باسمه تعالي

تقريرات درس نهاية الحكمة

مرحلهٔ هفتم

استاد حجت الاسلام و المسلمين

سيد يدالله يزدان‌پناه

سال ۱۳۷۵

تهيه:

حجت الاسلام والمسلمين رضا شاكرى

المرحلة السابعة :
في الواحد والكثير

استاد یزدان پناه

پیاده شده از نوار:
رضا شاکری

بسم الله الرحمن الرحیم

تقریر درس ۷۵/۶/۳۱ شنبه - ص ۱۳۸ سر ۱

المرحلة السابعة فی الواحد و الکثیر - الفصل الأوّل فی أنّ مفهوم الوحدة و الکثرة بدیهی غنیٌّ عن التعریف.

شروع سال تحصیلی ۷۶-۷۵

قبلاً هم گفته شد که فلسفه یک سری احکام دارد بنام احکام کلّی وجود که وجود از آن جهت که وجود است (نه از آن جهت که خارجی است و نه ذهنی، نه بالفعل و نه بالقوه و ...) أصیل است چه بالفعل باشد چه بالقوه و چه ... - از آن به بعد نوعاً بحثهایی تقسیمی وجود بود که مثلاً یا ذهنی است یا خارجی یا بالفعل است یا بالقوه و ... دیگر ربط به اصل وجود نداشت که أصیل است یا واحدهٔ مشکّکه است یا بسیط است و ... (که احکام کلی وجودند یعنی بحثهای اصل وجودند) این مرحله هم یکی از بحثهای تقسیمی وجود است یعنی حقیقة وجود تقسیم می شود به واحد و کثیر. نکتهٔ اوّل که می فرمائند دربارهٔ مفهوم وحدة و کثرة است که چگونه مفاهیمی اند پس فعلاً بحث معنوی است نه خارجی. مفاهیمی مثل وحدة، کثرة، قوّه، فعل، وجود، امکان و ... اینها همه معقول ثانی فلسفی اند در مقابل معقول ثانی منطقی و معقول اوّل. معقول ثانی فلسفی همین هایی هستند که در فلسفه از آن بحث می شود. یک بحثی وجود دارد که مرحوم علامه هم آورده اند این است که نوعاً معقولات ثانیهٔ فلسفی از مفاهیم بدیهی اند. گفته شد علم یا تصوّر است یا تصدیق. تصوّر یا بدیهی است یا اکتسابی هکذا تصدیق. در تصوّرات بحث است که اساساً چه چیزهایی بعنوان تصورات و مفاهیم بدیهی است که احتیاج به چیزهای دیگر در تعریف ندارند. خودشان روی پای خود ایستاده اند. نفس یکبارگی با حقیقت این مفهوم تماس می گیرد و آنرا می یابد بدون کمک گرفتن از دیگری. بعضی از مفاهیم اینطور نیستند مثل مفهوم انسان وقتی تحلیل می شود اینطور می شود که نفس با مفهوم حیوان، ناطق، جوهر، جسم و ... این مجموعه را

بفهمد تا آنان را بفهمد که مفهوم مرکب است و نظری است که فهم او مبتنی است
بر فهم بعض تصورات قبل از او. برخلاف تصورات بدیهی مثل جوهر
که جنس الاجناس است و ترکیب از ۲ یا ۳ مفهوم نشده چون خودش جنس
است که لافوق له و لاجنس له. وقتی جنس ندارد می شود مفهوم آخر که خودش
بسیط است (مرکب نیست) پس مفهوم بدیهی، بسیط است و مفهوم اکتسابی
مرکب است یعنی مفهومی است که ترکیب شده از چند چیز طبعاً مفاهیم قبل از
خودش دارد، اکتسابی است یعنی این مفاهیم باید بیایند تا او بیاید. ولی مفهوم
بدیهی نفس همان را می یابد بدون وساطت مفهوم دیگر.
بحث است که چه چیزهایی بعنوان مفاهیم بدیهی حساب می شوند. ابتداءً
به ذهن می آید که چیزهایی مثل سفیدی، کتاب، بقر و... اینها باید بدیهی باشند
که انسان آنها را اول می یابد. ولی با توضیح داده شده ملاک بداهت به وساطت
است و ملاک نظری بودن به ترکیب است. کاری به این که انسان آنها را اول
می یابد نداریم، بله در مقام حس انسان آنها را اول می یابد ولی در مقام عقل باید
ببینیم کدام مفهوم بسیط و کدام مرکب است. در فلسفه گفتند معقولات ثانیه
فلسفی از مفاهیم بدیهی و اولی و ضروری است. پس مفاهیم وحدة و کثرة و امکان
و وجود و... بدیهی اند یعنی بسیطند مرکب نیستند. چطور این طور است؟ در جواب
مرحوم شهید مطهری و شرح منظومه فرمودند: چون این مفاهیم معقولات ثانیه
فلسفی عامترین مفاهیمند یعنی واحد و کثیر دیگر ورای ندارد که واحد و کثیر شامل
آن شود، هکذا مفهوم وجود به قدری عام است که هیچ چیزی ذیل او بعنوان
جنس قرار نمی گیرد تا یک فصل پیدا کند که بشود وجود. وقتی عامترین مفاهیم شد
پس جنس پیدا نمی کند چون جنس اعم از نوعی که ذیلش قرار می گیرد است. وقتی
جنس نداشت طبعاً قابل تعریف به امور دیگر نیست چون اگر جنس پیدا کند و فصل
پیدا کند می شود مرکب ولکن چیزی که عامترین مفاهیم است بسیط است نه مرکب
نتیجه اینکه با وساطت معقولات ثانیه را از طریق عمومیت فهمیدیم ←

دنباله ۳۱/۶/۷۵

یک تحلیل دیگری برای بساطت معقول ثانی فلسفی وجود دارد و آن این است که معقولات ثانیه را که وقتی عقل انتزاع می‌کند همه را از حیثیت واحد انتزاع می‌کند. وقتی انسان حیثیت وحدت را دید می‌گوید واحد و وقتی حیثیت کثرت را دید می‌گوید کثیر و حیثیت خارجیت را دید می‌گوید خارجی. این حیثیات حیثیات بسیطه اند (واحده اند) که قابل تحلیل نیستند طبیعتاً مفهومی هم که گرفته می‌شود قابل تحلیل نیست. پس طبق این قول سر براهت این مفاهیم [هم] بساطت است [منتهی] بساطتشان بخاطر حیثیت واحد بسیطی است که عقل او را انتزاع می‌کند که خود آن هویت انتزاعی یک حقیقت بیش نیست یک جلوه هست بدون هیچ گونه ترکب. (لازم است از ارتکاز عقلانی کمک گرفته شود) عقل در مقامی که دارد از یک شیء که حیثیات متعدد دارد، حیثیات انتزاع می‌کند: وحدة، علة، واجب خارجی و... عقلا اساساً موقعی که دارد انتزاع می‌کند می‌گوید من همه چیز را می‌خواهم کنار بزنم یک حیثیت را بگیرم همین که گفت یک حیثیت می‌شود بسیط، چون بسیط است بسامی شود بدیهی) این تحلیل دوم از اول بهتر است که بصفحه‌ای منطقی است چون اولی مبتنی بر یک سری مبانی است مثل جنس و فصل و تعریف و... که ممکن است بعضی در آن خدشه کنند. اما راه دوم راه ارتکاز عقلانی است.

خلاصهٔ کلام اینکه مفهوم وحدة و کثرت بدیهی اند و گذشت که مفاهیم بدیهی تعریف حقیقی ندارند. با اینحال بعضی خواستند آنها را تعریف کنند و بعضی از تعاریف هم خیلی زیبا از آب درآمد ولی دیدند این تعاریف نوعاً تعاریف دوری می‌شود تعریف شیء بنفسه برایشان سؤال پیش آمد که چرا این گونه می‌شود؟ سرش این است که

بدیهی و بسیط جنس و فصل ندارند و وقتی نفس با خود حقیقت شیء تمامی برقرار می کند بخواهد آنها را تعریف کند، با خود آنها تعریف می کند (تعریف شیء بنفسه) یا دوری می شود. پس سرّش این است که اینها بدیهی اند و امر بدیهی نیاز به تعریف ندارد. تعاریفی هم که آمده شرح اللفظ است. در ص ۴۲ (بحث وجوب و امکان) تعبیر به شرح الإسم فرموده بودند. شرح الإسم دو اطلاق دارد، یکبار به همان معنای شرح اللفظ است و گاهی شرح الإسم منطقی مراد است اولی مثل معنایی که کتب لغت برای الفاظ می کنند و دومی یعنی همان ما شارحه قبل از وجود است (همان که بعد از اثبات وجود شیء می شود مای حقیقیه) مراد شرح الإسم در اینجا همان شرح اللفظ است. این تعاریف فقط اشاره به تخصیص زدن یک مفهوم از مفاهیم مرتکز در نفس است مثلاً در نفس مفهوم وحدت، کثرت، امکان و وجوب و... هست تعریف وحدة می گوید این مفهوم (اشاره به مفهوم وحدة) مراد است پس فقط برای تنبیه است، برای امتیاز یک مفهوم از سایر مفاهیم.

اثبات وحدت در خارج مشکلی ندارد اما کثرت چگونه در خارج موجود است م ما به اثبات آن می پردازیم که تصویر آن البته واقعاً سخت است: بعضی از بزرگواران مثل ملا مصباح می فرمایند ما در خارج جز وحدات نداریم بعنوان مجتمع و کثیر در خارج به صورت یک حقیقت وجودی کثیر معنی ندارد. ۴ تا انسان داریم، انسان به معنی ۴ تای یکره مجتمع بصورت وجود کثیر نداریم. البته در ذهن در مقام انتزاع معنی دارد نه در خارج. پس الوجود را باید طوری مطلق فرض کرد که حتی آن انتزاعی را هم بگیرد و بشود اما واحد و کثیر ملاصدرا هم چند جا همین فرمایش را دارند که جز وحدات نداریم، ولی در بحثهای نهایی که لزوماً در معقول ثانی فرمایش ایشان این است که معقول ثانی یک نحو وجود خارجی دارد قبلاً گفته می شد اتصاف خارجی و عروض ذهنی است که قابل قبول نبود وقتی اتصاف در خارج آمد عروض هم باید به خارج بیاید (عروض نه به معنای جوهر و عرض!) پس وقتی گفته می شد کثیر یعنی خارج یک چیزی به این عنوان دارد و به آدم می دهد نه اینکه انسان آنرا قالب بزند (ذهن قالب نمی زند) ایشان می فرمایند معقول ثانی چون حیث خارجی است و حیث ما نسبت به خارج حیث انفعال است یک چیزی در خارج است که ما را وادار به کثرت می کند

دنبالهٔ تقریر درس ۹۶/۳/۳۱

بله نحوهٔ وجود آن خیلی ضعیف است (مثل رابط، قوه) پس الموجود الخارجی
امّا واحد أو کثیر درست است که مطلق وجود یا واحد است یا کثیر ولی در خارج هم
پیاده می شود. قوّه، ملکه، هیولی، کثیر و رابط و در بعضی موارد ذهنی
اینها به چنگ نمی آیند — (زود از چنگ در می روند) فقط باید از دور ایستاد و به
اجمال آنها را یافت. چون اینها وجودی هستند خیلی ضعیف.
وحدت مساوق وجود است (این بحث بیشتر خارجی است تا مفهومی) معنی تساوق:
ترادف و تساوی و تساوق — گاهی معنی یکی و مصادیق یکی هست و فقط لفظها
متعدّد است. مثل انسان و بشر که به این مترادف می گویند — متساوی به چیزی
می گویند که لفظها متعدد و معانی متعدّد و مصادیق واحد (در تساوق هم این خصوصیت
تساوی وجود دارد منتها فرق این است که) در تساوی حیثیت صدق یکی نیست
و در تساوق حیثیت صدق یکی هست. — دو مفهوم داریم که یک مصداق دارند
اما حیثیت صدق این مفهوم اگر با حیثیت صدق آن مفهوم فرق داشته باشد می شود
تساوی و اگر فرق نکند می شود تساوق — فرض میکنیم در کل عالم ۴ دانشمند
وجود دارد و همهٔ این ۴ نفر در اتاق الف هستند. دانشمند بودن و در
اتاق الف بودن ۲ مفهوم است مصادیقشان هم واحد است (دانشمند بودن
این ۴ نفر و در اتاق بودن این ۴ نفر) حیثیت صدقشان مختلف است.
دانشمند بودن ربطی به در اتاق بودن ندارد که اگر یکی از این ۴ نفر از اتاق بیرون
برود از دانشمند بودن در نمی رود اینجا حیثیت صدق دانشمند بودن با حیثیت
صدق در اتاق بودن فرق دارد — دانشمند بودن از جهت علم آنها است
و در اتاق بودن از جهت أین آنها است. [مصداق واحد ۴ نفر است
که ما دو مفهوم در اتاق بودن و دانشمند بودن را از آن می گیریم
آن حیثی که چهار نفر یعنی مصداق باعث مفهوم دانشمند بودن می شود
علم ۴ نفر است و آن حیثی که چهار نفر باعث مفهوم در اتاق بودن می شود حیث
أین آن چهار نفر است. پس مصداق از ۲ حیث مختلف به ما ۲ مفهوم را
داد یعنی آن دو مفهوم هر کدام از حیثی جداگانه بر آن مصداق صدق می کند]

متساوقین مثالش این است که این وجود از این جهت که وجود است واحد است
و این واحد از آن جهت که واحد است موجود است پس حیثیت وحدت و
وجود هر دو به یک متن برمی‌گردد و آن هم واقعیت است، معنی متعدد است و مصداق
آنها یکی است (یعنی در خارج هر آنچه که موجود است واحد و هر آنچه که واحد است
وجود است) از طرفی حیثیت صدق آنها هم یکی است.

