحید صدوق ، باب ۷ حدیث ۱۵ : هو الله ثابت الموجود
- **مورد هشتم :** خطبه ۱۸۳ : الدال علی قدمه ، بحدوث خلقه علی وجوده

می خواستیم بگوییم لفظ وجود و موجود یک لفظ بیگانه از روایات نیست . لذا اگر هم این الفاظ در روایات نبودند مشکلی ایجاد نمی کند .

نکته ی هشتم : فرق بین فلسفه و سایر علوم از جهت موضوع

موضوع فلسفه ، شد موجود بما هو موجود برخلاف سایر علوم که موضوعشان موجود خاص بود . موجود بما هو موجود در مقابل موضوع سایر علوم است که موضوعشان موجود خاص است . یعنی اگر بیایم یک موقع کمیت یک موجود را بحث می کنیم و یکبار کیفیت یک موجود را بررسی می کنیم و یک بار با موجودیت یک موجود کار داریم و کاری به کم و کیف و انسانیت و حیوانیت آن نداریم . حالا اگر موضوع فلسفه را این گونه گرفتیم که بحث از تعینات ماهوی اشیاء نمی کند ، بلکه بحث از موجودیت اشیاء می کند ، در این صورت موضوع فلسفه نسبت به موضوع سایر علوم عمومیتی دارد که هر موضوعی را زیر پر دارد لذا می خواهیم نتیجه بگیریم که موضوع فلسفه بخاطر عمومیت موضوع ، فلسفه عام ترین علم و کلی ترین علم است . چون عام ترین موضوع را دارد .

وقتی که موضوع فلسفه عام و فراگیر قوانین فلسفه هم عام و گسترده و فراگیر می شود و در نتیجه علم فلسفه هم کلی و فراگیر می شود لذا علم کلی یکی از اسامی فلسفه است .

به تبع موضوعی که داریم قوانین علوم ، قوانین موجود خاص هستند یعنی قوانین هستی نیستند ، اما قوانین فلسفه ، قوانین موجود مطلق هستند ، قوانینی که بر موجود صرف نظر از قالب و تعین ماهویش صادق هستند یعنی کاری به تعینات موجود خارجی ندارند .

نکته :

به تبع موضوع سیر علوم ، سیر نزولی است اما سیر فلسفه سیر صعودی است چون سیر علوم بحث از خصوصیات و تعینات می کند به جای این که برود به سمت اشتراکات ، به سمت امتیازات می رود ، می رود به سمت خصوصیات اشیاء اما فلسفه همین که از موجود بماهو موجود بحث می کند یعنی از اشتراکات دارد بحث می کند .

تذکر :

فرق بین موجود مطلق با مطلق وجود را بگویم . مقصود از موجود مطلق یعنی موجود به شرط اطلاق یعنی ان وجودی که حد ندارد ، تعین ندارد یعنی صرف وجود که این واجب الوجود است که منظور ما از موجود مطلق این معنی نیست . منظور از موجود مطلق یعنی طبیعت الوجود بدون این که قید ریاضی یا طبیعی یا خلقی یا منطقی بخورد .

مساله ی موضوع فلسفه تمام شد .

نوار ۲۴ : ادامه ی موضوع فلسفه

نکته : ما باید معلوم کنیم که موجود بما هو موجود که ارسطو می گوید به چه معنایی می گیرد و آیا تفاوت دارد با موجود بما هو موجودی که فلاسفه ی اسلامی می گویند .

نکته نهم : معنای موجود در نگاه بارکلی

در نگاه به موجود ، موجودی که ما می خواهیم بگوییم که موضوع فلسفه است ، در برابر نگاهی که بارکلی (فیلسوف تجربه گرای انگلیسی – فیلسوف طراز اول نیست ، اسقف بود) است که این اقا تو کتاب دارد (اصول علم انسانی است – ۳ گفت و شنود) حالا من نظر ایشان را از شارحین بارکلی هستند استفاده کردیم که یکی کاپلستون جلد ۵ ص ۲۳۸ و ۲۳۹ به بعد ، ترجمه ی آقای اعلم و دیگری کتاب تاریخ فلسفه آقای ملکیان است (ص ۵۰) .

این ها چه نگاهی به موجود داشتند ؟؟ اگر بخواهم عرض کنم بارکلی در حوزه ی معرفت شناسی تجربه گراست و در حوزه ی وجود شناسی ایده آلیست است . می گوید بعضی از آقایان قبل از من در حوزه ی معرفت شناسی تجربه گرا بودند و در حوزه ی وجود شناسی رئالیست بودند و واقعیت گرا بودند و من این را قبول نمی توانم بکنم .

ما در معرفت شناسی فقط تجربه را قبول نداریم هرچند از تجربه هم استفاده می کنیم اما بیشتر عقل گرا هستیم . کاپلستون می گوید دیدگاه بارکلی به دیدگاه برخی نئوپوزیتیویست ها (تجربه گراهای افراطی که در قرن ۲۰ ، بیشتر از ۲۰ سال دوام نیاوردند) نزدیک است یعنی ایشان نظرشان شبیه به این گروه است یعنی

واقع گرایی تجربی را قبول ندارد . یعنی این ها قائل بودند (مثلا جان لاک) از راه تجربه می روند جلو و در حوزه ی وجود شناسی قائل به وجودات مادی بودند یعنی قائل بودند یک سری وجودات مادی و رای ما وجود دارد . بارکلی می گوید من قائل به وجودات خارجی مادی نیستم . می گوید موجود یعنی مدرک (درک شده) یعنی می گوید اگر یک چیزی را گفتید موجود است معنایش این است که قابل درک است و این یعنی آن چیزی که شما درکش کردید ، می شود موجود نه این که وجود دارد ، نه این که هست ، تو دریافتی یعنی به جهت دریافت تو می گویند موجود .

بنابراین وقتی موجود به معنای مدرک شد یعنی اثبات این را می کنی که کسی او را ادراک می کند .

حالا اول نهاییه را می خواهم بخوانم ، انا معاشرنا الناس

این که می گویند : کوه هست ، آسمان هست ف دریا هست این ها غلط است و چیزی جز آن چیزی که می یابی وجود ندارد . تو فقط درک می کنی ، یافته ای .

نکته سر این که فیلسوف یک چیزی را مطرح می کند به نام علم حضوری ، که در علم حضوری ارتباط مستقیم با واقعیت است نه صورت . لذاست که ما باید تبیین علم شهودی و حضوری را مطرح کنیم . ذهنیت گرایی شدید غرب ، سبب شد آنها همه چیزها را ذهنی کردند ، و اگر شما نگاه کنید چطور بشر را بردند به سمت ذهنیت گرایی که حالا این بحث جایش این جا نیست .

یکی از تناقضاتی که در کلامش هست این است که شما چطور قائل به وجود خدا می شوی ؟ با ید به نفی خدا برسی ، و تعلیمات مقدماتی تو اجازه نمی دهند که قائل به وجود خدا بشوی .

او می گوید خدا خودش را درک می کند پس هست .

ما ان شالله یک اشاره ی آدرسی به نظریه ی ارسطو می کنم ، و بعد می روم سراغ محمولات فلسفی .

نوار ۲۵ : محمولات فلسفی – تقسیمات محمولات فلسفی

مساله ی سوم : محمولات فلسفی

مقدمه :

ما علم که داریم ، علم یک موضوع دارد که به ان موضوع علم می گویند . این موضوع علم محور اساسی علم است . این موضوع علم یک سری محمولاتی پیدا می کند . مثلا الواقعيه موجود ، مشکک ، فعلیه ، علّه و معلول . بعد ممکن است که خود این محمولات موضوع واقع بشوند برای محمولات دیگر . و همین طور تا ... و به همین دلیل علم گسترش پیدا می کند و به جلو می رود . به مجموع این موضوع و محمول می گویند مساله . لذا علم مجموعه مسائل است یعنی مجموعه ای از موضوع و محمول است که حول موضوع واحدی جمع شده اند . ای مسائل محمولاتی هستند برای موضوع علم یعنی مثل نخ تسبیح است .

حالا می خواهیم ببینیم این محمولاتی که سوار بر موضوع می شوند (چه محمولات با واسطه و چی بی واسطه) چه اوصاف و ویژگی هایی دارند ؟؟ ما موضوع علم را توضیح دادیم حالا می خواهیم محمولات فلسفی را بررسی کنیم . (ملاک محمولیت عرض ذاتی بودن است)

مطلب اول : تقسیمات محمولات فلسفی :

برای محمولات فلسفی می توان چند تقسیم را بیان کرد :

تقسیم اول :

در یک تقسیم می گویند محمولات فلسفی ۳ بخش است (این اقسام استقرائی است) .

- **دسته ی اول :** یک دسته از محمولات فلسفی بیانگر علل عالی و علل نهائی هستند . یعنی یک سری محمولاتی هستند که دارند علل عالی و نهایی عالم هستی را بیان می کنند . به این جا می گویند الهیات بالمعنی الاخص مثل بحث از واجب الوجود و صفات آن و نوع ارتباط واجب تعالی با عالم
- **دسته ی دوم :** یک محمولاتی هستند ، که بیانگر قواعد فراگیر موجود است . مثلاً علت و معلول . موجود را که نگاه می کنیم یا علت یا معلول است ، یا حادث اند یا قدیم . محمولات فراگیر هستند .
- **دسته ی سوم :** محمولاتی که بیانگر موضوعات علوم جزئی می باشند ، تمام موضوعات علوم ، محمولات موضوع فلسفه هستند . چون هر علمی اول ثبت العرش (وجود موضوعش را باید ثابت کنی) ثم النقش (تا من درباره ی محمولاتش بتوانم صحبت کنم)

عبارت خوانی متن مربوط به این جلسه .

تقسیم دوم :

- **دسته ی اول :** محمولاتی هستند که موضوع آنها ، همان موضوع علم است مثل مباحث اصاله الوجود که می گوییم موجود اصیل است ، وجود بسیط است ، وجود شیئیت ، یعنی کاملاً برابر است با موضوع فلسفه
- **دسته دوم :** محمولاتی هستند که موضوع فلسفه را به دو بخش تقسیم می کنند مثل وجوب و امکان . وجوب یا امکان به تنهایی برابر با موجود نیستند .

تقسیم سوم :

- دسته ی اول :
- دسته ی دوم :
- دسته ی سوم :
- دسته ی چهارم :

نوار ۲۶: ادامه ی محمولات فلسفی – ادامه ی تقسیمات محمولات فلسفی

در محمولات فلسفی ما یک مطلب را عرض کردیم و آن تقسیمات محمولات فلسفی است .

مساله ی سوم : محمولات فلسفی

مطلب اول : تقسیمات محمولات فلسفی

تقسیم سوم :

- **دسته ی اول :** محمولاتی که همان موضوع علم هستند . یعنی در سعه و گستره هم ردیف با موضوع علم هستند یعنی همان سعه ای که موضوع علم دارند ، این محمولات هم همان سعه را دارند . که این دسته خودشان ، به دو دسته تقسیم می شوند :

❖ **نوع اول :** یا شامل همه ی افراد و همه ی درجات و انحاء وجود هستند . مثلاً می گوییم کل

وجود اصیل . که این جا می توان گفت : هذا الوجود اصیل ، هذا الوجود اصیل . تک تک وجود ها اصیل هستند یعنی یکایک افراد وجود چنین محمولی را دارند . یعنی شامل همه ی افراد و درجات وجود می شود . یعنی حمل می شود بر تک تک افراد وجود .

مثلاً در مرحله ی اول ، می گویند که وجود اصیل است ، وجود بسیط است ، وجود متشخص است . اما یک بار می گوید وجود مشکک است . و این که می گوید وجود مشکک است ، با این که می گوید وجود اصیل است این ها با هم فرق دارند .

وقتی می گوییم وجود مشکک است ، از بالا تا پایین ما یک وصف بیشتر نداریم . اما وقتی می گویی اصیل است ، تک تک افراد اصیل است ، تک تک افراد بسیط است . اما مشکک کلش یک وصف دارد . یعنی اصل حقیقت هستی را می گوید که کلش یک محمول دارد ، یعنی وصف حقیقت وجود است نه وصف افرادش ، لذا نمی توانی بگویی هذا الانسان الموجود مشکک . خیر بلکه وجود انسان نسبت به وجود شجر مشکک است .

یک موقع هست که کل هستی یک حکم دارند ، مثل مشکک و یک موقع هست تک تک وجود ها یک حکم دارند مثل اصیل بودن ، بسیط بودن . یعنی ما در قسم اول به تعداد وجودات یک حکمی هست اما در قسم دوم همه ی موجودات ، با هم یک حکم دارند . تشکیک یعنی ذومراتب بودن و ذو مراتب بودن محمول بر کل المراتب می شود نه بر یک مرتبه ی خاص .

❖ **نوع دوم :** یا هم دوش با موضوع علم است و در واقع وصف اصل هستی و حقیقت وجود

است نه وصف و انحاء و مراتب وجود .

- **دسته ی دوم :** محمولاتی که موضوع علم را به دو بخش تقسیم می کنند . مثل علت و معلول ، وحدت و کثرت ، فعلیت و قوه .

تقسیم چهارم :

یا مسائل تقسیمی فلسفه است یا مسائل تقسیمی فلسفه نیست و اگر نیست یا در رتبه ی اول هستند چون یک مصداق بیشتر ندارند (مشکک) و یا در رتبه ی دوم اند چون هر فردی مصداق ان است (اصیل) و اگر از مسائل تقسیمی فلسفه هستند یا تقسیمات اولیه هستند (یعنی قبلاش دیگر تقسیمی نشده باشد مثلا موجود تقسیم می شود به واجب و ممکن و ممکن تقسیم می شود به جوهر و عرض . این تقسیم ممکن به جوهر و عرض تقسیم ثانویه است) یا ثانویه

مطلب دوم : عرض ذاتی بودن محمولات فلسفه

ما می خواهیم وارد ملاک محمولات فلسفه بشویم (عرض ذاتی) . بحث سر این است که محمول یک علم باید از اعراض ذاتی باشد . اصلا موضوع علم را این گونه تعریف می کنند هو الذی یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه . از عوارض ذاتی ان بحث می شود . (محقق اصفهانی ، نهایه الدرایه جلد ۱ ص ۱۹ ، اسفار جلد ۱ ص ۵۶ ، اشارات و تنبیهات ص ۵۱ ، رساله ی شمسیه ص ۳ : موضوع کل علم ما یبحث فیه عن عوارضه التی تلحقه لما هو هو (ای لذاته) ، و لما یساویه او لجزئه . قطب الدین رازی در تحریر قواعد منطقی ص ۶۹ ، حاشیه علی تهذیب المنطق ص ۱۸ ، شرح اشارات و تنبیهات جلد ۱ ص ۲۹۹ ف جوهر النضید علامه حلی ص ۲۱۳ : ما یبحث عن احوال موضوعه ای عن اعراضه الذاتیه فهی محمولات جمیع مسائل العلم التی یکون اثباتها للموضوعات هو مطالب فی ذالک العلم . ایشان می فرماید ما ۴ چیز داریم : موضوع ، محمول ، مسائل و یک مطالب . مطالب ان مجهولاتی است که در علم می خواهی حلش بکنی و مسائل جمع بین موضوع و محمول است و ان مسائل وقتی مجهول باشند می شوند مطالب ، قبل از حل می شوند مطالب و بعد از حل ، می شوند نتیجه و جزء مسائل قرار می گیرد ، البصائر النصیریة فی علم المنطق ، ص ۳۹۶ و شرح منظومه استاد حسن زاده جلد ۴ ص ۱۰۵ و الشواهد الربوبیه ص ۱۹ ، التعریفات ص ۱۰۴)

نوار ۲۷ : ادامه ی محمولات فلسفی – عرض ذاتی بودن محمولات فلسفه

مساله سوم : محمولات فلسفی

مطلب دوم : عرض ذاتی بودن محمولات فلسفه

عرض ذاتی از دیدگاه علامه طباطبایی :

در این رابطه ۴ منبع داریم : بخش نهایی ، حاشیه ی اسفار جلد ۱ ص ۳۰ ، حاشیه ی الکفایه و دیگری رساله البرهان علامه

اگر بپرسیم که چی شد که بحث عرض ذاتی در علوم مطرح شده است ؟ علامه می فرمایند بخاطر برهانی بودن علوم است . یعنی اگر عرض ذاتی در علم مطرح می شود بخاطر این است که علم برهانی است . اگر علم برهانی نبود ، دیگر مطرح نمی شد .

خود علامه در آخر حاشیه ی اسفار (ص ۳۰)

معنای عرض ذاتی چیست ؟ ایشان می گویند ما به محمولی عرض ذاتی می گوییم که به گونه ای باشد که با قطع نظر از هر چیزی با وضع موضوع ، محمول هم وضع بشود و با رفع موضوع ، محمول هم رفع بشود . به چنین محمولی می گویند این محمول نسبت به این موضوع ذاتی است .
متن خوانی بود . و توضیحات این جلسه در همان متن ها آمده است .

نوار ۲۸ تا ۳۲ : متن خوانی ، عرض ذاتی از دیدگاه علامه

مساله ی سوم : محمولات فلسفی

مطلب دوم : عرض ذاتی بودن محمولات فلسفی

عرض ذاتی از دیدگاه علامه طباطبایی :

دلیل مطرح شدن اعراض ذاتیه در علوم :

نکته : قسمت های قرمز رنگ بیانات استاد منصوری هستند .

برهانی بودن علوم ، دلیل مطرح شدن اعراض ذاتیه در علوم :

اینکه در علوم فقط از اعراض ذاتی موضوع بحث می کنند صرفاً یک اصطلاح و یک قرار داد نیست بلکه مطلبی است که مقتضای بحث های برهانی در علوم برهانی است .

علامه در حاشیه اسفار می نویسد :

« الاقتصار فی العلوم علی البحث من الأعراض الذاتیه لا یبتنی علی مجرد الاصطلاح و المواضع بل هو مما یوجبہ البحث البرهانی فی العلوم البرهانیه (بلکه مقتضای بحث های برهانی در علوم برهانی این است) علی ما بین فی کتاب البرهان من المنطق. »

و ایشان در رساله البرهان می نویسد :

و قد بان بذلك أنّ فی کلّ علم موضوعاً أوّل یكون جمیع محمولات العلم عوارض ذاتیه له، و هذا هو الذی أراه العلم الأوّل فی حکمه بوجوب کون البرهان علی المسأله من امور مناسبه للعلم، و أنّه لو لا ذلك لم یحصل یقین.

نعم، ربّما يستراح إلى ذلك عند إغواز البرهان من أمور مناسبة و يتفق في العلوم المتباينة كثيرا، فيكون القياس برهانا في نفسه غير برهان في ذلك العلم. (مجموعه رسائل العلامة الطباطبائي؛ ص ۲۵۹)

معنای ذاتیت (عرض ذاتی) برای موضوع :

محمول ذاتی به محمولی گفته می شود که به گونه ای باشد که با قطع نظر از همه چیز، با وضع موضوع، وضع شود و با رفع موضوع، رفع شود.

علامه طباطبائی می نویسد :

« ذاتیة المحمول للموضوع أى بحيث يوضع المحمول بوضع الموضوع و يرفع برفعه مع قطع النظر عما عداه » مثلا
عرض ذاتی جسم آن چیزی است که با وضع جسم، آن هم می آید و با رفع جسم، آن هم می رود

تبیین تلازم میان برهانی بودن و اعراض ذاتی بودن محمولات برای موضوع

(می خواهیم تبیین کنیم که این دو چه ارتباطی با یکدیگر دارند، شما می گوید علم برهانی است پس محمولات عرض ذاتی موضوع علم برهانی هستند، این ها چه ارتباطی با یکدیگر دارند – اگر علم برهانی شد حتما باید محمولات برای موضوع علم عرض ذاتی باشد و اگر از عرض ذاتی نباشند، دیگر جزء آن علم نیست)

۱- برهان قیاسی است که منتج یقین است و باید از مقدمات یقینی تشکیل شود.. (علم برهانی علمی است که مسائلش یقینی است)

۲- یقین (در یقین منطقی یا بالمعنی الاخص، ۳ چیز وجود دارد : اول : اعتقاد به مفاد قضیه . دوم : نفی احتمال خلاف یعنی حتی یک درصد هم احتمال نمی دهی که الف، ب نباشد . سوم : عدم امکان خلاف یعنی نه تنها من احتمال خلاف نمی دهم، بلکه امکانش هم نیست که خلاف داشته باشد) عبارت است از اعتقاد به مفاد قضیه به اینکه گفته شود « الف ب است » و نفی احتمال خلاف (نفی احتمال خلاف دو گونه است : یک بار از راه برهان و بداهت است که در این صورت، نتیجه ی چنین راهی یقینا عدم امکان خلاف است، و یک بار از راه تقلید است که در این صورت امکان خلافتش وجود دارد) و عدم امکان خلاف به اینکه گفته شود « ممکن نیست الف ب نباشد » این گونه تعریف از یقین لوازمی را به دنبال دارد که می توان گفت :

۱-۲ مقدمه یقینی باید در صدق ضروری باشد . (ضروری الصدق یعنی حتما حتما باید صادق باشد) هر چند جهت آن ممکنه باشد (مثلا الانسان موجود بالامكان) زیرا در غیر این صورت (اگر ضروری الصدق نباشد) طرف مخالف آن ممتنع نمی شود و در نتیجه یقین حاصل نمی گردد و این خلف است . (در نتیجه محال است که کاذب باشد)

۲-۲ مقدمه یقینی باید به لحاظ زمانی ، پیوسته صادق باشد و گرنه کذب آن در برخی زمان ها لازم می آید و در این صورت ، طرف مخالف قضیه ، ممتنع نخواهد بود ، در نتیجه یقین حاصل نمی گردد که این هم خلف است . (ضروری الصدق در تمام ازمنه)

۳-۲ مقدمه یقینی باید به حسب احوال ، کلا صادق باشد و گرنه لازم می آید در برخی احوال کاذب باشد که در اینصورت طرف مقابل ممتنع نگشته است و یقینی فراهم نمی آید که این هم خلف است . (ضروری الصدق در تمام احوال)

۳ - اگر یقین این گونه است نمی شود که محمول به گونه ای باشد که در حالی که موضوع وضع شده است ، رفع گردد یا در حالی که موضوع رفع شده است ، وضع شود (خاصیت یقین این است که این قدر موضوع و محمول در هم تنیده شده اند که این گونه می گوئیم . اول الف ب است که یعنی ب بودن الف را اعتقاد دارم . دوم ، اگر الف ، الف باشد و بیاید ، ب هم خواهد آمد و یک درصد هم احتمال خلاف نمی دهم که ب نیاید ، سوم : نه تنها احتمال خلاف نمی دهم بلکه می گوئیم محال است که خلافش بیاید ، اگر خلافش بیاید تناقض رخ می دهد) چرا که اینگونه یقین حاصل نمی گردد و این خلاف یقینی بودن است . (مثلا یقین داریم الله موجود . پس اگر واجب الوجود وضع می شود ، موجود هم وضع می شود ، و اگر واجب الوجود رفع شد موجودیت هم رفع می شود و این خاصیت یقین شماس است - اگر حالت یقین بالمعنی الاخص وجود داشته باشد ، این یقین طوری موضوع و محمول را به هم گره می زند که با وضع موضوع ، محمول وضع و با رفع موضوع ، محمول هم رفع می شود)

۴ - اگر یقین چنین اقتضایی دارد ، یعنی ذاتی بودن محمول برای موضوع لازمه یقینی بودن موضوع می باشد . (یقین کاری می کند که محمول بشود عرض ذاتی که این غلط است ، یقین به گزاره ای تعلق می گیرد که محمولش عرض ذاتی اش باشد و اگر عرض ذاتی نباشد یقین منطقی به آن تعلق نمی گیرد و وقتی نتوانست یقین به آن تعلق بگیرد ، علم برهانی هم شکل نمی گیرد)

علامه طباطبائی در حاشیه اسفار می نویسد :

« توضیح آن البرهان لکونه قیاسا منتجا للیقین يجب أن يتألف من مقدمات یقینیة و یقین هو العلم بأن کذا کذا و أنه لا یمكن أن لا یكون کذا و المقدمه الیقینیة يجب أن تكون ضروریة أى فى الصدق و إن كانت ممکنة بحسب الجهة و إلا لم یمتنع الطرف المخالف فلم یحصل یقین و هذا خلف و أن تكون دائمة أى فى الصدق بحسب الأزمان - و إلا کذب فى بعض الأزمان فلم یمتنع الطرف المخالف فلم یحصل یقین و هذا خلف - و أن تكون کلیة أى فى الصدق بحسب الأحوال و إلا کذب فى بعضها فلم یمتنع الطرف المخالف فلم یحصل یقین و هذا خلف و أن تكون ذاتیة المحمول للموضوع أى بحيث یوضع المحمول بوضع الموضوع و یرفع برفعه مع قطع النظر عما عداه إذ لو رفع مع وضع الموضوع أو وضع مع رفعه لم یحصل یقین و هذا خلف »

علامه طباطبائی در رساله البرهان می نویسد : « و قد بان أيضا أنّ البراهین المستعملة فى علم ما يجب أن تثبت عوارض ذاتیة لموضوعه ». (مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی ؛ ص ۲۵۹)

أقول کل مطلوب نظری أعنى القضية التى یصح إقامة البرهان علیها يجب ان یصح تعلق یقین به و هو العلم المركب الذى عرف بأنه العلم بان کذا کذا مع العلم بالفعل أو بالقوة القریبة منه بأنه لا یمكن ان لا یكون کذا فالقضية الیقینیة يجب ان یكون المحمول فیها ذاتیا للموضوع كما يجب ان تكون کلیة، و دائمیة، و ضروریة علی ما بین فى کتاب صناعه البرهان من المنطق. (حاشیه الکفایه ؛ ج ۱ ؛ ص ۵)

ویژگی های عرض ذاتی :

ویژگی اول :

بایستگی تساوی (مصداقی) محمول ذاتی با موضوع (این ویژگی در مقابل نظر ملاصدرا و بوعلی سیناست که این دو می گویند تساوی لزومی ندارد و می تواند اخص هم باشد)

۱- در علوم برهانی ، برهان به کار برده می شود

۲- در برهان ، مقدمات یقینی استفاده می شود

۳- مقدمات یقینی اقتضای ذاتیت موضوع را دارد

۴- ذاتیت موضوع ، اقتضای تلازم موضوع و محمول در رفع و وضع را دارد .

۵- اقتضای تلازم موضوع و محمول در رفع و وضع ، با اخص بودن محمول (مثلا متعجب) نسبت به موضوع

(مثلا حیوان) سازگار نیست چرا که صرف وضع موضوع ، برای عروض محمول کارساز نیست . (یعنی

اگر جائی حیوان ثابت شد ، لزوما متعجب ثابت نمی شود)

۶- اقتضای تلازم موضوع و محمول در رفع و وضع ، با اعم بودن محمول (مثلا ماشی) نسبت به موضوع (مثلا انسان) سازگار نیست . چرا که قید موضوع (مثلا ناطق) اثری در عروض نخواهد داشت . (یعنی

ناطقیت در مشی انسان اثر گذار نیست زیرا اگر اثر گذار بود نباید غیر از انسان ماشی بود)

۷- پس محمول ذاتی باید با موضوع مساوی باشد و می توان گفت محمول ذاتی به محمول مساوی گفته می شود که با وضع موضوع ، محمول وضع و با رفع موضوع ، محمول رفع می شود .

علامه در حاشیه اسفار می نویسد :

« و هذا الموجب لكون المحمول الذاتي مساويا لموضوعه إذ لو كان أخص كالمتعجب من الحيوان لم يكف في عروضه مجرد وضع الموضوع و لو كان أعم كالماشي بالنسبة إلى الإنسان كان القيد في الموضوع كناطق لغوا لا أثر له في العروض »

و منها: ما يحمل على الشيء في نفس الأمر، و يحدّ بأنّه المحمول الذي موضوعه أو موضوع موضوعه مأخوذ في حدّه أو هو في حدّ الموضوع، و هذا هو المراد بالذاتي في كتاب البرهان . هذا، و نبيّن بذلك أنّ العارض الذاتي يجب أن يكون مساويا لا أعمّ و لا أخصّ (مجموعه رسائل العلامة الطباطبائي ؛ ص ۲۴۴)

ویژگی دوم :

علیت وجودی موضوع (منظورش علت در عالم هستی نیست بلکه منظورش یعنی یک به قدری به هم پیوسته هستند که اگر این امد ، آن هم می آید) برای محمول ذاتی

۱- عرض ذاتی آن چیزی است که با وضع موضوع ، محمول وضع و با رفع موضوع ، محمول رفع می شود .

۲- و هر چه اینگونه باشد برای موضوع اش ضروری است .

۳- و هر چه برای موضوع اش ضروری است ، موضوع از علل وجود آن خواهد بود . (به نحوی تاثیر

وجودی دارد)

علامه طباطبایی در حاشیه اسفار می نویسد : « و حیث كان المحمول الذاتي بما هو محمول - موجودا لموضوعه بالضرورة فالموضوع من علل وجوده »

اخذ موضوع در حدّ تام محمول ذاتی

- عرض ذاتی برای موضوع ضروری است .
- هر چه برای موضوع به اینگونه ضروری باشد ، از علل وجود آن خواهد بود
- و هر چه که از علل وجود باشد ، اخذ در حدّ تام می شود
- پس موضوع در حدّ تام محمول ذاتی اخذ می شود .

مقصود از حدّ تام همه آن چیزی است که در شیء دخیل است اعم از مقدمات داخلی یعنی اجزای ماهوی و علل وجوی اش . **مثلا الموجود واجب (الموجود در تعریف واجب الوجود اخذ می شود لذا حد تام مراد جنس و فصل فقط نیست و شامل علل وجودی مثل علت فاعلی هم می شود)**

بنابراین عرض ذاتی باید موضوعش در حد آن اخذ گردد و این معیار تمییز عرض ذاتی از عرض غریب است. علامه در حاشیه اسفار می نویسد: « و حیث كان المحمول الذاتی بما هو محمول - موجودا لموضوعه بالضرورة فالموضوع من علل وجوده فیجب أن يؤخذ فی حده التام علی ما بین فی صناعه البرهان فالعرض الذاتی یجب أن يؤخذ موضوعه فی حده و هو الضابط فی تمییزه »

نکته: اخذ موضوع در حدّ تام محمول چه محمول بی واسطه و چه با واسطه

الوجود اما واجب و اما ممکن و الممكن اما جوهر و اما عرض و الجوهر اما امر و اما نفس اما صوره و اما جسم و اما ماده و العرض اما کم و اما کیف و ، وجود باید در تمام این محمول ها باید اخذ شود

حال اگر فرض شود که محمول **(ممکن)** خود دارای محمولی دیگر **(جوهر و عرض)** باشد و آن محمول **(جوهر)** هم دارای محمولی دیگر **(نفس و صورت و ..)** ، موضوع نخست باید در حدب همگی اخذ گردد تا به آخرین محمول مفروض بینجامد و همه این محمولات ، برای موضوع نخست ، ذاتی خواهد بود . همانگونه که همه آنها ذاتی موضوع خود هستند مثل انسان ، متعجب ، ضاحک ، بادی الاسنان . به همین گونه اند ، اگر برای موضوع موضوعی باشد و این موضوع باز خود موضوعی داشته باشد ، باید آن موضوع نخست در حد همه موضوعات اخذ گردد مثلا سیاهی که موضوعش کیف مبصر است و موضوع کیف مبصر ، کیف محسوس و موضوع کیف محسوس ، کیف و موضوع کیف ، ماهیت و موضوع ماهیت ، موجود است .

علامه در حاشیه اسفار می نویسد :

« فإذا فرض للمحمول محمول و لمحموله محمول و جب أن يؤخذ الموضوع الأول في حدها حتى ينتهي إلى آخر محمول مفروض و كان الجميع ذاتيا للموضوع الأول كما أن كلا منها ذاتي لموضوع قضيته كالإنسان و المتعجب و الضاحك و بادی الأسنان مثلا و كذا لو كان للموضوع موضوع و لموضوعه موضوع و جب أن يؤخذ الموضوع الأول في حد الجميع كالسواد و موضوعه الكيف المبصر و موضوع الكيف المحسوس و موضوعه الكيف و موضوعه الماهية و موضوعه الموجود مثل.

ویژگی چهارم :

عدم وجود واسطه (واسطه ی مضر) میان موضوع و محمول ذاتی

عرض ذاتی آن است که بر شیء عارض می شود لذاته و هیچ واسطه ای میان موضوع و محمول وجود ندارد .
واسطه ها دو دسته اند :

(ما یک موضوع و یک واسطه و یک محمول داریم . یک موقع موضوع با واسطه اخذ در محمول می شوند و یک بار فقط واسطه در محمول اخذ می شود . در آن جایی که محمول حمل می شود بر موضوع بخاطر واسطه که آن واسطه به تنهایی در محمول اخذ می شود ، این محمول عرض ذاتی این موضوع نیست اما اگر این موضوع و واسطه با همدیگر اخذ در محمول شدند این واسطه مضر نیست به عرض ذاتی)

واسطه هایی که به تنهایی در حد محمول اخذ نمی گردند و بلکه موضوع ذی الواسطه نیز اخذ می شود ؛ این گونه واسطه ها مضر نمی باشند و دسته دوم واسطه هایی که به تنهایی در حد محمول اخذ می گردد که این واسطه ها مضر هستند و باعث می شود که محمول با واسطه ، عرض ذاتی نباشد . محمول ذاتی هیچ گاه با واسطه بر موضوع خویش عارض نمی شود ؛ چه آن واسطه ، مساوی باشد چه اعم و چه اخص و مراد از واسطه چیزی است که خود به تنهایی در حد محمول اخذ گردد بدون اخذ موضوع ذی الواسطه مثل عروض سیاهی برای کلاغ به واسطه پرش.

علامه در حاشیه اسفار می نویسد :

« و خامسها أن المحمول الذاتي لا يعرض موضوعه بواسطة أصلا (ممکن است با این عبارت این سوال ایجاد شود که شما می گوئید موجود یا واجب یا ممکن است و ممکن یا جوهر است و یا عرض در نتیجه این جا واسطه پیدا کرد ؟؟ بلافاصله می گویند که مراد از واسطه ای که مضر است به عرض ذاتی ، واسطه ای است که فقط خودش در حد محمول اخذ شود و دیگر موضوع در حد محمول اخذ نشود) سواء كانت

مساویة أو أعم أو أخص و المراد بالواسطة ما يؤخذ فی حد المحمول وحده من غیر أخذ الموضوع ذی الواسطة
كعروض السواد للغراب مثلا بواسطة ریاشه. »

بیان چند نکته :

نکته اول : مصداق محمول ذاتی در جایی که محمول اخص از موضوع باشد

(جلسه ۲۹)

چون شرط محمول ذاتی ، تساوی با موضوع است از اینرو اگر محمولی اخص از موضوع باشد نمی شود که آن
محمول ذاتی برای موضوع باشد و بلکه آن محمول (محمول اخص - مثل ممکن) و آنچه که در تقسیم ،
مقابل آن قرار می گیرد (واجب) ، محمول ذاتی واحدی را برای موضوع اعم تشکیل می دهد (الموجود اما
واجب و اما ممکن) . همانگونه که هر یک از آنها عرض ذاتی حصه ای از موضوع اعم مذکور خواهد بود
چون آنچه که در هر یک اخذ می شود ، ویژه آن حصه ای است که بر آن عارض می گردد و در حدّ « مجموع
مردد » ، خود موضوع اعم نه (حصه آن) اخذ می گردد مثل تقسیم موجود به واجب و ممکن .

علامه در حاشیه اسفار می نویسد :

« و لو كان بعض المحمولات أخص من موضوعه كان هو (اخص) و ما يقابله فی التقسیم محمولا ذاتيا واحدا
للموضوع الأعم كما أن كلا منهما ذاتي لحصّة خاصّة من الأعم المذكور - لأن المأخوذ فی حد كل منهما هو الحصّة
الخاصّة به و فی حد المجموع المردد الموضوع الأعم بنفسه كتقسیم الموجود إلى واجب و ممكن »

علامه در رساله البرهان می نویسد :

« و حیث إنّ العرض الذاتى قد يكون أخصّ من موضوعه، أى يكون محمولا على حصّة من الموضوع (و محمول
بر خود کل موضوع نیست) ، كما عرفت^۵، فهو مع عوارض سائر الحصص على سبيل الترديد عارض ذاتي لتمام
الموضوع المساوى، فهناك قضايا موضوع بعضها أو مجموعها عدّة منها عارض ذاتي لمحمول الاخرى، و تنتهى
من فوق إلى قضیّة لا يكون محمول محمولها لو كان عارضا ذاتيا لموضوع موضوعها، و من تحت إلى قضیّة لا يكون
محمول محمولها لو كان عارضا ذاتيا لموضوعها، كما مرّ فی الفصل الثالث من المقالة الاولى، و هذا هو الذى نسميه
علما. (مجموعه رسائل العلامة الطباطبائي ؛ ص ۲۵۹)

و همچنین علامه در رساله البرهان می نویسد :

^۵ (۱) فی الفصل الثانی من المقالة الثانية.

و نعود إلى تحصيل أجزاء العلوم فنقول: كما ذكر أنّ موضوعات المسائل إمّا أن تكون عين موضوع العلم أو عارضا ذاتيا له، أو نوعا له، أو جزء له بما أنّه جزء، فما كان مساويا معه فهو، وإن كان أخصّ فهو بنفسه عارض ذاتي لحصّة من الموضوع، و حيث كان من الواجب المساواة ليكون ذاتيا، فلا بدّ من عوارض ذاتية للحصص الاخرى حتّى يكون المرّد بين الجميع ذاتيا لنفس الموضوع. و قد بان من هاهنا أنّه في مثل ذلك لا بدّ من قسمة للموضوع، و في الجميع من العارض و النوع و الجزء لا بدّ من محمول لا يستغنى عند تصوّر موضوعه عن تصوّر الموضوع الأوّل. («مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي؛ ص ۲۶۱»)

نکته دوم: محمول ذاتی در قضایای معکوس:

(این ویژگی در نوار ۳۰ خوانده می شود)

گاهی قضیه معکوس می شود و یا به صورت معکوس به کار می رود از اینرو باید گفت محمول ذاتی محمولی است که موضوع در حدّش اخذ می شود همچون قضیه «موجود به واحد و کثیر منقسم می شود» یا او در حدّ موضوع اخذ می گردد؛ مثل «الواجب موجود»

در نتیجه عرض ذاتی آن محمولی که موضوع در حد تام آن اخذ می شود و یا محمول در تعریف آن اخذ می شود

علامه در حاشیه اسفار می نویسد:

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

نکته ی سوم: تعریف علم بر اساس ذاتی بودن محمولات

مرحوم علامه فرمودند که علم اگر بخواهد برهانی باشد باید محمولاتش برای موضوع عرض ذاتی باشد، بعد گفتند که دلیلش این است برای برهانی بودن علوم، مقدمات و نتیجه باید یقینی باشند. حالا که مقدمات باید یقینی باشند نتیجه آن این است که محمولات باید اعراض ذاتی باشند و توضیح دادند این را و بعد توضیح دادیم که محمول ذاتی آن چیزی است که با رفع آن موضوع رفع و با وضع آن موضوع وضع می شود. چند ویژگی هم برای محمول ذاتی عرض کردیم.

حالا من می خواهم ذیل این ۴ ویژگی، علم را طبق فرمایشات خود علامه که در حاشیه ی اسفار دارند علم را بر اساس ذاتی بودن محمولات، تعریف کنیم

تعریف علم بر اساس ذاتی بودن محمولات

مجموع قضایایی که در حدود موضوعات (در قضیه معکوس) و محمولاتشان، موضوع واحدی اخذ می گردد، « علم » نامیده می شود. این قضایا از یک سو به قضیه ای ختم می شوند که موضوعش همان موضوع نخست (محور) است و از سوی دیگر به قضیه ای که موضوع نخست در حدّ محمولش اخذ نمی شود همان گونه که بحث در علم الهی (فلسفه) منتهی می شود به جسم از آن جهت که موجود است و در علم طبیعی بحث از جسم شروع می شود؛ البته از آن جهت که برای او ماهیت جسم طبیعی ثابت است نه از آن جهت که موجود است. همین سخن درباره دایره نیز پیش می آید؛ یعنی دایره از دو جهت قابل بحث است: از آن جهت که موجود است (از این جهت می شود بحث فلسفی) و از آن جهت که شکلی هندسی است موضوع برای احکام هندسی می باشد.

بنابراین می توان گفت در دایره و یا در جسم، « موجودیت » اخذ شده است؛ حال اگر محمولات، حمل بر موجودیت جسم و یا دایره شود در اینصورت چنین محمولاتی از اعراض ذاتیه موجود می باشند ولی اگر محمولات حمل بر جسمیت موجود و یا دایره بودن موجود شود در اینصورت می توان گفت که چنین محمولاتی از اعراض ذاتیه جسم و یا دایره هستند نه اینکه از اعراض ذاتیه موجود باشند.

بنابراین یک بار موضوع در حد محمول اخذ می شود و یکبار همان موضوع در حد محمول اخذ نمی شود مثلاً موجود یک بار در دایره اخذ می شود و یکبار در دایره اخذ نمی شود.

موضوع که موجود باشد در تعریف دایره اخذ شده است لکن گاهی اوقات این اخذ را می بینی، حالا که اخذ شده، یکبار احکامی بر دایره بار می کنی از این حیث که موجود در آن اخذ شده و یکبار احکامی بر دایره بار می کنی از این جهت که اخذ موضوع را در این دایره نمی بینیم.

پس (نوار ۳۱):

- حدّ علم، مجموعه قضایایی است که در آن احوال موضوعی واحد بحث می شود که در حدود موضوعات مسائل و محمولاتش اخذ شده است.
- علم باید دارای موضوعی باشد، و آن موضوع در همه قضایای آن علم موجود است (گفتیم موضوع در حد محمولات خودش اخذ می شود).
- « موضوع علم » چیزی است که در علم از عوارض ذاتی آن بحث می شود.

- محمول مسئله ، چنان که ذاتی موضوع مسئله است ، ذاتی موضوع علم هم هست .
- موجود اما واجب و اما ممکن و الممكن اما جوهر و اما عرض و الجوهر اما نفس و اما عقل و اما صورت و اما ماده و اما جسم .
- تمایز علوم به تمایز موضوعات است (چون علامه موضوع را در تمام علم پخش کرد ، این موضوع خودش را در تمام محمولات کشانده است و در تعریف آنها اخذ شده است) .
- همه این نتایج صرفا در علوم برهانی از آن جهت که برهان در آنها جاری است ، جریان می یابند اما دلیلی بر جریان هیچ یک از این احکام در علوم اعتباری که موضوعاتشان امور اعتباری غیر حقیقی است ، وجود ندارد .

علامه در حاشیه اسفار می نویسد :

« و المجموع من قضایا يؤخذ فی حدود موضوعاتها و محمولاتها موضوع واحد هو الذی نسّمیه علما و ینتهی من الجانبین إلى قضیة موضوعها الموضوع الأول و قضیة لا يؤخذ فی حد محمولها الموضوع الأول كما أن البحث فی العلم الإلهی ینتهی إلى الجسم من جهة أنه موجود و یتدی فی العلم الطبعی من جهة أن له ماهیة الجسم الطبعی لا من جهة أنه موجود و كذلك الکلام فی الدائرة من جهة أنها موجودة و من جهة أنها شکل هندسی موضوع لأحكام هندسیة و قد تبین بما مر أمور .

أحدها حد العلم و هو مجموع قضایا یبحث فیها عن أحوال موضوع واحد هو المأخوذ فی حدود موضوعات مسائله و محمولاتها .

و ثانيها أن العلم لا بد فیہ من موضوع و هو الموضوع فی جمیع قضایاه .

و ثالثها أن موضوع العلم ما یبحث فیہ عن عوارضه الذاتیة . «.....

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

و ثامنها أن تمایز العلوم بتمایز الموضوعات

نکته ی چهارم : تبیین دوباره عرض ذاتی

تعریف دوباره عرض ذاتی

تبیین اول عرض ذاتی :

عرض ذاتی آن است که بر شیء عارض می شود لذاته و هیچ واسطه ای میان موضوع و محمول وجود ندارد .
واسطه ها دو دسته اند :

واسطه هایی که به تنهایی در حدّ محمول اخذ نمی گردند و بلکه موضوع ذی الواسطه نیز اخذ می شود ؛ این گونه واسطه ها مضرّ نمی باشند و دسته دوم واسطه هایی که به تنهایی در حدّ محمول اخذ می گردد که این واسطه ها مضر هستند و باعث می شود که محمول با واسطه ، عرض ذاتی نباشد .

تبیین دوم عرض ذاتی :

نشانه آن چه که لذاته ، بر شیء عارض می شود با تبیین مصداقی روشن می گردد چرا که عرض ذاتی ، به محمولی گفته می شود که اولاً مساوی با موضوع است و ثانیاً با وضع موضوع و یا رفع آن ، محمول وضع و یا رفع می شود و ثالثاً به گونه ای است که در حدّ تام آن ، موضوع اخذ می شود . مثل اخذ انسان در حدّ متعجب و اخذ انسان متعجب در حدّ ضاحک . رابعاً هیچ واسطه ای میان موضوع و محمول وجود ندارد ؛ محمول ذاتی هیچ گاه با واسطه بر موضوع خویش عارض نمی شود ؛ چه آن واسطه ، مساوی باشد چه اعم و چه اخص و مراد از واسطه چیزی است که خود به تنهایی در حدّ محمول اخذ گردد بدون اخذ موضوع ذی الواسطه مثل عروض سیاهی برای کلاغ به واسطه پرش .

تذکر : محمول ذاتی باید مساوی موضوعش باشد نه اعم و نه اخص ؛ چون در صورت اعم بودن ، آنچه که در حدّش اخذ می شود اعم از موضوع اخص آن خواهد بود . و در صورت اخص بودن ، آنچه که در حدّ محمول اخذ می شود حصّه ای از موضوع خواهد بود نه نفس موضوع .

نکته ی پنجم : رابطه ی بین تعریف علامه از عرض ذاتی با تعریف مشهور (بلاواسطه فی العروض)

بعضی از اقایان وقتی که م خواهند عرض ذاتی را تعریف بکنند ، عرض ذاتی را به آن چیزی که واسطه در عروض ندارد تعریف می کنند . اما مرحوم علامه فرمودند ما یوضع بوضع و یرفع برفعه ، سوال ما این است که این تعریفی که مرحوم علامه کردند ، چه رابطه ای دارد با آن تعریفی که خیلی ها می کنند ؟؟ خود علامه نسبتاً در بین کلماتشان این را جواب داده اند ، ایشان در حاشیه کفایه این را جواب داده اند .

واسطه در عروض نداشتن یعنی محمول حقیقتاً نه مجازاً ، حمل بر موضوع بشود و محمول حقیقی است برای موضوع نه مجازی . خیلی ها عرض ذاتی را این گونه معنی می کنند . حالا تعریفی که مرحوم علامه کرده اند می خواهیم ببینیم نسبت بین این دو تعریف چیست ؟؟

می توان به عنوان جمع بندی معنای عرض ذاتی ، از نوشته مرحوم علامه در رساله البرهان استفاده نمود ؛ ایشان چنین می نویسند :

أقول: **إنّ القضية البرهانيّة** حيث إنّ محمولها عرض ذاتي لموضوعها، و العرض الذاتي لا يستغنى تصوّره عن تصوّر موضوعه، أى أنّ موضوعه أو مقومّه مأخوذ في

حدّه، أو هو مأخوذ في حدّه أو هو مأخوذ في حدّ الموضوع، فما يعرض المحمول بحيث لا يستغنى في تصوّره و عروضه عن الموضوع فهو عارض ذاتي بعينه للموضوع، و كذلك المحمول على محمول المحمول، و هكذا، و كذلك الأمر في جانب الموضوع هذا. (مجموعه رسائل العلامة الطباطبائي، ص: ٢٥٩)

و همچنین علامه در رساله البرهان می نویسد :

و نعود إلى تحصيل أجزاء العلوم فنقول: كما ذكر أنّ موضوعات المسائل إمّا أن تكون عين موضوع العلم أو عارضا ذاتيا له، أو نوعا له، أو جزء له بما أنّه جزء، فما كان مساويا معه فهو، و إن كان أخصّ فهو بنفسه عارض ذاتي لخصّة من الموضوع، و حيث كان من الواجب المساواة ليكون ذاتيا، فلا بدّ من عوارض ذاتية للخصص الاخرى حتّى يكون المردّد بين الجميع ذاتيا لنفس الموضوع. و قد بان من هاهنا أنّه في مثل ذلك لا بدّ من قسمه للموضوع، و في الجميع من العارض و النوع و الجزء لا بدّ من محمول لا يستغنى عند تصوّر موضوعه عن تصوّر الموضوع الأوّل. («مجموعه رسائل العلامة الطباطبائي؛ ص ٢٦١»)

علامه طباطبائي در حاشیه اسفار می نویسد :

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

و خامسها أنّ المحمول الذاتي لا يعرض موضوعه بواسطة أصلا سواء كانت مساوية أو أعم أو أخص و المراد بواسطة ما يؤخذ في حد المحمول و حده من غير أخذ الموضوع ذي الوسطة كعروض السواد للغراب مثلا بواسطة رياشه.

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

و سابعها أنّ محمول المسألة كما أنّه ذاتي لموضوعها ذاتي لموضوع العلم أيضا.

و ثامنها أن تمايز العلوم بتمایز الموضوعات فهذه جعل أحكام المحمولات الذاتية- و التأمل الوافى فيها يرشدك إلى أن ذلك كله إنما يجرى فى العلوم البرهانية من حيث جريان البرهان فيها و أما العلوم الاعتبارية التى موضوعاتها أمور اعتبارية غير حقيقية- فلا دليل على جريان شىء من هذه الأحكام فيها أصلا،

علامه طباطبائی در رساله البرهان می نویسد :

هذا، و ظهر أيضا أن المحمول الأعم من موضوع العلم أو العارض الغريب له خارجان عن العلم جميعا. (مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي ؛ ص ٢٥٩)

فنبين فيها فى فصل أنه يجب أن تكون مقدمة البرهان ذاتية المحمول للموضوع، و المحمول أو العارض الذاتى و بذاته يقال على وجه كثيرة:

منها: ما لا يحتاج فى حمله أو عروضه إلى واسطة أصلا، فالخطّ عارض للسطح دون الجسم.

و منها: ما يعرض للشيء باقتضاء طبيعته النوعية، كالضحك لطبيعة الإنسان، و يقابله العارض الغريب، و هو العارض لأمور غريبة عن الطبيعة، كمقدار كذا للإنسان.

و منها: ما يحمل على شىء من شأنه أن يكون هو الموضوع و المحمول هو المحمول، و قد يسمّى حملا مستقيما، كالعرض بالنسبة إلى الجوهر، و الوصف بالنسبة إلى الذات، و يقابله الحمل بالعرض، و قد يسمّى حملا منحرفا، كحمل الذات على الوصف، كالماشى إنسان.

و منها: ما هو داخل فى مهية الشىء، و يكون إما جنسا أو فصلا، و قد يطلق على النوع أيضا فيقال: الإنسان ذاتى لزيد و عمرو، و يقابله العارض الغريب، و هذا هو المراد بالذاتى فى كتاب الكلّيات الخمس.

و منها: ما يحمل على الشىء فى نفس الأمر، و يحدّ بآنه المحمول الذى موضوعه أو موضوع مأخوذ فى حدّه أو هو فى حدّ الموضوع، و هذا هو المراد بالذاتى فى كتاب البرهان^٦.

هذا، و نبين بذلك أن العارض الذاتى يجب أن يكون مساويا لا أعمّ و لا أخصّ، و أيضا أن العارض الذاتى ينقسم إلى أولى و غيره، و القانون فى تميز القسمين. (مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي، ص: ٢٤٤)

**نظر علامه در نسبت تعريف ایشان از عرض ذاتى با تعريف بلاواسطه در عروض از ناحیه دیگران
برای عرض ذاتی**

^٦ (١) فيكون الذاتى فى كتاب البرهان أعم من الذاتى فى باب الكلّيات الخمسة.

به نظر می رسد مرحوم علامه معتقد به یکی بودن تعریف داشته باشند ؛ ایشان در حاشیه الکفایه می نویسند :

أقول **كل مطلوب نظري** أعنى القضية التي يصح إقامة البرهان عليها يجب ان يصح تعلق اليقين به و هو العلم المركب الذي عرف بأنه العلم بان كذا كذا مع العلم بالفعل أو بالقوة القريبة منه بأنه لا يمكن ان لا يكون كذا فالقضية اليقينية يجب ان يكون المحمول فيها ذاتيا للموضوع كما يجب ان تكون كلية، و دائمية، و ضرورية على ما بين في كتاب صناعة البرهان من المنطق.

و نعى بكون المحمول ذاتيا ان يكون نفسه موضوعا (**خودش موضوع باشد - يعنى موضوع واقعا خودش موضوع باشد**) من غير ان يكون الموضوع فى الحقيقة شيئا آخر (**شى ديگرى موضوع نباشد**) ثم ينسب حكمه إلى الموضوع لاتحاد ما بينهما (**سپس اسناد داده شود حکمش به موضوع بخاطر اتحادى که بين اين دو موضوع است** - مثلا ما حقیقتا نمى توانیم به جسم بگوئیم ایض زیرا ایض حقیقتا مال بیاض است اما چون بیاض با جسم متحد شده است لذا روی جسم هم می آید) و عنایه زائده ،

(مرحوم محقق اصفهانی در نهاییه الدرايه می فرماید تعریف بلاواسطه فى العروض با تعریف های دیگر فرق می کند اما مرحوم علامه این جا یک طوری صحبت می کند که که انگار این دو تعریف را یکی می کند . جناب آملی لاریجانی در کتاب فلسفه ی علم اصول جلد ۱ ، می آیند کلام علامه را نقد می کنند که شما چرا این دو را یکی گرفتید . که به عقیده ی بنده فرمایش ایشان جواب دارد .

کلام علامه این است که تعریفی که من داریم با تعریفی که مشهور حکما می کنند که می گویند بلاواسطه فى العروض ، این ها یکی هستند)

و هذا المعنى (**عرض ذاتی حمل بشود بر نفس الموضوع - واسطه در عروض نداشته باشد**) إذا أخذ بحقيقته (**اگر خوب دقت کنید**) كان مرجعه ان القضية اليقينية يجب ان يكون موضوعها بحيث إذا وضع وحده مع قطع النظر عن كل ما عداه مما يصح ان يحمل عليه المحمول من الموضوعات كان ثبوت المحمول له بحاله (**می فرماید این که می فرمایند بلاواسطه فى العروض اگر خوب دقت کنید همین است که ما می گوئیم که با وضع موضوع محمول وضع و با رفع موضوع محمول رفع می شود**) ، كقولنا: الإنسان متعجب فانا إذا وضعنا الإنسان و هو الموضوع ثم أغمضنا عن سائر الموضوعات المرتبطة به مما يصح حمل المتعجب عليها كالقائم، و القائم، و المتكلم، و منتصب القامة و الحساس، و المتحرك بالإرادة و غيرها لم يوجب ذلك سلب المتعجب عنه و ذلك انه لو انتفى الحمل على تقدير انتفاء بعض ما عدا الموضوع صدق السلب على بعض التقادير فلم يتحقق العلم بامتناع جانب السلب فلم يتحقق يقين، و قد فرضت القضية يقينية هف و من هنا يظهر ان كل محمول يثبت لموضوع بواسطة امر آخر ليس عارضا ذاتيا له سواء كان كذلك بواسطة امر مساو للموضوع كما أثبتته بعض المتأخرين من المنطقيين و غيرهم، أو

غير مساو كالأعم، والأخص، وإذ كان من الممكن أن يؤخذ موضوع القضية مركبا مؤلفا من الموضوع الحقيقي، و ما يحمل عليه المحمول بواسطته أعني مركبا من الواسطة و ذى الواسطة معا كان من الواجب فى الحمل الذاتى ان يصدق الحمل مع إثبات كل واحد واحد من الموضوع، و القيود المأخوذة فيه المتحدة به. (حاشية الكفاية، ج ١، ص: ٦)

در فراز « نعننى بكون المحمول » به نظر مى رسد كه نفس وساطت در عروض مى كند و معتقدند كه محمول حقيقتا بر موضوع ثابت است .

نکته ی ششم : تساوى محمولات فلسفى با موضوع فلسفه

و لما كان من المستحيل أن يتّصف الموجود بأحوال غير موجودة انحصرت الأحوال المذكورة فى أحكام تساوى الموجود من حيث هو موجود كالخارجية المطلقة و الوحدة العامة و الفعلية الكلية المساوية للموجود المطلق؛ أو تكون أحوالا هى أخص من الموجود المطلق، لكنّها و ما يقابلها جميعا تساوى الموجود المطلق، كقولنا: «الموجود إمّا خارجىّ أو ذهنىّ» و «الموجود إمّا واحد أو كثير» و «الموجود إمّا بالفعل أو بالقوّة»، و الجميع، كما ترى، امور غير خارجة من الموجوديّة المطلقة .

و ثانيا: أنّ موضوعها لما كان أعمّ الأشياء، و لا ثبوت لأمر خارج منه، كانت المحمولات المثبتة فيها إمّا نفس الموضوع كقولنا: إنّ كلّ موجود فإنّه، من حيث هو موجود، واحد أو بالفعل؛ فإنّ الواحد و إن غاير الموجود مفهوما، لكنّه عينه مصداقا؛ و لو كان غيره، كان باطل الذات، غير ثابت للموجود . و كذلك ما بالفعل. و إمّا ليست نفس الموضوع بل هى أخصّ منه، لكنّها ليست غيره، كقولنا: إنّ العلّة موجودة فإنّ العلّة و إن كانت أخصّ من الموجود، لكنّ العلّة ليست حيثيّة خارجة من الموجوديّة العامة و إلّا لبطلت. و أمثال هذه المسائل (مسائلى كه محمولاتشان اخص از موضوع است) مع ما يقابلها تعود إلى قضايا مردّدة المحمول تساوى أطراف التريد فيها لموجوديّة العامة. كقولنا: كلّ موجود إمّا بالفعل أو بالقوّة. فأكثر المسائل فى الفلسفة جارية على التقسيم ، كتقسيم الموجود إلى واجب و ممكن، و تقسيم الممكن إلى جوهر و عرض، و تقسيم الجوهر إلى مجرد و مادّى، و تقسيم المجرد إلى عقل و نفس. و على هذا القياس. (نهایه الحکمه ، ج ١ ، ٢٧)

نوار ۳۸ تا ۳۳: عرض ذاتی از دیدگاه ملاصدرا

مساله ی سوم : محمولات فلسفی

مطلب دوم : عرض ذاتی بودن محمولات فلسفی

عرض ذاتی از دیدگاه ملاصدرا (و بوعلی)

تعریف عرض ذاتی از دیدگاه ملاصدرا :

عرض ذاتی آن محمولی است که از ذات موضوع برمی خیزد و لذاته است و من حیث هو هو است و محمول بدون واسطه و بدون قید زائد بر موضوع ، حمل می شود و موضوع به آن متصف می شود و به بیان دیگری موضوع به گونه ای است که آن را بدنبال دارد . محمول ذاتی من صمیم ذات موضوع مستخرج است . محمول ادامه ی ذات موضوع است نه این که ادامه ی قید موضوع باشد . یعنی این طور نیست که موضوع قید بخورد و بعد این قید این محمول را بیاورد .