بسم الله الرحمن الرحیم

تقریر درس ۱/۷/۷۵ - یکشنبه - ص ۱۳۹ س ۱

مقام دوم

(توضیح تساوق و تبادی گذشت ولی توضیح تساوق را ادامه می دهیم) وقتی گفته می شود وحدت مساوق با وجود است اولاً باید بگوئیم وحدت مفهوماً غیر از وجود است ثانیاً مصادیق وجود با مصادیق وحدت یکی هست ثالثاً حیثیت صدق وحدت بر این مصادیق با حیثیت صدق وجود بر مصادیق یکی هست یکی نبودن مفهوم وحدت و وجود خیلی واضح است (با ارتکاز مفهومی عقلائی این ~~[illegible]~~ تفاوت مفهومی خیلی واضح است یعنی مترادف نیستند) اما اینکه مصداقاً هم یکی اند خیلی واضح است. هر آنچه که موجود است از آن جهت که وجود دارد وجودش یک حقیقت خارجی است خود ~~[illegible]~~ نفس وجود از آن جهت که وجود است بسیط است و ترکیب در آن راه ندارد طبیعتاً باید گفت این شی از آن جهت که وجود است واحد است چون نحوهٔ وجودی شی هیچ ترکیب در آن راه ندارد و متعدد نیست. هر آنچه که موجود است از آن جهت که موجود است اینکه حقیقت وحدانی است (بسیط است) مثلاً انسان اگرچه دارای مراحل متعددی است ولکن از آن جهت که یک نحوهٔ وجود (از عرش تا فرش) دارد همین حقیقت وحدت را هم به ما می دهد چون نحوهٔ وجودش را نگاه می کنیم (و لو کثرت هم دارد) می گوئیم نحوهٔ وجودش یکی بیش نیست (۲ تا نیست) خود کثرت هم (موجود است و ما گفتیم هر موجودی از آن جهت که وجود دارد واحد است) از آن جهت که نحوهٔ وجود کثرت که گفته می شود (مثلاً گفته می شود یک ده تایی) دارد، وحدت دارد و لو اینکه وحدتش خیلی ضعیف است. وجود کثرت خیلی ضعیف است طبیعتاً وحدتش هم خیلی ضعیف است. پس مصداق وجود و وحدت یکسان است. حیثیت صدقشان هم یکی است. گفتیم موجود از آن جهت که موجود هست. حال موجود از آن جهت که وجود دارد آیا موجود است؟ طبیعتاً بله - یعنی حیثیت وجود داشتنش باعث می شود که بگوئیم موجود. از طرفی آن جهتی هم که وحدت را تأمین می کند حیث وجودی است. پس حیثیت صدقشان هم یکی است. توضیح بیشتر حیثیت صدق: در بحث اصالت وجود گذشت که یک مفهوم وجود در ذهن هست که محکی آن متن الواقعیة است. یعنی وقتی گفته می شود این شی موجود یعنی در متن خارج

موجود است. چه چیزی باعث شد که ما مفهوم موجود را بر این واقعیت خارجی حمل می‌کنیم؟
می‌گوئیم حیثیت وقوع خارجی و متن الواقعیه بودن او باعث شد که بگوئیم او موجود است.
دوباره این متن الواقعیه را انتزاع می‌کنیم (از آن جهت که متن الواقعیه است و
واقعیت خارجی است) می‌بینیم حیثیت وحدت هم دارد، یعنی این متن الواقعیه از
آن جهت که متن الواقعیه هست یکی است نه ۲ تا. چیزی که در متن خارج بعنوان
واقعیت حساب می‌شود، می‌شود یک واقعیت نه ۲ تا. وقتی گفته می‌شود الانسان موجود
چه چیزی باعث شد که بگوئیم موجود؟ می‌گوئیم واقعیت خارجی و متن الواقعیه
هکذا الانسان واحد. همین متن متن الواقعیه یک حیثیت انباشته دارد به نام واحد
(یک حیثیت انباشته دیگر دارد بنام واجب و دیگر بنام بالفعل و...) یک واقعیت بوده
ورای متن واقع نیست بلکه همین متن الواقعیه یکی است. از حاق ذات او یک
حیثیت انباشته به اسم واحد را آوردیم. نکته: در همه این نوع مفاهیم: وحدت، وجوب
کثرت، وجود و... یکی از اینها اولاً و بالذات هست و دیگری بالتبع هست. با بحث
اصالة وجود متن الواقعیه را همین حیثیت وقوع را تشکیل می‌دهد. لذا اولاً و بالذات
آنی که بعنوان متن الواقعیه است همان حیثیت وقوع و وجود است یعنی مفهوم وجود ما بحذا
و محکی او متن وجود است. اما واحد و واجب و... اینها چون آن متن الواقعیه هست
یکی هست چون متن الواقعیه هست واجب است و... که اینها حالت تبعی دارند
یک نحوه تقدم برای وجود نسبت به این مفاهیم هست. یعنی وجود اصیل هست
اما وحدت و وجوب و... که با وجود ما وقند یک پله متأخرند. البته تقدم زمانی
نیست بلکه از قبیل تقدم وجود نسبت به ماهیت. این نکته موجب می‌شود که چطور
با اینکه حیثیت صدق (مثلاً وحدت و وجوب) یکی هست باز مفهوماً تفاوت دارد
جواب اینکه این متن الواقعیه وجود هست به نحو عینیت و واحد هست به نحو حیثیت
انباشته نه عینیت (این بحث البته کمی سخت است که در مباحث معقولات ثانیه حل می‌شود)

بسم الله الرحمن الرحیم

دنباله تقریرات ۷۵/۷/۷.

وربما یتوهم: اینکه گفته شد وحدت مساوق با وجود است برای کسی شبهه پیش آورد که با حرف سابق که الموجود اما واحد او کثیر می‌سازد. چون این حرف اخیر (الموجود اما واحد او کثیر) می‌رساند که الکثیر بما هو کثیر موجود است. ۲- دیگر اینکه کثیر من حیث هو کثیر واحد نیست چون گفته شد تباین این دو تباین احد قسمین است. یک شکل ثالث قیاس تشکیل شد صغری: الکثیر موجود کبری الکثیر لیس بواحد نتیجه: بعض الموجود لیس بواحد. و این با حرف بالای شما که کل موجود فهو واحد تناقض دارد: (بعض الواحد لیس بواحد - کل موجود واحد و هذا تناقض)

و یدفعه أن للواحد اعتبارین: در تناقض ۸ [۹] وحدت شرط است یکی از آنها وحدت در محمول است علی رغم باعلی نرفت تناقض دارد. اما در ما نحن فیه آن دو قضیه‌ای که مستشکل آوردند وحدت محمول ندارد لذا تناقض نیست. الکثیر بما هو کثیر موجود - الکثیر لیس بواحد ① الکثیر واحد - الکثیر لیس بواحد. آنجا که کثیر واحد است، واحد است بوحدت مطلقه و آنجا که لیس بواحد است بوحدت خاصه. پس هر کثیری واحد است بوحدة مطلقه و واحد نیست بالوحدة الخاصه. (پس همانطور علی ایستاده است باعلی سبز نیست تناقض ندارد [چون وحدت محمول ندارد] هکذا الکثیر واحد با الکثیر لیس بواحد تناقض ندارد. برای تبیین وحدة مطلقه و وحدت خاصه مرحوم علامه می‌فرمایند یک وحدة داریم که می‌نقسم است و یک وحدت هم وحدت مقسم است. توضیح ذلک: ما خارجیت مطلقه داریم و خارجیت خاصه. خارجیت مطلقه به هر چیزی که ذات اثر است اطلاق می‌شود و لو امر ذهنی باشد اینجا که می‌نقسم دارای اثر باشد به آن خارجیت می‌گویند و گاهی خارجیت ذات اثر باشد به این معنی است که در خارج اثر داشته باشد در مقابل ذهن که ذهن آثار خارج را ندارد اینجا [واضح است که] خارج خارجیت خاصه مراد است یعنی خارجیت مقسم. اینطور گفته می‌شود این وجود ذهنی نسبت به خارج آثار خارجی را ندارد

① اینکه گفته می‌شود الکثیر موجود اگر ضمیمه به این جمله شود که کل موجود فهو واحد، عبارة اینطور می‌شود الکثیر واحد یعنی الکثیر موجود ← الکثیر واحد

پس ذهنی نسبت به خارجی بی اثر است امّا فی حدّ نفسه ذات اثر است اینکه فی
حدّ نفسه دارای اثر است می شود خارجیّت مطلقه [یعنی به اعتبار خارجیّت مطلقه
وجود ذهنی دارای اثر است] اینکه نسبت به خارج اثر ندارد آن خارج می شود
خارجیّت خاصّه. پس وجود ذهنی خارجیّت خاصّه ندارد امّا خارجیّت مطلقه
دارد. در ما نحن فیه هم کثره (عشره) فی حدّ نفسه از آن جهت که یک حقیقت
است واحد است (بدون مقایسه با یک) چون در صورت مقایسه ۱۰ با ۱،
۱۰ کثیر است نه واحد) و نسبت به ۱ واحد نیست پس آنجا که فی حدّ نفسه
واحد است می شود وحدة مطلقه امّا نسبت به ۱ واحد نیست می شود وحدت
خاصّه [پس ۱۰ وحدت مطلقه دارد و وحدت خاصّه ندارد] روشن شد که
تناقضی که مستشکل مطرح فرمودند اصلا تناقض نیست چون قضیه الکثیر
واحد مراد ~~وحدت~~ کثیر فی حدّ نفسه واحد است و قضیه الکثیر لیس بواحد
یعنی کثیری که مقابل واحد و در مقایسه با ۱ قرار گیرد می شود لیس بواحد و آن
وحدت خاصّه است. [خلاصه: الکثیر واحد بالوحدة المطلقة یعنی کثیر متصف به
وصف وحدت است آنهم وحدة مطلقه و الکثیر لیس بواحد بالوحدة الخاصة یعنی کثیر
متصف به وصف وحدت خاصّه نیست]

بسم الله الرحمن الرحیم

تقریر درس دوشنبه ۷۵/۷/۲ - ص ۱۳۹ س ۲۰

فکل ذلک من: وحدت ما وق با وجود است به این معنی که ما یک متن الواقعیه داریم که این متن الواقعیه از یک جهت موجود و همین متن از همان جهت که متن الواقعیه هست واحد. وجود و وحدت را از حاق ذات متن الواقعیه می گیریم پس روشن شد که حیثیت صدق وجود و وحدت بر متن الواقعیه واحد است. مشکلی بعنوان تناقض مطرح گردید و برای حلش گفته شد: این که می گوییم وحدت ما وق وجود است یعنی وحدت مطلقه و این که گفته می شود کثیر لیس بواحد یعنی وحدت خاصه. سر این چیست که ما یک وحدتی داریم که در همه مراحل هست و یک وحدتی داریم که مقابل دارد یعنی وحدت در مقابل کثیر که به آن وحدت مقیس می گویند؟ چه باعث می شود که ۱۰ را اگر نسبت به یک حساب کنیم می شود کثیر، اما اگر نسبت به ۲ ۱۰ تایی حساب شود می شود واحد؟ مرحوم علامه می فرمایند سر این حرف و اصلش زیر سر تشکیک است. که این حرف در مورد تقسیم وجود به خارجی و ذهنی و مساوقت خارجیت مطلقه با وجود و همینطور تقسیم وجود به بالفعل و بالقوه و مساوقت فعلیت مطلقه با وجود هم مطرح می گردد (تفصیل این حرفها در ص ۱۵۴ نهایه می آید) در بحث تشکیک گفته شد یک حقیقت گسترده در متن خارج داریم که وحدت سعی دارد. این حقیقت وجود من حیث هو الوجود (که فی العقل عقل و فی النفس نفس و فی المادة مادة و در متن همه اینهاست و در عین حال یکی است)، از آن جهت وحدانی آن، احکامی دارد: وحدت، وجوب، خارجیت و فعلیت و... این احکام بخواهند خودشان را در متن خارج نشان بدهند به نحو شدت و ضعف نشان می دهد که این شدت و ضعفها باعث می شود که ما وجود مقیس پیدا می کنیم و تعبیر می کنیم ذهنی و خارجی - وحدت و کثرت و... پس از احکام وجود وحدت است که اگر بخواهیم درست تعبیر کنیم باید بگوئیم وحدت مطلقه (همه احکامی که بعنوان مساوق مطرح می گردد همه بعنوان احکام اصل وجود است) پس در همه مراحل وجودی باید این احکام خود را سرایت دهد لذا خارجیت مطلقه وجود ذهنی را هم می گیرد. (خارجیت مطلقه یعنی فی حد نفسه باید ذات اثر باشد) آتش ذهنی آثار آتش خارجی را ندارد و از طرفی بی اثر هم نیست، آن حقیقت واحده احکام خود را دارد جز اینکه خود آن حقیقت واحده تشکیکی است خارجی یک مرحله اش و ذهنی مرحله دیگری هست، همان شدت و ضعف او اثر کرده که خارجیت او ضعیف تر است که به شکل ذهنی ظهور می کند و اثر ذهنی این است که انسان را عالم می کند منتها آثار خارج را ندارد [و خارجیتش

قوی تر است که می شود خارجی (در مقابل ذهنی)] پس این که خارجیت مقیس داریم نسبت به هم و از طرفی خارجیت مطلقه داریم این زیر سر تشکیک است. چون تشکیک اولاً یک خارجیت مطلقه اثبات می کند (طبیعة واحده) تا ثنا شدة و ضعف را اثبات می کند که ما از شدة و ضعف بصورت مقایسه تعبیر می کنیم - اصلاً تشکیک لازمه اش این است که هم ما وجود مقیس پیدا کنیم و هم وجود فی نفسه. هکذا الکلام فی الوحدة المطلقة که این وحدت مطلقه از آنجایی که خود این خود حقیقت واحده شدة و ضعف پیدا می کند، این وحدت هم شدة و ضعف پیدا می کند. مثلاً وحدت که در حق تعالی است تا برسد به عقل اول و صادر اول ضعیف تر می شود و وقتی به عالم مادة می آید خیلی ضعیف می شود تا می رسد به وجود خود کثرات که الکثیر هم یک نحوه واقعیت است و وجود دارد پس الکثیر هم واحد است به حسب واقعیتی که دارد اما وحدتش خیلی ضعیف است یعنی در حقیقت وحدت رو به همان نفس کثرات اوست. همانطور که در قوة می گفتیم قوة هیچ فعلیتی ندارد مگر فعلیت قوه ای، اینجا هم هیچ وحدتی ندارد مگر وحدت کثرتی. کثیر که گفته می شود در مقام قیاس آورده می شود اما فی حد نفسه واحد است.

ونظیر هذا التوهم: این توهم از جناب شیخ اشراق است که اصلاً وجود وحدت در خارج را انکار می کند (تا بحال مشکل ما فقط در وجود خارجی کثرت بود) این اشکال شبیه همان اشکال بر اصالت وجود است. ایشان یک قاعده ای ابداع فرمودند که البته قاعده شان درست است: کل ما یلزم من فرض وجوده و وقوعه تکرر فهو لیس بواقع. منتها مصادیق این قاعده را چیزهایی می دانند که مورد قبول نیست. در مانحن فیه اینطور اشکال می کنند: اگر گفته وحدت خارجی هست پس موجودی در خارج است. و هر موجودی واحد است (از باب مساوقت وحدت با وجود) پس باید این موجود (یعنی وحدت که در خارج است) هم واحد باشد. وقتی واحد شد یعنی شیء له الوحدة. این وحدة دوم هم باید یک امر خارجی باشد و اگر بخواهد خارجی باشد موجود است و اگر بخواهد موجود باشد باید واحد باشد فیتسلسل، که فرض وقوع وحدة در خارج موجب تسلسل است پس باید گفت وحدة امری ذهنی است.

جواب: یکی از خصوصیات ملاصدرا این است که از ذهن به خارج رفت و احکام را نه از جهت ذهنی، بلکه نگاه می کند که اگر مثلاً این شیء در خارج باشد چه حکمی دارد. مثلاً وحدت تشکیکی که وحدت سعی است اصلاً فهمیده نمی شود مگر اینکه به خارج رفت

هو

حیثیت

دنبالهٔ دوشنبه ۷۵/۷/۲

وقتی گفته می شود این کتاب واحد است، یعنی این کتاب در خارج حیثیتی دارد بنام
عدم انقسام این حیثیت انقسام از نفس همین واقعیت وحدانی کتاب
گرفته می شود نه اینکه از چیز دیگری بگیرد (واحد بودنش را از واحد دیگری تأمین نکرد)
همین عدم انقسام آن باعث می شود که هذا الشیء الواحد واحد. نتیجه اینکه حیثیت
عدم انقسام تأمین کنندهٔ غیر منقسم بودن خودش هست.
بحث فصل تمام شد اما خوب بود در این فصل بحث از اینکه کثرت در خارج موجود
است و اگر هست چه هست و چگونه است، می شد حال ما به این بحث می پردازیم.
وحدة مطلقه وحدة را در خارج اثبات می کند مشکل روی کثرت است چه اینکه
مشکل روی وجود ذهنی و وجود بالقوه بود که نیاز به اثبات داشتند. بیان ذلک
معقول ثانی را اگر آدم خوب تصویر کند و بداند که حکم مال خارج هست، می گوید
در خارج حتماً باید یک نحوه وجود باشد به ازای این معقول ثانی که داریم. وقتی دست
کلید را می گرداند غیر از دست علت وجود ندارد (بظاهر) منتها از حاق ذات وجود
دست حیثیت تأثیرگذاری آن را می یابیم (یعنی در خارج ما حیثیت تأثیرگذاری
که مال دست است وجود دارد) بعضی گفتند علیت یک قالب ذهنی است
نه اینکه در خارج باشد ولی ما فاهمهٔ ما یک تأثیر از خارج می یابد نه اینکه ذهن
به آن رنگ بزند و بگوید که تأثیر دارد. معقول ثانی فی حد نفسه یک وجود خارجی
است. وقتی اثنین یکی هست گفته نمی شود کثیر ولی وقتی ۳ تا شد می گوییم کثیر
پس در خارج چیزی هست که انسان را وادار می کند بگوید کثیر یعنی خارج انسان
را وادار می کند نه اینکه انسان به خارج قالب کثرت بدهد که حیث ما
نسبت به خارج حیث انفعال است. خارج انسان را وادار می کند که بگوید
من یک از خارج یک حیث عدم انقسام و یک حیث انقسام می یابم.