مصادیق عرض ذاتی :

مصادیق عرض ذاتی چیست ؟ عرض ذاتی می تواند دو مصداق داشته باشد :

ملاصدار می فرماید عرض ذاتی یا مساوی است یا اخص و مساوی بودن عرض ذاتی لزومی ندارد . ایشان می فرماید اشکالی ندارد که عرض ذاتی اخص باشد اما نباید لامر اخص باشد .

یعنی چی عرض ذاتی لامر اخص نباشد؟؟ یکبار می گوئید الحيوان متعجب ، این متعجب اخص از حیوان است اما اخصی است که لامر اخص است . بخاطر یک امر اخص دیگری است که بار می شود . این عرض ذاتی اخص باشد ایرادی ندارد اما نباید واسطه بخورد و طوری نشود که بگوئیم از ذات موضوع استخراج نشده است . می گوید ما اخص هایمان (عرض های اخص) دو گونه است :

- نوع اول : اخص هایی که لامر اخص نیستند . این ایرادی ندارد .
- نوع دوم : اخص هایی که لامر اخص هستند . یعنی امر اخص آمده موضوع را متخصص کرده تا تازه محمول بتواند بیاید . این نوع اخص ها در واقع عارض آن موضوع اول نیستند و از صمیم ذات موضوع اول مستخرج نیستند .

مرحوم علامه می فرمودند که اگر می گوئید الموجود باید بگوئید اما بالقوه و اما بالفعل ، بالقوه با مقابله که بالفعل باشد می شود عرض ذاتی اما جناب صدرا می گوید خیر الموجود بالقوه به تنهایی عرض ذاتی است .

مصادیق عوارض ذاتی:

الف) مساوی با موضوع: آن محمولاتی که در شمول هم تایی موضوع فلسفه اند. مثلاً الموجود اصیل، الموجود متشخص و...

ب) اخص از موضوع: محمولهای اخص دو نوع اند:

۱ - محمولاتی که لامر اخص است. یعنی ابتداءً موضوع بایک اخصی تخصیص خورده، حال موضوع مخصص این حکم را پیدا کرده مثلاً الحيوان متعجب (متعجب مال انسان است) که اول ناطق حیوان را تخصیص زده بعد می گویم الا حیوان متعجب (این واسطه (ناطق) خودش این جا یک نوع واسطه در عروض است).

۲ - محمولات اخص، محمولاتی نیستند که پس از تخصیص موجود به امری زائد وبعد از لحاظ آن امر زائد عارض بر آن موضوع گردد. بلکه محمولاتی هستند که با عروض خود، موجود را مخصص می گردانند به گونه ای که تخصیص بعد از عروض لحاظ می شود نه قبل از آن مثل تمامی عروض فصل بر جنس (الحيوان ناطق - این ناطق لامر اخص نیست بلکه خودش مخصص حیوان است. در حالی که در اولی بخاطر تخصیص حمل می شد اما این (که با آمدن فصل، جنس تحصیل و تخصیص پیدا می کند. عارض اخص بی واسطه بر معروض حمل می شود بخلاف عارض لامر اخص.

(نوار ۳۴)

بین قضیه ی منفصله با مردد المحمول فرق است. قضیه ی منفصله، قضیه ی شرطیه است اما مردد المحمول یک قضیه ی حملیه است.

چند نکته در رابطه با عرض ذاتی:

عدم ضربه زدن اخصیت محموله به عرض ذاتی

اخصیت محمول ضرری به عرض ذاتی بودن نمی زند (بر خلاف نظر علامه): چون محمول اخص بدون واسطه وبا ملاحظه موضوع حمل می شود و چون محمول اخص کار تخصیص موضوع به عهده دارد معلوم می شود که فقط ملاحظه ذات موضوع بوده است که محمول موجب تعیین و تخصیص موضوع شده است.

رقم خوردن مسائل تقسیمی فلسفه توسط اخصیت محمول

۴- اخصیت محمول مسایل تقسیمی فلسفه را رقم می زند. چون محمولات ذاتی فلسفه می توانند اخص باشند حال اگر اخص ها را مقابل هم قرار دهیم مسایل تقسیمی را رقم زده ایم. مثلاً الموجود واحد، الموجود کثیر و... که وقتی واحد و کثیر را در مقابل هم بگذاریم (که هر دو با هم مساوی موضوع فلسفه اند) مسایل تقسیمی فلسفه پدید می آید. الموجود واحد خود یک مسئله و عرض ذاتی است والموجود کثیر هم خود یک مسئله و عرض ذاتی است

که در کنار یکدیگر مساوی موضوع فلسفه می شوند. شرط عرض ذاتی بودن ، سریان در تمام موضوع بودن نیست بلکه شرط عرض ذاتی بودن این است که از صمیم موضوع بیرون کشیده شود .

توجه شود این که انقساماتی که درست می شود از ملاحظه خود موجود بماهو موجود است . یعنی وقتی وجود را بماهو موجود بودن لحاظ کنیم از حیثی می توان گفت واجب و از حیثی می توان گفت ممکن . لذا هر چیزی را که بتوان ذیل موجود بماهو موجود آورد بحث فلسفی است ولو اینکه چند تخصیص بخورد و همه عوارض ذاتی است چرا که چیزی غیر از وجود نگاه نشده که بخواهد واسطه شود برای اخذ آن عرض .

عرض ذاتی به بیان دیگر

عرض ذاتی موجود مطلق به این است که قیود طبیعی، ریاضی و... پیدا نکرده باشد . عرض ذاتی در فلسفه هیچ رنگی غیر از وجود به خود نمی گیرد . بنابراین عرض ذاتی در فلسفه عبارت است از هر محمولی که عروض آن بر موجود متوقف بر طبیعی و ریاضی و... نباشد که به چنین محمولاتی که عروض آنها بر موجود مستلزم طبیعی یا ریاضی و... شدن آن نباشد اقسام اولیه موجود می گویند .

عرض ذاتی موجود ، محمولی است که حمل می شود بماهو موجود . اما اگر این محمول ، بماهو قید طبیعی ، مثل جسمیت و تحرک یا قید اخلاقی خورد یا قید ریاضی خورد (بما هو کم) یا قید منطقی خورد ، دیگر عرض ذاتی موجود نیست . اگر قید اخلاقی خورد عرض ذاتی اخلاقی است . اگر قید ریاضی خورد ، عرض ذاتی ریاضی است .

أن الفلسفة الأولى باحثه عن أحوال الموجود بما هو موجود و عن أقسامه الأولية أي التي يمكن أن يعرض للموجود من غير أن يصير رياضيا أو طبيعيا و بالجملة أمرا متخصص الاستعداد لعروض تلك الأقسام (عارض موجود می شود که متخصص الاستعداد نیست ، قید طبیعی که می خورد متخصص الاستعداد است برای عروض احکام طبیعی و وقتی قید اخلاقی می خورد متخصص الاستعداد است برای عروض احکام اخلاقی ، یعنی می گوید من از موجود بحث می کنم قبل از این که با قیدی متخصص الاستعداد بشود) (الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة ج ۱ ص ۲۸)

نوار ۳۵ :

واسطه‌ی مضر ، کدام واسطه است

واسطه مضر به عرض ذاتی موجود مطلق ، واسطه‌ای است که استعداد علم خاص را فراهم آورد.

عرض ذاتی به آن چیزی می‌گویند که واسطه ندارد . یعنی واسطه‌ی مضر ندارد . واسطه‌ی مضر واسطه‌ای است که ، وقتی که استعداد یک علم خاصی را پدید بیاورد ، این واسطه واسطه مضر است . مثلاً ما یک موضوع و یک محمول داریم و بینشان واسطه است و این واسطه سبب شده یک علم جدیدی پدید بیاید ، این واسطه مضر است لذا این واسطه نمی‌گذارد این محمول ، ذاتی موضوع باشد .

کما أن ما يلحق الموجود (هر چیزی که به موجود ملحق می‌شود) بعد أن يصير تعليمياً أو طبعياً (بعد از این که موجود ، تعلیمی یا طبیعی گشت) ليس البحث عنه من العلم الإلهي في شيء (دیگر بحث از این موجود یک بحث فلسفی نیست) (الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة ج ۱ ص ۳۸)

چگونگی عرض ذاتی بودن امثال جوهر و عرض برای موضوع فلسفه با وجود این که عارض الامر اخص هستند . گفته شد : عرض ذاتی مساوی یا اخص و لالامر اخص .

سوالی مطرح می‌شود آن اینکه : بسیاری از مسایل فلسفه قبلش تخصیص خورده بعد در موردش بحث می‌شود مثلاً وجود یا واجب است یا ممکن . ممکن یا جوهر است یا عرض . جوهر تقسیماتی دارد و عرض نیز تقسیماتی که هر کدام از عراض نیز تقسیماتی دارند . پس شما چطور می‌گویید "لالامر اخص" در فلسفه نمی‌باشد در حالی که همه موارد (مثل جوهر و عرض - که بخاطر ممکن آمده اند و ممکن امر اخص است پس جوهر و عرض عارض لامر اخص هستند) بالا از لامر اخص می‌باشند؟

جواب : آنگاه که گفته می‌شود وجود یا واجب است یا ممکن و موجود ممکن یا جوهر است یا عرض ، امکان که موجب تخصیص موجود به ممکن می‌گردد چیزی جزء یک مفهوم تحلیلی برای ارائه حصه‌ای از اصل موجود نیست (یک تحلیلی دارید از خود موجودیت ارائه می‌دهید) (تعنی ممکن امری تحلیلی از همان وجود است) و در عروض جوهر و عرض برای موجود عنوان امکان نقش خاصی بر عهده ندارد یعنی این چنین نیست که جوهر و عرض ابتداء بر امکان حمل شود و خواص و عوارض مختص به آن (امکان) باشند و سپس واسطه امکان عارض بر موجود گردند بطوری که اصل موجودات به صورت ممکن در خارج محقق گردند سپس جوهریت یا عرضیت بر آنها عارض شود نظیر آن که اصل موجود به صورت جسم در خارج محقق گردد و آنگاه حرارت یا برودت بر وی عارض می‌شود . مفهوم عرض ، نیز از عوارض تحلیلی موجود محسوب می‌شود به همین دلیل تقسیم عرض به اعراض نه گانه تقسیم فلسفی محسوب می‌شود و هر یک از اعراض نه گانه ، عرض ذاتی موجود مطلق می‌باشند . عنوان جوهر نسبت به جواهر پنجگانه اعم از آن که جوهر را جنس برای جواهر پنجگانه یا عرض عام برای آن

بدانیم نقشی نظیر عرض نسبت به اعراض نه گانه دارد یعنی جوهر نیز برای حمل عوارض بعد از خود نقش واسطه را ایفا نمی کند یعنی اینچنین نیست که اصل موجود بصورت جوهر مطلق در خارج محقق گردد و سپس به اقسام پیچگانه در آید از این رو هریک از جواهر پنجگانه و از جمله جسم طبیعی از عوارض ذاتی موجود شمرده می شود . سلسله عوارض هستی تا آنجا که به این طریق ادامه پیدا کنند هرگز موجب پیدایش علم جدید نمی گردد (بحث روی این است که محمولاتی که شما می خواهید برای وجود بیاورید نباید شما را از حوزه ی بماهو موجودیت خارج کند . تا هرجایی که شما را از حوزه ی موجودیت خارج نکرده است ، عرض ذاتی است و در این جا امکان یک ویژگی موجودیت موجود است . جوهر هم همچنین و عرض هم همین طور .)

لیکن هر گاه در میان عوارض یکی از عوارض دارای حیثیت خاصی باشد که از آن طریق اعراض مختص به خود را طلب نماید آن عرض علی رقم اینکه خود از عوارض ذاتیه موضوع فلسفه است، موضوعی مستقل برای عوارض ذاتی مختص به خود می باشد و از این طریق علم جدید را بنیان می نماید.

لا یخفی علی البصیر المحدث أن ما یختصّ بنوع من الأنواع (مثل واجب که مثل یک نوعی است برای موجود یا ممکن) التي تحت موضوع ، ربما يعرض لذات ذلك الموضوع بما هو هو و أخصیة الشيء من شيء (این که واجب اخص از موجود است) لا ینافی عروضه لذلك الشيء، من حیث هو (این که یک چیزی اخص است این اخص بودن منافات ندارد با این که آن شی از صمیم ذات آن شی دیگر منتزع شده باشد) و ذلك كالفصول المنوعه للأجناس (مثل حیوان که تقسیم می شود به ناطق و ناهق و ... یعنی مثلا از خود حاق حیوانیت برای انتزاع ناطقیّت کافی است) . (سه رسائل فلسفی ص ۱۹۳)

إن قلت : الموضوع هناك هو الموجود المطلق و هذه لا تعرضه بما هو مطلق [إشارة إلى الثلاثة المذكورة التي هي الهيولى و الصورة و الجسم . أى تلك الثلاثة لا تعرض الموجود بما هو موجود مطلق بل تعرضه بعد تخصّصه بالإمكان و الجوهرية (یعنی موجود ممکنی که جوهر باشد تقسیم می شود به هیولی و صورت و جسم پس بما هو موجود مطلق نیست) مثلا، فلم كان البحث عنها من الإلهی الأعمّ، بل لا بدّ أن يتخصّص بمثل الإمكان و الجوهرية.

قلت: كل تخصّص لا یخرج العرض اللاحق عن كونه ذاتيا (جناب سبزواری می فرماید هر تخصیصی عرض ذاتی را از عرض ذاتی بودن خارج نمی کند بعضی تخصیص ها هستند که موجب می شوند محمول دیگر عرض ذاتی نباشد و بعضی تخصیص های دیگر هستند که منافاتی با عرض ذاتی ندارند) ، و لا الموجود عن كونه موضوعا للإلهی ، إنما المخرج (خارج کننده ی محمول از عرض ذاتی - یعنی آن چیزی که سبب می شود محمول دیگر عرض ذاتی نباشد عبارت است از) هو التخصّص الطبیعی و التعليمی (می گوید اگر موجود را قید بزیند به احوالات خود وجود ، احکامی که با این احوالات بر موضوع حمل می شود ، محمولات ذاتیه هستند و به بیان دیگر احوالات وجودی موجود ما را از حریم موجودیت موجود خارج نمی سازد و ما هنوز داخل در حریم موجودیت موجود

هستیم - اگر تخصص طبیعی و تعلیمی شد دیگر این تخصص ها دیگر اجازه ی دیدن بما هو موجود را نمی دهند (لآن أحكام الوجود تصیر مغلوبه و أحكام العدم غالبه) چون اصاله را با وجود می گیرد و غیر وجود را عدم ، لذا به انها می گوید احکام عدم) ، فعوارض الجسم الذاتیه (عوارض ذاتی جسم) لیست ذاتیه للموجود بما هو موجود بل غریبه له ، بخلاف عوارض الجوهر المفارق أو الخصوصیات الآخر المأخوذ هو لا بشرط معها كما هو شأن موضوع العلم بالنسبه إلى موضوعات مسائله ما لم ينته إلى التخصّصات الطبیعیة و التعلیمیة ، (شرح المنظومه ج ۴ ص ۱۰۷)

نوار ۳۶:

عدم اشکال بحث از موجود مقید در فلسفه

۸- بحث از موجود مقید در فلسفه اشکال ندارد . وقتی گفته می شود از موجود مطلق و موجود بماهو موجود بحث می کنیم از پشه گرفته تا حق تعالی بحث از موجود بماهو موجود است .

بحث از موجود مقید در فلسفه اشکال ندارد ولی نباید نحوه ی قید موضوع لحاظ گردد (یعنی نباشد صندلی بودنش را یا پشه بودنش را ملاحظه کنی ما با موجودیت پشه کار داریم نه با پشه بودن موجود) .

اگر بگویند موجود یا واجب است یا ممکن در اینجا واجب از عوارض موجود است. پس یکی از مسایل موجود بماهو موجود است. ممکن نیز از عوارض موجود بماهو موجود است، یعنی یکی از اقسام موجود بماهو موجود یعنی صرف الموجودیت (یعنی بماهو موجود) ممکن است. (یعنی داریم بحث وجودی نسبت به واجب و ممکن ، جوهر و عرض و... می کنیم)

باز می گویند ممکن یا جوهر است یا عرض ، خود ممکن صرف الموجودیت و موجود است. حال خود موجود یا جوهر است یا عرض (یعنی چون خود ممکن نحوه ای از موجودیت است جوهر و عرض وهم که از اقسام ممکن اند نحوه ای از وجود می باشند) هر کدام از اقسام باز خود موجود هستند نه چیز دیگر یعنی هنوز موجود را قید نزده ایم (قید غیر وجودی نزده ایم) و این موجود است که یا جوهر و مادی یا... می شود .

اگر گفته شود جوهر مادی از آن حیث که مادی است چه صفاتی دارد و از عوارض قید (ماده) آن بحث شود از موجود بماهو موجود خارج شده ایم ولی وقتی قید تنها اقسام را بوجود آورد دیگر از عوارض قید بحث نشده است (ما در قیودی مثل ممکن و واجب ، این ها را وسط می آوریم تا بتوانیم گونه های مختلف وجودی را بحث کنیم ، ما ناچاریم پای اخص ها مثل امکان و جوهر و عرض را به میان بکشیم تا بحث بیشتری از موجودیت موجود داشته باشیم ، ما بحث از اخص ها می کنیم تا بتوانیم حوزه های وجودی وجود را بیشتر ملاحظه کنیم . یعنی امکان و عرض و جوهر را که میاورید با این حال این محمولات از اعراض ذاتی خود وجود هستند . ممکن بودن وجوب

سبب شده ما بتوانیم بیشتر از خود وجود بحث کنیم . امکان یک تحلیلی از موجودیت موجود است و هم چنین وجوب لذا با واسطه قرار گرفتن امکان و وجوب ما از اعراض ذاتی موجود خارج نشده ایم . امکان این فرصت را فراهم می کند که ما بیشتر بتوانیم از موجودیت موجود بحث کنیم - قید ها اگر سبب شود که محمولات آن قیود شما را از حریم موضوع اول خارج کند این قید مضر است و الا مضر نیست و می توانید از آنها بحث بکنید) بلکه موجود بما هو موجود هزار پاره کرده ایم (اگر از متأخرات و لواحق جسم که جسم در آنها دخیل باشد بحث شود بحث طبیعی است یعنی اینکه جعل الله جسم حار ، جعل الله جسم بارد ، شروع بحث از قیده‌ها است نه مقید لذا بحث طبیعی است نه فلسفی . ولی اگر از خود جسم ونحوه وجود جسم بحث شود از مبدء فاعلی ، ارتباط جسم باعالم مثال ، ارتباط جسم با حق تعالی ... بحث فلسفی است) حال یا در تقسیم طولی یا تقسیم عرضی هر یک از این پاره ها چه کوچکترین جزء چه بزرگترین جزء از اقسام موجود بما هو موجود است هرگاه این قید در ماهیت موضوع آورده شود (موجود جسمانی) از بحث موجود خارج شده اید و دیگر بحث درباره احکام موجود بما هو موجود نخواهد بحث از موجود مادی و فیزیکی یا موجود ریاضی از حیث ریاضی بودنش بخلاف آن وقتی که یک شی از نظر موجود بودنش مورد نظر شما است . ابن سینا در اول الهیات شفا جمله ای را از متافیزیک ارسطو توضیح می دهد که وجود در واقع جنس نیست ولی مقولات به منزله انواع آن است یعنی اگر این موجود را از آن جهت که موجود است تقسیم کنیم هریک از آن مقولات ، انواع آن است و اینها اقسام اولیه موجود هستند یعنی هنوز بحث موجود بما هو موجود خارج نشده ایم بنابراین فلسفه بحث از واقعیات بدون آنکه بخواهیم از ویژگیهای یک واقعیت خاص از آن جهت که خاص است بحث کنیم یعنی اگر بحث در مورد مطلق موجود باشد بحث فلسفی خواهد . بنابراین اثبات موضوعات علوم بر عهده فلسفه است چراکه موضوعات علوم از عوارض ذاتی موجود بما هو موجود اند.

عدم دخل استیفای تمام مصادیق و مساوی بودن در عرض ذاتی بودن

استیفای (تمام مصادیق موضوع را در بگیری) و مساوی بودن اقسام تأثیری در ذاتی بودن آن عرض ندارد بلکه ممکن است عرض (ی) مساوی همه اقسام هستی نباشد و در عین حال از عوارض ذاتی موضوع فلسفه بشمار آید پس نه تساوی شرط عرض ذاتی بودن است و نه استیفای اقسام شرط (اشاره به مبنای علامه که باید با مقابلش محمول قرار بگیرد) می باشد و نه اخص بودن مانع عرض ذاتی بودن است و نه عدم استیفای اقسام از این رو می توانیم بگوییم:

۱ - برخی از عوارض هستند که موجودات خارجی را به گونه ای مستفاد (به گونه ای که تمام موجودات را در بر می گیرد مثلا موجود یا درختند یا درخت نیستند) تقسیم می کنند و با مقابلش مساوی با موضوع است و حال آنکه از عوارض ذاتی موجود نمی باشند و بلکه از عوارض غریب است مثل تقسیم موجود به سیاهی و غیر سیاهی .

۲- برخی از عوارض اخص اند و موجودات را به گونه ای ناقص و غیر مستفاد تقسیم می کنند در حالی که از عوارض ذاتی موجودند مثل تقسیم وجود به جوهر و عرض که هر دو از عوارض ذاتی اند لیکن واجب را شامل نمی شوند (تقسیم غیر مستفاد)

۳- برخی از عوارض موجودات را به تمامه شامل می گردد و موجودات را به تمامه تقسیم می کند که این نیز از عوارض ذاتی است مثل تقسیم وجود به واجب و ممکن (تقسیم مستفاد)

۴- برخی از عوارض به تنهایی مساوی با موضوع فلسفه است مانند اصیل ، مشکک و تشخص ...

نوار ۳۷:

بیان عبارات بزرگان

ملاصدرا می فرمودند که محمول ذاتی و عرض ذاتی من صمیم ذات موضوع مستخرج است و جناب علامه هم همین را فرمودند لکن فرق در این جاست که علامه می فرماید حالا که مستخرج است از صمیم ذات موضوع ، این مساوی با تساوی محمول با موضوع و حالا که باید مساوی باشد من این قاعده را می گویم که به وضع موضوع ، محمول هم وضع شود و با رفع موضوع ، محمول هم رفع شود . یعنی علامه می فرماید چیزی که از صمیم ذات موضوع مستخرج است امر مساوی است و اگر اخص باشد ، مستخرج من صمیم ذات موضوع است لذا طبق مبنای ایشان بالقوه به تنهایی از صمیم ذات موضوع (موجود) مستخرج نیست یعنی ایشان می فرماید موضوع که موجود باشد به شما اما بالقوه و اما بالفعل می دهد و بالقوه به تنهایی را نمی دهد . ایشان می فرماید من قبول ندارم اخص عرض ذاتی باشد . سوال می کنیم چرا ؟ می فرمایند چون اخص عرض ذاتی حصه ای از موضوع است نه خود موضوع اما جناب ملاصدرا می فرماید که من از صمیم ذات موضوع استخراج می کنم اما لازم نیست که مساوی با موضوع باشد و می شود اخص باشد هر چند نباید لامر اخص باشد .

جناب صدرا می فرماید می شود که اخص عرض ذاتی باشد و عرض ذاتی موضوع باشد نه حصه ای از موضوع زیرا تازه با اخص حصه به وجود می آید ، تخصیص به وجود می آید و قبل از عروض اخص ، تخصیصی نبوده است .

بأن الفصل المقسم لمعنى الجنس عارض لذات الجنس و أخصيته عن الجنس لا ينافي عروضه لذاته من حيث هو هو و لم يدروا أن العوارض الذاتية أو الغريبة للأنواع قد يكون أعرضا أولية ذاتية للجنس و قد لا يكون كذلك و إن كانت مما يقع به القسم المستوفاء الأولية .

نعم كل ما يلحق الشيء لأمر أخص و كان ذلك الشيء مفتقرا في لحوقه إلى أن يصير نوعا متهيئا الاستعداد لقبوله فليس عرضا ذاتيا بل عرض غريب على ما هو مصرح به في كتب الشيخ وغيره و ما أظهر لك إن كنت فطنا إن لحوق الفصول لطبيعة الجنس كالاستقامة و الانحناء للحظ مثلا ليس مما يتوقف على أن يصير نوعا مخصوصا بل التخصيص إنما يحصل له بها لا قبلها «٢» فهي مع كونها أخص من طبيعة الجنس أعراض أولية و من عدم التفتن بما ذكرناه استصعب عليهم الأمر حتى حكموا «٣» بوقوع التدافع في كلام الشيخ وغيره لما صرحوا بأن اللاحق لشيء لأمر أخص إذا كان ذلك الشيء محتاجا في لحوقه به إلى أن يصير نوعا ليس عرضا ذاتيا بل عرضا غريبا مع أنهم مثلوا العرض الذاتى الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة و الانحناء المنوعين للخط. و لست أدري أى تناقض فى ذلك سوى أنهم لما توهموا أن الأخص من الشيء (الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية ص ٢٠)

التخصيص الذى ينافى كون الشيء من عوارض الموجود بما هو موجود و من كمالات الوجود المطلق هو ما يصير به الشيء نوعا متخصص الاستعداد كأن يصير أمرا طبيعيا أو تعليميا فكل ما يصح أن يلحق الموجود المطلق من غير أن يكون مشروطا بتغير أو تقدر أو تكثر أو انفعال فهو من عوارض الوجود المطلق و كمالاته و إن كان بتقدم و تأخر و شدة و ضعف و لذلك يبحث عنه فى علم ما فوق الطبيعة معنى و ماهية و فى علم الربوبيات وجودا و إنية (الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة ج ٧ ص ٢٢٨)

كل ما يلحق الشيء لذاته و لا يتوقف لحوقه على شرط و لا أيضا على أن يصير نوعا خاصا من أنواعه فذلك الشيء من عوارضه الذاتية و أحواله الأولية و لا ينافى ذلك كون اللاحق العارض أمرا أخص من ذلك الشيء كما توهمه بعض أجلة المتأخرين و نسب كلام الشيخ إلى التناقض حيث إن ما يلحق الشيء لأمر أخص فهو عرض غريب ليس عرضا ذاتيا مع أنه مثل العرض الذاتى بالمستقيم و المستدير للخط و منشأ هذا التوهم عدم الفرق بين العارض الأخص و بين العارض لأمر أخص أو توهم أن كل ما يعرض الشيء لذاته يجب أن يكون لازما لذاته و ليس كذلك فإن الفصول المقسمة لجنس واحد كفصول الحيوان من الناطق و غيره كل واحد منها عارض ذلك الجنس لذاته مع كونه أخص منه (الحاشية على الهيات الشفاء ص ١١)

أن البحث عن مبادئ العلوم الجزئية بأى وجه يكون و على أى كيفية يقع فى هذا العلم فإن موضوعات العلوم الجزئية أمور مخصوصة و التى يبحث عنها فى هذا العلم أحوال للموجود المطلق الذى هو أعم الأشياء فكيف يكون مبادئ تلك العلوم الجزئية مسائل هذا العلم فيبين ذلك و يكشف عن وجه إشكاله بأن أحوال موضوع العلم الأعلى قد يكون أمورا هى كالأقسام له و الأقسام قد يكون من العوارض الذاتية للمقسم و ذلك إذا كانت القسمة إليها قسمة أولية كقسمة الجنس إلى الأنواع و قسمة الوجود إلى الموجودات علمت أنها كقسمة الجنس إلى الأنواع بمعنى أنه ليس بخارج عن حقائق الموجودات و إن لم يكن جنسا بالحقيقة لأنه ليس مهية كلية كما مر و كذلك أقسام الأقسام

أيضا من العوارض الذاتية إذا كانت القسمة إليها قسمة أولية وهكذا إلى أن يصير القسمة لسبب لحوق عارض غريب فإن المراد من القسمة الأولية أن لا يحتاج المقسم في انقسامه إلى تلك الأقسام إلى لحوق أمر خارج عن ذاته فإن قسمة الحيوان إلى الإنسان والفرس و سائر الأنواع قسمة أولية و الأقسام أعراض ذاتية له و قسمته إلى الأبيض و غيره و إلى الضاحك و غيره و إلى الكاتب و غيره غير أولية و الأقسام ليست أعراضا ذاتية له و إن كان القسم الخارج في بعضها أعم و في بعضها مساو و في بعضها أخص مما خرج من القسم الأولى و كانت القسمة في الأنحاء الثلاثة الأخيرة أيضا مستوفاة كالأولى و بالجملة أخصية العارض لا ينافي كونه من الأحوال الذاتية للمعروض الموضوع فإذا يقول إن هذا العلم يبحث عن أحوال ذاتية للموجود المطلق و من جملة أحواله أقسامه الذاتية كالمقولات و أقسام أقسامه الذاتية أيضا كأنواع المقولات و أنواع أنواعها حتى يبلغ التقسيم إلى تخصيص يحصل به موضوع علم من العلوم سواء كان ذلك التخصيص آخر التخصيصات و التقسيمات التي لا يجوز بعده تخصيص أم لا فالأول كالجسم القابل للحركة و السكون فإنه قسم من الأقسام الأولية الذاتية للموجود بما هو موجود و يحدث معه موضوع الطبيعي و لا يمكن أن يقع للموجود تقسيم يقع بحسبه قسم أخص خصوصا منه لا بلحوق عارض غريب من تغير أو تكلم فيصير المخصوص أمرا طبيعيا أو تعليميا لا يجوز أن يكون من أحوال الموجود بما هو موجود و لا البحث عنه داخلا في العلم الأعلى و الثاني كالكم المطلق فإنه قسم حادث للموجود من جهة تقسيمه إلى الكم و غير الكم و هو موضوع العلم الرياضي لكن يجوز بعده تقسيم آخر للموجود يكون الأقسام الأولية الحاصلة منه أخص خصوصا من الكم المطلق من غير حاجة إلى انضمام عارض غريب كقسمة الوجود المطلق إلى كم متصل و غيره بل إلى مقدار و غيره بل إلى جسم تعليمي و غيره فالجسم التعليمي مع كونه أخص من الكم المطلق بمراتب لكنه هو أيضا كالكم المطلق من الأقسام الأولية للموجود و من الأعراض الذاتية له فإن جعله جسما لا يتوقف على جعله مقدارا و كذا جعله مقدارا لا يتوقف على جعله كما متصلا و لا جعله كما متصلا يتوقف على جعله كما مطلقا بل الكل فيما يتحقق مجعول يجعل واحد موجود بوجود واحد فإذا لا يجب فيما إذا حصل قسم هو موضوع علم جزئي أن لا يكون ما هو أخص منه من الأقسام الذاتية الأولية لموضوع هذا العلم يقع البحث عنه فيه بل قد يكون و قد لا يكون فعلى كل من الوجهين إذا حصل في هذا العلم قسم خاص يصلح لأن يبحث من أحواله الذاتية صاحب علم جزئي فيسلمه إليه صاحب هذا العلم و هو يأخذه و يتسلمه منه من غير بحث و نظر إذ ليس لصاحب علم جزئي أن يبحث عن وجود موضوعه و حد مهيته و إلا لكان من تلك الحيشة صاحب علم هو فوق علمه فالمهندس مثلا إذا بحث عن وجود الكم المتصل و مهيته صار من هذه الجهة عالما إلهيا لا مهندسا (الحاشية على الهيات الشفاء ص ١٤)

(اين قسمت در نوار ٣٨ خوانده شد) في قولهم موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية و الحق في معنى العرض الذاتي أن يقال هو ما يكون عارضا للشيء و وصفا له بالحقيقة بلا شائبة مجاز و كذب أى يكون من قبيل ما يقال له عند أهل العربية الوصف بحال الشيء لا الوصف بحال متعلق الشيء و بعبارة أخرى العرض الذاتي ما لا يكون

له واسطة في العروض - لكن بعض أنحائها التي كحركة السفينة الواسطة لحركة جالسها لا جميع أنحائها فإن لها أنحاء سنذكرها في بحث أصالة الوجود و السبب في أن أحوال الفصل هي أحوال الجنس أن الجنس إذا أخذ لا بشرط كان متحدا مع الفصل فكانت أحوال أحدهما هي أحوال الآخر بالحقيقة فعوارض العقول بالحقيقة عوارض الموجود بما هو موجود - باعتبار أخذه لا بشرط بخلاف عوارض الجسم بما هو واقع في التغير لأن مناط الغيرية لموضوع هذا العلم المادية و الحركة كما أشرنا إليه سابقا و إن كان البحث عن الجسم بما هو موجود و بما هو مركب من الهولي و الصورة و نحو ذلك من الإلهي و و لعدم الاطلاع على ما ذكر استصعب الأمر على كثير من المتأخرين ٣٢ حتى قال الفاضل الخوانساري رحمه الله في حاشية الشفاء إن ذكر أحوال ما هو أخص من موضوع العلوم فيها لمجرد الاستحسان - لكون ذلك الأخص نوعا منه أو صنفا مثلا.