حالا کثرتها متعدد ندهما نظر که وحدتها متعددند. گاهی کثرت خیلی غلیظ است گاهی
خیلی ضعیف است. سؤال: (بعد از درس) کثرت چون موجود است به ما وحدت
می دهد یا چون واحد است به ما وجود می دهد؟ جواب: تحلیل نهایی این است
که چون واحد است (به ما وجود می دهد) بعداً فصل ۱۵ می گوئیم که اصلاً ما به الإتحاد
آنها موجب ما به الامتیاز آنهاست یعنی اینکه واحد در مقابل کثیر ایستاده بخاطر
وحدت مطلقه است

جواب به سؤالهای بعد از درس:
کثرة بر ۳ قسم است ۱- مادی ۲- ماهوی ۳- طولی - ماهوی مثل انسان
و بقر و غنم که ماهیتاً با هم فرق دارند - مادی مثل ۱۰ انسان که ماهیتاً یکی اند
ولی وجود مادی شان کثیر است - کثرة طولی مثل علت و معلول که به
شدة و ضعف است - این نحوه های کثرت بیانگر نحوه های وحدت
مطلقه است - کثرة نوری آنست که براحتی به وحدت برمی گردد کثرة
ظلمانی آنست که به وحدت برنمی گردد مگر به یک عنایت - کاری که مرحوم
علامه در اینجا کردند این است که ما آنجا وجود داشتیم و وجودات که بحث تشکیک را
در آنجا مطرح کردیم. اینجا که می گوئیم إما واحد أو کثیر مقسم را باید الواحد به وحدت
مطلقه قائل شویم چون الوجود من حیث هو الوجود خاصیتی دارد بنام الواحد
و آن خاصیت یعنی الواحد المطلق وقتی بخواهد خودش را نشان بدهد یکی
می شود واحد و یکجا می شود کثیر لذا مقسم می شود الواحد المطلق) و ما به الامتیاز
عین ما به الإشتراک است. ما به الامتیاز همان وحدة مطلقه است و ما به الاشتراک
همان وحدة مطلقه است

بسم الله الرحمن الرحیم

تقریر درس ۷۵/۷/۳ جلسه ۱۴۰ ست ۵ **الفصل الثانی** خواندن الواحد صحت ۱

بحث از اقسام واحد برای آنست که اصطلاحات از هم جدا شود و مشترک لفظی پیش نیاید احکام اشتباه نشود و مغالطه ایجاد نشود. تقسیم بندی اقسام واحد به این نحوه پیش از مرحوم سبزواری وجود نداشت و قبلاً بگونه دیگری بود. این تقسیم را حکیم سبزواری نموده اند و بعد بها این تقسیم را پذیرفتند پیش از ملاصدرا وحدت حق در فلسفه نبود. ملاصدرا به تعلیم ~~[illegible]~~ تعلیمات از عرفا آنرا وارد ~~[illegible]~~ اقسام واحد نمود که خیلی در فلسفه کارگر است

الواحد اما حقیقی = واحد یا حقیقتاً واحد است یا مجازاً مثلاً گفته میشود زید و عمرو واحد یا لانه نیه حکم وحدت لاحقاً بالذات لذا آن اثنین است اما ثانیاً و بالعرض به آنرو سرایت نمود زید با آن یک متحد است. عمرو با آن یک متحد است. اثنانیت یک گونه اند و این دو اثنین یک متحد با خود دارند: زید و عمرو. حکم احد المتحدین یسری الی الآخر.

حکم اثنین که واحد است به زید و عمرو سرایت می کند. بحث حیثیت تقییدیه و تعلیلیه در واحد وجود گردش که گاهی حکم و محمول لاحقاً بالذات به یک چیز عرض می شود و گاهی حکم لاحقاً بالذات لذا آن قیدی است که آن قید ارتباطی با موضوع دارد. پس حکم به موضوع میچسبد ثانیاً و بالعرض، مثلاً جسم سفید است یعنی جنس عرضی جنس سفیدی سفید است که سفیدی سفید است جنس دارد و جسم بلحاظ سفیدی که همراه خود دارد به او جسم سفید گفته میشود این سفیدی حیثیت تقییدیه نام دارد. (واحد در ثانیاً یا حیثیت تعلیلیه یعنی نفس تحقق آن نیاز به دیگری دارد) بنابراین واحد غیر حقیقی نیاز به حیثیت تقییدیه دارد. پس یا بر یک واحد حقیقی باشد تا

بسم الله الرحمن الرحیم

تقریر درس ۷/۳/۷۵ (سه شنبه) ص ۱۴۰ ~~ص ۵~~ . **الفصل الثانی** فی اقسام الواحد ص ۱۴۰

واحد غیر حقیقی را تأمین کند. یعنی هر جا حیثیت تقییدی باشد ضرور قید لولا و بالذات
این حکم را می پذیرد. پس خودش واحد حقیقی است. مثلاً در مثال انسان نیست واحد است بنفس ذاته
وحدت مجازی تکثیر می دهد به قیدی که وحدت حقیقی دارد

والواحد الحقیقی: اگر وحدت عین ذات چیزی است که اجزای جمع وحدت است وحدت
حقه نام دارد و اگر عین ذات آن نباشد، وحدت غیر حقه. مثلاً این کتاب سه واحد است:
یا وحدت زائد بر ذات کتاب است یا نه. اولی حقه است اولی غیر حقه
اگر ذاتی باشد هیئت اولی نه زائد بر ذات است یعنی ذات لذاته بجهت که ذات است لذاته اول
وحدت گفته میشود وحدت حقه است. انسان لذاته بجهت که انسان است
دارای جسم و جوهر نامی و ناطق است لا وحدت دیگر آن نخوابیده
(چون اگر وحدت دیگر آن باشد پس هیچگاه نباید کثرت داشته باشد در حالیکه کثرت بر آن
عارض میشود) پس وحدت غیر حقه دارد چون وحدت زائد بر ذات اول
لا وحدت حقه ذاتی است که هو الوحدة. مانند صرف هر چیز که لا یتثنی ولا یتکرر
مانند صرف سفیدی که هر چیز بعنوان اولی فرض شود با آن اتحاد دارد و هیچ ضد و مقابل ندارد هر سفیدی که در نظر گرفته
شود خارج از صرف سفیدی نیست هر چیز صرف سفیدی نوعاً ذهنی است خارجی نیست
هر چیز در نظر گرفته شود از صرف ذهنی بدرنمی رود. حاصل کثرات است هم کثرات را در خود جای میدهد
و بحدی گسترده است که هیچ ضد ندارد. صرف الشیء همان وحدت است. وحدت مقابل اولی است
مصداقاً بر او صدق می کند حتی این مفهوم ذهنی بعنوان یک موضوع که در نظر گرفته میشود مصداقاً وحدت
بر او صدق می کند. چون یک حقیقت سیلانی گسترده است واحد است. چون این حقیقت گسترده

دوشنبه ۷۵/۷/۳

ذات او ندارد و منسوب نیست بنفس ذاتش واحد است. یعنی مصداق وحدت و مصداق صرف یک چیز است. چاره‌ای نیست جز اینکه بحث مصداقی شود اگر مفهومی شود در مفهوم سنخیت وحدت نیست. بلکه در وجود راحت‌تر می‌توان گفت. صرف الوجود در خارج که کل هستی را در بر دارد و فراتری ندارد و جز یک حقیقت چیزی نیست و از نفس ذات او وحدت کشف می‌شود یعنی وحدت عینی خارجی و وجود صرف خارجی مصداقاً یکی هستند که وحدت عین ذات اوست مصداقاً. در ذات و ماهیت انسان وحدت نیست اما صرف انسان و لومنس ذهنی اگر بعنوان صرف در نظر گرفته شود مصداقاً واحد است نه اینکه در معنای انسان وحدت باشد. در صرف انسان را راحت می‌توان گفت چون ماهیت ندارد. اگر ماهیت داشت ماهیت قبلی وحدت است. ذات هر چیزی قبلی وحدت است. پس هنگامی وحدت حقه داریم که وحدت عین ذات باشد و از حاق ذات وحدت گرفته شود و مصداقاً بر او صدق کند. (تنها یک صرف در خارج است آن صرف واحد است، دیگر صرف در ذهن هستند. اما میتوان آنرا بعنوان مصداق فصل شایع نگاه کرد مثلاً آتش ذهنی بحمل شایع کثیر است. انسان از آنجهت که انسان است قبلی وحدت نیست بحمل اولی اما صرف انسان وحدت حقه دارد بحمل شایع)

— والواحد بالعموم بمعنی السعة الوجودیة: در بحث تشکیک یک حقیقت واحده بود که گفته شد این حقیقت واحد سریانی یعنی است که در همه مراحل هست در عین اینکه یکی بیش نیست فی صدرانه که فی العقل عقل فی النفس نفس، فی المادة مادة. یعنی وحدت دارد و عموم است دارد اما عموم خارجی است که شامل همه این مراحل میشود و این شمول خارجی است نه ذهنی.

— کما لوجود المنبسط: عرفا می‌گویند لوجود حقیقی که از حق تعالی صادر شده وجود منبسط است. از عقل اول تا عالم ماده همه این مراحل حقیقتاً یک نفس رحمانی دمیده، عقل اول عقل دوم عالم مثال عالم ماده همه اینها نفوس این روح منبسط اند و یک حقیقت واحد است و یک وجود شامل همه اینها میشود

تصدیق و عمومیت خارجی دارد، نه ذهنی. پس این قضیه بالعموم خارجی است نه مفهومی

بسم الله الرحمن الرحیم

تقریر درس ۷۵/۷/۴ - چهارشنبه - ص ۱۴۱ ج ۶ حدا

والواحد غیر الحقیقی: بحث از واحد حقیقی تمام شد و حال نوبت به توضیح واحد غیر حقیقی (مجازی رسید) در وحدت مجازی حکم وحدت اولاً و بالذات مال واحد نیست بلکه ثانیاً و بالعرض (با حیثیت تقییدیه این حکم را می پذیرد) حکم اولاً و بالذات مال آن قید است ثانیاً و بالعرض مال واحد غیر حقیقی است و آنهم بخاطر اتحادش با قید است که حکم احد المتحدین یسری الی الآخر مثل سرایت وجود به ماهیت در قضیه الماهیة موجودة. زید و عمرو وحدت دارند بخاطر انسانیة. پس حکم اولاً و بالذات مال انسانیة است که انسان واحد بنفس ذاته اما زید و عمرو واحد با حیثیت تقییدیه انسانیه. حکم وحدت از انسانیة به زید و عمرو سرایت می کند. در این مثال اینها واحد بالنوعند. فرس و انسان واحدند بالجنس که تعبیر به واحد بالجنس می شود. (در واحد نوعی خود نوع وحدت دارد ولی واحد بالنوع یعنی دو امر بخاطر نوع وحدت دارند. واحد نوعی حقیقی و واحد بالنوع مجازی است) حکما برای هر یک از اقسام واحد غیر حقیقی اسم گذاری کردند که در کتاب وضوحاً آمده است و نیاز به تقریر ندارد] **و وجود کل من الاقسام**: انواع واحد گفته نکردیم بحث از وجودشان گفته نشد که آیا در خارج هستند یا نه اینها همه در مقام تصویر ذهنی بود. فرمودند وجودشان در خارج ظاهر است. پس انواع وحدت گفته شد وقتی نگاه می شود گویا این واحدها یک نحوه شدة و ضعف دارند مثلاً وحدة حقه خیلی قوی تر از غیر حقه است. واحد بالخصوص قوی تر از بالعموم است. همین نشان می دهد که اطلاقات وحدت متعدد است. در پایان این فصل مرحوم علامه می فرمایند کذا تمرر و اکه مشعر به تمریض است. راست هم هست بعض نحوهٔ تقسیم بندی خوب نیست و وجود منبسط را ذیل واحد غیر حقه مطرح کردند. درحالیکه وجود منبسط واحد حقه است منتها حقه ظلیه. حق تعالی واحد حقهٔ حقیقیه است و این ظلیه. حدت عینی از نفس ذاتش بدست می آوریم بنفس سعه و سریان

او که این همان وحدة حقّه است. **الفصل الثالث فی أنّ من لوازم الوحدة الهوهویت ومن لوازم الکثرة الغیریّة**. نوعاً در فلسفه بعد از این که یک مفهوم را بررسی کردند احکام هر یک از آن مفاهیم را بیان می کنند. اینجا هم می خواهد احکام وحدة و احکام کثرت را بگوید که تمام بحث های بعدی این مرحله را رنگ می زند و وارد آن می شود.

مقام اوّل: در بحث وحدة یکی از مسائلی که بعنوان لوازم آن می گنجد هوهویت و حمل است. اصولاً در حمل و هوهویت می خواهیم بگوییم ۲ چیز ند که یک حقیقتند. می گوییم زید قائم است، بین زید و قیام می خواهیم ارتباط برقرار کنیم. حمل یعنی وحدة الکثیر و یعنی اتحاد ما که موجب می شود ۲ امر (کثیر) تبدیل شود به یک حقیقت. پس لب و اساس حمل همان اتحاد ما است گرچه کثرت از لوازم حمل است که اگر نباشد حمل فاقد معنی و فائده است و طبیعی است که وحدة الکثیر از لوازم وحدة است اگرچه حمل یعنی هم وحدة و هم کثرة در آن یافت می شود ولی حقیقت حمل و لبّش به وحدة برمی گردد. تعبیر هو هو یعنی همان که در فارسی گفته می شود. مسأله دیگر این است که با توضیح فوق هر جا که وحدة و کثرة ما یافتیم باید حمل اتفاق بیفتد که شامل واحدهای غیر حقیقی هم می شود پس باید گفت زید عمرو است (اگرچه عرفاً چنین قضیه ای مطرود است) وحدة ما وجود دارد که نوعیت است از این طرف هم کثرة وجود دارد پس باید گفت زید عمرو هست و درست هم می باشد چون حمل یعنی همین. مرحوم علامه می فرمایند بله حقاً شامل همه موارد می شود حتی واحدهای غیر حقیقی جز اینکه عرف (و تعارف عامّی) یعنی عرف اهل زبان در سنّت متعارف خود جز ۲ یا ۳ مورد حمل دیگری بکار نمی برد. **واعترض علیه** [بر مطالب فوق اعتراض و ایرادی وارد شد که با هم بررسی می کنیم] ایراد این است که اگر حمل در هر اتحاد ما و کثرة ما محقق شود لازمه اش

دنباله تقریر ۷۵/۷/۴

این است که در متصل مقداری حمل صحیح باشد. متصل مقداری آنست که بالقوه اجزاء کثیره دارد که بوجود واحد بالفعل موجودند. حال ما این اجزاء را در نظر می گیریم می بینیم هم وحدة ما دارند و هم کثرة ما پس اجزاء باید بر هم حمل شوند و یا جزء بر کل حمل شود مثلاً گفته شود این نصف همان نصف دیگر است یا نصف همان کل است و بطلانه ضروری]

والجواب: [متصل وحدانی که گفته می شود یعنی در آن انقسام راه ندارد طبعاً اجزاء در آن مطرح نیست لذا کثرة که یکی از شرایط حمل است در این مورد وجود ندارد

پس حمل اتفاق نمی افتد. از طرفی شما اسم انقسام آوردید که گفتید بالقوه اجزاء دارد. اگر اجزاء داشتن و انقسام را بپذیریم آنوقت دیگر متصل وحدانی وجود ندارد، پس وحدة که یکی از شرایط حمل است وجود ندارد و حمل متحقق نمی شود] پس جواب ۲ شقه ای است: یا باید بگوئید هیچ جزئی ندارید و تقسیم نکردید یا تقسیم کردید. اگر بگوئید تقسیم نکردید یک امر متصل وحدانی است پس هیچ کثرتی در آن راه ندارد طبعاً حمل نخواهیم داشت چون گفته در حمل اتحاد مع الاختلاف شرط است. اگر بگوئیم آمدو (تقسیم ذهناً او خارجاً) آنوقت دیگر آن متصل واحد نخواهد بود پس حمل محقق نمی شود چون اختلاف و کثرة وجود دارد ولی وحدت وجود ندارد.

فقد تبیّن: این مقام دوم فصل است در این که تعارف عامی سابق الذکر چه مواردی را بعنوان حمل قرار می دهد: ۱- حمل اولی ذاتی ۲- حمل شائع صناعی - جزاینکه حکیم قسم سومی اضافه کرده به اسم حقیقت و رقیقت که در انتهای فصل می آید. **احدها أن یتّحد**: اولین حمل حمل اولی ذاتی است، و آن حملی است که در آن اتحاد مفهومی مطرح است نه خارجی وجودی موضوع و محمول در متن مفهوم با هم متحدند و گره مفهومی دارند. گره بین دو مفهوم در متن مفهوم است. در معنای انسان حیوان و در معنای انسان ناطق است. کاری به خارج نداریم. در دل انسان ذهنی حیوان ناطق خوابیده است.

این اتحاد بود حال باید بگردیم و کثرت پیدا کنیم تا حمل درست شود. چند نحوه اختلاف می شود تصویر کرد در این حمل: ۱- اختلاف به اجمال و تفصیل: الانسان حیوان ناطق ۲- اختلاف به ابهام غیر ابهام: الانسان حیوان (گفته شد الجنس هو النوع مبهماً) ۳- اختلاف به تحصیل و غیر تحصیل: الانسان ناطق (انسان محقق هست ولی مناد تحصیلی در او خوابیده نیست) ۴- اختلاف مثل الانسان انسان که در جایی است که کسی توهم کند انسان انسان نیست و این قضیه تذکری است برای او که انسان انسان است [شاید خوب باشد بگوئیم اختلاف مشکوک و غیر مشکوک و... هست]

فی الواقع واحد غیر حقیقی جزء وحدات نیست بلکه از باب زید گریم ابوه می باشد.

(متأسفانه درس ۷۵/۷/۹ ص ۱۴۲ سطر ۲۱ ضبط نگردید)

بسم الله الرحمن الرحیم

تقریر درس ۱۰ ۷۵/۷/۱ (سه شنبه) ص ۱۴۳ ست ۱

الفصل الرابع: فی انقسام الحمل إلی هو هو و ذی هو

این فصل در اقسام حمل است. اولین حمل حمل هو هو و حمل ذی هو است. پیش از ورود به بحث تذکری داده می شود. قبلاً تذکری داده شد بین عرض و عرضی فرق است عرض مثل بیاض، عرضی مثل أبیض. عرضی قابل حمل است و اتحاد. عرض قابل حمل نیست. نمی شود گفت الجسم بیاض و می شود گفت الجسم أبیض. أبیض عرضی است که اشتقاقی و مشتق است. پس فرقشان در این است که عرضی قابل حمل است و عرض قابل حمل نیست. سرّش در این است که عرضی بشرط لا أخذ نشده بلکه لابشرط أخذ شده که با هر صفتی جمع می شود. اما عرض بشرط لا أخذ شده یعنی منم و من و دیگری مطرح نیست در این صورت بیاض که بشرط لا أخذ شده در مقابل جسم قرار گرفت (مغایرت هست و اتحاد معنی ندارد) جسم بیاض نیست چون بیاض بشرط لا است و وقتی بشرط لا است حمل معنی ندارد. گفته شد مناط حمل اتحاد است. اما عرضی مثل أبیض حالت بشرط لا ندارد که مقابل بایستد بلکه لابشرط است همین باعث می شود که بگوئیم عرضی قابل حمل و عرض غیر قابل است. جاهایی که حالت عرضی دارد و جاهایی که حمل برقرار می شود بخاطر اینکه لابشرط است، نوعاً حمل مواطاة است. حمل مواطاة آنست که برای حمل کردن احتیاج به ذو و ذی و امر زائدی نیست. خودش گره می خورد. ولی عرض خودش گره نمی خورد احتیاج دارد بوسیله گرهی او را مرتبط کرد. باید گفت الجسم ذو بیاض. گره با آوردن ذو برقرار می شود. به این نوع حملها اشتقاقی می گویند که احتیاج به چیزی دارند. در اینجا اشتقاق یعنی آن محمولی که حقیقتاً احتیاج به گره دارد (با آن مشتق معروف اشتباه نشود) مواطاة: یعنی بعینه به خودش بخورد لذا

مواطی و مساوی اوست. یعنی مطرح است که آیا این بحث، بحث از بابی است
یا نفس الامری. نکته دیگر این است که این حمل، حمل شائع است یا اولی، در بدایه
مرحوم علامه فرمودند: ینقسم الحمل الشائع إلی هو هو و ذی هو. اما اینجا به نحو مطلق فرمودند
مرحوم آیت الله آملی در تعلیقه بر منظومه فرمودند این می تواند در حمل اولی هم بوده باشد چه
اینکه الانسان ناطق باید بشود الانسان ذی نطق. از اطلاق مرحوم علامه هم بر
می آید که حمل اولی است. کسانی هم هستند که معتقدند این در حمل شائع مطرح است
مثل مرحوم میرزا مهدی آشتیانی در تعلیقه بر منظومه که حق هم با اینها است. (این سؤال و جواب که
در علت اختصاص حمل ذی هو هو به حمل شائع است در پایان جلسه بعد انجام شد و به
تناسب اینجا تقریر می گردد: اگر در حمل اولی مواطاة و اشتقاق راه پیدا کند لغطی است
یعنی اصطلاحات و تعارف لغوی است اگر در محاوره می توانستیم بگوئیم الانسان نطق دیگر
نیاز به ذو... نبود چون در معنای انسان هم حیوان هست و هم نطق (نه ناطق)
چیزی که آقایان می فرمایند می خواهند بگویند یک امر نفس الامری خارجی است [نه لغوی]
در این صورت باید در حمل شائع مطرح شود. اما اگر گفته شود چه در لغة و چه در نفس الامر
مراد این است می شود گفت که در حمل اولی هم مطرح است. واقعاً الانسان نطق نیاز
به ذو نیاز به امر زائد نیست إلا به حسب احتیاج لفظی و لغوی چون در
معنی انسان نطق وجود دارد نه ناطق ولی ما در لغة می گوئیم ناطق.
اما در مفهوم انسان ضحک خوابیده نیست. پس باید یک نحوه وجود نفسی پیدا
کند و اشتقاق شود یعنی ما حالت انفعال نسبت به خارج داریم خارج ما را وادار
کرده بگوئیم ضاحک نه ضحک. حمل اولی خودش گره دارد برخلاف حمل شائع)

هو

دنبالهٔ تقریر درس ۱۰/۷/۹۵.

تقسیم دوم حمل بتّی و غیر بتّی است. این تقسیم در ناحیهٔ عقدالوضع مطرح است.
یعنی حمل بلحاظ موضوعی که دارد یا موضوع بتّی است یا موضوع غیر بتّی. این هم مخصوص
شائع است نه اوّل. حمل بتّی آن است که موضوعی دارد که آن موضوع افرادش در
خارج محقق می شوند. مثل الانسان کاتب. ولو قضیه کاذب هم باشد بحث سر
این است که موضوع در خارج وجود داشته باشد. حمل غیر بتّی آن است که افراد
محقق ندارد (بلکه افراد مقدر دارد) مثل اجتماع النقیضین محال. حال که فرد ندارد
توهم نشود این ها بی خود است ما قبلاً گفتیم دربارهٔ نفس الامر و متن خارج بحث
می کنیم. واقعاً در نفس الامر این است که المعدوم المطلق لا یخبر عنه. اینطور نیست که
انسان خودش بسازد. از طرفی می گوئیم نفس الامر دارد و از طرفی گفته می شود افراد
محقق ندارد. برای حل این معمّا فرمودند باید در قضایای غیر بتّی بگوئیم افراد دارد
ولی افراد مقدر نه محقق، افراد فرضی که با یک عنایت ایجاد می شوند نه اینکه واقعاً
در خارج باشند. اگر فرق کنیم اجتماع نقیضین در خارج بیاید آن محال است. وقتی
شود این فرض در عدمستان است نه در متن وجود که شبهه شود حال که فرض آن
در خارج شد پس موجود هست و معدوم مطلق مثلاً نیست. در ظرف عدمستان
که نفس الامر دارد انسان می تواند آنها را فرض کند (این اقسام حمل پراکنده بود
که مرحوم حاجی آنها را جمع کرد) بعضی برایشان شبهه پیش آمد
که اگر فرض افراد برای غیر بتّیها شود آنگاه افرادشان به خارج راه پیدا می کنند
ما در جواب می گوئیم فرض افراد می کنیم در عدمستان نه در وجودستان. این
عدمها ثبوت تبعی دارند. در نفس الامر اثبات شد که هویتاً و حقیقتاً عدم

یک نحوه تحقق و تقرر دارد و این تقرر و ثبوتش در متن وجود نیست بلکه در متن
عدم است که ثبوت تبعی دارد. همچنان که ماهیت به تبع وجود در خارج هست و احکامی
دارد. (بعدها این غیریتی سرایت پیدا می کند به کلی طبیعی) تقسیم بندی سوم حمل:
بسیط و مرکب. این تقسیم در ناحیهٔ عقد الحمل است. محمول گاهی نفس وجود
است که می شود هلیهٔ بسیطه و گاهی آثاری از آثار موضوع است بعث وجود نیست
حالی از احوال موضوع را می خواهد بگوید نه خود وجود موضوع را و این هلیهٔ مرکبه است.
بسیطه: الانسان موجود. مرکبه الانسان کاتب. در هلیه بسیطه نفس ثبوت موضوع
مراد است ولی در هلیهٔ مرکبه ثبوت حال للموضوع است (ثبوت شیء لشیء) یعنی
در هلیهٔ بسیطه نمی خواهیم بگوئیم وجود حالی از احوال اوست بلکه نفس همان
شیء است، پس نمی شود گفت وجود الوجود للانسان چه اینکه می شود گفت وجود الکتابه
للانسان (در قضیهٔ الانسان کاتب).
و بذلک یندفع: [اشکال مروض بر قاعدهٔ فرعیه وارد شده که مفاد آن این است]
در قضیهٔ الماهیة موجودة بر مبنای قاعدهٔ فرعیه چون وجود ثابت شد برای ماهیت
باید اول مثبت له که ماهیت است باشد تا وجود برای او ثابت شود. اگر اینطور را
می گوئیم باید ماهیت ثبوت داشته باشد ابتداءً تا وجود برایش ثابت شود. از طرفی
معنی ثبوت ماهیت همان وجود داشتن ماهیت است. پس ثبوت وجود برای
ماهیت فرع وجود داشتن ماهیت است. [ما عین قاعده را در وجود دوم پیاده می کنیم] و
اینطور می شود الماهیة موجودة و [همان حرف در این قضیهٔ دوم مطرح است] که
ثبوت الوجود للماهیة فرع ثبوت الماهیة باز بحث می رود سر ثبوت الماهیة و
[ثبوت الماهیة یعنی الماهیة موجودة] و ثبوت الماهیة فرع بر خود اصل ماهیت
است هلم جرا فتسلسل. پس قاعدهٔ فرعیه همه جا نیست در بعضی موارد فقط
پیاده می شود. والجواب قاعدهٔ فرعیه مفادش ثبوت شیء لشیء است ولی

دنباله تقریر درس ۱۰/۱۱/۹۷

هلیّهٔ بسیطه مفادش ثبوت الشیء است. پس تخصّصاً هلیّه بسیطه از بحث قاعدهٔ فرعیه خارج است ص ۱۷ بدایه حرفهای خوبی برای جواب دارد و همگذا یر مؤاخذ جواب در بدایه این است که واقعاً عکس الحمل است. نباید گفت الانسان موجود بلکه صحیح این است: هذا الموجود انسان. در متن ذهن بلحاظ آنی که با ماهیات دارد و قالب یاب (ماهیت یاب) است اوّل ماهیت را بعنوان موضوع قرار می‌دهد سپس موجودیّت را برایش می‌آورد. اما در متن خارج تقدّم با وجود است و ماهیت فرع اوست (طبق اصالت وجود) پس وجود باید موضوع قرار گیرد: هذا الموجود انسان. در این صورت قاعدهٔ فرعیه براحتی و بی هیچ دغدغه‌ای در مورد این قضیه صادق است که ثبوت الماهیه (انسان) للوجود فرع لثبوت الوجود. این جواب، جواب دیگری است براشکال و یک فرق عمده با جواب بالا دارد: در بالا هلیّهٔ بسیطه از موضوع قاعدهٔ فرعیه تخصّصاً خارج شد ولی در اینجا گویا هلیّهٔ بسیطه تبدیل به هلیّهٔ مرکبه شد و قاعده در مورد آن جاری شد که این جواب جا افتاده‌تر به نظر می‌آید]

سؤال در مورد قضایای غیر بتّیه جواب: حیث ما نسبت به خارج انفعال است و خارج باعث می‌شود که ما حکم کنیم المعدوم المطلق لا یخبر عنه. ندیدم زید را یعنی دیدم عدم زید را!! و این ندیدم زید را از دیدم زید را مفهوم می‌گردد. شهید مطهری: اگر نبود عدم ما واقعیت خارجی را نمی‌فهمیدیم و نمی‌توانستیم واقعیات را بیابیم.

بسم الله الرحمن الرحیم

تقریر درس ۱۱/۷/۷۵ (چهارشنبه) صفحه ۱۴۴ سیاه اگراف آخر — ص ۱

واما ما أجاب به: [بعض دیگر از علما به اشکال مبحوث عنه طور دیگری جواب دادند اولین
از علامه دوانی است که فرع را تبدیل به مستلزم کرد] اگر در قاعده فرعیه دقت شود بحث
روی تقدم و تأخر است یعنی ثابت مؤخر و مثبت له مقدم است. فرع که گفته می شود
تقدم و تأخر درست می شود. دوانی می خواهند این تقدم و تأخر را بردارند تا مشکل
را حل کنند پس مفاد قاعده فرعیت اساساً فرعیت نیست بلکه استلزام است.
یعنی اگر بخواهیم سفیدی را برای جسم اثبات کنیم لازمه اش این است که جسم باشد تا
سفیدی بیاید (لازمه اش این است نه فرع این) اگر گفته شود فرع است یعنی ثبوت
سفیدی برای جسم باید مؤخر باشد از نفس وجود جسم. اما با استلزام هم می تواند
مؤخر باشد هم مع او باشد که هیچگاه از او جدا نشود. پس ثبوت شی لشی ثبوت
موضوع است که خود این ثبوت موضوع به نفس همین محمول باشد. مثلاً الانسان
موجود، ثبوت الوجود للانسان مستلزم است که خود جسم ثبوت داشته
باشد و لو این ثبوت را از خود همین وجود که بعنوان محمول قرار گرفته، اگر گرفته باشد
لازمه این حرف این است که همان ظرفی که انسان می آید وجود هم باشد. مستلزم ما
با معیت هم می سازد. اگر تؤخر داشته باشد دیگر نمی شود گفت متأخر فرع بر مقدم
است که این مقدم به نفس متأخر است چون لازمه اش دور است. جناب علامه در
درج ۲ صفحه ۲۹۰ سطر ۷ فرمایش دارند که تقریباً می شود فرمایش دوانی را قبول کرد. بعد از اصالت
وجود گفتیم که عکس الحمل است [در قضایای حملیه بسیطه] ماهیت محقق است به نفس وجود
چون وجود اصیل است ماهیت می شود فرع ولکن اگر بخواهیم بگوئیم می گوئیم الماهیه
موجودة بنفس همین وجود. واقع حرف ما اگر بخواهیم با بحث اصالت وجود پیاده
کنیم درست است جز اینکه بگوئیم همان حرف علامه یا برجا است که با لاحظه جناب
دوانی تسلیم اشکال شدند که این قضیه اصلاً از باب ثبوت شی لشی نیست

بلکه از باب ثبوت الشیء است. نکته: چطور هل بسیطه ثبوت الشیء و هل مرکبه ثبوت شیء للشیء است. در جایی که قاعدهٔ فرعیه هست؟ مسأله این است که می گوئیم الجسم ابیض یعنی یک بیاض داریم و یک جسم داریم و این بیاض را برای جسم می آوریم یک نحوه عروض معمولی است یعنی یک نحوه حمل است که ۲ مغایرند و یکی را بر دیگری حمل می کنیم و حالت عروضی دارد (جدا است و بر او حمل می شود) صفتی است که بر روی ذات می آید اما در هلیه بسیطه الجسم موجود، وجود یک حالت و صفت برای جسم نیست. در انسان موجود است می خواهیم بگوئیم انسانی هست و حالت وجودی پیدا کرده همچنان که انسانی هست و حالت سفیدی پیدا کرده. پس چون در هلیه بسیطه وجود عارضی نیست نمی شود ذیل قاعدهٔ فرعیه بگنجد. جواب دیگر بر قاعده جواب فخر رازی است که تخصیص زدند هلیهٔ بسیطه را از قاعدهٔ فرعیه و جواب ایشان این است که حکم عقلی و قاعدهٔ عقلیه تخصیص بردار نیست.