و اعلم أنه كان تفسير العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته (مثل الانسان ضاحك) - أو لأمر يساويه (شئ - مثل الانسان متعجب كه بخاطر ضاحك) (امر يساوي) الحاق شده) من القدماء

فيمكن توجيهه بأن ليس مرادهم من قولهم لذاته ، العلية و الاقتضاء (كما عليه العلامة) حتى يقال كلما وجد المقتضى فلا بد أن يوجد المقتضا (يوضه بوضعه و يرفع برفعه) و يستشكل بأحوال الأخص بل المراد نفى الواسطة في العروض و أن يكون حال نفسه لا حال متعلقه - فالمراد بالأمر المساوي له ، مفهوم يساويه معه في الحيثية و كانت الاثنيية بمجرد المفهوم (مي خواهد بگويد ملاك عرض ذاتي تساوي است اما تساوي در حيثيت نه تساوي در مصداق و تساوي در حيثيت يعني تساوي در بما هو موجوديت) - كمفهومي الوحدة و الوجود فإذا عرض عدم القسمة مثلا للوجود لأجل الوحدة كان عرضا ذاتيا (چون حيثيتشان يكي است) و كذا إذا عرض منع الصدق على كثيرين للوجود لأجل الشخص حتى لو كان التساوي بينهما تساويا بحسب التحقق بل بحسب الصدق و لكن كان لهما حيثتان تقيديتان انضماميتان كان اللاحق لأمر مساو هذا النحو من التساوي عرضا غريبا كاللاحق لأمر أخص و إنما فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول الأعم من المحمول بالضميمة لئلا يخرج مثل الوحدة و الشيئية و الإمكان و غيرها من العوارض العقلية ، (تعليقه سبزواري بر الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج ١ ص ٣٠)

العوارض الذاتية قد علم حالها من كتاب البرهان إنها الامور التي تعرض للشيء «٦٧٥» لذاته - لا لأمر أخص منه أو أعم منه، و هي المطلوبات في البراهين (المباحثات بوعلى ص ٢٣٢)

و لواحق الشيء من جهة ما هو هو، هي «٣» ما ليس يحتاج الشيء «٤» في لحوقها «٥» له الى أن يلحق شيئا قبله آخر «٦»، أو الى أن يصير شيئا آخر بعده فيلحقه .فان الذكورة و الانوثة، و المصير من موضع الى موضع بالاختيار هو للحيوان بذاته، و أما التحيز و التمكن و الحركة و السكون فذلك له، لا لذاته «٨» بانه حيوان، بل ذلك له بما هو جسم و للجسم بما هو جسم .و أما الحس «١٠» و النطق فهو «١١» له بتوسط انه حيوان و نام و انسان .و من هذه

اللواحق التي تلحق الشيء من جهة ما هو هو، منها «١» ما هو أخص منه، و منها ما ليس أخص منه. و التي هي أخص منه، فمنها فصول و منها اعراض. و بالفصول ينقسم الشيء الى أنواعه، و بالاعراض ينقسم «٢» الى اختلاف حالاته. (النجاه من الغرق في بحر الضلالات بوعلی النص ص ٤٩٥)

جمع بندی :

تعریف عرض ذاتی

عرض ذاتی عبارت است از محمولی که از ذات موضوع برمی خیزد بدون دخالت هیچ قیدی غیر از موضوع، عرض ذاتی محمولی است که قیدی غیر از ذات موضوع در محمولیت محمول دخیل نیست و محمول مرتبط با ذات موضوع است اگر محمولی برای موضوعی نه بخاطر ذات موضوع بلکه به خاطر قیدی غیر از سنخ موضوع بر آن موضوع حمل گردد آن عرض غریب (یک عرضی است که مال موضوع نیست و ما این محمول را از موضوع نگرفته ایم بلکه این موضوع یک مجاور و یک قیدی داشت که این محمول را از این قید گرفته ایم) است. عرض ذاتی جسم آن است که قیدی غیر از جسمیت در حمل آن دخیل نیست، جسمیت است که چنین محمولی را به دنبال دارد، عرض ذاتی کمیت آن است که در آن قیدی غیر از کمیت دخیل نیست، ولی جوهریت یا عرضیت مثلث، عرض ذاتی کمیت نیست چون قیدی غیر از کمیت بنام وجودیت دخالت در حمل جوهریت یا عرضیت بر کمیت دارد، و عرض ذاتی وجود آن است که قیدی غیر از وجود در حمل محمول دخیل نیست و محمول به جهت ذات موجودیت بدون هیچ قیدی غیر از موجودیت حمل بر موضوع شود.

اقسام قیود یک موضوع

قیودی که یک موضوع پیدا می کند بر دو قسم است:

الف) قیودی که موجب خروج محمول از ذات موضوع نمی شود بلکه همان جهات مختلف موضوع است، مثل قید وجوب و امکان (مثلاً اگر وجوب و امکان قید وجود قرار گیرند محمولی که بعد از آن دو قید بر موضوع حمل می شود، آن محمول را از ذات موضوع خارج نکرده همچنین است جوهریت و عرضیت، تقدم و تاخر...) غیرت این قیدها غیریت با موجودیت موضوع ندارد (زیرا این قید های امکان و وجوب از حیث های تحلیلی موجود هستند). لذا بعد از این قیود محمولات هنوز مرتبط با موجودیت موضوع می باشند.

ب) قیودی که غیریت با موضوع موجودیت دارد و مقید شدن موضوع به آن قید موجب خروج از ذات موضوع می شود (چرا که دیگر از آن قید بحث می شود نه از مقید) لذا بعد از آن قید هر چه که حمل می شود مرتبط با ذات موضوع نیست مثل قید جسمیت برای موجود که غیریت با موجودیت محض دارد و موجب خروج

موجودبماهو موجود می شود لذا بعد از آن ، محمولات مرتبط با ذات موجود نیست بلکه مرتبط با قید وجسمیت است .

اقسام عرض ذاتی

عوارض ذاتی می توانند دو قسم باشند:

الف) مساوی با ذات موضوع.

ب) اخص از موضوع که اخص ها دو قسم اند:

۱-ب) اخص هایی که تخصیص پیشین ندارند مثل تقسیم وجود به واجب و ممکن.

۲-ب) اخص هایی که تخصیص پیشین دارند ولی تخصیص پیشین موافق نه منافی.

انواع تخصیص ها

تخصیص پیشین دو دسته اند:

الف) تخصیص پیشین موافق : که با چنین تخصیصی خروج از حوزه موضوع نشده ایم بلکه تحلیلات موضوع اند (عرض تحلیلی، معقولات فلسفی) مثل جوهریت و عرضیت که از تحلیلات موجودند (که این موجود اول تخصیص به ممکن می خورد بعد از این تخصیص جوهریت یا عرضیت با تحلیل عارض بر موجود می شود).

ب) تخصیص پیشین منافی : که با چنین تخصیصی خروج از حوزه موضوع شده ایم .

نوار ۳۸:

برهان جناب صدرا این است که وقتی داره می گوید با اخص تخصیص می آید نه این که قبل از تخصیص خورده باشد . این حرف جناب صدرا است . علامه از طریق یقین برهانی می خواهد برسد به عرض ذاتی اما جناب صدرا از طریق تعریف و چیستی ذاتی بودن می خواهد برسد به عرض ذاتی . علامه چون که از طریق یقین برهانی می خواهد به عرض ذاتی برسد ، می رسد به مساوی بودن اما جناب صدرا چون از تعریف و چیستی ذاتی بودن به عرض ذاتی بودن می رسد ، این هم به تساوی می رسد و هم به اخص بودن می رسد . می فرماید که عرض ذاتی یعنی من صمیم ذات موضوع بودن .

علامه می فرماید اگر اخص باشد عرض ذاتی حصه ای از موضوع است .

اشکال اول بر علامه : علامه خلط می کنند بین ذات الموضوع و تمامیت افراد موضوع . ایشان این طور گمان می کنند ، فرمایش ایشان این است که برای این که محمول عرض ذاتی باشد ، باید بر تمام الموضوع حمل شود بعد

که سوال می کنیم تمام الموضوع یعنی چی ؟ می فرمایند تمام المصادیق . خب بحث ما که روی تمام الموضوع است نه تمام المصادیق .

علامه می فرمایند محمولی عرض ذاتی است که از ذات موضوع مستخرج باشد که از ذات موضوع مستخرج بودن لازمه اش این است که بر تمام مصادیق الموضوع حمل شود . در حالی که ملائک عرض ذاتی بودن این است که ذات الموضوع کفایت محمول را بکند نه این که لزوماً تمام مصادیق موضوع دارای محمول باشد . این یکی از اشکالات وارد بر علامه است .

دومین اشکال بر علامه : حمل اخص بر اعم لازمه اش این نیست که قبل از حمل تخصیصی وجود داشته باشد تا اخص بر اعم حمل شود بلکه با حمل اخص بر اعم تخصیص زده می شود . اگر شما چنین حرفی را قبول کردید معنی این کلام چیست ؟ یعنی لایلا حظ الا ذات الموضوع ، یعنی اگر تخصیص نخورده است پس خود ذات موضوع را لحاظ و نگاه کرده اید و این محمول را برداشت کرده اید .

اشکالات به نظریه علامه طباطبائی

اشکال اول :

مرحوم علامه معتقد است که :

- ۱- محمولی که عرض ذاتی برای موضوع است ، من صمیم ذات الموضوع مستخرج است
- ۲- هر چه من صمیم ذات الموضوع مستخرج باشد لازمه اش این است که به وضع موضوع ، وضع و به رفع موضوع ، رفع شود .
- ۳- اگر محمولی به وضع موضوع ، وضع و به رفع آن رفع شود لازمه اش این است که بر تمام الموضوع حمل شود .
- ۴- هر چه بر تمام الموضوع حمل می شود لازمه اش این است که تساوی مصداقی با موضوع داشته باشد .

در حالی که مرحوم علامه در اینجا میان ذات الموضوع و تمام مصادیق ذات الموضوع خلط نموده اند و گمان نموده اند که اگر چیزی بر ذات الموضوع حمل شود لازمه اش این است که بر تمام مصادیق موضوع باید حمل شود در حالی که می شود بر ذات موضوعی که حاکی از مصادیق موضوع است حمل شود ولی تمامی مصادیق آن ملاحظه نگردد . حمل بر ذات موضوع ملازمه ای ندارد با اینکه تمام مصادیق موضوع ملاحظه گردد و بلکه می شود ذات الموضوع ملاحظه گردد و در عین حال با توجه به ملاحظه مصداقی از مصادیق موضوع ، محمولی از ذات آن انتزاع گردد که اخص از موضوع می باشد . آن موقعی که مصداقی از مصادیق موضوع ملاحظه می گردد

در واقع می توان در همان موطن (موطن حاکویتی مفهوم از بعض مصداق) ، ذات را ملاحظه نمود و از ذات ، محمولی وجودی را استخراج نمود .

اشکال دوم :

همین که در واقع با اخص ، تخصیص به بار می نشیند خود دلالت می کند که محمول اخص از ذات موضوع مستخرج است چون فرض بر این است که قبل از اخص تخصیصی نبوده است و بلکه با اخص تخصیص به بار نشسته است . از اینرو نمی توان گفت که محمول ، ذاتی حصّه ای از موضوع است و بلکه چون قبل از آن تخصیصی نبوده است ، مستخرج از ذات موضوع است . و در واقع این طور نیست که ابتداء موضوع ، سور « جزئی و بعضیه » پیدا کند و بلکه با محمول است که معلوم می شود که چنین سوری برای موضوع می باشد .

دو نکته در رابطه با عرض ذاتی

الف) عرض ذاتی موجود آن است که از درون موجودیت برخیزد و رنگ و لعاب غیر از موجودیت نداشته باشد و حکم موجودیت را داشته باشد .

ب) آن چه که موجب این می شود که حکم موجودیت نباشد قید کمیت، جسمیت و خلقت و... است . پس عرض ذاتی فلسفه محمولی است که حمل بر موجود می شود بدون دخالت قید کمیت ، جسمیت و...

چند نکته

الف) با هر شی ای که مواجه می شویم یک تعینی دارد و یک وجود و بودنی .

ب) حکم بودن و وجود هر چیز عرض ذاتی شی را می سازد .

ج) یک سری احکام کلی در فلسفه داریم مثل قوه و فعل ، وحدت و کثرت

در نتیجه فلسفه از هر موجودی بحث می کند ولی از جهت وجود و بودنش که نحوه بحث از هر موجود با احکام کلی است که در فلسفه بحث می شود که ملاکات کلی بحث از وجود و بودن هر شی ای را به فلسفه خوان می دهد (یعنی فلسفه نمی گوید چی جوهر است و چی عرض بلکه ملاکات کلی جوهر و عرض را به دست فلسفه خوان می دهد که با آن ملاکات مثلاً می بیند که انرژی جوهر است یا عرض) .

عبارات علامه در مورد عرض ذاتی

نظر علامه طباطبایی در مورد عوارض ذاتی:

اللاقتصار فی العلوم علی البحث من الأعراض الذاتية لا یتنی علی مجرد الاصطلاح و المواضع بل هو مما یوجبہ البحث البرهانی فی العلوم البرهانیة علی ما بین فی کتاب البرهان من المنطق.

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

و لو كان بعض المحمولات أخص من موضوعه كان هو و ما يقابله فى التقسيم محمولا ذاتيا واحدا للموضوع الأعم كما أن كلا منهما ذاتى لخصه خاصة من الأعم المذكور- لأن المأخوذ فى حد كل منهما هو الخصه الخاصة به و فى حد المجموع المردد الموضوع الأعم بنفسه كتقسيم الموجود إلى واجب و ممكن و المجموع من قضايا يؤخذ فى حدود موضوعاتها و محمولاتها موضوع واحد هو الذى نسميه علما و ينتهى من الجانبين إلى قضية موضوعها الموضوع الأول و قضية لا يؤخذ فى حد محمولها الموضوع الأول كما أن البحث فى العلم الإلهى ينتهى إلى الجسم من جهة أنه موجود و يبتدى فى العلم الطبيعى من جهة أن له ماهية الجسم الطبيعى لا من جهة أنه موجود و كذلك الكلام فى الدائرة من جهة أنها موجودة و من جهة أنها شكل هندسى موضوع لأحكام هندسية

و قد تبين بما مر أمور :

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

و ثانيها أن العلم لا بد فيه من موضوع و هو الموضوع فى جميع قضاياها.

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

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

و خامسها أن المحمول الذاتى لا يعرض موضوعه بواسطة أصلا سواء كانت مساوية أو أعم أو أخص و المراد بواسطة ما يؤخذ فى حد المحمول وحده من غير أخذ الموضوع ذى الوساطة كعروض السواد للغراب مثلا بواسطة رياشه.

و سادسها أن المحمول الذاتى يجب أن يكون مساويا لموضوعه لا أعم منه إذ المأخوذ فى حده حينئذ هو الأعم من الموضوع الأخص و لا أخص منه إذ المأخوذ فى حده حينئذ حصه من الموضوع لا نفسه.

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

و ثامنها أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات فهذه جعل أحكام المحمولات الذاتية - و التأمل الوافى فيها يرشدك إلى أن ذلك كله إنما يجرى فى العلوم البرهانية من حيث جريان البرهان فيها و أما العلوم الاعتبارية التى موضوعاتها أمور اعتبارية غير حقيقية - فلا دليل على جريان شئ من هذه الأحكام فيها أصلا، (تعليقه علامه الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة ج ١ ص ٣٠)

له «ره» موضوع كل علم و هو الذى يبحث فيه عن عوارضه الذاتية. أقول كل مطلوب نظرى أعنى القضية التى يصح إقامة البرهان عليها يجب ان يصح تعلق اليقين به و هو العلم المركب الذى عرف بأنه العلم بان كذا كذا مع العلم بالفعل أو بالقوة القرينة منه بأنه لا يمكن ان لا يكون كذا فالقضية اليقينية يجب ان يكون المحمول فيها ذاتيا للموضوع كما يجب ان تكون كلية، و دائمية، و ضرورية على ما بين فى كتاب صناعة البرهان من المنطق. و نعنى بكون المحمول ذاتيا ان يكون نفسه موضوعا من غير ان يكون الموضوع فى الحقيقة شيئا آخر ثم ينسب حكمه إلى الموضوع لاتحاد ما بينهما و عناية زائدة، و هذا المعنى إذا أخذ بحقيقته كان مرجعه ان القضية اليقينية يجب ان يكون موضوعها بحيث إذا وضع وحده مع قطع النظر عن كل ما عداه مما يصح ان يحمل عليه المحمول من الموضوعات كان ثبوت المحمول له بحاله، كقولنا: الإنسان متعجب فانا إذا وضعنا الإنسان و هو الموضوع ثم أغمضنا عن سائر الموضوعات المرتبطة به مما يصح حمل المتعجب عليها كالفائم، و القائد، و المتكلم، و منتصب القامة و الحساس،

و المتحرك بالإرادة و غيرها لم يوجب ذلك سلب المتعجب عنه و ذلك انه لو انتفى الحمل على تقدير انتفاء بعض ما عدا الموضوع صدق السلب على بعض التقادير فلم يتحقق العلم بامتناع جانب السلب فلم يتحقق يقين، و قد فرضت القضية يقينية هف و من هنا يظهر ان كل محمول يثبت لموضوع بواسطة امر آخر ليس عارضا ذاتيا له سواء كان كذلك بواسطة امر مساو للموضوع كما أثبتته بعض المتأخرين من المنطقيين و غيرهم، أو غير مساو كالأعم، و الأخص، و إذ كان من الممكن ان يؤخذ موضوع القضية مركبا مؤلفا من الموضوع الحقيقي، و ما يحمل عليه المحمول بواسطة أعنى مركبا من الواسطة و ذى الواسطة معا كان من الواجب فى الحمل الذاتى ان يصدق الحمل مع إثبات كل واحد واحد من الموضوع، و القيود المأخوذة فيه المتحدة به. فقولنا: الإنسان المنتصب القائمة متعجب لو كان موضوعه مجموع الإنسان المنتصب القائمة؟ لم يكن من الحمل الذاتى فى شىء لجريان برهان الخلف السابق فيه بعينه.

و هذا الكلام جار أيضا فى الاجزاء الذاتية للموضوع أعنى الجنس و الفصل فكل جزء ذاتى يجب ان لا يتساوى حاله وضعاً و رفعا بالنسبة إلى ثبوت محمول القضية لموضوعها أعنى الجزء الباقى من الموضوع لجريان برهان السابق فيه بعينه. و من هنا ظهر ان العارض الذاتى يجب ان يكون مساويا لموضوعه، لا أعم، و لا أخص، اما الأعم فلو كان الموضوع أخص من محموله العارض الذاتى كقولنا الإنسان ماش كان الجزء الأخص من الموضوع يساوى وضعه رفعه مع فرض بقاء الجزء الأعم من غير عكس فالجزء الأعم هو الموضوع، و الجزء الأخص انما يتصف بالمحمول بواسطة، و مجموع الموضوع، و غير الموضوع ليس بالموضوع فيصدق نقيض القضية و قد فرض الأصل يقينا هف. نعم لو قيد المحمول فى مثل هذه الموارد كتنقييد المشى بما يختص بالإنسان من الحصاة الخاصة به من المشى عاد عارضا ذاتيا لموضوعه هذا.

و اما الأخص فلو كان الموضوع أعم من محموله العارض الذاتى كقولنا: الحيوان متعجب، كان فرض انتفاء بعض ما عدا الموضوع مع فرض بقاء الموضوع كفرض انتفاء الناطق، أو الإنسان مثلا موجبا لصدق جانب السلب، و قد فرض الإيجاب يقينا هف .

نعم لو ضم المحمول الأخص، و هو محمول نوع من أنواع الموضوع الأعم، و ما يقابله من محمولات سائر أنواعه على نحو الترديد بالقسم المستوفاه كان المجموع عارضا ذاتيا للموضوع لمكان المساواة كقولنا: الحيوان اما متعجب، أو غير متعجب و المثلث اما قائم الزاوية، أو منفرجتها، أو حاد الزوايا.

فان قلت: ما ذكرته من استلزام ذاتية المحمول للموضوع صدق الحكم مع فرض انتفاء ما عدا الموضوع مما يصح ان يكون موضوعا للمحمول من الأمور المتحدة مع الموضوع منتقضا بما كان من الموضوعات علّة لثبوت المحمول لموضوعه فمع فرض انتفائه ينتفى المحمول و المفروض كونه عارضا ذاتيا كما فى قولنا: الإنسان ضاحك لأنه

متعجب، و الحيوان ماش لأنه متحرك بالإرادة فمع فرض انتفاء المتعجب، و المتحرك بالإرادة ينتفى المحمولان، و قد فرضا ذاتيين لموضوعهما.

قلت: فرق بين انتفاء الحكم عن الموضوع مع بقاء المحمول على حاله لانتفاء واسطته، و بين انتفاء نفس وجود المحمول لانتفاء علتة، و اللازم فى مورد العارض الذاتى، انتفاء الأول، دون الثانى فمن الممكن ان يحمل الضاحك على الإنسان مع الغفلة عن المتعجب، أو مع فرض انتفائه كما إذا لم يعلم بعليته و ان كان انتفاء وجود المتعجب خارجا يلزمه انتفاء وجود الضحك لعلية بينهما.

و هذا بخلاف حمل الذى فى قولنا: الميزاب جار لانتفائه مع الغض عن الماء، أو فرض عدمه فالحمل الذاتى لا يتوقف تحققه الا على فرض الموضوع الذاتى، و اما غير الموضوع فلا يختل برفعه فمن الممكن حينئذ ان يكون المحمول الذاتى محمولا ذاتيا لموضوع موضوعه، و الموضوع موضوعا لمحمول محموله الذاتى ثم يذهب ذلك صاعدا، أو نازلا إلى حدود بعيدة كحكم النوع الأخير للنوع المتوسط، ثم الالعالى مثل الضاحك، و المتعجب، و الإنسان، و الحيوان، و النامى و هكذا، و كعرض العرض، ثم العرض، ثم الموضوع، مثل ذى الخط، و ذى السطح، و الجسم التعليمى، و على هذا القياس حتى ينتهى الأمر نازلا إلى محمول لا يتوقف عروض محموله عليه إلى موضوعه لتخصصه بوجود استعداد جديد لعروض عدة محمولات أخر عليه لا موضوعه، و صاعدا إلى موضوع لا يتوقف عروض محموله عليه على موضوعه كذلك.

و ذلك بان لا يحتاج حمل المحمول على موضوعه إلى إثبات موضوع الموضوع كما ان وضع الجسم الطبيعى لحمل محمولاته عليه مما يحمل عليه من حيث التغير لا يحتاج إلى إثبات جوهريته و تركيبه من المادة و الصورة، و كذا إثبات المقدار لحمل محمولاته الرياضية عليه لا يحتاج إلى تصور موضوعه، و هو الجسم المادى بل يكفى فيه وضع المقدار بحسب مطلق وجوده أعنى الأعم عن الخارجى المادى، و الخيالى العارى عن المادة، و الموضوع فكل محمول واقع فى هذه السلسلة المرتبطة من القضايا محمول ذاتى لكل موضوع قبله، أو هو و مقابله على سبيل القسمة كما عرفت كذلك.

و حينئذ فالموضوع الأول الذى ينتهى إليه المحمولات الواقعة فى هذه السلسلة و هى جميعا أحواله، و عوارضه الذاتية المبحوثة عنها فيها و هذا المجموع هو الذى نسميه بالعلم، و الموضوع الأول فيه هو موضوعه الذى يبحث فيه عن عوارضه الذاتية فقد بان من ذلك معنى العلم، و ان كل علم فله موضوع عام يبحث فيه عنه و يتميز به عن غيره تمايزا ذاتيا أى فى حد نفسه، و يكون محمولات المسائل أعراضا ذاتية بالنسبة إليه كما ان كل مسألة لمحمولها ذاتى لموضوعها هذا ملخص الكلام فى هذا المقام.

و قد عرفت ان المنشأ لجميع هذه النتائج فرض القضية يقينية يصح إقامة البرهان عليه، و ينعكس بعكس النقيض إلى ان القضايا التي ليست ذاتية المحمول للموضوع فهي غير يقينية، و لا يقوم عليها البرهان فما يقوم عليها البرهان من الأقيسة المنتجة لها ليس من البرهان في شيء هذا. ثم ان القضايا الاعتبارية و هي التي محمولاتها اعتبارية غير حقيقية حيث كانت محمولاتها مرفوعة عن الخارج لا مطابق لها فيه في نفسها إلّا بحسب الاعتبار أى ان وجودها في ظرف الاعتبار، و الوهم دون الخارج عنه سواء كانت موضوعاتها أمورا حقيقية عينيه بحسب الظاهر، أو اعتبارية فهي ليست ذاتية لموضوعاتها أى بحيث إذا وضع الموضوع و قطع النظر عن كل ما عداه من الموضوعات كان ثبوت المحمول عليه في محله إذا لا محمول في نفس الأمر فلا نسبة فالمحمول في القضايا الاعتبارية غير ذاتي لموضوعه بالضرورة فلا برهان عليها و لأن العلوم الباحثة عنها تشتمل على موضوعات يبحث فيها عن أعراضها الذاتية هذا.

لكن الاعتبار، و هو إعطاء حد شيء، أو حكمه لآخر حيث كانت التصديقات المنتسبة إليه تصديقات و علوما متوسطة بين كمال الحيوان الفاعل بالإرادة و نقصه على ما بيناه في رسالته الاعتباريات كانت هي بذاتها مطلوبة للتوسط فطلب العلم بها أيضا غيرى مغيا بغاية، و غرض فالقضية الاعتبارية كما انها مجعولة معتبرة بالجعل الاعتباري لغرض حقيقي يتوصل بها إليه كمجموع القضايا الاعتبارية المجعولة لغرض حقيقي، أو ما ينتهي إليه كذلك هي مطلوبة بالتدوين، أو للتعلم للتوصل إلى غرض حقيقي أو ما ينتهي إليه بتمييز الصحيح عن الفاسد كمجموع قضايا مدونة مسماة بعلم كذا لغرض كذا أو مطلوبة بغرض كذا فالتمايز في العلوم الاعتبارية بالأغراض دون الموضوعات، و محمولات المسائل لا يجب فيها كونها ذاتية بل الواجب صحة الحمل مع الدخول في الغرض المطلوب.

فمن هنا يظهر ان لا ضرورة تقتضى نفى الواسطة في عروض محمولاتها لموضوعاتها و لا اشتراط المساواة بين موضوعاتها و محمولاتها فيجوز كون المحمول فيها أعم أو أخص مطلقا من الموضوع أو أعم من وجهه كقولنا: الفاعل مرفوع، و قولنا: الاسم يصير مبنا لشبه الحرف، و قولنا: الصلاة واجبة إلى غير ذلك، و لا حاجة إلى ما تمحلوا به لدفع هذه المحاذير كما عرفت و من هنا يظهر أيضا ان لا ضرورة تقتضى بوجود جامع فيها بين موضوعات المسائل، نعم ربما أذعنت العقلاء بين الأمور الاعتبارية المتحدة في الغرض بالنظر إلى وحدة الغرض، و الغاية، و عداها من آثار ذى الغاية بوجود جامع واحد بينها يجمعها جميعا بحسب الموضوع غير انه ليس من الضروري كون نسبة هذا الجامع مع كونه جامعا إلى افراده كون نسبة الكليات الحقيقية إلى افرادها الحقيقية كما سيجيء بيانه. (حاشية الكفاية؛ ج ١؛ ص ٥)

إن القضية البرهانية حيث إن محمولها عرض ذاتي لموضوعها، و العرض الذاتي لا يستغنى في تصوّره عن تصوّر موضوعه، أى أن موضوعه أو مقومّه مأخوذ في حدّه، أو هو مأخوذ في حدّ الموضوع، فما يعرض المحمول بحيث لا يستغنى في تصوّره و عروضه عن الموضوع، فهو عارض ذاتي بعينه للموضوع، و كذلك المحمول على محمول المحمول، و هكذا، و كذلك الأمر في جانب الموضوع. هذا. و حيث إن العرض الذاتي قد يكون أخص من

موضوعه آى يكون محمولا على حصّة من الموضوع- كما عرفت- فهو مع عوارض سائر الحصص على سبيل التردد عارض ذاتىّ لتمام الموضوع المساوى؛ فهناك قضايا موضوع بعضها أو مجموع عدّة منها عارض ذاتىّ لمحمول آخر، و تنتهى من فوق إلى قضیّة لا يكون محمول محمولها لو كان عارضا ذاتیاً لموضوع موضوعها، كما مرّ فى الفصل الثالث من المقالة الأولى، و هذا هو الذى نسمّيه علما. و قد بان بذلك أنّ فى كلّ علم موضوع أوّل يكون جميع محمولات العلم عوارض ذاتیة له، و هذا هو الذى أرادہ المعلّم الأوّل فى حکمه بوجوب كون البرهان على المسألة من أمور مناسبة للعلم، و أنّه لو لا ذلك لم يحصل یقین. (برهان ؛ ص ۱۴۰)

نوار ۳۹ : ادامه ی محمولات فلسفی ، امور عامه و ملاک تمایز علوم

مساله ی سوم : محمولات فلسفی

مطلب سوم : امور عامه ، محمولات فلسفی آن چیزی است که خودش با مقابلش مساوی است
محمولات فلسفی در دیدگاه علامه طباطبائی مساوی یا با مقابلش مساوی با موضوع فلسفه است . (عدم خروج از موضوع و محمولات فلسفی)

علامه می فرمایند : محمولات فلسفی آن چیزی است که خودش با مقابلش مساوی است . مرحوم علامه یک واژه ای دارند به نام امور عام .

محمولات فلسفی غیر از اعراض ذاتی فلسفه است . محمولات فلسفی اعم است . یعنی آن چیزی که محمول واقع می شود . به جناب صدرا بگویی اقا علی التردد هم واقع بشوند باز محمول هستند ؟ صدرا می فرماید بله محمول اند اما علی التردد عرض ذاتی اند می فرماید خیر تک تک عرض ذاتی هستند .

محمول فلسفی را به دهید دست جناب صدرا نمی گوید الا و بلا باید عرض ذاتی باشد . عرض ذاتی می تواند محمول باشد اما اگر دوتا عرض ذاتی هم کنار یکدیگر باشند محمول فلسفی هستند .

تعاریف امور عامه :

۱-تعریف علامه طباطبائی از امور عامه :

أى لا يحتاج فى عروضه له إلى شىء یزید على نفسه من حیثیة تقييدیة- و هذا هو المراد أيضا بكون الموضوع متخصص الاستعداد لعروض المحمول و لازم ذلك أن لا يتخلل بین الموضوع و محموله واسطة و إن كان مساويا للموضوع و أن يكون المحمول مساويا للموضوع إذ لو كان أخص لم یکف فى عروضه مجرد وضع الموضوع حتى

يتقيد بشيء يخصصه و هو ظاهر و لو كان أعم كان القيد المخصص للموضوع لغوا غير مؤثر في عروض المحمول و هو ظاهر و من هنا يظهر أن القسمة يجب أن تكون مستوفاة و إلا لكان أخص من الموضوع فلا يكون ذاتيا له كما عرفت - و من هنا يظهر أيضا جهات الخلل في كلامه، ط

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

(٣) قد ظهر مما قدمناه أن من الواجب أن يفسر الأمور العامة بما يساوى الموجود المطلق إما وحدة و إما مع ما يقابله في القسمة المستوفاة (يعنى تمام مصاديق موضوع را شامل شود) و المراد بالمقابلة هو نتيجة التردد الذى فى التقسيم و بذلك يظهر اندفاع جميع ما أورده رحمه الله فتبصر، ط (الحكمة المتعالية) با حاشيه علامه طباطبائي (؛ ج ١؛ ص ٢٨)

٢ - تعريف ملاصدرا : امور عامه عبارت است از امورى كه به هيچ نوع خاص از موجودات اختصاص ندارد وامورى هستند كه از صفات موجود بماهو موجوداند بدون اينكه براى عروض خود بر وجود و موجود به قيد رياضى يا طبيعى نيازمند باشند.

فلسفه را دو قسمت می کنند : قسم اول امور عامه و قسم دوم الهیات بالمعنى الاخص .

أن البحث فى الفلسفة الأولى و الحكمة القصوى عن عوارض الوجود بما هو وجود فضررب منها (بعضى از اين مباحث و عوارض) ذوات مجردة عن المواد بالكلية و الحكمة الباحثة عنها (حكمتى كه از اين ذوات مجرده بحث مى كند) يسمى باثولوجيا فى لغة يونان أى العلم الربوبى و ضرب منها (عوارض) معان و مفهومات كلية (مثل وحدت و كثرت و قوه و فعليت و....) لا يأبى عن شمولها (ابابى نيست از شامل شدن اين معانى و مفهومات) للطبائع المادية (يعنى اين مفاهيم به قدرى عام هستند كه تمام موجودات عالم را فرا مى گيرند حتى موجودات مادي را) لا بما هى مادية بل حيث هى موجودات مطلقا فالأخرى أن يعرف الأمور العامة بأنها صفات للموجود بما هو موجود من غير أن يحتاج الوجود فى عروضها إلى أن يصير طبيعيا أو رياضيا و بالجملة أمرا متخصص الاستعداد لعروض شيء منها (الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية ص ١٨)

هو فنان فن المفارقات و فن الكليات و موضوع هذين الفنين أعم الأشياء هو الوجود المطلق من حيث هو هو كما ستعلم و أما الذى يجب افتقاره بالمادة فلا يخلو إما أن يتمكن الخيال من تجريده عنها و لا يفتقر فى كونه وجودا إلى خصوص مادة و استعداد أو لا يكون كذلك فالأول هى الحكمة الوسطى و العلم الرياضى و التعليمى كالترريع و التثليث و التدوير و الكروية و المخروطية و العدد و خواصه فهى يفتقر إلى المادة فى وجودها لا فى حدودها و

الثانی هو العلم الطبيعي و العلم الأسفل و علوم التعالیم أربعة لأنها موضوعها الكم و هو إما متصل أو منفصل و المتصل إما متحرك أو ساکن فالمتحرك هو الهيئة و الساکن هو الهندسة و المنفصل إما أن يكون له نسبة تأليفية أو لا يكون فالأول هو الموسيقى و الثاني هو الحساب (الحاشية على الهيات الشفاء ص ٤)

٣- نظر سوم : موجودات بر سه قسم اند واجب، جوهر و عرض اگر وصفی اختصاص به یکی از این سه دسته داشته باشد از امور عامه نیست اما اگر بر بیش از یک دسته حمل شود از امور عامه است و در فلسفه اولی مطرح می شود.

نقد: تعریف مانع اغیار نیست. برخی از عوارض هستند که مخصوص به قسم خاصی از اقسام سه گانه موجود نمی باشد در حالی که از محمولات و مسایل فلسفی نیز شمرده نمی شود مانند کم متصل که عارض جوهر و عرض می گردد یا مانند کیف. زیرا کم متصل هم عارض بر جوهر و هم عارض بر عرض می شود، چنانکه جسم تعلیمی عارض بر جسم طبیعی که جوهر است می گردد و خط عارض بر سطح که خود نیز عرض است می شود و همچنین کیف هم عارض بر جوهر می گردد مانند کیفیات نفسانی عارض بر نفس و هم عارض بر عرض می گردد مانند استقامت و انحناى عارض بر خط. پس با اینکه کم متصل و کیف اختصاص به قسم واحدی از موجودات سه گانه (واجب و جوهر و عرض) ندارد بلکه عارض بر دو قسم از اقسام سه گانه می شود مع ذلک از امور عامه و مسایل علم اعلی نیستند، بلکه از مسایل علم طبیعی است.

مفسر و تارۀ بما لا يختص بقسم من أقسام الموجود عنوانا به الواجب و الجوهر و العرض فانقض بدخول الكم المتصل و كذا کیف (الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية ص ١٨)

٤- نظر چهارم : امور عامه عبارت است از مسائلی یا محمولاتی که بر همه موجودات یا اکثر آنها حمل می شود.

نقد: ١- این تعریف شامل مباحثی هم چون وجوب ذاتی، وحدت حق حقیقی ذات حق و علیت مطلقه حق تعالی نمی شود. در عین اینکه آنها از مسائل فلسفه می باشند.

٢- اکثر موجودات مفهومی مبهم است و هیچ معیار مشخصی برای تعیین وجود ندارد و تبعاً با چنین مفاهیم مجملی نمی توان یک مرزبندی روشن و واقعی میان علوم قرار داد.

و تارۀ بما يشمل الوجودات كلها أو أكثرها فيخرج منه الوجوب الذاتي و الوحدة الحقيقية و العلية المطلقة و أمثالها مما يختص بالواجب (الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية ص ١٩)

٤- (این نظر شبیه علامه است اما دلیل جدا شدن این نظریه این است که این گروه ملاک ندارند) گاهی امور عامه را به اوصافی و احوالی تفسیر می کنند که یا مطلقاً (و بالانفراد) شامل کلیه موجودات بشود و یا بر سیل تقابل ، بدین گونه که آن صفت به انضمام صفت مقابل وی شامل کلیه موجودات باشند مانند وجوب و امکان که هر دو با هم

شامل کلیه موجودات می باشند و چون این تعریف شامل احوال و اوصاف مختص به هر یک از موجودات سه گانه نیز خواهد شد (زیرا احوال مختص به واجب الوجود با احوال مختص به جوهر و احوال مختص به عرض که مقابل احوال مختص به واجب الوجودند، من حیث المجموع شامل کلیه موجودات خواهند بود)، لذا برای اخراج احوال مختصه از تعریف امور عامه قیدی بر تعریف مزبور اضافه نموده اند و گفته اند امور عامه احوال و اوصافی هستند که یا خود آنها به تنهایی و یا به انضمام احوال و اوصاف مقابل شامل کلیه موجودات شوند بشرط آنکه به هر یک از طرفین متقابلین غرض علمی تعلق گیرد بدین معنی که هریک از طرفین متقابلین مستقلاً مستقیماً مورد بحث قرار گیرند و به هر یکی از طرفین غرض و نتیجه علمی تعلق گیرد. مثلاً قابلیت خرق و التیام که از احوال مختص به جوهر و جسم طبیعی است، با عدم قابلیت خرق و التیام که مقابل اوست، هر چند که هر دو با هم شامل کلیه موجودات عالم می باشند و می توان گفت هر موجودی یا قابل خرق و التیام است و یا قابل خرق و التیام نیست، اما عدم قابلیت خرق و التیام بدین اطلاق و عمومیت و بطور سلب مطلق به هیچ وجه در فلسفه مورد بحث نبوده و هیچ غرض و نتیجه علمی بر وی مترتب نیست و یا مثلاً وجوب و لا وجوب که مقابل اوست هر چند که شامل کلیه موجودات می باشند ولی لا وجوب بدین مفهوم عام سلبی در فلسفه مورد بحث نبوده و غرض و نتیجه علمی بر وی مترتب نیست. بلکه آنچه که در فلسفه به عنوان صفت مقابل وجوب مورد بحث فلسفی است صفت امکان است نه لا وجوب. پس آنان این قید را بر تعریف مزبور اضافه نمودند تا تعریف شامل احوال مختصه به هریک از اقسام سه گانه وجود نشود و به اصطلاح تعریف هم جامع افراد و هم مانع اغیار باشد.

تارة بما يشمل الموجودات إما على الإطلاق أو على سبيل التقابل بأن يكون هو و ما يقابله شاملا لها و لشموله الأحوال المختصة زادوا قيدا آخر و هو أن يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي. (الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية ص ۱۸)

بعضی از فلاسفه (علامه دوانی) بر این تعریف اخیر اعتراض نموده و می گویند: تقابل بر دو قسم است: یکی تقابل عرفی یعنی اختلاف و مغایرتی ما بین دو امر خواه اجتماع دو امر در موجود واحد و در آن واحد ممکن نباشد مانند اختلاف و مغایرت ما بین سفیدی و سیاهی که اجتماع هر دو در یک نقطه معین از جسم در آن واحد ممکن نیست و یا اینکه اجتماع هر دو در محل واحد ممکن باشد، مانند اختلاف مغایرت ما بین سفیدی و شیرینی و یا ما بین سیاهی و شیرینی که اجتماع هر دو در یک جسم در آن واحد جایز است، دیگری تقابل اصطلاحی و مشهور بین فلاسفه یعنی اختلاف و مغایرت ما بین دو امر به نحوی که اجتماع هر دو امر در موجود و در آن واحد ممتنع باشد و این تقابل بر چهار قسم است: تقابل تضاد و تقابل سلب و ایجاب و تقابل تضایف و تقابل عدم و ملکه. سپس می گوید اگر مقصود از مقابل در تعریف اخیر تقابل اصطلاحی است که منحصر است در تضاد و تضایف و سلب و ایجاب و عدم و ملکه پس وجوب و امکان که هر دو از مسایل علم اعلی و از جمله امور عامه اند این چنین نیستند. زیرا مقابل وجوب

بدین معنی، لاوجوب است و تقابل امکان لا امکان است مسلم است که به هیچ یک از لاوجوب و لاامکان که مقابل وجوب و مقابل امکان اند، غرض علمی تعلق نمی گیرد و هیچگاه فیلسوف از لاوجوب و لاامکان به عنوان یک مسئله فلسفی بحث نمی کند بلکه همواره امکان را در مقابل وجوب و وجوب را در مقابل امکان مورد بحث قرار می دهد بنابراین باید گفت وجوب و امکان که مقابل آنان لاوجوب و لاامکان است و غرض علمی به آن دو تعلق نمی گیرد از جمله امور عامه و مسایل علم اعلی نمی باشند و حال آنکه هر دو از جمله مسایل علم اعلی و امور عامه اند و اگر مقصود از تقابل یک نوع مابینت و مغایرت حاصل مابین دو چیز باشد، پس احوال مختص به هریک از اقسام سه گانه واجب و جوهر و عرض به انضمام احوال مختص به دو قسم دیگر، جمعاً شامل کلیه موجودات می شوند و به هریک از آنها غرض علمی خاص تعلق می گیرد زیرا همگی این احوال از مقاصد علمیه و مسایل مطلوب و مورد نظر اند.

ثم وقع لبعضهم الاعتراض عليه بأنه إن أريد بالمقابلة ما ينحصر في التضاد والتضاييف والسلب والإيجاب والعدم والملكة فالوجوب والإمكان ليسا كذلك إذ مقابل كل منهما بهذا المعنى لا يتعلق به غرض علمی و إن أريد بها مطلق المابينة والمنافاة فالأحوال المختصة بكل واحد من الثلاث مع الأحوال المختصة بالآخرين يشمل جميع الموجودات و يتعلق بجميعها الغرض العلمی فإنها من المقاصد العلمیة. (الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوكیة ص ۱۹).

سپس ایشان در صدد دفع اشکالات وارده بر آمده و در دفع اشکالات مرتکب تکلفات شدیدی شده اند. از جمله تکلفات اینکه در پاسخ نقض تعریف به کم متصل و کیف گفته اند: امور عامه عبارت است از مشتقات و آنچه که در حکم مشتقات است یعنی امور عامه، کم و کیف و امکان و وجوب و وحدت و کثرت و امثال آن نیستند بلکه امور عامه عبارتند از الفاظ و کلماتی مشتق از آنها مانند متکم و متکیف و ممکن و واجب و واحد و کثیر و یا عباراتی در حکم مشتق از قبیل ذو کم، ذو کیف، ذو وجوب، ذو امکان یا کمی، کیفی، وجوبی و... و از جمله تکلفات دیگر اینکه در پاسخ دوم از اشکال علامه دوانی گفته اند مقصود آن کسی که گفته است امور عامه اوصافی هستند که خود به تنهایی و یا به انضمام مقابله شامل جمیع موجودات شوند این است که خودش با مقابل واحدی که به هر دو طرف غرض علمی تعلق می گیرد شامل کلیه موجودات شود و این احوال یعنی احوال مختصه، یا امور متکثر و متعددی هستند و یا اینکه اگر دارای مقابل واحدی هستند به هر دو طرف متقابلین غرض علمی تعلق نمی گیرند مانند مسئله قبول خرق و التیام و عدم قبول خرق و التیام. ولی عدم قبول به نحو سلب مطلق نه به نحو عدم بلکه (وظاهراً پاسخ دهنده اشکال در اینجا شق دوم از تردید را اختیار نموده و بر اساس شق دوم پاسخ داده است). از جمله تکلفات دیگر اینکه در پاسخ از شق اول از اشکال علامه دوانی گفته اند مقصود از مقابل، مقابلی است اعم از مقابل بالذات و مقابل بالعرض و مابین واجب و ممکن اگر چه تقابل بالذات نیست ولی تقابل بالعرض است یعنی مقابل بالذات واجب لا واجب است و چون مفهوم لا واجب بر ممکن صدق می کند لذا ممکن که مصداق لا واجب

است مقابل واجب است، تقابل بالعرض. همان طور که مابین واحد و کثیر تقابل بالعرض است، زیرا مقابل بالذات واحد لا واحد است و کثیر مصداق لا واحد است پس کثیر مقابل واحد است تقابل بالعرض. ولی پاسخ دهنده غافل از این است که تقابل بدین معنی اعم بر احوال مختصه نیز صدق می کند و باید گفت که هر یک از احوال مختصه با مقابل خود بدین معنی از تقابل مشمول تعریف امور عامه خواهند بود و همچنین بقیه گفتار آنان که ذکر آن موجب تضییع وقت است.

ثم ارتكبوا في دفع الإشكالات تمحلات شديدة.

منها أن الأمور العامة هي المشتقات و ما في حكمها.

و منها أن المراد شمولها مع مقابل واحد متعلق «۱» بالطرفین غرض علمی و تلك الأحوال إما أمور متكررة و إما غير متعلق بطرفها غرض علمی كقبول الخرق و الإلتيام و عدم قبولها بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة.

و منها أن المقابل ما هو أعم من أن يكون بالذات أو بالعرض و بين الواجب و الممكن تقابل بالعرض كما بين الوحدة و الكثرة و غفلوا عن صدقها بهذا المعنى على الأحوال الخاصة إلى غير ذلك مما يؤدي ذكرها إلى تضییع الوقت. (الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية ص ۱۹)

العلم الكلي و ما بعد الطبيعة هو ما يبحث فيه عن احوال المعاني الكلية العارضة لطبيعة الموجود بما هو موجود من غير اختصاص لها بقسم من اقسام الوجود، كالواجب و الجوهر و العرض. و قد عرّف القوم، الأمور العامة تعريفات و فسروها تفسيرات غير سديدة، كقولهم: ما يشمل الموجودات أو أكثرها، فيخرج منه الوجوب الذاتي و الوحدة الحقيقية و العلية المطلقة و كقولهم: ما يشمل الموجودات اما مطلقا و اما مع مقابله، فيختلّ طرده بالأحوال المختصة و لا يخلو شيء منها من الغلط و الخبط، كما يظهر لمن يراجع الكتب المتداولة. و بعضهم ارتكبوا في دفع النقوض و المناقضات تمحلات شديدة. منها: أن الأمور العامة هي المشتقات و ما في حكمها. و منها: أن المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلّق بالطرفین غرض علمی. و تلك الأحوال ای التي تورد ليتعلّق بها التعريف، اما أمور متكررة و اما غير متعلقة بطرفها غرض علمی، كقبول الخرق و الإلتيام و عدم قبولها بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة. و منها: أن المراد بالمقابل ما هو أعم من أن يكون بالذات أو بالعرض، و بين الواجب و الممكن تقابل بالعرض كما بين الوحدة و الكثرة الى غير ذلك من التكلفات و التعسّفات الركيكة. (سه رسائل فلسفی ص ۱۹۲)

مطلب چهارم: ملاک تمایز علوم عرض ذاتی است.

عوارض ذاتی بودن ملاک برای مرز بندی علوم

شما موضوع را چی تعریف می کنید؟ ما بیحث فیه عن عوارضه الذاتیه . وقتی چند مساله کنار یکدیگر قرار گرفتند تشکیل یک علم می دهند آن وقت می گویند می دانید چه چیزی باعث می شود که این علم با علم دیگر تفاوت پیدا کند؟ می گویند مرکز و محور علوم یعنی موضوع علم . یعنی موضوع علم این دو علم را از هم جدا و دو علم می کند . سوال : چرا موضوع ها مرزبندی می کند؟؟ چون هر موضوعی عوارض ذاتیه ی خودش را دارد و لذا چون هر یک لشکر و سپاه مخصوص به خود را دارد ، قابلیت تمایز را دارند .

سوال : موضوع فلسفه ، اعم الموضوعات است و هر چیزی را که در عالم باشد را دربرمی گیرد پس با این حساب باید یک علم بیشتر نداشته باشیم و ان فلسفه است؟؟

جواب : این جا بحث عوارض ذاتی را پیش می کشیم و می گوییم مسائل و موضوعات سایر علوم ، از عوارض ذاتی موضوع فلسفه نیستند .

علّامه طباطبائی (رحمه الله) در فروعات مدخل نهائیه الحکمّه به این حقیقت اشاره کرده اند که چون موضوع فلسفه، یعنی وجود مطلق، اعم اشیاء است، فلسفه نیز اعم العلوم خواهد بود.

ممکن است بر این مطلب اعتراض شود به این که اگر مراد از اعمیّت، تأمین برخی از مبادی دیگر علوم در مسائل علم اعلی نباشد و نسبت به عموم و خصوص موضوع علوم بازگشت نماید، در این صورت علم اخص فصلی از فصول علم اعمّ بوده و علمی مستقل از آن نمی باشد؛ یعنی چون موضوع علم اخص، جزئی از موضوع علم اعمّ است، خود علم اخص نیز جزء علم اعم بوده و بخشی از بخش های آن علم به شمار می آید.

اعتراض فوق ناتمام است، زیرا همانگونه که شیخ رئیس مبسوطاً در فصل هفتم از مقاله دوّم فن پنجم از منطق شفا بیان داشته است، در برخی از موارد با آنکه موضوع یک علم، اخص از موضوع علم دیگر است، علم اخص به عنوان فصلی از فصول علم اعمّ شمرده نشده بلکه دانشی مستقل محسوب می گردد، مانند علم طب و علم طبیعی. موضوع علم طبیعی، جسم طبیعی و موضوع طب، بدن انسان که جزئی از کلی جسم طبیعی است می باشد و لیکن هریک از آن دو علمی مستقل را تشکیل می دهند.

دلیل این که در اینگونه موارد مسائلی که پیرامون موضوع خاص گرد می آیند فصلی از فصول علم عام را تشکیل نمی دهند این است که آن موضوع خاص، مقتضی یک سلسله عوارض ذاتی است که آن عوارض، عرض غریب موضوع علم عام می باشند .

شیخ رئیس بعد از تبیین این مسأله، به دفع اعتراض مذکور نسبت به علم اعلی و اعمیّت آن نسبت به سایر علوم می پردازد . [رحیق مختوم جلد ۱-۱ - صفحه ۲۳۰]

نوار ۴۳ تا ۴۰: ادامه ی محمولات فلسفی – کلی بودن محمولات فلسفی

مساله ی سوم : محمولات فلسفی

مطلب پنجم : کلی بودن محمولات فلسفه

محمولات فلسفی از کلیات می باشد و به تعبیری محمولات فلسفی کلی هستند و فلسفه از جزئیات بحث نمی کند.

نظر علامه طباطبایی :

نظر مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر کلی بودن محمولات فلسفی :

مرحوم علامه طباطبایی در مدخل نهائیه الحکمه بحث از جزئیات را خارج از وسع فلسفه می دانند، با این عبارت که :

«ولکن البحث عن الجزئیات خارج من وسعنا علی أن البرهان لا یجری فی الجزئی بما هو متغیر زائل (ما بحث خواهیم کرد که روش فلسفه برهانی است و وقتی روش فلسفه برهانی بود ، برهان هم فقط در کلیات جاری است نه در جزئیات لذا فلسفه از کلیات بحث می کند چون جزئی تغییر می کند ، جزئی زائل می شود و از بین می رود در حالی که برهان مقدمات و نتیجه اش یقینی است و وقتی این طور باید باشد ، محمول برای موضوع ثابت است و محال است که محمول از موضوع جدا بشود یعنی در یقین بالمعنی الاخص این چند رکن وجود دارد : اعتقاد به ثبوت محمول برای موضوع و نفی احتمال خلاف و عدم زوال واقعی اما جزئیات چگونه هستند ؟ زید الان نشسته است و دو دقیقه دیگر بلند می شوند . این نشستن برای زید ضروری نیست لذا یقین نمی شود به آن پیدا کرد در نتیجه در فلسفه از آن بحث نمی شود) و لذلك بعینه ننعطف فی هذا النوع من البحث إلى البحث عن حال الموجود علی وجه کلیّ، فنستعلم به أحوال الموجود المطلق بما أنّه کلیّ. » [نهائیه الحکمه: ص ۴]. یعنی بحث از جزئیات، خارج از وسع ماست علاوه بر این که برهان در امور جزئی از آن جهت که متغیر و زائل هستند جاری نمی شود. ایشان معتقدند که فلسفه بحث از کلیات می کند و محمولات فلسفی از جمله کلیات هستند .

فلسفه از اشیاء موجوده بحث می کند و روش بحث اش هم برهان است و برهان هم در جزئیات جاری نمی باشد و از طرفی بحث از جزئیات هم خروج از وسع فلسفی است از اینرو بحث فلسفی تعین دارد از اینکه بحث از موجود به نحو کلی داشته باشد نه اینکه بحث از موجودات جزئی داشته باشد .

تفسیرهای برداشت شده از کلام علامه :

برای کلام علامه دو تفسیر شده است :

تفسیر اول : از حضرت استاد مصباح و اشکالات علامه مصباح بر علامه طباطبائی

منظور علامه از جزئیات همچون افراد و اشخاص جزئی مانند زید و عمر و یا این و آن درخت است . به دو وجه از جزئیات در فلسفه بحث نمی شود :

اول : اینکه فلسفه این امکان برای اش نیست که حقایق جزئیة بما هی جزئیة را تمیز دهد و بلکه حقایق جزئیة را بما هو کلی تمیز می دهد به اینکه فلسفه احوال موجود مطلق را برای ما روشن می سازد تا معیاری برای تشخیص حقایق از وهمیات فراهم آید .

مثلا فلسفه در مورد اقسام فاعل صحبت می کند و می گوید فاعل بالطبع داریم فاعل بالقصد داریم ، فاعل بالجبر و بالرضا و بالتجلی و .. داریم . وقتی این طور صحبت می کند دیگر کاری مثلا به خاک ندارد و اگر هم از خاک صحبت می کند بما انه فاعل طبیعی صحبت می کند . و اگر در فلسفه از زید بحث می کنیم نه از جهت زید بودن بلکه بما انه فاعل بالقصد از زید بحث می کنیم .

دوم : آنچه که مفید یقین است و ایصال به واقع دارد ، بحث برهانی است و برهان شامل جزئیات و قضایای شخصی نمی شود .

استاد مصباح می نویسد : « یعنی ان الفلسفة لا تستطيع تمييز جميع الحقائق الجزئية بما انها جزئية بل على وجه کلی بان تعرفنا احوال الموجود المطلق فنجعلها معيار لتشخيص الحقائق عن الوهميات . مضافا الى ان البحث الذي يفيد اليقين و يوصل الى الواقع هو البحث البرهاني و هو لا يتناول الجزئيات و القضايا الشخصية على ما ذكر في المنطق . » (تعلیقه علی نهایه الحکمه ، تعلیقه ۳)

و استاد فیاضی در توضیح مطلب می نویسد :

وجهه - كما يظهر من رسالته قدس سره في البرهان ص ۳۴ و كذا من اللمعات المشرقية ص ۳۵ و النجاة ص ۱۴۳ و البصائر النصيرية ص ۱۶۷ و الجوهر النضيد ص ۲۳۱ و أساس الاقتباس ص ۴۴۲ :- أنّ البرهان هو القياس الذي يتألف من اليقينيّات و ينتج نتيجة يقينية: و اليقين هو العلم بأنّ كذا كذا و أنّه لا يمكن أن لا يكون كذا (رسالته في البرهان ص ۴). و الجزئيّ المتغير و إن حصل العلم بأنّه كذا إلّا أنّه لتغيره يمكنه أن لا يكون كذا؛ فلا مجال في حقّه للعلم بأنّه لا يمكن أن لا يكون كذا، فلا يمكن اليقين بوجود محمول له. فليس هناك حكم يقينيّ على جزئيّ هذا. (تعلیقه بر نهایه الحکمه ، ج ۱ ، ۱۹)

قائلین به چنین تفسیری برای علامه ، به این نظر علامه ایراداتی را وارد می کنند :

ایراد اول :

استاد مصباح به نظر علامه طباطبائی ایراد می کنند که کلی بودن محمول به این معنا اختصاصی به علم فلسفه ندارد و بلکه در سایر علوم هم چنین می باشد . اینکه فلسفه از کلی بحث می کند و از جزئیات بحث نمی کند در واقع اختصاصی به فلسفه ندارد .