الفصل الخامس فی الغیریه و اقسامها

از احکام وحدت اتحاد و حمل بود که گذشت و از احکام کثرت غیریت است که به آن می پردازیم. وقتی گفته می شود کثرة یعنی اولاً و بالذات یک نحوه مغایرة باید باشد یعنی اینکه در هو هویت اولاً و بالذات وحدت مطرح بود. غیریت بر دو قسم است یا ذاتی است یا غیر ذاتی. غیریت ذاتی آن است که ذاتها با هم تدافع ذاتی داشته باشند بگونه ای که با هم جمع نشوند یعنی از ذاتشان بر می آید که با هم می جنگند و با هم جمع نمی شوند. وجود زید و عدم زید را که می بینیم تحلیل می کنیم که وجود اگر هست عدم نباید باشد از این غیریت ذاتی تعبیر به تقابل می شود. ملاک تدافع است به حسب ذات. مسألهٔ دیگر تعریف تقابل است: تقابل امتناع اجتماع ۲ شیء در زمان واحد از جهة واحدة و در زمان واحد. تک تک اینها را بررسی می کنیم: منظور از امتناع ۲ شیء یعنی ۲ شیئی که ذاتاً با هم تدافع دارند. مراد از جهة واحده این است که مثلاً ابوت و بنوت با هم جمع نمی شوند کسی که پسر هست پدر نمی تواند باشد به زید پدر است و عمرو پسر. اینی که پدر است نمی تواند جای پسر قرار گیرد و بالعکس با هم تدافع دارند اما این حکم از این جهت است که نسبت به زید و عمرو حساب

می کنیم. اگر بگوئیم زید پدر عمرو است و پدر است نسبت به بکر این اشکالی ندارد چون از جهت
واحد نیست. مراد از اتحاد در زمان این است که مثلاً در یک جسم سیاهی و سفیدی با هم جمع نمی شود
ولی اگر یک جسم اول سیاه بود بعداً در زمان بعد سفید شد این اشکال ندارد. تقابل و جمع
نشدن در یک زمان است اما محل واحد. قوم یک تفسیر از محل واحد و
جناب علامه یک تفسیر دیگر دارد: تقابل یعنی تطارد ذاتی و لازمهٔ این، این است که شیء مسوّی
را در نظر بگیریم بعنوان موضوع و الّا تطارد ذاتی معنا ندارد. جمع نشدن و تطارد که می گوئیم
حتماً باید امر مسوّی را بعنوان موضوع در نظر بگیریم که موجب این دو نسبت به همدیگر تطارد دارند،
مثلاً وجود زید و عدم بکر هیچ تقابلی ندارند چون موضوع واحد ندارند. زید موجود است. عمرو موجود
نیست تقابلی ندارند. تقابل در جایی تحقق پیدا می کند که یک جای واحدی باشد که بگوئیم این
شیء هم موجود هست و هم موجود نیست. بله زید موجود است با زید موجود نیست تطارد ذاتی
دارند. جناب علامه می فرمایند تناقض که از اقسام تقابل است و تناقض در قضایا مطرح
است آنجا تطارد بین ایجاب و سلب در متن قضیه است: این گونه
هست که زید موجود است. این گونه نیست که زید موجود است. (برای وضوح این
۲ قضیه بصورت مذکور درآمدند) اینگونه هست و اینگونه نیست ایجاب و سلب
است که با هم تطارد دارند در محل واحد. محل واحد هم متن قضیه است یعنی زید ایستاده
است. مرحوم علامه می فرمایند برای تطارد یک موضوع مطلق می خواهیم و این موضوع
مطلق خیلی چیز اعمّی است که شامل متن قضیه هم می شود

ولا ینتقض التعریف: بر تعریف فوق ۲ اشکال وارد شده به نحو نقضی (نه حلّی)
یعنی با ۲ نمونه خواستند تعریف را خدشه دار سازند: اولین نقض این است که مثلاً
دو شیء که بعینه مثل هم باشند آیا می توانند در متن طارد باشند؟ در جایی گفته شد خیر
(اجتماع امثال محال است) ص ۲۳ همین کتاب. حال که محال است اجتماع مثلین سؤال
می کنیم آیا مثلین تقابل دارند؟ جواب می دهیم خیر. می بینیم تقابل ندارند ولکن تعریفی

که برای تقابل ارائه شده بر این هم صادق است. پس موردی پیدا شد که تعریف بر او صادق است ولی تقابل در آن نیست. جواب این است که اجتماع اجتماع بخاطر ذاتهای متقابلین است یعنی ذاتیشان تدافع و تقابل است. اما مثلین تدافع ذاتی ندارند. استحاله اجتماع مثلین بخاطر نکته دیگر است که در جایش گفته شد آن نکته وحدة الکثیر است که محال می باشد. نقض دوم این است: در نظر بگیرید ۴ را. لازمه ۴ زوجیت است و نقیض زوجیت، فردیت یا عدم زوجیت است. ۴ و فردیت هیچ گاه با هم قابل جمع نیستند. اینجا فردیت با ۴ امتناع اجتماع دارند ولی تقابل ندارند پس در اینجا هم تقابل نیست ولی تعریف تقابل بر اینها صادق است جواب همان است که بالا گذشت یعنی باز هم در اینجا علت عدم اجتماع ذاتی آن دو تا نیست. ذات ۴ و ذات فردیت باعث عدم اجتماع با هم نمی شوند بلکه بخاطر اینکه ۴ یک لازمی دارد بنام زوجیت و زوجیت تدافع ذاتی با فردیت دارد و طبعاً لازم به همراه ملزوم است پس ملزوم هم هیچ گاه با فردیت جمع نمی شود. یعنی ۴ با فردیت جمع نمی شود پس علت عدم اجتماع به ذات ۴ و فردیت بر نمی گردد بلکه نقیض ~~زوجیت~~ لازم ذاتش با خود لازم نمی سازد اولاً و بالذات، ثانیاً و بالعرض با ۴ نمی سازد

بسم الله الرحمن الرحیم

تقریر درس ۷۵/۷/۱۴ (شنبه) ص ۱۴۵ پاراگراف آخر

توضیح غیریت ذاتیه گذشت. بحث امروز روی غیریت غیرذاتیه است: غیریت غیرذاتی آنست که دو شی ذاتاً تمانع ندارند می‌توانند با هم جمع شوند، ذاتاً امتناع اجتماع نیست ولکن به اسباب دیگری اینها با هم جمع نشوند. مثالی که زدند این است: شیرینی شکر و سیاهی زغال. این شیرینی و سیاهی با هم جمع نشوند بخاطر اینکه زغال و شکر از هم جدا ایند. غیریت بین شیرینی و سیاهی ذاتی نیست چون می‌توانیم جایی پیدا کنیم که اینها با هم جمع شوند (مثلاً شکر سیاه) [مثال دیگر آن خرما است] نام این را اختلاف گذاشتند همچنین گفتند غیر به حسب عدد که سیاهی این یکی و شیرینی آن دیگری (سیاهی از آن جهت که سیاهی است غیر از شیرینی است به حسب معنی. امّا به حسب اجتماع اگر بر فرض یک شی سوم اینها نتوانند در آن جمع شوند بخاطر اختلاف ذاتی می‌شود غیریت ذاتی و اگر بتواند جمع شوند می‌شود غیر ذاتیه [ملاک ذاتیه و غیر ذاتیه بودن جمع نشدن و جمع شدن در یک موضوع است نه معنی که هر دو شیئی با هم معنی غیریت دارند ولی بر فرض که ۲ شی با هم در یک موضوع جمع شدند دیگر غیریت به آن اطلاق نمی‌شود چون گفته شد ملاک اجتماع و عدم اجتماع وقتی اجتماع پیش آمد دیگر غیریت نیست]) مقام دوم این فصل در اقسام تقابل است. آنچه که مشهور است این است که اقسام آن ۴ تا است: ۱- تناقض ۲- عدم و ملکه ۳- تضایف ۴- تضاد. در بدایه نوعی تقسیم بندی ارائه فرمودند که این هست یا نه (با نوعی حالت حصری) بعد در پایان فرمودند کذا قرروا که مشعر به عدم پذیرش تقسیم از جانب ایشان است. اینجا در نهایه می‌خواهند نظر بهتری ارائه دهند فرمودند والا صعوبت اما بیان تقسیم بندی: متقابلین یا یکی عدم دیگری هست یا نه. این که به شکل عدم و ملکه

هست یا موضوع قابل دارد که می شود عدم و ملکه یا نه که می شود تناقض. اگر هم یکی عدم دیگری نبود می شود دو امر وجودی. حال این دو امر وجودی یا تعقل یکی منوط به تعقل دیگری است و می شود تضایف و اگر اینطور نبود می شود تضاد [عدم و ملکه مثل تقابل بینایی و نابینایی در انسان - تناقض مثل تقابل وجود و عدم - تضایف مثل تقابل فوق و تحت تضاد مثل تقابل سیاهی با سفیدی] اما اینکه هر دو عدمی باشند چون تطارد ذاتی ندارند اصلاً مطرح نفرمودند. مسأله ای را باید مطرح کرد که آیا این حصر عقلی است چه اینکه ظاهر همین را می رساند اگر حصر عقلی باشد طبیعتاً شق بعدی پیدا نمی کند یعنی دیگر تقابل پنجمی نباید یافت شود. اگر خوب نگاه شود مسأله حصر عقلی نیست بلکه ۴ نوع تقابل یافتیم خواستیم اینها را از هم امتیاز بدهیم به این صورت در آوردیم. چون هر جا یک تفسیر خاص دارد می گوید یا این و گرنه می شود تضاد. جواب از کجا می گرفتید تضاد را بعداً تفسیر خاصی می کنند (قوم) نفس الامر به آدم اطمینان می دهد که حصر عقلی باشد.

الفصل الخامس فی تقابل التناقض مقام اول: اولین تقابلی که مطرح می کند تقابل تناقض است خلاصه فرمایش جناب علامه این است تقابل تناقض اولاً و بالذات در ایجاب و سلب مطرح است. یعنی در مفردات اولاً و بالذات تناقض راه ندارد مثل انسان و لاانسان - قیام زید و لاقیام زید - تقابل اولاً و بالذات در قضیه است بلکه اگر خوب نگاه شود تقابل در قضیه هم که گفته می شود مال ایجاب و سلب است نه اصل قضیه. اینکه گفته می شود ایجاب و سلب، ربط به موضوع و محمول ندارد بلکه به آن رابط مربط دارد ← رابط و عدم رابط. زید ایستاده است و زید ایستاده نیست. است و نیست با هم تناقض دارند می شود هم اینطور گفت که اینگونه هست که زید ایستاده است و اینگونه نیست که زید ایستاده است. پس تقابل اساساً مال ایجاب و سلب است که در قضیه هست نه در مفرد. اگر هم در مفرد تناقض هست خوب که تعدیل شود برمی گردد به قضیه و بعد هم برمی گردد به ایجاب و سلب.

دنبالهٔ تقریر درس ۷۵/۷/۱۴

خوب که نگاه می‌کنیم می‌بینیم تقابل هم در قضیه هست و هم در مفرد. منتها در مفرد هم که راه پیدا می‌کند در معنای ایجاب و سلب است یعنی باید تأویل به قضیه برود لذا تناقض مال لیس با أیس (نیست و هست) وجود دارد. حقیقت مسأله در تناقض این است که جمع این دو را نشاید، رفع این دو را هم نشاید. نمی‌شود گفت هم زید ایستاده هست و هم زید ایستاده نیست. نمی‌شود گفت نه زید ایستاده هست و نه زید ایستاده نیست. لذا می‌گویند النقیضان لایرتفعان ولا یجتمعان. این بصورت یک قضیهٔ منفصلهٔ حقیقیه است (که باید یکی از این دو باشد) یعنی یا سلب صادق است یا ایجاب. یکی از این دو حتماً باید باشد [و یکی از این دو حتماً باید نباشد]

مرحوم علامه برای توضیح اینکه تقابل در مفردات هم برمی‌گردد به قضایا و ایجاب و سلب می‌فرمایند: اولاً که تناقض دو طرفه هست نه یک طرفه یعنی تناقض انسان می‌شود لاانسان و تناقض لاانسان می‌شود انسان نه لاانسان (تطارد بین دو مفهوم دو طرفه است) وقتی که می‌گوئیم مفهوم انسان با مفهوم لاانسان، از آن جهت که مفهومند تطارد ندارند. (اصولاً مفهوم با مفهوم دعوا ندارد) غیریت دارند ولی تطارد ذاتی ندارند مثل نقره و غنم که غیریت دارند ولی تطارد ذاتی ندارند. اینها ۲ مفهومند در کنار هم. لاانسان مفهوماً کاری با انسان ندارد. پس مفهوم از آن جهت که مفهوم است [با مفهوم دیگر تطارد ذاتی ندارد] لذا نمی‌تواند برای مفهوم انسان که لاانسان باشد یا مفهوم بقر چون مفهوم با مفهوم نمی‌جنگد. حال ببینیم وقتی که گفته می‌شود انسان با لاانسان تطارد دارد، این تطارد مال کجاست؟ [تطارد اینجاست که] وجود الانسان با عدم الانسان نمی‌سازند. محکی مفهوم انسان و لاانسان با هم در تناقضند [پس دقت شود در مقام مفهوم اصلاً تناقض نیست و اصلاً نیاز به توجیه هم ندارد برای تطارد درست کردن. الآن کار به خارج کشیده شد و از این مفردات قضیه درست می‌کنند]

می خواهیم بگوئیم یک متن نمی تواند هم انسان باشد و هم لاانسان. انسان یعنی وجود الانسان و لاانسان می شود عدم الانسان. پس مفرد تأویل به وجود الإنسان و عدم الإنسان رفت. اگر به این خوب نگاه شود مفادش مفاد قضیه است که منحل به هلیهٔ بسیطه می شود. یعنی انسان موجود است و انسان موجود نیست. که قضیه اند و قضیه هم تخالفش به ایجاب و سلب است. نتیجه این که مفردات اصلاً به معنای واقعی تطارد با هم ندارند (به حسب مفهوم) آنچه که هست به حسب آنکه تأویل به قضیه می روند با هم تناقض دارند می شوند ایجاب و سلب [که در خارج مطرح است]

و اما مختارنا: در مفهوم تطارد هست منتهی تطارد مفهومی. چون در مفهوم تطارد خارجی که نمی خواهیم، ۲ مفهوم می توانند بالحمل الاولی با هم بجنگند. انسان و بقر ۲ مفهومشان با هم تخالف دارند نه جنگ ولی انسان و لاانسان مفهومشان با هم می جنگند. لاانسان مفاد مفهومی اش سلب (همان) انسان است. تطاردشان تطارد مفهومی است (۲ مفهوم با هم تطارد ندارند) جنگ خارجی ندارند. اینکه مرحوم علامه می فرمایند منظورشان تطارد حقیقی خارجی است که البته صحیح هست چون راحت می شود ۲ مفهوم را در ذهن کنار هم گذاشت.

جناب ملاصدرا می فرمایند تناقض هم در مفردات هست و هم در قضایا بدون اینکه به هم تأویل روند تناقض اولاً و بالذات هم مال مفردات می شود با شد و هم مال قضایا.

بسم الله الرحمن الرحیم

تقریر درس ۷۵/۷/۱۵ (یکشنبه) ص ۱۴۷ س ۶

به نظر مرحوم علامه تناقض در قضیه هست نه در مفرد. البته در خود قضیه بلکه در ایجاب و سلب قضیه. بیانشان هم این است که در مفردات مفهومی تناقضی ندارند، تطارد ذاتی نیست بلکه غیریت است وقتی غیریت شد کافی برای بحث ما نیست ما دنبال غیریت ذاتیه ایم که با هم بجنگند. پس در خود مفهوم بما هو مفهوم تطارد ذاتی نیست لذا باید رفت دنبال محکی این مفهوم (یعنی متن خارج) طبعاً بحث می رود روی وجود الانسان و عدم الانسان. مرحوم علامه می فرمایند ما در مفردات تناقض می یابیم ولی نه بعنوان مفهومی بلکه بعنوان اینکه خبر از خارج می دهند وقتی خبر از خارج را دندمی شود هل بسیطه زید موجود است و زید موجود نیست لذا تناقض در مفردات برگشت به قضیه می کند (و آنهم به ایجاب و سلب)

همین حرف در مفردات ترکیبی مثل قیام زید و لاقیام زید وارد است که برمی گردد به هل مرکبه. اینها از جهت مفهومی در کنار همند و تطارد ذاتی با هم ندارند، بلکه بعنوان حکایت از خارج با همدیگر می جنگند، وجود شیء لشیء و عدم وجود شیء لشیء هذا هو الحملیه المرکبه. منتها دقت شود که تقابل بین ایجاب و سلب است (نه قضیه) ولی شیخ فقل بین الوجود و العدم: توضیح وجود و عدم، در هل بسیطه معنایش است که وجود الانسان و عدم وجود الانسان و در هل مرکبه گفته شد وجود القیام لزید و عدم وجود القیام لزید پس تقابل تناقض اصالتاً مال وجود و عدم است یعنی وجود و عدم با هم جنگیدند جناب آقای مصباح فرمودند تقابل در قضیه نیست، در وجود و عدم است و وجود و عدم کم کم در ذهن می شود. واضح است که معمولاً هر چیزی که خارجی می شود و ذهن با خارج بعنوان مصداق برخورد می کند همیشه بصورت تصدیقی است. مفهوم گرفتن و مفرد گرفتن ما در مقام تجرید ذهن است. وقتی دا کتاب برخورد می کنیم سفیدی آنرا و کتاب بودن آن را می بینیم. این دو با هم جمع شد در حقیقت یافت تصادق بین سفیدی و کتاب است. هیچ گاه هر چیزی را که نگاه می کنیم، مفهوم نمی بینیم بلکه یک حقیقی که انباشته شده از چند مفهوم است را می بینیم. از این جهت حق با علامه هست که هر چیزی که در خارج است بخواهیم تبیین ذهنی کنیم بصورت تصدیقی در می آید گاهی بصورت مفهومی می شود مثل مفهوم وجود شیء و عدم شیء و لکن اگر

ناظر به خارج باشد همیشه بصورت قضیه درمی آید. لذا حکما فرموده اند:
اگر یک مفهومی یافتیم که بر مصداقی تطبیق می کند مفادش قضیه است. هذا کتاب.
لذا وجود و عدم در خارج منحل می شود به قضیه نه مفرد. البته اگر منظور آقای مصباح
این است که در متن خارج نه مفهوم داریم و نه قضیه صحیح است لکن اگر بخواهد
بیاید در ذهن، هر آنچه که در خارج دیده می شود بصورت تصدیق است. پس تحلیل
نهایی مرحوم علامه این شد که تناقض در ایجاب و سلب هم یعنی تقابل بین وجود و عدم.

[به تناسب اینکه مرحوم علامه تناقض را بین وجود و عدم بردند نکته ای را طرداً للباب بیان
می کنند]: در مقام ادراک ما اول وجود رابطی را می یابیم مثل هلیه مرکبه بعد وجود مستقل می یابیم
یعنی هلیه بسیطه. نوعاً ما ابتدا از طریق قضایای هلیه مرکبه پی به وجود رابط بعد با تحلیل
پی به وجود مستقل یعنی هلیه بسیطه می بریم. بحث سر این است که مفهوم وجود را از کجا می گیریم
مفهوم وجود چون معقول ثانی فلسفی است (بنا به مبنای مرحوم علامه) از خارج نمی گیریم
یعنی این کار مفهوم ثانی گیری در ذهن است که از معقولات اولیه می گیریم. کیفیت آن
هم اینگونه (در مفهوم وجود) است. خارج به ما سفیدی و کمیت و... می دهد ولی خارج
وجود بما هو وجود نمی دهد در مقام فهم نه این که وجود نداشته باشد. در مقام اثبات (نه
ثبوت) اگر بخواهیم بیابیم جسم سفید است را ذهن بصورت قضیه داریم
می پرسیم این است چیست؟ وجود بیاض برای جسم. ما در مقام ادراک هلیه مرکبه
داریم: جسم سفید است. وقتی است را تحلیل می کنیم بوجود رابطی می بریم. وقتی وجود
رابط را یافتیم نفس می گوید من می توانم وجود شیء لشیء را بردارم، بگویم وجود، یعنی
از حالت رابطی (معنی حرفی) درمی آورم و آنرا اسمی یا مستقل می کنم. آنی که من یافتم
جسم سفید است یعنی وجود سفیدی برای جسم. این که یافته شد وجود رابط است
و معنای حرفی دارد یعنی این است فهمیده نمی شود مگر این که ۲ طرف مثل جسم و سفیدی باشد.
بعد این معنای حرفی را تبدیل به معنای اسمی می کنیم یعنی شیء لشیء را برمی داریم به خودش
نگاه می کنیم این می شود معنای اسمی. معنای اسمی یعنی هست (است تبدیل شد
به هست) که همان موجود است. وجود شیء لشیء شد وجود مطلق. جناب
جناب علامه می خواهند بفرمایند از متن خارج وجود را چون معقول ثانی است نمی گیریم
بلکه از ذهن می گیریم و کیفیت یافت هم این است که اول وجود رابطی را می یابیم بعد
وجود مستقل را. اول وجودی که در هلیه مرکبه هست را می فهمیم بعد وجود در هلیه بسیطه

بسم الله الرحمن الرحیم

دنبالهٔ درس ۷۵/۷/۱۵

بیس موجودی را هلیهٔ مرکبهٔ اُستی در می آوریم. از آن اُست این هست را در می آوریم
انتهی بحث اینکه ما وجود را چگونه ادراک می کنیم.
مرحوم چند بار تأکید می کند که تناقض در ایجاب و سلب است (است و نیست، أیس
و لیس) نه بین اصل خود دو قضیه. و اگر جایی کسی مثل خواجه نصیر در تجرید الاعتقاد فرموده
تناقض در قضیه هست یعنی در مفرد نیست و در قضیه هست و در قضیه هم که هست بخاطر
این است که ایجاب و سلب در آن هست. همین طور در نقیض کلّ شیء رفعه
رفع یعنی طرد نه سلب و نفی. طرد یعنی با هم جمع نشوند. اگر سلب معنی شود تناقض
یکطرفه می شود تناقض یعنی این دو با هم نمی سازند (تطارد ۲ طرفه دارند) بعضی
گفتند نقیض انسان لاانسان است و نقیض لاانسان لالاانسان است
که لازمهٔ لالاانسان، انسان است. جناب علامه می فرماید تقابل یک نسبة است
که به هر دو طرف تکیه داده و هر دو در نفس این تقابل با هم شریکند. تقابل مثلاً بین وجود
و عدم یک نسبة تقابل دارند که علی السّویه هر دو با هم می جنگند) است و همه کذا فی سایر
متقابلات. برگردیم به بحث که تناقض در مفرد راه دارد یا
نه. این بحث سابقهٔ طولانی دارد. شیخ فرمودند هم در مفرد راه دارد و هم در قضیه
خواجهٔ طوسی فرمودند خیر فقط در قضیه است. علامه در آوردن آرای اینها فرمودند
قائل می شوند که هم در مفرد راه دارد و هم در قضیه. این طور نیست که در یکی تناقض
اولاً و بالذات باشد و در دیگری ثانیاً و بالعرض بلکه در هر دو جا اولاً و بالذات است.
در انسان لاانسان بعنوان متقابل حساب می شود اولاً و بالذات نه اینکه بخاطر
برگشت آن به ایجاب و سلب (جناب علامه حق را به خواجه دادند) نظر ما این
است که دلیل مرحوم علامه بر مختارشان کافی نیست. ایشان فرمودند مفهوم

از آن جهت که مفهوم هست فقط با هم تغایر دارند نه تقابل (تناقض) ولی واقعاً طرد ذاتی هر جا به حسب خودش هست وقتی که در مفهوم هست طرد مفهومی ملاک است نه خارجی و ما در مفهوم طرد مفهومی می خواهیم نه خارجی. در انسان و بقر [مفهوم انسان و مفهوم بقر] تغایر هست و در انسان و لاانسان به حسب مفهوم نفی همان حقیقت انسان را می کند. در حقیقت لاانسان سر همان انسان در می آید به حسب مفهوم. پس انسان و لاانسان به حسب حمل اوّلی با هم تطارد دارند بلکه انسان و بقر با هم تغایر دارند ولی اینجا بین انسان و لاانسان جنگ است. در بقر و انسان ناظر به هم نیستند لکن انسان و لاانسان به هم ناظرند. پس حق با جناب ملاصدرا است.

مقام دوّم در احکام تناقض است. اولین حکم: در تناقض بخاطر خصوصیتی که وجود دارد این تقابل در متن خارج نیست یا فقط در ذهن است یا در لفظ. چون تناقض بین وجود و عدم است و عدم در خارج راه ندارد. وقتی در خارج مصداق ندارد طبیعتاً باید در ذهن تصوّر شود یک طرف که آمد در ذهن طرف دوّم هم باید در ذهن باشد چون تقابل بین ذهن و خارج نمی شود. و یا اینکه در لفظ است که انسان لفظ وجود و عدم را با هم جمع می کند و مشکلی هم ندارد. پس تقابل تناقض اصلاً خارجی نیست و غیر قطعی.

سؤال و جواب:

س: توضیح در مورد وجود رابط و معقول ثانی فلسفی ج: نظر اعلام این است که هست و نیست هم در خارج وجود دارد برخلاف نظر مرحوم علامه که هست و نیست در ذهن است و از معقولات اولیه گرفته می شود آنچه که در خارج است آثاری دارد و عدمش آن آثار را ندارد وقتی چند بار اتفاق افتاد می گوئیم هست و نیست (در خارج) درست است که هست و نیست را می توانیم نشان دهیم آن چنان که سفیدی و اندازه و ... قابل حسند ولی واقعاً می بینیم وقتی مثلاً هست خلی آدم را اذیت می کند و وقتی نیست آدم احساس آرامش می کند همین آدم را وادار می کند که انسان هست و نیست را از خارج می گیرد

س: آیا معقولات ثانیه چون وجود ضعیف دارند انتزاعشان در اینکه از خارج گرفته می شوند مشکل است؟

ج: خیر چون اینها بطونی هستند. شبیه آنکه حس ما عرض یاب است و جوهر یاب نیست ذهن ما قالب یاب و ماهیت یاب است.

بسم الله الرحمن الرحیم

تقریر درس ۷۵/۷/۱۷ جلسه ۱۴۹ سنه ۱۴

ص ۱

و ربما قید بالوقت: از عدم و ملکه گفته شد که یک جهت وجودی داریم و یک جهت عدمی

فرق آن با تناقض اینست که یک موضوع قابل میخواهد. حال این موضوع قابل چیست؟ طبیعت شخصی است یا طبیعت جنسی یا نوعی؟ کدامیک؟ جناب علامه می فرمایند: مشهور اینست که موضوع قابل طبیعت شخصی است. اما تحقیق اینست که موضوع قابل اعم است از طبیعت نوعی و جنسی و شخصی. به تعبیر ایشان عدم و ملکه حقیقی یعنی تحقیق اینست. عدم و ملکه مشهوری آنست که در میان مردم متعارف است مثلاً مردم به بچه نمی گویند بی ریش ولی به مرد را بی ریش می گویند. شاید مردی که پس از سن بلوغ ریش در نیاورده و به بیست الی بیست و پنج سالگی رسیده و ریش در نمی آورد به او می گویند بی ریش. به بچه نمی گویند کور. اما به او می گویند. در ما هم عرف اینست که کسیکه قابلیت داشت، مرد بود، از سن بلوغ گذشت، باید ریش میداشت و ندارد به او می گویند بی محاسن است. این نشدنه، این است که عرف موضوع قابل را طبیعت شخصی میداند آنهم مقید بوقت، یعنی وقتی که آن شخص چنین قابلیتی دارد، پیش از بلوغ به او اطلاق بی ریش نمی شود، بلکه وقتی به او این اطلاق میشود که زمان ریش داشتن او رسیده باشد و ریش نداشته باشد. به این می گویند عدم و ملکه مشهوری، چون عرف این را خوب می فهمد مثلاً این بچه وقت چشم داشتنش است و ندارد به او گفته میشود کور ولی اگر چنین چشم نداشته باشد چون وقت چشم داشتن او نیست نمی گویند کور است. بنابراین کوری عقرب عدم و ملکه نیست چون بچه چنین به عقرب کور گفته میشود اما عدم و ملکه مشهوری موضوع بچه شخص باید از نظر گرفته شود و مقید به وقت باشد. اگر به نظر علامه کوری عقرب عدم و ملکه حقیقی است

و هو اشبه بالاصطلاح: جناب علامه می فرمایند عدم و ملکه ای که موضوع آن طبیعت شخصی باشد و مقید بوقت، صرف اصطلاح است. یعنی مواردی مانند عقرب و امرد اطلاق کردن کودک نابالغ، اگر دقت شود مشاهده میشود که عدم و ملکه می باشد. این صرف اصطلاح است که این موارد را از عدم و ملکه خارج کنند. چون تقابل گفته شد که منحصر است در چهار تقابل. التحاد و مردود کودک نابالغ بالاخره یک نوع از تقابل است

تقابل تناقض که نمی تواند باشد چون التحام در جایی است که قابلیت محاسن باشد. در مورد سنگ مثلاً نمی توان
گفت رنگش قرمز یا زرد. تقابل تضاد هم نیست چون تضاد شرایطی دارد مانند غایت خلاف که
در اینجا صدق نمی کند. تقابل تضایف هم که نیست چون در تضایف باید در تعریف معنای دو طرف
یک گونه تعقل باشد یعنی اضافه دو طرف به همدیگر. در مورد التحام و مرور کودک تا بالغ
تقابل بخوبی مشاهده می شود و تقابل ۴ نوع بیشتر نیست و حتی آن سه نوع تقابل نباشد
حتماً عدم و ملکه است. پس مقید بوقت بودن صرف اصطلاح است. تقابل میان مرور
و التحام در کودک حقیقی است و تقابلی غیر از عدم و ملکه نیست