ایشان می نویسند : « و كأن الأستاذ - مد ظله - اراد بهذين الوجهين توجيه ما ذكرنا في تعريف الفلسفة من انها تبحث عن الاحوال الكلية للموجود المطلق . لكن هذا الكلام قاصر عن افاده ذاك المرام فان ضيق الوسع عن تمييز جميع الحقائق الجزئية لا يصلح عله لكون الفلسفة بالخصوص باحثه عن الاحوال الكلية ؛ فان جميع العلوم تبحث عن مسائل كلية و ليس شيء منها متكفلا لمعرفة الجزئيات بما انها جزئيات شخصية . اللهم الا ما كان من قبيل التاريخ و علم الرجال . و الكلية التي تختص بمسائل الفلسفة ليست تلك الكلية المشتركة بين جميع العلوم . وعدم شمول البرهان للجزئيات - على ما فيه الكلام - لا يختص بالبراهين الفلسفيه بل يشمل كل العلوم البرهانية كالعلوم الرياضيه مثلا ، فلنتمس دليلا آخر على هذا القيد المذكور و لهذا البحث ذيل طويل و للقوم كلمات شتى لا تشفى العليل و لاتروى الغليل » (تعليقه على نهايه الحكمه ، تعليقه ٣)

ایراد دوم

(این ایراد در نوار ۴۱ خوانده می شود) :

همانطور که یقین منطقی به کلیات تعلق می گیرد به جزئیات نیز تعلق می گیرد و ممکن است که به وجود انبساط در شیئی همین الان یقین حاصل کنم و یقین پیدا کنم که چنین چیزی ممکن است . این اعتقادی که زائل نمی شود هر چند که انبساط زائل گردد چرا که این اعتقاد یقینی زائل نمی شود هر چند که انبساط زائل گردد چرا که این اعتقاد دائما حاکی از وجود انبساط در زمانی خاص می کند نه اینکه اعتقاد بر این باشد که انبساط در همه ازمه باشد . اینکه انبساط از شیئی در زمانی ، زائل می شود ، منافاتی با این ندارد که شیئی در زمان خاص منبسط بوده است و یقین هم پیدا شود که در آن زمان منبسط بوده است . یقین به انبساط در زمان خاص ، با زوال انبساط در ازمه دیگر جمع می گردد .

« و فيه : أن اليقين بالمعنى المذكور كما يتعلّق بالكليّات يتعلّق أيضا بالجزئيات، فيمكن أن أتيقّن بوجود انبساطي الآن، و بأنه ممكن؛ و هذا اعتقاد لا يزول و إن زال الانبساط؛ فإنّ هذا الاعتقاد يحكي دائما وجود الانبساط في زمان خاص، لا وجوده في جميع الأزمنة .

و بعبارة اخرى: اعتقادى بأنّ الانبساط موجود فى الساعة السابعة و النصف مساء من صفر الخير سنة ١٤٠٨، علم بأنّ كذا كذا و أنّه لا يمكن أن لا يكون كذا، و أمّا غيرها من الساعات فلا تكون مشموله لعلمى هذا، حتّى يكون احتمال زوال الانبساط فيها منافيا ليقينى هذا. »

ايراد سوم :

لزوما هر چه جزئى باشد ، متغير نمى باشد . بعضى از جزئيات هستند كه متغير نمى باشند (مثل مجردات) . از اينرو دليل علامه اخص از مدعى است .

« هذا مضافا إلى أنّ من الجزئيات ما ليس بمتغير، كالمجردات. فالدليل أخصّ من المدعى. و لعلّ كلام شيخنا المحقّق - دام ظلّه - فى تعليقه على الكتاب حيث قال: «و عدم شمول البرهان للجزئيات - على ما فيه من الكلام -». ناظر إلى ما ذكرناه. (نهاية الحكمة (فياضى) ؛ ج ١ ؛ ص ١٩)

نقد آيت الله جوادى به تفسير اول :

منظور علامه از جزئيات در اين عبارت، افراد و اشخاص جزئى مانند زيد و عمرو، يا اين درخت و آن درخت نيست، زيرا همانگونه كه در منطق بيان شد، در علوم على رغم آن كه از قضايای موجه جزئيه و يا سالبه جزئيه استفاده مى شود از قضايای شخصيه اى كه موضوع آنها شخص معين است هرگز سخنى به ميان نمى آيد.

نوار ٤١ :

تفسير دوم : از آيت الله جوادى

مراد ايشان از جزئيات همانا انواع جزئى، مانند وجود نوعى از درخت و يا حيوان است؛ زيرا اين انواع نسبت به موجود ممكن يا جوهر كه جامع و كلّى اند در حكم جزئى هستند.

و اما سخن علامه (رحمه الله) در مورد اين كه اين گونه از مسائل قابل اقامه برهان نيستند همان سخن بوعلی در برهان شفا [برهان شفا، ١١٤] و برهان نجات [نجات، ٧٥] است؛ به اين بيان كه امور مادى كه در زير پوشش كون و فساد هستند (هر چه كه در عالم طبيعت و در عالم تبدل و تغيير باشد) ، اصل امكان وجود آنها را گرچه فلسفه بحث مى نمايد ليكن تحقّق خارجى آنها از طريق برهان قابل اثبات نيست، زيرا مقدمات برهان همواره ذاتى، ضرورى، كلّى و دائمى هستند و كائنات فاسده و به تعبير ديگر موجوداتى كه در تحقّق خارجى خود نيازمند به ماده هستند به دليل تغير و تحول دائمى خود قابل اقامه برهان نمى باشند .

البته شكى نيست كه اين موجودات نيز داراى يك چهره ثبات و دوامند و با لحاظ چهره ثبات آنها از طريق تجربه كه خود نوعى از برهان است مى توان در باره آنها به حكمى قطعى دست يافت.

آنچه مهم است این است که حکم در باره اینگونه از موجودات بدون نوعی استعانت از حسّ و خیال ممکن نیست، از این رو هرگز نمی‌توان به براهین عقلی محض که مختص به فلسفه است در مورد آنها دست یافت.

لزوم استعانت از حسّ برای تشکیل براهین تجربی، دلیل اصلی کاستی یقین و رواج ظن و احتمال در علوم تجربی می‌باشد. [رحیق مختوم جلد ۱-۱ - صفحه ۲۲۹]

نظر سوم: استاد منصوری

مرحوم علامه در بیان دلیل بر عدم بحث از جزئی در فلسفه، متغیر و زائل بودن آن را مطرح می‌کند. چون می‌فرماید که چون جزئی، متغیر و زائل است و بر متغیر و جزئی برهان جاری نمی‌باشد و روش فلسفی، برهان است از اینرو نمی‌شود که در فلسفه از جزئیات بحث گردد. دلیل عام است و توسعه و عمومیت حد وسط خبر می‌دهد که هر چه تغیر و زوال داشته باشد از چنین حکمی برخوردار است و جزئی است. پس مرحوم علامه هم می‌تواند جزئی حقیقی را اراده کرده باشد و هم جزئی اضافی که همچون جزئی حقیقی که کون و فساد نصیب اش می‌شود. جزئی در عبارت علامه در برابر کلی مصطلح در برهان است (یک کلی در اول منطق) (باب تصورات) (مطرح می‌کنند که عبارت است از ما لایمتنع صدقه علی الکثیرین و یک کلی در باب برهان مطرح می‌کنند)؛ مقصود از کلی در برهان به معنای اینکه حکم در جمیع ازمینه برای جمیع افراد ثابت باشد و در برابر جزئی آن است که حکم در جمیع ازمینه برای جمیع افراد ثابت نباشد.

نوار ۴۲:

علامه در رساله البرهان می‌نویسد:

ثمّ نبین فی فصل أنّ مقدّمه البرهان یجب أن تكون کلیّه، و الکلی یطلق علی معینین:

أحدهما: ما لا یمتنع فرض صدقه علی کثیرین، أو هو أن یكون الحکم ثابتا علی جمیع الأفراد، و یكون سورا للقضیه و هو الکلی فی کتاب القضايا.

و الثانی (کلی باب برهان): أن یكون الحکم ثابتا للموضوع فی جمیع الأزمنه و جمیع الأفراد، و لا یكون سورا للقضیه، بل کالجهه لمجموعها، سواء کان السور هو الكلّ أو البعض، و سواء كانت کیفیه هی الدوام أو الفعلیه، نظیر ما مرّ فی الضروره، فلو كانت القضیه موجّهه بالفعل أو بعض الأوقات دون الدوام، کقولنا: «کلّ إنسان متنقّس وقتا ما» و جب أن یصدق كذلك فی جمیع الأوقات، و لو کان الموضوع غیر کلی کقولنا: «القمر منخسف بالضروره وقت الحیلولة» و جب أن یصدق الحکم علی کلّ قمر فرض قمر للأرض، و هذا هو المراد بالکلی فی کتاب البرهان، فلو فقدت القضیه شیئا من ذلك كانت خارجة عن صناعه البرهان غیر مستعمله فیها.

و يتبين بذلك أنّ القضية المستعملة في البرهان هي العرفية العامة، و أيضا أنّ القضايا الاعتبارية لا برهان عليها، و نظير عند ذلك كيفية البرهان عند الجزئيات. (مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي ؛ ص ٢٤٥)

مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي ؛ ص ٢٤٩

يجب أن تكون مقدّمة البرهان ضرورية، فنقول: كما بينوا المحمول لو لم يكن كليّا جاز زواله عن الموضوع في بعض الأوقات أو عن بعض الأفراد، فلا يحصل يقين بالنتيجة هذا خلف، فإذن المطلوب ثابت، و قد بان من هذين الفصلين أنّ المقدّمة المستعملة في البرهان هو العرفية العامة باصطلاح كتاب القضايا، كما قيل.

قال الشيخ في الفصل الأوّل من المقالة الثانية من كتاب البرهان: «و كنّا إذا قلنا في كتاب القياس أنّ كلّ «ج» «ب» بالضرورة عنيّا أنّ كلّ ما يوصف بأنّه «ج» كيف وصفه «ب» «ج» دائما، أو بالضرورة أو وصف به وقتا ما، و بالوجود الغير الضروري فهو موصوف كلّ وقتا و دائما بأنّه «ب» و إن لم يوصف بأنّه «ج».

و أمّا في هذا الكتاب فإذا قلنا كلّ «ج» و «ب» بالضرورة عنيّا أنّ كلّ ما يوصف بأنّه «ج» بالضرورة فإنّه موصوف بأنّه «ب»، لا بل معنى أعمّ من هذا، و هو أنّ كلّ ما يوصف بأنّه «ج» بالضرورة فإنّه ما دام موصوفا بأنّه «ج» فإنّه موصوف بأنّه «ب»، و إن لم يكن ما دام موجودا الذات، لأنّ المحمولات الضروريات هاهنا أجناس و فصول و عوارض ذاتية لازمة، و لزوم هذه الضرورة على هذه الجهة فإنّه [ليس] إذا وصف شيء بنوع ما لزم أن يوصف بجنسه أو فصله أو حدّه، أو لازم له دائما، بل ما دام موصوفا بذلك النوع، فإذا زال فإنّ حدّه يزول لا محالة، و كثير من فصوله يزول لا محالة، و أمّا الجنس فربّما زال، مثلا: إذا استحال الأبيض مشفا أو الحلو [فصار تفها] لا طعم له، فزال حينئذ النوع و جسسه، و هو الأبيض و اللون و زال الحلو و الطعم معا، و ربّما لم يزل كما إذا استحال الأسود أبيض بطل حمل النوع و لم يبطل حمل الجنس» انتهى.

و قد بان أيضا من جميع ما مرّ أنّ القضايا الاعتبارية لا برهان عليها؛ إذ لا ضرورة و لا كلفة فيها.

هذا، و ليعلم أيضا أنّه يمكن أن يتألف برهان من مقدّمات أكثرية غير دائمة و تنتج نتيجة أكثرية يقينية، كما ذكره المعلم الأوّل، إلّا أنّ ذلك يوجّه ما يرجع إلى الدائمي، كما مرّ نظيره في القضية الجزئية (شخصيه).

نوار ٤٣ :

نظر حضرت استاد مصباح در مورد کلی بودن اختصاصی به مسائل فلسفی

ایشان قائل اند کلی که در علوم مطرح می شود ، بر دو قسم است :

قسم اول کلی اعم و غیر اختصاصی که اختصاصی به علم فلسفه ندارد و در سایر علوم هم چنین است . کلی غیر اختصاصی ، در مقابل جزئی شخصی می باشد .

قسم دوم کلی اختصاصی به مسائل فلسفه که اختصاصی به نوع معینی از موجودات ندارد و یا اختصاصی به ماهیت خاصی ندارد و بلکه از موجود بما هو موجود بحث می کند . کلی بودن محمولات فلسفی به این معناست .

ایشان می فرماید کلی بودن محمولات به این معنی است که از موجود بما هو طبیعی بحث نمی شود ، از موجود بما هو کم ، بما هو خلق ، بحث نمی شود بلکه بما هو موجود بحث می شد . کلی بودن محمولات یعنی این .

علامه مصباح این طور می فرماید که فرمایشی که شما داشتید غلط است یا اگر هم نگوییم غلط است اختصاصی به فلسفه ندارد . شما در المدخل فلسفه باید یک حرف هایی بزنید که اختصاص به فلسفه داشته باشد اما این جمله بحث عن الجزئیات خارج عن الوسعنا ، اختصاصی به فلسفه ندارد لذا اگر بخواهید از مطلبی حرف بزنید که اختصاص به فلسفه دارد باید این گونه بگویید که : والحق ان الکلیه التي تختص بالمسائل الفلسفیه ...)

ایشان می نویسد : « و الحق ان الکلیه التي تختص بالمسائل الفلسفیه انما هی بلحاظ عدم اختصاصها (مسائل فلسفیه) بنوع معین من الموجودات او بماهیه خاصه علی ما هو شأن الاحوال التي يبحث عنها فی سائر العلوم ممّا يختص بموضوع خاص بما انها خاصه بهکالاحوال التي يبحث عنها فی الطبیعیات ممّا يختص بالجسم و الاحوال التي يبحث عنها فی الرياضیات ممّا يختص بالکم . فعلى العکس من ذلك (این موارد) لا يختص مفهوم العله او المعلول بماهیه خاصه و کذا الوحده و الکثره و بالفعل و بالقوه الی غیر ذلك . فان کان هناك (در محمولات فلسفی) اختصاص فلیس ذلك (این اختصاص ملاحظه نشده است) ملحوظا فی البحث الفلسفی فلا یلاحظ فی البحث عن الوجود بالقوه مثلا اختصاصه بالموجودات المادیه فافهم .

علامه به این حرف استاد مصباح در عبارتشان جواب می دهند :

اقا من اگر خواستم به نتیجه برسم راهم این است که ابتدا بگویم فلسفه بحث می کند از کلی مصطلح در باب برهان و این کلی باب برهان متناسب با موجود بما هو موجود است و لذا نتیجه اش این است که احوال کلی موجود.

و السّر فی ذلك ان المفاهیم الفلسفیه کلها من قبیل المعقولات الثانیه الفلسفیه ممّا لا یعتبر فیها حال ماهیه خاصه ، معرفه القضايا الفلسفیه و التعریف الوافی للفلسفه الاولى یتوقف علی معرفه تلك المعقولات . (تعلیقہ علی نهایه الحکمہ ، تعلیقہ ۳)

ملاصدرا در حاشیه الهیات شفا می نویسد :

الحاشیه علی الهیات الشفاء ۱۰ الفصل الثانی فی تحصیل الفلسفه ص : ۷

أی من عوارض مخصوصه بشیء و إلا فهی من العوارض لأشیاء كثيرة خاصة لكن لا علی وجه الاختصاص لها بشیء من الموجودات إلا من جهة كونها موجودة مطلقه فيكون من الأعراض الخاصة بالموجود المطلق و من الأعراض العامة لها و المطلوب فی العلوم كما علمت ليس إلا الأعراض الخاصة بالشیء فيكون موضوعها فی البحث هو الموجود المطلق لا الجزئیات قوله و لأنه غنی عن تعلم مهیته و عن إثباته إلى آخره هذا وجه آخر علی أن موضوع العلم الأعلى هو الموجود المطلق لأن موضوعه يجب أن يكون أمرا عاما شاملا لجميع الموجودات محقق الذات غنيا عن التعلم مهیته و إنیته و لا يتحقق هذه الأوصاف الثلاثة فی شیء من المعانی إلا فی الموجود بما هو موجود فإن غیره من المفهومات إما أن لا يوجد أصلا أو لا یعم لجميع الموجودات أو يكون من الموجودات و غيرها فلا يكون تلك الأحوال المطلوبة أعراضا خاصا له (الحاشیه علی الهیات الشفاء، ص: ۱۱)

نوار ۴۴ تا ۴۷ : ادامه ی محمولات فلسفی

مساله ی سوم : محمولات فلسفی

مطلب ششم : دخول یا عدم دخول بحث ماهیت در مسائل فلسفی

نظریه ی اول : عدم دخول این نوع مباحث در فلسفه :

مباحث ماهیت جزء مسایل فلسفی نیست ولذا استطراداً در فلسفه بحث می شود (یعنی از عوارض ذاتی موجود بما هو موجود نیست).

صدرالمتألهین در مقام توضیح کلام شیخ الرئيس می نویسد :

مباحث فلسفی بر سه دسته است :

دسته اول: بحث از اسباب وجود همچون علت و معلول؛ اثبات مفارقات عقلی و

دسته دوم: بحث از عوارض وجود مثل وحدت و کثرت؛ قوه و فعل و

دسته سوم: بحث از اقسام وجودی که از مبادی سایر علوم جزئی می باشد.

ملاصدرا بعد از بیان اقسام فوق اشکالی را مطرح می کند و پاسخ می دهد و آن اینکه مباحث ماهیت همچون جنس و فصل و در بیان ابن سینا چرا مطرح نشده است که از جمله مباحث فلسفی است؟ او جواب می هد که یا باید گفت که ابن سینا در مقام بیان انحصار مباحث نبوده است و یا اینکه این مباحث از جمله مباحث فلسفی نمی باشد و اگر در فلسفه مطرح می شود به جهت این نیست که از جمله مسائل فلسفی است و بلکه استطرادا للباب است که در فلسفه مطرح می شود.

المباحث الموردة فی هذا العلم أصنافها كثيرة لكنها مندرجة فی ثلاثة مجامع:

أحدها: البحث عن أسباب الوجود و يندرج فيه مباحث العلة و المعلول و إثبات المفارقات العقلية (مثلا عقل اول و ...) و إثبات المبدأ الأول للوجود و إثبات المادة الأولى و الصورة المنوعة للأجسام و إثبات الغايات للطبائع و إثبات الأجسام الفلكية و نفوسها و عقولها التي هي غايات حركاتها (عقولى که غایت حرکان اجسام فلکی هستند) فإن جميع هذه المسائل بحث عن مبادئ الوجود (ریشه های وجودی)

و ثانيها: هو البحث عن عوارض الوجود كالوحدة و الكثرة و القوة و الفعل و التام و الناقص و القدرة و العجز و التقدم و التأخر و القديم و الحادث و غير ذلك و قد سبقت منا الإشارة إلى أنها بأى وجه يكون من العوارض للوجود مع أنه ليس فى الخارج بحسبها عارضية و معروضية بين شيئين و الحق أن كونها من العوارض إنما يكون باعتبار من الذهن و ضرب من التحليل كالذى يقع بين المهيأة و الوجود فهي كالوجود زائد على المهيأة خارجة محمولة عليها لا كحمل الذاتيات عليها

و ثالثها: البحث عن أقسام الوجود التي هي مبادئ العلوم الجزئية (مبادئ علوم دیگر را فلسفه باید تامین کند) أعم من أن يكون موضوعات لها أو غير ذلك و ليس يجب أن يكون البحث عنها من حيث كونها من المبادئ بل من حيث وجودها (مبادئ علوم جزئيه) فى ذاتها و تقررهما فى نفسها لكن يلزمها أن يكون من المبادئ للعلوم الجزئية بقى هاهنا سؤال و هو أن مباحث المهيأة و جنسها و فصلها و حدها و أنها هل هي موجودة أم لا و أى وجه يخصها هي من مسائل هذا العلم و خارجة عن هذه الأقسام الثلاثة غير مندرجة فيها فلم لم يذكرها (مباحث المهييه) الشيخ هاهنا و يمكن الجواب عنه (جواب اول) بأن الغرض هاهنا ليس فى بيان الحصر (تمام مسائل علم فلسفه را نمی خواهد بگوید) بل الإشارة إلى بعض مجامع مسائل هذا العلم أو (جواب دوم) بأن الأصل فى الأشياء هي

وجوداتها لا مهيأتها فالبحت عن المهيأة و أجزائها ليس بالأصالة بل على وجه التطفل (الحاشية على الهيات الشفاء ص ١٤)

نوار ٤٥ :

نظريه ی دوم : دخول این نوع مباحث در فلسفه

ملاصدرا معتقد است که ماهیات مختلف مثل ماهیت انسان از عوارض ذاتی موجود بما هو موجود هستند یعنی از حاق وجود ، انسان انتزاع می شود بدون هیچ این که هیچ قیدی به وجود بخورد .

اولا : ماهیت از جمله عوارض ذاتیه موضوع فلسفه یعنی موجود بماهو موجود می باشد . آنچه موضوع قرار می گیرد از موجودات حقیقی است که از همین موجودات حقیقی ماهیت انتزاع می شود و در واقع ماهیت همان موجودیت موجود است و خروج از موجودیت موجود نیست و همین که ماهیت انتزاع می شود از موجودیت بما هو موجودیت انتزاع می شود و با تعین تخصیص زده می شود و اینطور نیست که با جهت تعینی ، به ماهیت برسیم و بلکه با ماهیت و تعین به جهت تعینی و ماهیت می رسم . تعین ماهوی از موجودیت موجود انتزاع می شود و موجودیت موجود است که ما را به ماهیت می رساند و با ماهیت تخصیص زده می شود .

أن الماهیات من الأعراض الأولیة الذاتیة لحقیقة الوجود كما أن الوحدة و الکثرة و غیرهما من المفهومات العامة من العوارض الذاتیة لمفهوم الموجود بما هو موجود (الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة ج ١ ص ٢٥)

..... ص : ١٧٩

و أما کون هذه الماهیات الکلیة من الأعراض الذاتیة الخاصة بالوجود فذلک لأن الموجود بما هو موجود صالح لأن یکون إنسانا بما هو إنسان کلی (از خود موجود بما هو موجود می شود که انسانیت را انتزاع کرد و به همین جهت است که یکی از مباحث فلسفی علم النفس است . اقایان می گویند شما که می گوئید بحث از جنس و فصل بحث از هستی ماهیت است خب شما بگوئید که ما وقتی از جاندار بحث می کنیم بحث از هستی است . سوال ما این است که بحث از جاندار آیا واقعا بحث از موجودیت بماهو موجودیت است؟؟ یا بحث از موجودیت است بما هو جاندار . یعنی یک تعینی به موجودیت زده اید و موجودیت را از مرتبه ی عالی آورده اید پایین و دارید از جاندار بودن ان بحث می کنید؟؟ یک موقع من از موجودیت بما هو موجودیت ماهیت دارم صحبت می کنم و بحث از جاندار بودن انسان که می کنیم بحث از موجودیت انسان است اما نمی توانیم بگوئیم بما هو موجودیت . اما شما می توانید بگوئید که من کاری ندارم که جنس و فصل انسان چیست ، بلکه می خواهم بگویم ماهیت وقتی تقرر پیدا می کند ، نحوه ی تقرر ماهیت چگونه است .

سوال : خب این مساله ، مساله ی خاص ماهیت می شود ؟ جواب : بله اما یک مساله ی فلسفی است من با نحوه ی تقرر ماهیت کار دارم ، می خواهم بینم وقتی هست ، چگونه هست . (

أو فرسا كذلك أو ملكا أو نفسا بما هي هي أو بما هي كليات من غير أن يصير أمرا خاصا طبيعيا أو تعليميا و لا الأعم من الوجود المطلق صالح لشيء منها إلا بعد أن يصير موجودا مطلقا فهي من الأعراض الأولية الخاصة بالوجود هذا و لا ينافي كونها معروضة للوجودات الخاصة الشخصية و لا أيضا ينافي عدم كون الموجود بما هو إنسانا معينا أو فرسا شخصا أو مقدارا مخصوصا إلا بعد أن يصير طبيعيا واقعا في المادة و التغير أو تعليميا واقعا في التقدر و الكمية (الحاشية على الهيات الشفاء ؛ ص ١٨٠ - الفصل الاول: في بيان الامور العامة و كيفية وجودها)

نوار ٤٦ :

بحث سر این است که ماهیت تحقق دارد و متحقق است و وجود هم متحقق است . حالا این ماهیت که متحقق است یک بار شما می آید روی موجودیت و تحقق ماهیت بحث می کنید و یک مرتبه بحث را می برید روی تعین خاص ماهیت را بحث می کنید . در بحث اول ، سوالات مختلفی شکل می گیرد از جمله ی آنها ، ایا ماهیت اصیل است یا اعتباری (در این سوال داری در مورد تحقق ماهیت بحث می کنی) ایا ماهیت مشکک است ،

وقتی می خواهیم درباره ی ماهیت صحبت کنیم یک بار در باره ی تعینی که ماهیت آورده است می خواهیم بحث کنیم مثلا ماهیت کم ، تعین کم را پدید آورده است اما یک بار می گویی کاری به تعین آن ندارم . یک موقع می آیم کمیت ماهیت را می بینم و یک بار می آیم جسمیت ماهیت را می بینم ، اما یکبار کاری به کمیت و کیفیت ماهیت ندارم و نمی خواهم از احوالات کمیت و کیفیت بحث کنم بلکه من این ماهیت را می گویم هست (البته این هست به ادبیات اصاله الوجودی یک هست بالعرض است) می خواهم در رابطه با تحقق ماهیت بحث کنم . ایا ماهیت اصیل است یا اعتباری ، مشکک است یا خیر ؟ مثلا من سوال می کنم ماهیت بسیط است یا مرکب . این ماهیت چه اقسامی دارد .

فرق می کند بین این که بگویی این ماهیت برای چیزی است . یک بار می گویی موجود ماهیت دار است . و یک بار می گوید موجود ماهیت است . این دو باهم فرق دارند .

یک بار می گویی این موجود دارای ماهیت انسان است و یک موقع می گویی این موجود ماهیت است .

این که تقسیم می کنید وجود را به ممکن و واجب ، به موجود ماهیت دارد ممکن می گویند و به موجودی که ماهیت ندارد واجب گویند . اما یک طور دیگر می شود موجود را تقسیم کرد : ماهیت و غیر ماهیت . یک دسته موجودات داریم که دارای ماهیت هستند مثل ممکن و یک سری موجودات داریم که دارای ماهیت نیستند مثل

واجب اما یک سری موجودات داریم که خود موجود ماهیت است . یک سری موجودات داریم که ماهیت نیستند مثل وجود و وحدت و

این که موجود تقسیم می شوند که بعضی ماهیت اند و بعضی غیر ماهیت اند ، اینا ایا حیثی غیر از موجود بما هو موجود است؟؟ خیر .

دو راه وجود دارد برای تبیین فلسفی بودن بحث ماهیت

الف : ماهیت از عوارض ذاتی موجود حقیقی است و این ماهیت که از محمولات فلسفی است و به معنی ما یقال فی جواب ما هو است ما را هنوز از حریم موجود بما هو موجود خارج نکرده است و در واقع همان طور که بحث از امکان و وجوب حیثیات وجودی موجود بود بحث از ماهیت هم از حیثیات وجودی موجود است و لذا هر حکمی که بر ماهیت از این جهت که از حیثیات وجودی موجود است ، بار شود بازهم محمولات فلسفی است .

ب : ماهیت خود موجودی از موجودات است . حال اگر موجودیت بالعرض آن مورد توجه قرار بگیرد در این صورت موضوعی برای احکام وجودی مثل جنس و فصل و اعتباریت و عدم تشکیک و می شود اما اگر تعینی بودن آن و تعین خاص آن مورد توجه باشد احکام تعینی است نه وجودی .

ثانیا : احکام ماهیت در واقع احکام هستی شناسی و تحقق شناسی ماهیت می باشد و به عبارتی موجودیت ماهیت مورد بحث قرار می گیرد و درواقع احکام ماهیت خروج از موجودیت موجود نیست و بحث از موجودیت موجود (ماهیت) می باشد . احکام ماهیت ، دو دسته است : دسته ای احکام ماهیت از آن جهت که ماهیتی خاص است و به عبارتی تعین موجود است ، بحث می شود و از موجودیت موجود که ماهیت باشد بحث نمی شود . حال که ماهیت تخصیص زده می شود ، اگر جهت تعینی آن مورد ملاحظه قرار گیرد دیگر این گونه محمولات فلسفی نمی باشد .

و اگر جهت تعینی آن مورد ملاحظه قرار نگرفت و بلکه تحقق آن مورد ملاحظه قرار گرفت در اینصورت احکام موجودیت آن مورد بحث قرار می گیرد که احکام و عرواض ذاتی موجود می باشد چون حیثی غیر از موجودیت در اینجا مورد توجه قرار نگرفته است .

اگر از موجود به تعینی خاص برسیم تمامی احکام چون حمل بر وجودش می شود از اینرو بالعرض حمل بر آن تعین می شود و در اینصورت از عوارض ذاتی آن تعین نمی باشد ؛ اما از عوارض ذاتی موجود می باشد .

و اگر از موجود ، به ماهیت (چیستی) ولی نه مصداق ماهیت ، برسیم (به اینکه بگوییم موجود یا ماهیت است و یا ماهیت نیست) در اینصورت ماهیتی که مشیر به مصادیق است ، حیث موجودیت موجود است و خروج از

جهت موجودیت موجود نمی باشد چون تعین بدون اینکه تعین خاص باشد و بلکه تعین کلی باشد که مشیر به تعینات باشد از عوارض ذاتی وجود و موجود می باشد و به نحو قضیه هلیه بسیطه گفته می شود که موجود ماهیت است ؛ حال موجودی که ماهیت است ، از محمولات متعددی برخوردار است که حیثی جز تحقق ماهیت مد نظر نمی باشد .

به عبارت دیگر ماهیت موجود و متحقق و به عبارتی ماهیتی که خود متحقق است و بالعرض موجود می باشد ، از یکسری محمولات وجودی برخوردار است و به عبارت دیگر موجودیت ماهیت مورد بحث و گفتگو قرار می گیرد و احکام آن می باشد . ماهیت موقعی که موجود است ، تحقق این ماهیت از احکامی همچون جنسیت و فصلیت و نوعیت و برخوردار است . اینها احکام وجودی ماهیت می باشد و درواقع تحقق ماهیت را به بحث می گذارند . بحث های متعدد ماهوی در واقع احکام و محمولات تحقق ماهوی می باشد .

نوار ۴۷ :

مطلب هفتم : جایگاه اعدام در فلسفه

بحث اعدام در فلسفه چه جایگاهی دارد؟ آیا بحث اعدام جزء مسایل فلسفه است؟

۱- بحث از اعدام ، بحثی استطرادی است (مثل نظر استاد مصباح یعنی جزء مسائل فلسفی نیست) ؛ چرا که وقتی بحث از وجود می کنند برای روشن شدن مطلب از عدم نیز بحث می کنند . موضوع فلسفه موجود است و رابطه موضوع یک علم با موضوع مسائل آن علم رابطه کل و جزء یا رابطه کلی و جزئی است پس مسائلی می توانند در فلسفه مطرح شود که موضوع آنها موجود و یا مصادیق موجود باشد و عدم و معدوم نه عین موجودند و نه مصداق آن ؛ بنابراین مسائل مربوط به عدم و احکام آن از مسائل فلسفی به شمار می آیند لذا اگر فلسفه از آنها بحث می کند ، استطرادی است و جهت آن این است که گاه در طرح و مسائل وجود به آن ها نیاز است (شرح نهاییه الحکمه ، ج ۱ ، ۲۰۹)

موضوع فلسفه موجود بما هو موجود است ، و در فلسفه بحث از عوارض ذاتیه آن می شود ؛ عدم نه موضوع فلسفه است و نه جزء عوارض ذاتیه آن .

۲- بحث از اعدام بحثی فلسفی است ولی تبعی است (این بیشتر نظر علامه طباطبائی است . ایشان برای عدم یک ثبوت تبعی قائل می شوند که در بحث نفس الامر آن را توضیح خواهیم داد) . عدم ، ثبوت تبعی برای وجود دارد یعنی بالعرض والمجاز عدم ، موجود است . لذا چون ثبوت مجازی دارد از عوارض ذاتیه موضوع فلسفه به حساب می آید.

علامه طباطبائی معتقد است عدم به اضطرار و توسع عقلی ثبوت تبعی دارد. یعنی وجود است که ما را به عدم کشاند. هرچند که برخی از تقریرات علامه، این نظر در او نیست، ولی در نهاییه این گونه تقریر کرده است. وجود که در خارج هست. به توسع اولی می‌گوییم: ماهیات هم در خارج هست. توسع ثانوی این است که عدم هم در خارج هست، به تبع وجود و عدم، احکامی در خارج هست. عدم هم ثبوت دارد، ولی ثبوت به تبع وجود. همان طور که دسته‌ای از حقایق ثبوت دارد به تبع ماهیت. مفهوم عدم به تبع وجود به دست آمده است. (تقرر عدم ولی به تبع وجود.) «ثم توسع العقل توسعا اضطراريا ثانيا- بحمل مطلق الثبوت و التحقق علی کل مفهوم- يضطر إلى اعتباره بتبع الوجود أو الماهية كمفهوم العدم و الماهية و القوة و الفعل- ثم التصديق بأحكامها.» (نهاییه الحکمه، ص ۱۵)

یعنی چون وجود هست، عدم هم هست، یعنی: از توابع وجود است، پس می‌شود در فلسفه به عنوان تابع وجود از آن بحث کرد. لذا جزء مسایل فلسفی است. البته علامه تصریحی به این معنی ندارد که ثبوت تبعی دارد، ولی از این بیان علامه به این نحو می‌توان استحصاال نمود. از منظر علامه طبق این استحصالی که انجام دادیم، بحث از عدم جزء عوارض ذاتی موضوع فلسفه می‌شود. در طرح علامه همه را می‌خواهد فلسفی بداند در عین حال نحوه فلسفی دانستنشان متفاوت است. علامه می‌خواهد بگوید: قوه و فعل، ماهیت، عدم جزء مسایل فلسفی است، که عدم یک نحو تقرر دارد تقرر تبعی، با توسع اضطراری عقل، آن هم توسع اضطراری ثانیاً.

حضرت استاد جوادی می‌نویسند: «با بیان فوق چگونگی راهیابی مباحث مربوط به ممتنع به حوزه مسائل فلسفی آشکار می‌شود و لیکن این نکته باید مورد توجه قرار گیرد که چون موضوع فلسفه موجود حقیقی است و موجود حقیقی یا واجب و یا ممکن است مباحث اصیل فلسفی، مربوط به همان دو قسم می‌باشد و مباحث عدم و ممتنع به تبع آنها مطرح می‌گردند. دلیل طرح تبعی این مباحث در زمره مسائل فلسفی دو امر است:

اول این که برخی از مبادی اولی که زمینه ساز بسیاری از مسائل منطقی و فلسفی است از زمره قضایای سلبی است، نظیر استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین، دور، تسلسل، جمع ضدین، جمع مثلین و امتناع سلب شیء از نفس؛ و این گونه از قضایا هر چند از ابزار کار منطق نیز شمرده می‌شوند و لیکن اثبات آنها بر عهده فلسفه است.

دوم این که مقصد اصلی فلسفه، معرفت ذات اقدس اله است و صفات خداوند به دو بخش ثبوتی، نظیر علیم، قدیر و حی، و سلبی نظیر بی شریک بودن، و جسم نبودن تقسیم می‌شوند و صفات خداوند همگی ضروری بوده و در نتیجه صفات سلبی حق، ممتنع و دارای ضرورت سلب می‌باشند و از این رو آشنایی با ممتنع بالذات و احکام آن در معارف اعتقادی لازم می‌آید، و چون هیچ علمی جز فلسفه و کلام عهده دار این مهم نمی‌باشد ناگزیر فلسفه، از عهده آن بر می‌آید. [رحیق مختوم جلد ۱-۳ - صفحه ۳۵۸]

حضرت استاد جوادی در نیاز به عدم در یقین منطقی و حصول یقین به اشیاء و شناخت حقیقی اشیاء می‌نویسد:

« بحث از عدم همانگونه که در فصل بعد نیز مورد توجّه قرار می‌گیرد و پیش از این به آن اشاره شد در شناخت و معرفت حقائق نقش مهمی دارد، زیرا یقین به هر امر با یک قضیه سالبه همراه است. یقین در هر قضیه مشتمل بر جزم به ثبوت محمول برای موضوع و جزم به امتناع زوال محمول از موضوع است و فرق بین ضرورت و دوام در این است که در دوام فقط محمول به موضوع مستند و زوال محمول از موضوع ممکن است و لیکن در ضرورت، استحاله زوال است، و استحاله زوال به سلب باز می‌گردد. آنچه در این اشاره مورد توجه قرار می‌گیرد این است که با آن که هر یقینی را یک قضیه سالبه همراهی می‌کند، روح قضایای یقینی به بیش از یک امر بازگشت نمی‌نماید و آن شدّت جزم به ثبوت محمول برای موضوع است و همانطور که ضرورت ازلی به شدّت وجود باز می‌گردد یقین نیز به شدّت علم باز می‌گردد. در ضرورت ازلی دو شیء جدای از یکدیگر؛ یعنی، ثبوت محمول برای موضوع و امتناع سلب محمول از موضوع، نیست، بلکه یک امر؛ یعنی، شدّت و تأکّد ثبوت محمول برای موضوع است. البته در مقام بیان و تحلیل، آن علم واحد به چهار عنصر منحلّ می‌شود: اوّل: جزم به ثبوت محمول برای موضوع. دوم: جزم به امتناع سلب محمول از موضوع. سوم و چهارم: قابل زوال نبودن جزم اوّل و دوم. علم، وصف واحد وجودی است که اگر ضعیف باشد، گمان، و اگر قوی باشد، یقین است، و علم قوی در هنگام تبیین به چهار عنصر مزبور تحلیل می‌شود. [رحیق مختوم جلد ۱-۵ - صفحه ۱۶]

نیاز به بحث عدم و تصور عدم، در بحث از وحدت و کثرت و بحث از تناقض که طرد و در عدم اجتماع با عدم خود است، می‌باشد؛ خواجه نصیرالدین طوسی بحث از عدم را در فلسفه از جهت طرح بحث وحدت و کثرت ضروری می‌داند، زیرا از احکام کثرت «غیریت» است و غیریت به ذاتی و غیر ذاتی تقسیم می‌شود. غیریت ذاتی تقابل است و از اقسام تقابل تناقض می‌باشد، و طرح مسأله تناقض بدون ادراک عدم ممکن نیست، زیرا تناقض، ناسازگاری یک شیء با سلب آن است، و نقیض هر امر رفع آن است، پس اگر سلب و رفع اشیاء را که عدم آنهاست ادراک نکنیم تناقض را نیز نمی‌توانیم ادراک بنمائیم.

مسأله تناقض در منطق نیز مطرح است و لیکن اصل بحث مسأله فلسفی بوده و منطق عهده دار بحث پیرامون فروع آن است.

خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی در تجرید و کشف المراد می‌نویسد: « قال: و للعقل أن يعتبر النقيضين و يحكم بينهما بالتناقض و لا استحالة فيه. أقول: العقل يحكم بالمناقضة بين السلب و الإيجاب فلا بد و أن يعتبرهما معا لأن التناقض من قبيل النسب و الإضافات لا يمكن تصوره إلا بعد تصور معروضيه فيكون متصورا للسلب و الإيجاب معا و لا استحالة في اجتماعهما في الذهن دفعة لأن التناقض ليس بالقياس إلى الذهن بل بالقياس إلى ما في نفس الأمر فيتصور صورة ما و يحكم عليها بأنه ليس لها في الخارج ما يطابقها ثم يتصور صورة أخرى فيحكم عليها بأن لها في الخارج ما يطابقها ثم يحكم على إحداهما بمقابلة الأخرى لا من حيث إنهما حاضران في العقل بل من

حيث إن إحداهما استندت إلى الخارج دون الأخرى و قد يتصور الذهن صورة ماو يتصور سلبها لأنه مميز على ما تقدم و يحكم على الصورتين بالتناقض لا باعتبار حضورهما في الذهن بل بالاعتبار الذي ذكرناه. (كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص: ٦٨)

نیاز به عدم و تصور عدم را حکیم سبزواری معتقد است که اگر از عدم بحث نکنیم و آن را نشناسیم، نمی توانیم کثرت عالم وجود را توجیه کنیم. حضرت استاد جوادی در توضیح سخن حکیم سبزواری می نویسد:

حکیم سبزواری در تعلیقه فصل ششم، یکی از بهترین بیانات خود را در باره سبب راهیابی بحث از اعدام به فلسفه اظهار می دارد. او به این نکته ای که قبلاً بیان شد اشاره می کند که اگر عدم را نشناسیم از شناخت کثرت هستی باز خواهیم ماند، زیرا کثرت از فقدان برخی نسبت به بعضی دیگر ظهور می نماید. و اگر هیچ موجودی فاقد موجود دیگری نباشد و هر موجودی واجد جمیع اشیاء باشد بیش از یک شیء محقق نخواهد بود و در این صورت کثرت پدید نخواهد آمد. پس کثرت از جهت فقدان و عدم اشیاء نسبت به یکدیگر ظهور می کند و از همین جهت به فلسفه راه می یابد.

تعلیقه حکیم سبزواری در ذیل گفتار صدر المتألهین «إعلم أن العدم بما هو عدم لا يكون معقولاً كما لا يكون موجوداً» چنین است: «فإذا علم الإنسان ذلك علم أن جميع ما في الخارج وما في الأذهان العاليه والسافله مصداق الوجود ولا مصداق لما ينافيه بحسب المفهوم الصادق على نفسه بالحمل الأولى فقط وعلم أنه إذا لم يتخلل في الواقع منافي حقيقته فيها لم يتكثر بوجه؛ ولذا ترى الحكماء كالمصنف (قدس سره) و غيره بذلوا جهدهم في البحث عن العدم واستكشفوا عن حاله» [اسفار: ج ١، ص ٣٥٠].

بیان فوق ناظر به این است که حقیقت وجود یک حقیقت منسبط است و تا هنگامی که بیگانه در آن راه نیابد کثرت پیدا نمی کند، و بیگانه نسبت به وجود، جز عدم، چیزی نیست.

اگر در متن واقعیت، لا واقعیت راه نیابد، واقعیت بیش از یکی نخواهد بود. و در این حال کثرت نیز ناپدید خواهد شد، و از همین جهت حکما برای تبیین کثرت ناگزیر برای کشف عدم ولا واقعیت، به تلاش و کاوش پرداخته اند.

عبارت اخیر حکیم سبزواری گرچه بیش از یک جمله نیست و لیکن تفصیل و شرح آن بیش از یک فصل است چون از جوامع الکلم است و گستره آن جز برای اوحدی روشن نیست، زیرا تصویر کثرت بدون ترسیم فقدان به هیچ وجه ممکن نیست، خواه کثرت تبیینی، خواه کثرت تشکیک وجود، خواه کثرت تشکیک ظهور، و خواه تشکیک طولی و خواه عرضی، چون در تشکیک طولی شدید واجد کمال می باشد و ضعیف فاقد آن است. البته امتیاز شدید از ضعیف و یا اشد از شدید به فقدان نیست بلکه به وجدان است، و در تشکیک عرضی، هر کدام فاقد خصوصیت دیگری اند.

امتیاز گاه طرفینی و گاه یک سویه و طولی است. در امتیاز طرفینی هر یک از دو طرف واجد امری است که طرف دیگر فاقد آن است و در امتیاز طولی نظیر امتیاز صد از ده، یکی از دو طرف، از طرف دیگر به آنچه که دارد ممتاز است. و طرف دیگر به تبع امتیاز طرف نخست، بالعرض و المجاز امتیاز می یابد.

عدد صد آنچه را که به آن با عدد ده اشتراک می یابد و آنچه را که با آن از عدد ده امتیاز پیدا می کند، واجد است و عدد ده جز آنچه را که به آن با عدد صد مشترک است، چیزی ندارد، تا به آن وسیله خود را از صد به نحو اصالت تمیز بخشد. [رحیق مختوم جلد ۱-۵ - صفحه ۳۴]

۳-۳- این مساله جزء مسایل فلسفی است (نظریه ی ایت الله عابدی شاهرودی - استاد فیاضی)، چون موضوع فلسفه عام تر از موجود است. چون موضوع فلسفه، واقع بماهو واقع است که همه چیز را می گیرد، حتی عدم و ماهیات و حقایق اعتباری. موضوع فلسفه واقع اعم است که شامل همه چیز می شود. که ثبوت نفس الامری، افزون بر وجود و موجود، ماهیت و عدم هم یک نحوه ثبوت دارد. آن واقعیه‌ما یعنی وراء ذهن شناسنده خبری است در خارج، واقعا می خواهیم بدانیم چه خبر است. پس موضوع فلسفه واقع به معنای عام است و هر آن چه که یک نحوه تقرر و تحقق دارد. پس عدم هم یک نحوه موجود متقرر است. موضوع فلسفه یک بخشش وجود و احکام آن است و یک بخشش هم عدم و احکام آن است. چرا که عدم یک نحوه تقرر و ثبوت نفس الامری دارد. با این طرح، راحت مباحث عدم یکی از مباحث جدی موضوع فلسفه است، چون موضوعش واقع اعم است که یکی از واقع ها، عدم است که واقعیت دارد و احکامی دارد. (آیت الله عابدی شاهرودی) « موجود به معنای اعم » می دانند. موجود به معنای اعم شامل موجود به معنای اخص، اعدام و اعتباریات است. بنابراین، بر خلاف دیگر فیلسوفان که موضوع فلسفه را موجود به معنای اخص می دانند و بحث از اعدام و اعتباریات را اولاً و بالذات از حوزه علم فلسفه خارج می کنند، استاد فیاضی با اعتقاد به این مطلب که موضوع فلسفه، موجود به معنای اعم است، بحث از اعدام و اعتباریات را مانند بحث از موجود به معنای اخص، داخل در موضوع فلسفه و جزء اصلی علم فلسفه می داند؛ چرا که عالم اعدام و اعتباریات نیز دارای وجود به معنای اعم هستند. بنابراین، علم فلسفه همان طور که متکفل بحث ا وجود به معنای اخص است، از اعدام و اعتباریات نیز بحث می کند. (مراجعه شود به جستارهایی در فلسفه اسلامی، ج ۱، ۸۹-۹۱)

جناب استاد فیاضی نیز از چنین اعتقادی برخوردارند؛ ایشان معتقدند که بحث از عدم و احکام آن یکی از مباحث اصلی علم فلسفه و داخل در موضوع فلسفه است. ایشان موضوع فلسفه را

۴- وجود دونوع عوارض ولوازم دارد (نظریه ی استاد یزدان پناه)، یک نوع عوارض ولوازم ثبوتی و دیگری عوارض ولوازم سلبی. مسایل مثل عدم از لوازم سلبی است لذا در فلسفه بحث می شود. بحث از عدم،

جزء احکام و لوازم سلبی وجود است چه تصورا و چه تصدیقا. عدم در واقع نبود وجود است. نبود یعنی: نابود. نبود بود را می‌گوییم: عدم. در واقع عدم، عدم وجود است. حتی اگر بگویید: حیثیت بطلان، که این همان حیثیت نبود تحقق است. این از لوازم سلبی وجود است. اصلش این است: موضوع فلسفه که وجود است، احکام ذاتی او، عدم است. وجود باعث شده است که عدم معنی دار شده است. در عین حالی که تطارد میان وجود و عدم ذاتی است. پس نبود هم تقرر دارد، که باید بحث هایش بشود. تقرر عدم هم به تقرر وجود است. به نفس وجود می‌توانیم بگوییم که عدم معنی دار است. حقیقت وجود در نفس خود تطارد عدم را ذاتی دارد. یک وقت بحث در مفهوم عدم است که نبود وجود و نابود است. ولی در خارج، هلاکت و بطلانی است که از نبود وجود می‌فهمیم. لذا در فلسفه از احکام عدم هم بحث می‌شود. عدم مطلق هم ریشه در موجود مطلق دارد. عدم مطلق عبارتست از نبود موجود مطلق. این که متن است حالتی دارد، احکام و احوالی دارد، که به عنوان احوال موضوع فلسفه است. طبق این طرح، بحث عدم جزء مسایل فلسفی است، یک وقت بحث در واقع خارجی وجود و واقع خارجی عدم که هلاکت و بطلان خارجی است. اصل موضوع فلسفه می‌خواهد به این اشاره کند، عدم از لوازم این وجود خارجی است. از لوازم سلبی این وجود است. مفهوم عدم هم، نبود است و نابود و سلب وجود است. احکام و تصدیقات در خصوص عدم، هم همینطور است.

به ویژه این که یک نکته دیگر هم هست:

۱- دسته ای از اعدام که عدم ملکه هستند این ها را حظی از وجود برایشان قایلیم.

۲- دسته از اعدام هم عدم مقید است مثل عدم زید است. که این هم به وجود بر می‌گردد،

۳- اما عدم مطلق چگونه است؟ بر می‌گردد به وجود مطلق. عدم مطلق خارجی، نداریم مگر به نفس مطلق وجود. یعنی: عدم مطلق، هلاکت محض است، مطلق وجود را که در نظر می‌گیریم، تطاردی دارد با عدم مطلق. یعنی: مطلق وجود ما را می‌کشاند به عدم مطلق. (عدم مطلق هم بر می‌گردد به وجود.) طبق این بیان، جزء احکام و لوازم سلبی موجود بما هو موجود است. (نظریه استاد یزدان پناه)

به نظر می‌رسد از میان نظرات آنچه که مورد توجه است، این نظریه اخیر است چون آنچه از حاق وجود انتزاع می‌شود و بدون هیچ ضمیمه ای از موجود بما هو موجود سلب می‌شود، عدم می‌باشد. عدم از حاق موجود، بدون هیچ ضمیمه ای سلب می‌شود که سلب آن یا بدیهی و یا نظری، از جمله گزاره های فلسفی است. به عبارتی می‌توان گفت گزاره های فلسفی یا ایجابی است و یا سلبی؛ در گزاره های ایجابی، محمولات فلسفی از حاق

ذات موضوع فلسفه به دست می آید و در گزاره های سلبی ، محمولات فلسفی از حاقّ ذات موضوع فلسفه سلب می شود و نشان داده می شود که موجود د بما هو موجود اینگونه نیست .

لازم نیست که فقط محمولات ایجابی در علم بیاید بلکه محمولات سلبی نیز می توانند در علم بیایند .

مساله ی چهارم : روش فلسفه

ما باید خوب جای علم را بدانیم زیرا اگر جای علم را خوب ندانیم نمی توانیم از علم کار بکشیم ، نمی توانیم علم را طبقه بندی کنیم و نسبت های علوم با یکدیگر را نمی توانیم به خوبی پیدا کنیم . چرا ما نسبت های علوم را با یکدیگر نمی دانیم ؟ چون ما جای هر علمی را جداگانه نمی دانیم . لذا در نظام آموزشی و حوزه ی تعلیم و تعلم دچار مشکل می شویم .

علوم تجربی اثباتا و نفیا نمی توانند در مورد خدا حرف بزنند . سوال : چرا وقتی خوانده می شود ، کسانی که مقدار کمی هم معنویت داشتند بعد از خواندن انها ، معنویتشان از بین می رود ؟

نوار ۴۸ : ضرورت فلسفه

مساله ی چهارم : ضرورت فلسفه

مطلب اول : ضرورت های معرفتی

اول : تمیز واقعیت از واقعیت و تمیز حق از باطل

مرحوم علامه از معرفت النفس شروع می کند و راه را برای اثبات ضرورت شناخت فلسفی باز می کند ؛ ایشان با شناخت از خود ، به شناختِ موجودیت ماوراء از خود پی می برد و می فهمد که می فهمد که آنها هستند و بعد از آن نیازها خود را متوجه می شود و برای بار دیگر که به خود نگاه می کند می فهمد که در شناخت از واقعیت دچار مشکل است و سعی می کند مشکل را با یک حالت نفسانی که یقین باشد ولی از راه و روش صحیحی حلّ نماید .

بخش اول : ماموجودیم و با ما اشیاء دیگری هم هستند که موجودند و این مورد ادراک ماست .

جناب علامه طباطبایی قدّس سرّه در ابتدا ما را به وجود خود و به وجود آنچه که در اطراف ما هست تنبه داده اند، این مقدار مقبول همه است و هرکسی در هر رشته ای قدم بگیرد، چه در علم و چه در عین، اولین پله ای که روی

آن قدم می‌نهد پله وجود است و اولین پله‌ای هم که در آن اقرار به وجود می‌کنیم، خودمانیم. جناب علامه طباطبایی قدس سرّه اولین مرحله اقرار به وجود را اقرار افراد، به ادراک نفس ناطقه خود اختصاص دادند و فرمودند: «إنّا معاشر الناس أشیاء موجودة جدّاً، هر علمی که با نفس ناطقه انسانی شروع شود چنین علمی از باب؛ من عرف نفسه فقد عرف ربه، تا اندازه بسیار زیادی انسان را برای رسیدن به حقایق و اسرار نظام هستی کمک می‌کند.

لذا بهترین راه این است که از خودشان شروع کنیم، زیرا هیچ کس نمی‌تواند خودش را انکار کند. غرض اینکه اولین چیزی که در هر مرتبه‌ای از مراتب وجودی انسان برای شخص تجلی می‌کند وجود خود اوست. نفس ناطقه انسانی باید از همین پله، با علم و عمل خود به ماورای طبیعت سفر کند.

بدیهی است که ما جماعت انسانها قطعا اشیاء موجودی هستیم و با ما اشیاء دیگری نیز موجود هستند چه بسا آنها در ما انسانها مؤثرند یا اینکه انسانها در اشیاء دیگر بنحوی از انحاء تأثیر دارند؛ چنانکه ما نیز به نوبه خود در اشیاء دیگر مؤثر هستیم و از آنها استفاده می‌بریم و آنها در مسیر اهداف زندگی خود بکار می‌گیریم یا از آنها متأثریم به این نحو که آنها در اندیشه و کیفیت آن و در انتخاب راه زندگی ما و نحوه آن اثر می‌گذارند.

و نیز بدیهی است که در عالم خلقت هوایی موجود است که ما از آن استنشاق می‌کنیم و از مواد حیات‌زای موجود دنیا، تغذیه می‌نمائیم و زمینی موجود است که ما روی آن تقلا و کوشش می‌کنیم.

آفتابی موجود است و ما از نور آفتاب بهره می‌بریم و ستارگانی هستند که ما به کمک آنها، راه خود را می‌یابیم و انواع حیوانات و رستنیها و غیر اینها موجودند که ما از آنها استفاده می‌بریم و آنها نیز از ما بهره می‌برند. در این دنیا اموری هستند که ما آنها را مشاهده می‌کنیم و اشیاء دیگری هستند که ما آنها را می‌شنویم و امور دیگری هستند یا از طریق بویائی آنها را می‌یابیم و یا از طریق چشائی بوجود آنها پی می‌بریم و غیر اینها از اشیاء دیگری ... و باز در این دنیا اموری هستند که ما آنها را قصد و یا از آنها فرار می‌کنیم و اشیائی هستند که ما آنها را دوست می‌داریم و یا به آنها بی‌میل هستیم و اشیائی هستند که ما به آنها امید می‌بندیم و یا از آنها می‌ترسیم و باز اشیائی هستند که به طبع انسانی آنها را می‌خواهیم و یا از آنها متنفریم و آنها را اراده می‌کنیم که در مکانی مستقر باشند و یا از مکانی بسوی مکانی انتقال پیدا کنند. موجوداتی هستند که ما آنها را برای لذت بردن و یا دوری از رنج و ناراحتی و یا برای رهایی از امر ناخوشایندی و یا غرض‌های دیگر می‌خواهیم و طلب می‌کنیم و ...

و بطور کلی تمام اموری که ما آنها را درک می‌کنیم و چه بسا موجوداتی که وجود دارند و لکن ما آنها را درک نمی‌کنیم، هیچ کدام از آنها پدیده‌ها و امور پوچ و باطل و بی‌هدفی نیستند زیرا بطور قطع موجود بوده، در واقع ثابت هستند و واقعیت دارند.

و از اینجا این نکته را می‌بایم که هیچ چیزی، چیز دیگری را قصد نمی‌کند مگر به این جهت که خودشان یا عینیت و خارجیت دارند و موجود واقعی هستند و یا بالاخره منتهی به موجود عینی خارجی می‌شوند و مثل سراب، امری وهمی و توخالی نیستند.

پس در ذات تمامی موجودات ذی شعور، سه اصل تعبیه شده است :

اصل اول: ما موجودیم و دارای آثار هستیم.

اصل دوم: غیر از ما نیز اشیاء دیگر وجود دارند.

اصل سوم: حقیقتی به نام ادراک نیز وجود دارد. که به واسطه آن تصدیق به موجودیت خویش و موجودیت اشیاء دیگر صورت گرفته است. اصل سوم آنجا تقویت می‌شود که می‌بینیم به سمت اشیایی که طالب آنهایم حرکت کرده و یا از موجوداتی که نسبت به آنها تنفر داریم دوری می‌کنیم زیرا اگر ادراک نباشد هیچکدام از این امور صورت نمی‌گیرد، پس این علم ترکیبی در متن تمامی موجودات ذی شعور موجود است.

بخش دوم: واقعیت امری است که مورد دریافت همه است و قابل انکار نیست.

با توجه به بخش اول جای شکی برای ما باقی نمی‌ماند که در جهان آفرینش، هستی و وجود تحقق دارد و واقعیتی هست و ما نمی‌توانیم واقعیت را از اصل و اساس و بطور کلی منکر شویم مگر اینکه با حق و واقعیت دشمنی ورزیم و مکابر آن باشیم (سوفیست‌ها) و ما در مورد حق و واقعیت عینی (به عللی) دچار شک و تردید شویم (شکاگان) و هریک از این دو حالت نیز که باشد که از مرحله لفظ تجاوز نمی‌کند یعنی انکار حق و یا شک و تردید در آن تأثیری در واقعیت واقع و وجود و هستی ندارد زیرا هریک از ما و هر موجود دیگری که دارای علم و شعور است؛ گر به وجدان خود رجوع کند خود را موجود می‌یابد که واقعا دارای آثار واقعیت و حیات است و نیز با موجود دیگری غیر از خود رابطه برقرار نمی‌کند مگر به این جهت که برای موجود دیگر، بهره‌ای از واقعیت هست.

بخش سوم: چاره‌ای برای انسان جز شناخت جهان نیست.

پس انسان موجودی جدای از جهان آفرینش نیست، چه اینکه جهان نیز جدای از او نیست. آدمی در ارتباطی که با اشیاء جهان دارد این حقیقت را در می‌یابد که همه اشیاء نسبت به او یکسان سودمند و یا زیانبار نیست اند، از اینرو برای بهره‌وری و استفاده صحیح از اشیاء چاره‌ای جز شناخت جهان وجود ندارد.

بخش چهارم: شکی در وجود خطای علمی خود نداریم.