— درباره موضوع تقابل در تقابل عدم و ملکه از ابتدا اختلاف نظر بوده است. جناب بوعلی در منطق شفا صفحه
۲۴۷ معقولات می فرماید موضوع قابل جنس و نوعی و شخصی دارد ولی محل بحث ما در جایی است که موضوع
قابل طبیعت شخصی باشد و مقید بوقت. طبیعت شخصی و نوعی عدم و ملکه حقیقی نیست و صرفاً اصطلاح
تسامحی عرفی است. در الهیات هم عین نظر مرحوم علامه آمده است. خلاصه در جوهر النضید می فرماید معقول را مقید بوقت
و طبیعت شخصی می دانند ولی سبزواری انصاف این است که چنین نیست. تقابلی که میان موجبت و فردیت
وجود دارد تناقض نیست. چون نوع و فرد هم جا پیدا نمی شود. جایی باید باشد که قابلیت نوعیت و فردیت
باشد، عدد مطلق باشد. موضوع قابل جزء نوع نمی تواند باشد. مثلاً چهار رنگ نیست که وقتی که می تواند
فرد باشد نوع است. چهار همیشه نوع است اصلاً مقید بوقت نیست و از طرفی هیچگاه پذیرای فردیت
نیست. فرد بودن چهار بحسب عدد است که نوع است که قابلیت نوع و فرد بودن را دارد و
قابلیت از آن عدد است که طبیعت شخصیه نیست مقید بوقت هم نیست، تقابل هم دارد که
از نوع عدم و ملکه است. خلاصه می فرماید: حق این است که ما گاهی تقابل می یابیم. هیچگاه بحسب طبیعت شخصی
نیست و مقید بوقت نیست که در نوع دوم بگوییم اما واقعاً یک گونه تقابل عدم و ملکه ای دارند. جایز می شود
که موضوع قابل اعم از شخص است. این گفتار از اوصاف این است که هم جا اینگونه است
که موضوع قابل نوع و جنس است. برخی جاها نوع است برخی جنس و برخی شخص. بحث مورد
و بحث از تکاثر فرق می کند. خلاصه این را مشهور بر اثر نوعی مشهور میان منطقیین نه مشهور عرفی

دنبالهٔ تقریر ۷۵/۷/۱۷

نوبت که به تعلیق تصغیر برسد (که ظاهراً این مطلب پیش از خواجه بود) ایشان می‌فرمایند
این دومی که مقید به وقت است مشعری است. این مشعری دفع است که مقدس
مشعر عرفی است یا مشعر مناط است. در اسفار همینگونه که مرحوم علامه فرموده‌اند آمده است
حاجی سبزواری در حاشیه می‌فرماید این را که مرحوم ملاصدرا مشعری دانسته مشعر هست. مشعر عکس
این است چون بوعلی اینگونه می‌گوید. مرحوم حاجی چون به بوعلی رجوع کرد این را فرموده‌اند
جناب ملاصدرا که آنرا مشعری دانسته نگاه به جوهر النضید و تعلیق تصغیر و امثال اینها نموده
است است که بوعلی اینگونه فرموده‌اند اما بعدها در میان مناطقه تعلیق به قبیل شد و همان بعضی خواجه
جانقدر. با این تاریخچه مختصری که گفته شد استدلال تقریباً برای آنکه نگاه می‌کنیم
می‌بینیم عدم و ملکه در طبیعت شخصیه که حتماً هست. اما آیا تنها مقید به شخص است یا در جاهای دیگر هم راه
دارد؟ معلوم می‌شود که عدم و ملکه در جاهای دیگر هم معنا دارد. عدم و ملکه حقیقی شامل
موضوع خاص عینی و موضوع قابل نوعی هم می‌شود

سؤال: توضیح ضرورت منطقی که دوام وجود میدهد در حالیکه در عدم و ملکه با یکی عدم دیگری باشد.

پاسخ: توضیح داده شد که نوع و للنوع که فرد است. و للنوع به این معنا است که
گسترده باشد و هم عدم را بگیرد نوع در برگیرد ملکه منطقی للنوعی است که شامل اعداد می‌شود یعنی فرد
یعنی نوع ثبوتی است و للنوع سلبی است که خطی از وجود دارد و موضوع قابل هم می‌خواهد
اگر گفته شد نوع و للنوع باید در برابر خودش باشد و در عدد باید آنرا یافت یعنی قابل می‌خواهد.
این قابل از اینجا است که در مباحث عدم و ملکه بخشهایی از آن بحث زبانی می‌شود و اصطلاحات و
تابع عرفی و لغوی به آن راه می‌یابد از اینها که بگذریم برخی مباحث دقیق است مانند وجوب ضرورت

وقتی این درست شد با برگشت عدم دیگه حقیقی در طبیعت نوعی وضعی است. یا با برطرف بودن
را نپذیرفت که طبیعت نوعی وضعی تمام عرفی است. پرسش: دلیل بودن چیست؟
پاسخ: بودن نقش نیاز به دلیل ندارد چون این طرف یقینی است. اما طبیعت نوعی
وضعی اینگونه می‌ماند که اصلاً قابلیت مطرح بودن و موضوع قیاس ساختگی است. حیوان شدن
بعضی حیوان اصلاً مطرح نیست این اطلاق عرفی در تمام است. وگرنه اگر مواجه
نگاه شود عقرب شب تیرگی بینایی ندارد. اگر هم به او کور گفته شود تمام عرفی است که چون نوع حیوان
قابلیت بینایی دارد پس او هم دارد. اما طبیعت شخصی یقینی است. مثلاً دیگر که شک است
را بعلی حل بر تمام عرفی شود. البته تعبیر به تمام عرفی اگر در اسکولی محتوا آن را مبرهن نمایند
نفس خواهم با غایت به بعضی بودن است که می‌فهمد و التحقیق. و سپس این در بین فلاسفه جاری و
که عدم دیگه حقیقی موضوع قیاس ضمنی و نوعی را هم در بر دارد

- واقسام التقابل منحصرة فی الاربعة: حصر دو گونه معنا شود. حصر خارجی و عقلی.
حصر خارجی یعنی آنچه ما در خارج یافتیم. حصر خارجی کافی است و حصر عقلی هم که وجود ندارد.
اگر اینگونه تعبیر شود بهتر است: در مواردی که موضوع شخصی است و تغییر نوع است، تا بیشتر
می‌بینیم مانند نوع طبیعت و فرد است که وجودی و عدمی هست پس طبیعت عدم دیگه است
پس تعبیر به حصر درست است چون حصر عقلی است. وصی آنها بان گفته اگر حصر عقلی باشد هم
این را می‌توان پاسخ داد مثلاً در شرح هدایه اثیریه ص ۲۲۸ سطر ۱۱ به این بعضی پاسخ داده‌اند

دنبالهٔ تقریر ۷۵/۷/۱۷

ص ۵

الفصل الثالث فی تقابل التضایف

- المتضایفان کما تحصل من التقسیم: متضایفان دو امر وجودی اند که تعقل یکی منوط به تعقل دیگری است. مثلاً در فوقیت و تحتیت. وقتی ۲ چیزی میتوان گفت تحت که بالایی بودنش در نظر گرفته شود. اینرو نسبت هم معنا پیدا می‌کنند فوقیت و تحتیت یک نسبت متکرر است. یعنی تعقل اولی به دومی وابسته است و تصور دومی هم به اولی. اولی یک نسبت دارد به دومی و دومی هم یک نسبت دارد به اولی. هم این نسبت متکرر می‌گوئیم. از تکرر نسبت یک نتیجه می‌گیرند که یک شیء واحد از آنجهت که واحد است نمیتواند دو طرف تضایف قرار گیرد چون تکرر نسبت لازم است. دوش که تکرر پیدا کنند. یک چیز از جهت واحد مثلاً زید را نمی‌توان گفت از جهت واحد هم پدر است هم پسر. یعنی زید نسبت به عمرو مثلاً هم پدر و هم پسر نیست. یا نمی‌توان گفت این شیء اولی نسبت به دومی هم فوق است و هم تحت. از جهت واحد معنا ندارد یک شیء دو طرف تضایف را در خود جمع کند.

نسبت متکرر یعنی واقعاً یک حقیقت خارجی است اما دو جهت دارد، یکی فوقیت و یکی تحتیت. یک واقعیت بیش نیست اما این یک واقعیت دو جهت و دو تحیث دارد. این دو قضیه که این فوق است نسبت به آن و آن تحت است نسبت به این، مفادشان یکی نیست چون دو جهت دارد. اما واقع خارجی یک واقعیت واحد است اما یک واقعیتی که دو جهت دارد.

- وقد اورد علی کون التضایف: اشکالی مطرح کرده‌اند در مورد اینکه تضایف یکی از اقسام تقابل است. گفته‌اند تقابل اگر در نظر گرفته شود مشخص میشود که طرف اضافه و تضایفی دارد. یعنی اولی مقابل دومی است و دومی مقابل اولی. تضایف دو نوع است. گاهی متخالف الاطراف است مانند اینکه یک طرف فوق است و یک طرف تحت و گاهی موافق الاطراف یعنی دو طرف با هم میایند مانند دو برادر که هر دو طرف برادر دیگری هستند. تقابل از باب تضایف موافق الاطراف است. با پیدایش تقابل یکی از اقسام تضایف میشود و قسم دیگر تضایف درک تقابل تقابل است.

پس تضایف مقسم است و تقابل یکی از اقسام آن. از طرفی گفته شد تقابل مقسم
است و یکی از اقسام آن تضایف است. لازم می‌آید چیزی قسم قسم خود باشد
یعنی تضایف که مقسم است قسم تقابل باشد که نوع قسم تضایف است. در حالی که مقسم
نمی‌تواند قسم واقع شود چه رسد به قسم قسم
لذا ما این اشکال بسط داده شده است. اینگونه که تضاد هم از باب تضایف است تقابل
هم از اقسام تضایف است. (در اسفار بصورت ۱۲ اشکال مستقل مطرح شد هم
دارد که قسماً لقسمه و هم قسیماً لقسمه) ما قسماً را توضیح دادیم، حال ببینیم اگر
قسیماً باشد چگونه معنی می‌شود؟ اگر شیء را مراد تضایف بگیریم و هیچ چیز اضافه
در متن نیاوریم (چون در اسفار چیزی اضافه دارد که خیلی متن را راحت کرده) عبارت
تکلف دارد. در اسفار که گفت تضاد هم از باب تقابل است (که تضاد را اضافه
و تقابل از اقسام تضایف است خیلی کار را راحت کرده. اگر شیء به معنی تضایف
باشد (می‌توانیم بگوئیم) قسیماً لقسیم قسمه (سیاق عبارت هم این است که شیء به
معنی تضایف است نه تقابل) آنوقت معنی این می‌شود: خود تضایف که مقسم است
از طرفی قسیمش تقابل است و تقابل یک قسم آن تضاد و قسم دیگرش تضایف
پس تضاد قسیم قسم تضایف است. تضایف یک قسیمش تقابل است
و تقابل یک قسم آن تضاد است طبق اینکه تقابل ۴ قسم است یکی آن تضاد و
یکی آن تضایف است وقتی تضاد قسیم قسم شد این تضایف که مقسم است باید
قسیم باشد برای قسم قسم. اما اگر شیء را به معنی تقابل بگیریم راحت می‌شود
گفت قسیماً لقسمه. اگر شیء شد تقابل یکی از اقسام تقابل تضایف است و یکی

بسم الله الرحمن الرحیم

ص ۷

دنباله ۱۷/۷/۷۵

دیگر از اقسام آن تضاد است و خود تضایف یکی از اقسامش تقابل است یعنی باید گفت تقابل تضایف است. ولی سیاقاً با متن جور در نمی آید که شی بمعنای تقابل است. جناب آقای مصباح قسیماً را قسماً گرفتند که معنی راحت می شود

بسم الله الرحمن الرحیم

تقریر درس ۷۵/۷/۱۸ (چهارشنبه) ص ۱۵۰ س ۱۰ ص ۱

خلاصهٔ حرف این شده بود که اگر بگوئید یکی از اقسام تضایف تقابل است و از طرفی یکی از اقسام تقابل تضایف است لازم می آید قسم القسم شود جوابی که می دهند این است که اینطور اشکال مطرح شد: تضایف ← تقابل ← تضایف این تقابل که وسط قرار گرفت در آن دو تضایف یکی نیست. این که گفته می شود تضایف قسمی از او تقابل است تقابل یک معنی دارد و آنجا که گفته می شود تقابل قسمی از او تضایف است اینجا هم تقابل یک معنی دارد. اگر ۲ معنی کنیم مشکل نداریم. مثل اینکه بگوئیم تضایف قسمی از او الف است و خود تضایف قسمی از ب است نه الف یا تضایف قسمی از ب است ولکن الف قسمی از تضایف است این اشکالی ندارد مرحوم علامه می خواهد تقابل را دو چیز جدا مطرح بفرمایند یعنی این تقابل وسط که گمان می شد یکی هست اینرا ۲ تا می کند می فرماید یک تقابل مفهومی است و یک تقابل مصداقی یکی حمل اولی است و یکی حمل شائع آنوقت دیگر قسم القسم معنی ندارد چون می گوئیم تقابل مفهومی قسمی از تضایف است و تقابل مصداقی یکی از اقسامش تضایف است اگر گفته می شد قسمی از تضایف تقابل مصداقی است و تقابل مصداقی قسمی از او تضایف است اینجا اشکال پیش می آمد. حال اینکه آنی که داریم یک تضایف است که از اقسام آن تقابل است (تقابل مفهومی به حمل اولی) بعد می گوئیم یکی از اقسام تقابل تضایف است این تقابل مصداقی است نه مفهومی، آنی که یکی از اقسام تضایف می شد مفهومی بود و آن تقابلی که مقسم برای تضایف می شد تقابل مصداقی است پس دیگر قسم القسم

نیست. به تعبیر دیگر تضایف بالحمل الاولی یکی از اقسام تضایف است و تقابل بالحمل الشائع مقسم برای تضایف است. این خلاصهٔ جواب‌شان بود حال چطور مفهومی شد و مصداقی؟ بحث این است آنی که ما می‌گوییم تقابل یکی از مصادیق تضایف هست، تقابل آیا مفهوماً مراد است؟ یا تقابل تناقض را هم می‌خواهید بگویید تناقض است؟ به واقع تناقض آیا می‌شود گفت تناقض؟ خیر چون تعقّل یکی منوط به دیگری نیست امّا مفهوم تقابلی که اینجا هست بله درست است به لحاظ مفهوم که نگاه می‌کنیم می‌بینیم این مقابل آن و آن هم مقابل این است این معنی دارد اما اگر بخواهیم در مصداق تقابل پیاده کنیم چنین چیزی نیست غرض مفهوماً که نگاه می‌کنیم تقابل ۲ طرف برقرار است ولی هر تقابل مصداقی یکی از مصادیق تضایف نیست. مثلاً یکی از تقابلهای مصداقی تناقض است، آیا تعقّل یکی از متناقضین منوط به دیگری است؟ خیر اصلاً تضائف ندارند آنی که تضایف دارد مفهوم متقابل بلین است. پس این بحث که می‌گفتیم تقابل ۴ قسم است و یکی از ۴ قسم تضایف است، تقابل مصداقی مراد است تطارد خارجی مصداقی چند جور است که یکی از آنها تطارد تضایف است

مقام دوم: در احکام تضایف: اساساً چون تضایف ۲ طرفه هست، متضایفین نسبت به هم معند (تعبیر به مع بعداً می‌آید و لکن حرفشان این است) وجوداً وعدماً با همند یعنی اگر فوق موجود است حتماً باید تحت موجود باشد. اگر فوقیّت معدوم است تحتیّت هم معدوم است معنی ندارد که فوقیّت نباشد

دنبالهٔ تقریر ۱۸/۷/۷۵ (چهارشنبه)