همانطور که در مطالب بالا شکی نداریم در این نیز شکی نداریم که: چه بسا ما خطا می‌کنیم و آنچه را که در واقع موجود نیست موجودی می‌انگاریم و چه بسا آنچه را که موجود هست معدوم می‌پنداریم؛ این به خاطر این است که تمامی حقایق خارجی بدیهی و بین نیستند، بلکه شناخت بسیاری از آنها در گرو بحث و فحص است:

- چنانچه اختلاف عمیق میان صاحب نظران در یک وقت حاصل می‌شود.
- یا اختلاف عمیقی برای یک متفکر صاحب نظر درباره مطلب واحد در دو وقت حاصل می‌شود.
- چنانکه انسان‌های گذشته، اشیائی را به خیال خود ثابت می‌دانستند و ما اکنون با پیشرفت علم و اندیشه و تکنیک آنها را باطل می‌دانیم و ضد آنها را اثبات می‌کنیم و بطور قطع یکی از دو نظر متضادی که درباره موضوعی اظهار شده است خطا است و نظیر این خطا و اشتباه را ماهر روز بر خورد می‌کنیم و چیزی را که به گمان گذشتگان موجود نیست اثبات می‌کنیم و به این ترتیب واضح می‌شود که در حکم خود راه خطا می‌رفتیم.

بخش پنجم: نیاز به بحث و فحص و دقت

از اینجا نیاز می‌افتد که اشیاء موجود را با دقت بررسی کنیم و خاصیت‌های آنها را بدانیم تا با این خاصیت‌ها آنها را از اشیاء معدوم تمیز دهیم و شک و تردید را برطرف سازیم.

نوار ۴۹:

بخش ششم: انسان می‌تواند به سه نحو اشیاء موجود را بررسی کند و خاصیت‌های آنها را بداند و به عبارتی انسان سه نوع سؤال و سه دسته نیاز دارد:

دسته و نوع اول مربوط به بود و نبود و یا وجود و عدم اشیاء است.

دسته دوم در باره دارایی و ناداری و یا وجدان و فقدان امور است.

دسته سوم در مورد ایجاد و اعدام اشیاء و یا بایدها و نبایدها است.

انسان متفکر در مرتبه اول از وجود و عدم حقایق آگاه می‌شود و سپس در باره آثار، خواص و صفات آنها علم و آگاهی پیدا می‌کند و در نهایت به آنچه برای رسیدن به اغراض خود باید انجام دهد پی می‌برد.

دومین و سومین دسته از آگاهیها را از علوم جزئی که عهده‌دار بحث از کان ناقصه اشیاء هستند و هم چنین از علوم عملی که بایدها و نبایدها را مشخص می‌کنند، می‌توان بدست آورد و اما دسته اول که نیاز دیگر علوم را از

جهت احراز موضوع و فراهم کردن بسیاری از مبادی تصدیقی تأمین می کنند از طریق آن علوم جزئی و تجربی تحصیل نمی شوند.

دلیل این که انسان اندیشمند علاوه بر نیاز مستقیم خود به دسته اول از آگاهیها، از طریق دیگر علوم نیز محتاج به آنهاست این است که دیگر علوم یا در باره خواص اشیاء و کان ناقصه آنها بحث می کنند و حال آن که ثبوت هر خاصیت برای یک شیء مطابق قاعده فرعیت متفرع بر ثبوت اصل آن شیء است، یعنی اثبات کان ناقصه برای یک شیء فرع بر کان تامه آن است، و یا در باره بایدها و نبایدها به بحث می پردازند، در حالی که شناخت بایدها و نبایدها متفرع بر شناخت هستی هاست.

بخش هفتم: انسان ها نیاز به شناخت یقینی به واقعیت دارند

شناخت واقع، به طور یقینی از جمله نیازهای انسانی است که بتواند پایه ثابت شناخت های خود قرار دهد. تا یقین پیدا نکند نمی تواند به پایه های استوار علمی برای خود قرار دهد. انسان ها به گونه ای هستند که می خواهند به یقین برسند و یقین آنها یا باید از سر معصومیت باشد و یا یقین آنها شهودی باشد و یا اینکه عقلی باشد؛ وقتی که نمی توانند به یقین از سر عصمت برسند و همچنین دستیابی عمومی به یقین از سر شهود نمی باشد از اینرو به جهت از بین بردن یقین به شناخت عقلی آنها به طور یقینی نیاز دارند.

آنکه معصوم و یا در طریق عصمت نیست چه بسا ممکن است اساس را بر شک نهاده و تا آخر نیز در همین مرحله وقوف کند، اما قرآن و انبیای الهی و ائمه اطهار که معصومند و تمامی آنها که در طریق عصمتند، هرگز اساس را بر شک که بی اساسی است، نمی گذارند. عصمت، علم به حقایق اشیاء آن طوری که هستند می باشد و معصوم هیچ در این علم شک ندارد. از اینرو نه تنها خود به حقیقت اشیاء دست یافته اند ولی از طرفی توصیه هم دارند که نباید ابتدای بر شک داشته باشند. منع عصمت اجازه این را نمی دهد که راه مبتنی بر شک و تردید شود.

انسان ها وقتی در شناخت موجود بودن یا نبودن اشیاء، دچار خطا می شوند و موجودی را معدوم و معدومی را موجود می پندارد از اینرو به بحث از موجود بما هو موجود نیاز است. بحث از واقعیت و موجود بما هو موجود، باید یقینی باشد و گر نه شک درباره حقیقت اشیاء بر طرف نمی شود. در حقیقت نیازمند بحثی هستیم که شک را از بین ببرد و یقین به بار آورد.

بخش هشتم: دانش فلسفه، دانش بر طرف کننده نیاز به یقین به واقعیت

بنابر این نیاز انسان متفکر به دسته اول از آگاهیها با توجه به بدیهی و بین نبودن آنها، دلیل بر ضرورت وجود علم مستقلی است که به بحث از هستی و نیستی و یا اصل واقعیت اشیاء می پردازد که همان فلسفه کلی نام دارد. که از

این طریق به مرحله یقین برسیم و این، تنها طریقی است که ما را به واقعیت اشیاء از این جهت که واقعیت دارند هدایت می کند .

از میان انواع تصدیق و اعتقاد ، در فلسفه تصدیق و اعتقاد یقینی اهمیت دارد ، نه ظنی و تقلیدی . نتیجه تصدیق جدلی ، اعتقاد ظنی است ، و نتیجه تصدیق سفسطی ، جهل مرکب ، که هر چند نوعی اعتقاد است ، کاشف واقع نیست و در فلسفه به کار نمی آید . اعتقاد کاشف واقع ، که رافع شک نیز باشد ، فقط اعتقاد یقینی است .

علامه طباطبائی (قدس سره) هویت جمعی فلسفه را مجموعه مسائلی می داند که پیرامون هستی شناسی و بود و نبود اشیاء بحث می نماید و سنخ استدلال آن نیز برهانی است و موضوع و محمول مسائل آن حقایق کلی است، نه امور جزئی. نیاز به فلسفه را زدودن غبار اشتباه در هستی شناسی دانست؛ زیرا گاهی بر اثر غفلت و عدم رعایت موازین برهان، موجودی معدوم یا معدومی موجود تلقی می شود و فلسفه میزان تشخیص موجود از معدوم است؛ لذا فراگیری آن ضروری است؛ چنان که گاهی موجود حقیقی با موجود اعتباری خلط می گردد و فلسفه ترازوی صالحی است، برای جدا کردن موجود حقیقی از موجود اعتباری. [مقدمه نهایی الحکمه، ص ۷-۱۰: مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۶، ص ۵۷، مقاله اول] [سرچشمه اندیشه جلد ۳ - صفحه ۱۴۱]

فلسفه، همان هستی شناسی و جهان بینی آزاد است که بدون پیش داوری یا تقلید یا گمان، به وجود یا عدم یا به احکام عامه وجودی اشیاء منتهی می شود

فلسفه دانشی است که از واقعیت بما هی واقعیت بحث می کند و می تواند انسان را به یقین به واقعیت برساند . حال در این حوزه که انسان می خواهد به یقین عقلی برسد ، راه و چاره ای جز فلسفه ندارد . فلسفه انسان را به این غایت می رساند که بتواند انسان را به واقعیت بما هی واقعیت به طور یقینی می رساند .

از اینرو نیاز به فلسفه از این جهت می باشد و در واقع نیاز به فلسفه ، نیاز به واقعیات یقینی است که می تواند آنها را مورد بحث و گفتگو قرار دهد .

نیاز شناخت حقیقی و تمیز واقعیت از باطل و باطل از واقعیت ، ضرورت شناخت فلسفی را فراهم می سازد و به عبارت دیگر ، شناخت فلسفی عبارت است از شناخت عقلی حقیقی از واقعیات و تمیز دهی واقعیت از باطل .

هر چه بتواند شناخت عقلی به طور یقینی برای انسان فراهم سازد ، آن فلسفه است ؛ حال چه بین الدفین بدایه و نهاییه و اسفار و ... باشد و چه به نوشتار نیاید . هیچ انسانی از شناخت هستی خالی نمی شود و همه در واقع از شناختی نسبت به هستی برخوردارند و نمی توانند خود را از این شناخت رهایی سازند . حکما، فلسفه را به معرفت حقایق اشیاء تعریف نموده اند و فلسفه بدین تعریف، ادراک و شعور است. پس اگر کسی به سرحد ادراک نرسد،

هرگز نمی‌تواند در محیط فلسفه قدم بگیرد و به طور کلی هر موجودی که به سرحد ادراک ابتدایی رسیده، آن موجود به همان مقدار پا در پله اول فلسفه یعنی فهم حقایق اشیاء گذاشته است و به عبارتی هر موجودی که پا در پله اول ادراک نهاده است و به طرف فهم حقایق اشیاء قدم می‌گیرد، چنین موجودی پا در علم فلسفه گذاشته است و از اینرو جهت نظم دهی و انتظام بخشی به شناخت و معرفت به واقعیت، نیاز به علمی است که بحث از واقعیت را پی گیرد و بتواند با قواعدی هستی‌شناسانه حقیقت را از لا حقیقت تشخیص دهد و انسان را به مرّ حقیقت و واقعیت بکشانند و رهنمون سازد. شناخت هستی: گاهی وهمی است؛ گاهی عقلی است؛ گاهی وحیانی است؛ گاهی شهودی است؛ در بین شناخت‌ها انسان با شناخت عقلی است که می‌تواند شناخت وهمی را کنار بگذارد.

بخش نهم: فلسفه علمی است که قرار است اُنس با حقیقت و واقعیت را فراهم سازد (فان هذا النوع من البحث هو الذی یهدینا إلى نفس الاشیاء الواقیة بما هی واقیة)

بنای ما بر این نیست که چهار تا مفهوم یاد بگیریم و بگوییم: این بالقوه است و آن بالفعل، این علت است و آن معلول و ... اینها فلسفه حقیقی نیست بلکه ما اصلاً فلسفه لفظی و مفهومی نداریم. فلسفه نافی شک و منتج یقین است، در حقیقت این فلسفه است که ما را به حقیقت وجودی اشیاء می‌رساند. پس اگر بعد از خواندن این کتابها به حقایق و متن وجودی اشیاء نرسیدیم، در حقیقت فلسفه نخوانده‌ایم و فقط الفاظی را در کنار هم قرار داده‌ایم.

بالاترین هدف فلسفه رسیدن به حقایق اشیاء است. لذا حضرت استاد حسن زاده در ابتدای شروع دروس فلسفه و عرفان تأکید می‌فرمودند که ما نیامده‌ایم تا اینجا جمع شویم و صرفاً الفاظ و مفاهیمی یاد بگیریم. حرف این است که هر کس باید خودش بشود. به تعبیری فلسفه و عرفان نظری بدون عرفان عملی نتیجه نمی‌دهد و اینها تا به جان نشینند، او نمی‌تواند با حقایق عالم خو کند و به راستی که چقدر فلاسفه اصیل ما همانند شیخ اشراق، ابن سینا، ملاصدرا، علامه طباطبائی و دیگران چشیده و به کمال رسیده بودند. لذا خوب نیست که انسان فقط یک عمر مطالبی را بخواند و الفاظ و عباراتی را حفظ کند.

به تعبیر جناب ملاصدرا کسی که سالها این درسها را خوانده و حفظ کرده اما حقیقتی در جان خود پیاده ننموده متفلسف است نه فیلسوف، یعنی او کسی است که اظهار دارایی این علم می‌کند اما حقیقتاً دارا نیست فیلسوف کسی است که وقتی به متن واقع می‌رسد، اخلاق و حالات و سکناات او قرآنی می‌شود. و الا اگر کسی هزاران کتب فلسفی بخواند اما وقتی فقیری از او کمک خواست، رحم نکند و به او نبخشد یا که به وقتش حسادت کند و بخیل باشد، این فلسفه چه فایده‌ای دارد؟ اگر کسی فلسفه بخواند و

بی‌طهارتی و ناخالصی داشته باشد، فلسفه نخوانده است. فلسفه اتصال به حقایق موجودات است. به همین خاطر فرموده‌اند: فیلسوف کامل امام است یعنی او تمام حقایق عالم شده است.

فلسفه کتاب تدوینی است تا راه مطالعه کتاب تکوینی باز شود

درس و بحث‌های فلسفی انسان را گرم می‌کند تا کانال وجودی انسان باز شود و از عوالم وجودی بهره‌مند شود. زیرا کتاب‌های فلسفی که انسان مشغول تعلیم و تفهیم آن است، کتاب تدوینی است و عمده و مهم قرائت کتاب تکوینی عالم است و مهم این است که کتاب انفسی خود را مطالعه نماییم. تمام این کتب تدوینی علت معدّه هستند برای رسیدن به محضر کتاب تکوینی آفاقی و انفسی نظام عالم.

بخش دهم: باتوجه به اینکه فلسفه تأمین شناخت یقینی به واقعیت می‌کند، چگونه فلسفه بخوانیم؟

جناب استاد صمدی آملی زیبا می‌نویسد که: ما وقتی ما برای درس اسفار خدمت حضرت آقا تشرف یافتیم همان ابتدا به ما فرمودند: ما در فلسفه فقط در یک یا دو فصل ابتدایی آن حرف از مفهوم می‌زنیم، بعد از آن باید در متن وجود خارجی اشیاء به کاوش پردازیم. این جمله استاد خیلی برای ما کار رسید.

عزیز من! بدون خلوت و سکوت و حضور و مراقبت نمی‌شود فلسفه را فرا گرفت فلسفه یکپارچه ذکر است و فکر، یکپارچه وجود است و شهود، یکپارچه شنیدن است و رسیدن، انسان باید به حقیقت بیند که کجایی است. خداوند گواه است که وقتی ما برای درسهای اسفار خدمت حضرت استاد رسیدیم، آنچنان القائات ایشان قوی بود که هنگام شب خوابمان نمی‌گرفت، از بس در وجد و شادی بودیم تا نیمه شب چشم بر هم نمی‌گذاشتیم و همیشه نگران بودیم که اگر صبح فردا سر درس خوابمان بگیرد چه کنیم؟! و روز بعد هم خوابی در کار نبود، گویا انسان خواب را از یاد می‌برد و دلش می‌خواست سکوت کند، گوشه بگیرد، عزلت کند، تنها باشد و حضور و مراقبت داشته باشد، خدائیش آدم آتش می‌گرفت. سرور من! برای فهم یک موریانه، یک برگ درخت، راهی جز این نیست که انسان سکوت و خلوت و حضور و مراقبت داشته باشد؛ **هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ**^۷.

ما در فلسفه نمی‌خواهیم از حدود و قیود و خلق و ماهیت حرف بزنیم، بلکه می‌خواهیم از وجود بگوییم و وجود خلق نیست. ما می‌خواهیم به نفس اشیاء واقعی از آن جنبه که واقعی هستند و حقیقت دارند برسیم نه از آن جهت که حد دارند. و لذا اگر می‌گوییم این موجود بالفعل است و آن بالقوه، دیگر نباید در حدود اشیاء قدم بگیریم بلکه باید در متن وجودی اشیاء سفر کنیم. و متن و ذات تمام اشیاء واقعی، وجود است و وجود مساوق با حق است، که جناب رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم در خطاب بلندی می‌فرماید: ربّ أرنا الاشیاء كما هی.

^۷ (۱). انعام / ۷۴.

خلاصه اینکه ما در نهایت هر دو بخش فلسفه اعم از حکمت نظری و حکمت عملی باید به خودمان برگردیم و خودمان را بسازیم و سپس از کانال وجودی خودمان در کانال وجودی دیگران سیر نماییم و به عبارتی از سیر انفسی به سیر آفاقی برسیم. بعد از آن آهسته آهسته می یابیم که اصلاً غیری در کار نبود و هر چه بود وجود بود و وجود.

بخش دهم: فلسفه که علم برطرف کننده نیاز انسان به یقین به واقعیت است، برای انسانی است که نیاز به یقین به واقعیت دارد (بحثا نافيا للشك منتجا لليقين)

علم فلسفه، علمی است که قرار است که نیاز به یقین به واقعیت را تأمین نماید، باید دقت و بررسی نمود که چه کسانی هستند که نیاز به یقین به واقعیت دارند:

۱- از طرفی همه انسان ها نیاز به یقین به واقعیت دارند ولی نه در نسبت به تمامی واقعیت و بلکه در نسبت به بعضی از واقعیات. از این جهت نیاز به فلسفه خود را نشان می دهد هر چند که در قالب اصطلاحات نباشد و از اینرو فلسفه فی الجمله همگانی است و همگان نیاز به اندیشه مطابق با حقیقت و واقعیت دارند.

۲- دسته دوم، کسانی هستند که دچار شک و تردید می شوند، آنها هم به جهت تأمین علم یقین نیاز به علم فلسفه دارند؛ معلوم است اگر کسی دچار شک و تردید در واقعیات نشود از این جهت هرگز محتاج به مباحث فلسفی نمی شود. افرادی که در جهان بینی خود دچار شک شده اند، تردید دارند که که جهان بینی آنها درست است یا نه و به استدلال های ساده ای که برای عموم مردم کافی است قانع نمی شوند، دهن آنها خرده گیر و نقاد شده است، چنین افرادی بی شک به کمک دانش فلسفه نیازمندند.

۳- دسته سوم کسانی که دغدغه رسیدن به حقیقت و واقعیت را دارند و می خواهند متوجهانه با حقایق عالم انس برقرار کنند و بر اساس واقعیت حرکت نمایند. کسانی که از پرسش های بنیادین برخوردارند، نمی توانند خود را با هر اندیشه ای قانع سازند و ناچاراً توجیه عقلانی برای خود دست و پا کنند و به حقیقت آن طور که هست برسند.

۴- دسته چهارم کسانی که دغدغه شهود واقعیت را دارند؛ آنها به جهت اینکه دست شان کوتاه است از اینرو به جهت دستیابی به شهود به واقعیت، ناچار از مسیر عقلانیت یقینی فلسفی می خواهند عبور نمایند چرا که می دانند اما فلسفه رسیدن به حقیقت اشیاء است و امام فیلسوف حقیقی می باشد. فلسفه علم شهودی است نه علم فکری که به صرف خواندن کتابهایی مثل منظومه و اشارات و اسفار و فصوص و تمهید، حاصل شود.

۵- دسته پنجم کسانی که به دنبال بر ملا کردن ناسازگاریها و تناقضات مکاتب و اندیشه های دیگر هستند . معمولاً اذهانی که آشنایی کافی با دانش فلسفه ندارند قادر به تشخیص ناسازگاریها و تناقضات سایر اندیشه ها نیستند ، مگذ تناقضات بسیار صریح و واضح . به طور کلی ، آشنایی کافی با دانش فلسفه و دقت در مفاهیم انتزاعی و استدلال های مشکل آن موجب می شود که ذهن در برخورد با سایر اندیشه ها تعمق بورزد ، در صدد کسب مبانی آنها برآید ، این مبانی را با یکدیگر بسنجد و سازگاری یا ناسازگاری آنها را معلوم سازد و چه بسا به مبانی خود متناقضی که تناقضشان پنهان است پی ببرد و خلاصه در نهایت ذهن تا اندازه ای قدرت عقلانی انتزاعی پیدا کنند . وجود چنین نیرو و قدرتی در انسان برای ارزیابی اندیشه های مخالف و تشخیص سره از ناسره بسیار ضروری است .

مطلب دوم : تبیین نسبت اسلام با نوع ضرورت فلسفی

فلسفه، همان هستی شناسی و جهان بینی آزاد است که بدون پیش داوری یا تقلید یا گمان، به وجود یا عدم یا به احکام عامه وجودی اشیاء منتهی می شود. اسلام، هر گونه گمان، وهم، خیال، تقلید و مانند آن را طرد کرده، از بحث آزاد، تفکر عقلی، یقین، تحقیق و استدلال قطعی و نظایر آن حمایت نموده، محققان را به آن سو فرامی خواند و مقلدان را از کوی تقلید طرد می کند.^۸

با توجه به مقدمه مزبور، زمینه شکوفایی فلسفه در مهد اسلام روشن می گردد و تأثیر بارز اسلام در پیدایش و پرورش نگرش فلسفی آشکار می شود. برای تبیین اصل یاد شده، به گوشه هایی از توشه های اسلامی می نگریم؛ تا واضح شود که تفکر اسلامی، همواره مشوق اندیشه فلسفی است. اینک به جهاتی از بررسیهای معمول در متون دینی اشاره می شود.

^۸ هماهنگی فلسفه و اسلام، با تحلیل قوام هریک بهتر روشن می شود، زیرا با پیش داوری، پذیرفتن مدلول قبل از دلیل، سعی بر تطبیق دلیل بر مدلول و کوشش در تراشیدن دلیل برای مدّعی مفروض القبول، اولاً بحث را از حریت به اسارت و بردگی می کشاند، ثانیاً دلیل را مدلول و مدلول را دلیل قرار می دهد و این انتکاس اندام استدلال، مایه گمراهی مستدل می شود؛ زیرا نیل به مدلول، فرع تمامیت نصاب دلیل است و اگر تمامیت نصاب دلیل، مرهون مقبول بودن مدلول قرار گیرد، دوری مستحیل است و مستدل را بین جدار منهدم دلیل و دیوار ویران مدلول متحیر می نماید؛ تا گمان خود را یقین، تقلید خویش را تحقیق، بردگی خود را آزادی و وابستگی خویش را استقلال بپندارد و علم منقول را دانش معقول انگارد. [سرچشمه اندیشه جلد ۳ - صفحه ۱۴۲]

یکم. اسلام، فراگیری علم ناب و دانش صائب را لازم دانسته، برای تحصیل آن، دوری راه یا فقدان وسائل را مانع محسوب نکرده و بشریت را به دانشمند شدن تشویق نموده است و از طرف دیگر، اندیشه فلسفی، همواره در نهان انسان می‌جوشد و پرسشهای گوناگونی را در فضای باز ذهن ترسیم می‌نماید و دائماً جواب آنها را از صاحب ذهن می‌طلبد. همان‌طور که پرسشهای علمی و حسی در نهاد آدمی موج می‌زند و پاسخ می‌خواهد، سؤالهای فلسفی و عقلی نیز در کمون بشری اوج می‌گیرد و جواب می‌طلبد و همان‌طور که تشویق اسلام نسبت به اصل فراگیری دانش، شامل علوم حسی و تجربی می‌شود، شامل علوم عقلی و تجریدی هم می‌شود و هیچ انصرافی از اندیشه‌های فلسفی ندارد؛ بلکه طبق برخی از جهات آتی، شمول آن ترغیبه‌ها نسبت به تفکر عقلی، حتمی است.

دوم. اسلام، گذشته از آنکه از اصل علم، بدون نام و عنوان خاص حمایت کرده است و از هر دانش سودمند، بدون هیچ گونه علامت انحصاری پشتیبانی نموده است، بسیاری از مسائل علمی و عقلی را نیز طرح کرد و درباره کیفیت پیدایش آنها اظهار نظر نمود و متفکران بشری را به بحث و تأمل فرا خواند. اجابت این ندا اقتضاء دارد که اندیشه فلسفی، همتای تفکر علمی در فضای اسلامی رونق گیرد؛ زیرا کتاب دینی و رسمی اسلام، اقدام به طرح بسیاری از مباحث علوم تجربی و نیز دانشهای تجریدی کرده است و همراه با طرح مزبور، جوامع بشری را به دو تدبیر هماهنگ فرا خوانده است؛ یکی تدبیر در متن آیات تدوینی قرآن کریم و دیگری تدبیر در متن آیات تکوینی نظام کیهانی. بدون تردید، تدبیرهای یاد شده مستلزم اندیشه علمی و حسی و تفکر عقلی و فلسفی است.

سوم. اسلام، گذشته از طرح مسائل علوم حسی و عقلی که زمینه ظهور بحثهای امور عامه و الهیات به معنای اعم را فراهم می‌کند، بسیاری از معارف عقلی را یعنی الهیات به معنای اخص ارائه کرده است؛ مانند: توحید، اتصاف مبدأ عالم به اوصاف کمالی، عدم تناهی صفات ذاتی واجب، اتحاد مصداقی اوصاف ذات، عینیت صفات با ذات واجب و نظایر آن که به مبدأشناسی برمی‌گردد و مانند: وحی، نبوت، رسالت، اعجاز، عصمت، فرشتگان، نزول ملائکه، ضرورت دین برای جامعه بشری و نظایر آن که به پیامبرشناسی برمی‌گردد و مانند: بقاء انسان پس از مرگ، حیات برزخی، حیات معادی، صحنه قیامت، دوزخ و بهشت، صراط، حساب، میزان و نظایر آن که به معادشناسی برمی‌گردد و درباره مباحث یاد شده، برهان اقامه کرد و مدعیان خلاف را به حوار و دیالوگ فرا خواند و برای هر سؤالی، پاسخ مناسب از قبیل حکمت یا جدال احسن فراهم نمود. [سرچشمه اندیشه جلد ۳ - صفحه

[۱۴۵]

بدون تردید، تدبیر در مسائل یاد شده استدلال و نقض و ابرام ادله طرفین، با یک سلسله بحثهای آزاد فلسفی همراه است؛ زیرا گذشته از آنکه سنخ بحث، بدون تفکر عقلی نیست، بسیاری از حدود و سطوح و مبادی استدلال، در متن بیانیه‌های دینی آمد که تحلیل آنها بدون شیوه عقلی و فلسفی میسر نیست.

چهارم. اسلام، گذشته از آنکه مسائل مثبت الهیات به معنای اخصّ را طرح و مستدلّ نمود، مسائل منفی آن را نیز از نظر دور نداشت؛ زیرا آراء و ثنیون، صنمیون، ملحدان، مشرکان و سایر ملل و نحلّ را نقل و نقد نمود و تشبّهای واهی آنها را مانند خانه عنکبوت دانست و هر گونه اعتقاد منافی با توحید، مخالف با وحی و نبوت و رسالت و نزول ملائکه، مباین با معاد، برزخ، دوزخ، بهشت و... را ضلالت و جهالت نامید و در ابطال آن، سعی بلیغ نمود.

روشن است که استدلال برای اثبات مسائل مثبت الهیات به معنای اخصّ و برای ابطال مسائل منفی آن، بدون بحث آزاد عقلی و تجریدی یعنی فلسفی سرّ میسور نیست؛ لذا مائده تعقل، همتای با فائده تعلم، در پهنه همه مباحث یاد شده، گسترده است.

غرض آنکه نصوص اسلامی، هم ترغیب به تفکر عقلی را در متن خود دارد، هم مسائل معقول و تجریدی را طرح می نماید، هم در نحوه تشویق، شیوه تقریر سبک اثبات و نفی، براهین عقلی را ملحوظ می دارد و با اسلوب فلسفی سخن می گوید.

پنجم. اسلام، گذشته از مسائل و شیوه های مزبور، ندای احتجاج، مجادله و دیالوگ آزاد و مباحثه مصون از مغالطه را به سمع جوامع بشری رسانده است و از طرف دیگر، جدال مخاصمان دینی، معاندان الهی و منکران مبانی اعتقادی را با انبیاء و اولیاء خداوند نقل می نماید و کیفیت انکار و مستند منکران را از یک سو و کیفیت اثبات و سند مثبتان را از سوی دیگر، نقل و داوری می نماید.

در این مطلب، ابهامی نیست که هر یک از دو نکته یاد شده، یعنی دعوت به محاجّه و جدال احسن و نقل احتجاجهای دو جانبه درباره الهیات به معنای اخصّ، همراه با تفکر عقلی، شکوفایی مسائل فلسفی و پیدایش گرایشهای اندیشه های تجریدی است.

چون استعدادها برای پذیرش معارف یکسان نیست، دلهای اندیشوران در طهارت از تعصب، نزاهت از هوس و برائت از سنتهای باطل و کهن مساوی نیست؛ لذا هر متفکری برابر با استعداد مخصوص خود و گاهی موافق با پیش فرضهای خاص، مبنای معینی را پذیرفته، نحله خاصی را تأسیس یا تکمیل نمود؛ از این جهت، مکتبهای متنوع فلسفی پدید آمد.

از آن جهت که دین مرضی الهی همانا اسلام است و تمام پیام آوران خداوند، اسلام را به جوامع بشری عرضه نموده اند و تنها افتراق آنها در شریعت و منهج است که راههای فرعی به شمار می آیند، نه اصول کلی دین که صراط مستقیم و اصیل محسوب می شود؛ لذا اسلام به معنای جامع که ره ورد همه پیامبران الهی است، اندیشه های فلسفی را به همراه داشته، مایه گسترش آنها در جهان تعقل آزاد شد؛ از این جهت، قبل از بعثت خاتم الانبیاء (صلی

الله علیه وآله وسلم) فلاسفه الهی بر اثر تنفس در فضای اسلامی پیامبران گذشته پدید آمدند و نحله‌های مختلف در گذشته دور نیز مانند عصر بعثت و بعد از آن، ظهور کرد و کیفیت تأثیر مکتب اسلام در پیدایش نحله‌های متعدد، در بحث‌های آینده روشن می‌شود. [سرچشمه اندیشه جلد ۳ - صفحه ۱۴۷]