اما تحتیت باشد. به لحاظ قوه و فعل هم با هم یک نحوه تلازم دارند یعنی اگر آن فوقیت بالفعل است حتماً باید این تحتیت هم بالفعل باشد ولی اگر فوقیت بالقوه است هنوز پیدا نشده، تحتیت هم بالقوه است مثلاً این شخص هنوز صاحب فرزند نشده، می گوئیم اُب بالقوه است طبیعتاً آن ابن هم می شود بالقوه معنی ندارد آن ابن، ابن بالفعل باشد و این اُب بالقوه فرمایش ایشان این است که حالا که متضایفین چنین است با هم مع هم باشند یعنی هیچ گونه تقدّم و تأخّر معنی ندارد پس مع همند در خارج. آیا در ذهن هم مع همند؟ بله چون گفته می شود تعقّل یکی منوط به دیگری است (فوقیت موضوعی قابل تصوّر است که تحتیت هم متصوّر باشد) پس در مقام ذهن و تعقّل هم هیچ نحوه تقدّم و تأخّر معنی ندارد. تذکّر: این که پسر و پدر باید فعلاً و قوّةً مع هم باشند این اضافهٔ مشهوری است فی الواقع بحث سر ابوّت و بنوّت است (که اضافهٔ حقیقی مطرح است) نه ابن و اُب، ابن و اُب طرف اضافه اند لذا می گویند پدر مرده، مثلاً و پسر زنده است جوابی که می دهند با همین مشهوری و حقیقی حل می شود [پس پدر وقتی مرد که طرف اضافه بود ابوّت هم می میرد چون ابوّت وصفی بود قائم بذات پدر] **الفصل التاسع فی تقابل التضادّ**. اینجا ابتداءً در مقام اوّل می خواهند خلاصهٔ یک تاریخ از بحث تضادّ را مطرح کنند: قدما چه در بحث تضادّ می گفتند و آقایان مشائی چه چیزهایی اضافه کردند. آنها معیارهای عمومی دارند و مشائین آمدند خرده مورد همین مقدار (کافی) نیست باید چند چیز دیگر اضافه شود. مقام دوّم این

که مرحوم علامه حق را به مشائین می دهند و می فرمایند آنچه که مشائین فرمودند صرف اصطلاح نیست بلکه یک واقع آنها را وادار کرده. مقام سوم این فصل هم احکام تضاد است. و اما مقام اول: از ماحصل تقسیمی که ارائه شد گفته شد تضاد ۲ امر وجودی اند و تعقل یکی منوط بدیگری نیست. بعد گفتیم تقابل ۴ قسم است. باید خواص آن تقابل در این تضاد باشد چون مقسم در همه اقسام خودش را نشان می دهد. در تقابل گفته شد موضوع واحد می خواهد، زمان واحد و ایضاً جهة واحده می خواهد. در اول تقابل گفته شد تقابل عدم اجتماع دو طرف من جهة واحدة فی زمان واحد من محل واحد. پس ماحصل بحثهای گذشته بما این را می دهد: طبق آن تقسیم قبلی وجودیین غیر متضادین می آید و طبق مقسمی که هست من محل واحد، من جهة واحدة و در زمان واحد می آید پس این ۵ شرط را پیدا می کند. قدما این ۵ شرط را تضاد دانستند [یعنی بر مبنای قدما هرگاه این ۵ شرط محقق گردد تضاد می آید] خوب این حرف قدما نتیجه به همراه دارد مثلاً آنها گفتند محل (هیچ قیدی مثل غایة خلاف هم نیاوردند) که شامل جواهر می شود. توضیح: محل اعم از موضوع است در اصطلاح فلسفی موضوع یعنی آن محلی که محل برای عرض قرار می گیرد. اما محل آنی است که هم عرض و هم جوهر در آن حلول می کند مثلاً صورت نوعیه، صورت در هیولی حلول می کند. هیولی محل برای صور است. این صور صور جوهریه اند (صور نوعیه صور جوهریه اند) پس هیولی محل می شود برای جوهر. پس در آنجایی که گفته می شود موضوع، حلول هست اما حلول بین جوهر و عرض

فرق بین محل و موضوع

مطرح می شود. وقتی گفته می شود محل، اعم است هم می تواند عرض حلول کند و هم می تواند جوهر حلول کند (حلول صورة نوعیه در هیولی) خوب وقتی در تعریف محل آمد پس بین جواهر هم مثل اعراض می تواند تضاد بوده باشد چون محل جواهر را هم می تواند شامل شود. ۲ جوهری که بر روی یک صورة در می آیند اولین صورة نوعیه اش شکوفه بود (مثلاً) در حین حالتی که پیدا کرد سیب است این هیولایی که هست اول صورة شکوفه ای دارد دوم صورة سیبی، این ۲ صورة، ۲ صورة متعاقبند آقایان گفتند این شکوفه و این سیب با هم تضاد دارند چون در محل واحد است که هیولی می باشد و این ۲ با هم متخالفند ۲ امر وجودی اند و هیچ گاه قابل جمع هم نیستند هیچ گاه سیب در همان محلی که شکوفه است نمی آید و هیچ گاه شکوفه... نتیجه این که در جواهر هم می شود فرض تضاد کرد. اگر غایة خلاف مطرح گردد طبیعتاً هر دو یک ضد بیشتر ندارند غایة خلاف یعنی آن نهایة بعد و نهایة بعد ۲ تا نمی شود یکی بیش نیست مثلاً سفیدی نهایت بعدش سیاهی است. پس اینها که غایة خلاف را هم شرط نکردند گفتند این تعریف می سازد با این که یک امر می تواند چند ضد داشته باشد **لکن المشائین**: مشائین گفتند نه اینطور نیست تضاد ۲ امر وجودی هست و غیر متضائف باید باشند اما محل واحد را باید بکنیم موضوع واحد یعنی فقط تضاد در اعراض مطرح است در جواهر مطرح نیست وقتی در اعراض می آید باید گفت موضوع واحد نه محل واحد. موضوع که گفته می شود فقط شامل اعراض می شود. فرق دیگر اینکه گفتند

باید غایة خلاف هم باشد، غایة خلاف یعنی نهایة بُعد. بعد که نگاه کردند دیدند
در موضوع واحد ۲ عرض بیاید این ۲ عرض چه خصوصیتی باید داشته باشد
گفتند باید ۲ نوعی باشد که تحت جنس قریب باشند نه بعید، مثل سیاهی و سفیدی
که نمی‌خواهیم بگوییم تحت کیف هستند بلکه (مراد این است) تحت کیف مبصرند
وقتی که کیف مبصر (یا رنگ) که گفته شد تحت جنس قریب افتادند، پس
گفتند علاوه بر قیود و غایة خلاف، این را باید اضافه کرد که آن دو عرض تحت
یک جنس قریب باشند. سفیدی و زبری هر دو تحت کیف قرار می‌گیرند حال
یکی کیف ملموس است و یکی کیف مبصر و هر دو کیف محسوسند و وقتی که جنس
بعید شد یک شی آیا نمی‌تواند هم سفید باشد و هم زبر؟ مسلماً اشکالی ندارد جمع
سفیدی با زبری، اما اگر بخواهیم کاری کنیم که هیچ‌گاه با هم جمع نشوند باید
۲ نوعی باشند که تحت جنس قریب قرار می‌گیرند. باید توجه داشت گاهی بعضی‌ها
جوری توضیح می‌دهند که مشاء خودش قیدها را همین طوری اضافه کرد یعنی
به حسب اصطلاح (صرف اصطلاح) مرحوم علامه می‌فرمایند واقعاً اینها یک نحوه
واقعیت است. اینها وقتی خواستند تحلیل کنند جز این نیافتند. جناب علامه
در مقام دوم همه را تحلیل می‌کند که چرا اینجنس شد.

سؤال: اینکه در تضایف گفته می‌شود لا یعقل احدهما الا مع تعقل الآخر آیا دور پیش
نمی‌آید؟ جواب: گفته شد این یک حقیقت دو رویه است ما ابتدا با یک حقیقت دو رویه
برخورد می‌کنیم نه آنکه اول این را ببینیم و بعد این را که دیدیم آن را ببینیم. یک حقیقت ۲ طرفه
است یک حقیقت ۲ حیثیته و تفسیر ما این است که تعقل یکی وابسته به تعقل دیگری است
خاصیت و به اصطلاح یکی از لوازم آن این است. تعبیری شهید مطهری دارند که خیلی هم

دنبالهٔ ۷۵/۷/۱۸

زیبا است که حقیقتاً چیزی به عنوان ۲ چیز نداریم یک حقیقت داریم به اسم فوقیت و تحتیت مثلاً در برادری که ۲ طرف متواطق هست می‌گوییم برادری. یک حقیقت است به ۲ لحاظ دارد اما یک حقیقت است و تقابل بین ۲ حیثیت است. وقتی به اضافهٔ حقیقی (نه مشهوری) نگاه می‌کنیم المضاف مضافٌ بنفس ذاته بدون ۲ طرف.

نکته:

* بیان فرق بین موضوع و محل ص ۴ س ۱۴

*

بسم الله الرحمن الرحیم

تقریر درس شنبه ۷۵/۷/۲۱ ص ۱۵۱ س ۱۲ ص ۱

گفته شد که این فصل در ۲ مقام است. مقام اول آن تقریباً تاریخچه ای از تضاد گفته شد. تعریفی از قدما ابتداءً بیان شد بعد مشائین که آمدند قیدهایی که تعریف قدما اضافه کردند (مراد از مشاء مشاء متأخر است) گفتند اولاً محل نیست موضوع است بعد گفتند غایة الخلاف باید باشد، واقعاً تحت جنس قریب باید باشند. این قیود را اضافه کردند. مقام دوم جناب علامه در صدد هست که حق را به مشائین بدهند و بفرماید که این صرف اصطلاح نیست. یعنی مشائین به گزاف و گتره این قیود را اضافه نکردند. واقعاً تضاد محقق می شود (اما) با همین شروطی که مشائین اضافه کردند. پس مقام دوم بحث که الآن داریم می خواهد بفرماید این صرف اصطلاح نیست، واقعاً باید همین شرایط که آقایان مشاء فرمودند در تضاد باشد. برای این کار ایشان یک بیانی دارند که در کتب فلاسفه قبل از علامه نیست و مخصوص به خودشان است (حاشیه اسفار ج ۲ ص ۱۱۲-۱۱۱) آنجا می فرمایند که اینطور که ملاصدرا طرح فرموده گویا می خواهد بفرماید صرف مواضعه است و حال آنکه مواضعه نیست و الآن آن نکته را بیان می کنند. این اولین کاری که می خواهند بکنند این است که اولاً تضاد و تقابلی که می گوئیم به معنی تطارد ذاتی است. خود ذاتها با هم می جنگند هر دو تحمل هم را ندارند. این ناظر به اوست که می گوید اگر من باید باشم او نباید باشد. پس ۲ ذات با هم می جنگند در متن وجود و در متن قضیه ایشان می خواهند بفرمایند تطارد ذاتی ملاک بحث تقابل و تضاد است نه تطارد غیری (مغایرت غیری، غیریت غیر ذاتی). می خواهند بگویند غیریت ذاتیه مطرح است، این را می خواهند تصویر کنند برای این منظور اولاً مقدمةً می گویند ۲ ماهیت بفرو نخیم را

را که در نظر بگیریم مسلماً غیر همند اما این غیریت کافی نیست، این غیریت فقط خبر می دهد از انعزال، من غیر او یم، من منعزل از اویم، او منعزل از من است (چنین حالتی) فقط تصویر ایده می کند که غیریتی هست اما غیریت ذاتیه معلوم نیست. صرف اینکه ۲ مفهومند، ۲ ماهیتند کافی نیست برای مغایرت ذاتیه. انعزال هست اما این انعزال و غیریت اما غیریت ذاتی لازم نیست باشد مثلاً بقر و غنم غیر همند ولی با هم نمی جنگند (پس فرمایش اولشان این شد:) هر ماهیتی و هر مفهومی غیر از ماهیت و مفهوم دیگر است. غیریت کافی نیست برای بحث ما، غیریت ذاتی مطرح است (این بود فرمایش اول) بعد می فرمایند حتی در وجود هم که نگاه می کنیم هر ماهیتی که در مثلاً در خارج محقق شد به لحاظ وجودی و حتی به خارج می آید مسلماً این وجود غیر از این وجود است، وجودها غیر همند اما صرف غیریت وجودی هم کافی نیست برای تطارد ذاتی. تا بحال گفتیم هر ماهیت می حد نفسه یا هر مفهوم (ماهیت گفتیم اعم از خارج و ذهن بود و مفهوم که گفتیم فقط می شود امر ذهنی) الآن می خواهیم بگوییم حتی لحاظ وجودی بکنیم ۲ وجود آیا نسبت به همدیگر نگاه کنیم هیچ گاه با هم جمع نمی شوند به وجود، این وجود مثلاً کتاب است و آن وجود مثلاً فرش، با هم جمع شدنی نیستند ما از آن یک نحوه غیریت و انعزال می فهمیم اما این غیریت کافی نیست برای بحث ما، ما در تضاد غیریت ذاتی می خواهیم. غیریت ذاتی یعنی این ۲ ماهیت طارد همند ذاتاً، با هم می جنگند، چه نحوه جنگ؟ به این نحوه که ناظر به اوست می گوید اگر او باشد من نیستم. ناظر که گفته می شود یعنی

بیان معنای غیریت ذاتی و در جنگ بودن ۲ ذات

دنبالهٔ تقریر ۷۵/۸/۲۱

صرف غیریت نیست اصلاً ۲ ذات إباء دارند با هم جمع شود در وجود. گاهی هست در وجود می گوئیم مغایر همند جمع نمی شوند نه بخاطر اینکه إباء ذاتی هست اما یک می بینیم اصلاً با هم می جنگند. (این در مطلق تقابل است) مثلاً وجود می گوید من اصلاً با عدم جمع نمی شوم درست است من وجود با آن [مصداق دیگر] وجود جمع نمی شوم ولی یک موقع است که می گوید من با عدم جمع نمی شوم این خیلی فرق دارد با اینکه بگوئیم من با وجود دیگر جمع نمی شوم. در وجود یعنی صرف مغایرت ولو اینکه ذاتی نباشد اما وجود و عدم مغایرتشان ذاتی است. یعنی این می گوید تمام هویت من نبود او ست اگر او بخواهد باشد من نیستم. پس جنگی که بین وجود کتاب و عدم کتاب وجود دارد جنگ بین کتاب و فرش نیست درست است که مغایرت است بین وجود کتاب و وجود فرش. اما این تطارد که ناظر باشند (چند بار تعبیر به ناظر شد!) این ناظر بودن فقط در یک صورة است: وجود کتاب و عدم کتاب و إلا وجود کتاب و وجود فرش ناظر به هم نیستند. طبیعتاً من چنین چیزی هستم نمی توانم چیز دیگری باشم ولی (در غیریت ذاتیه) می گوید هویت من نبود عدم کتاب است (در مثال مذکور) پس مرحوم علامه دارند می سازند تطارد ذاتی را و ملاک تطارد ذاتی هم فقط مغایرت نیست در ضمن مغایرت یک نحوه ناظر بودن یکی از مقابلها به مقابل دیگر که اگر من هستم او نباید باشد به خاطر تغایر ذاتهاء نه اینکه بخاطر شرایط دیگر با هم جمع نشوند. در عبارة دارد که لا یتصادقان، این چه می خواهد بگوید؟ می خواهد بگوید الآن این شئ مثل وجود کتاب طارد عدم از این کتاب هست این وجود کتاب که طارد عدم از این کتاب است طارد عدم از فرش نیست که صدق به چه معناست اینکه با هم جمع بشوند یعنی چه

لازم می‌آید وجود کتاب از کتاب باشد و هم طارد عدم از فرش باشد. یعنی یک وجود ۲ عدم را بردارد هم عدم فرشی و هم عدم کتابی این را می‌گویند تصادق. لایقبلان یعنی این وجود نمی‌تواند هم از این عدم را بردارد و هم از آن. از هر دو برمی‌دارد. یعنی یک وجود ۲ چیز را برمی‌دارد. خوب آنچه تا بحال گفته شد این است که در بحث تضاد ما تطارد ذاتی می‌خواهیم حال می‌خواهیم از این ۲ نتیجه بگیریم. اولاً اینکه اثبات می‌کند ما محلی می‌خواهیم محل هم یعنی موضوعی می‌خواهیم که عرض بر سرش دربیاید و ثانیاً اینکه اثبات می‌کند داخلان تحت جنس قریب باشند. یعنی همین مطلبی که گفتیم ۲ نکته برای ما تصویر می‌کند یک نکته مسأله موضوع نسبت به عرض، اینکه یک موضوع خاصی می‌خواهیم، یک جوهر خاصی می‌خواهیم که این و عرض بر آن توارد می‌کنند و دوم اینکه داخلان تحت جنس قریب که مثلاً گفته بیحود نگفته بخاطر همین تطارد ذاتی. اول می‌خواهد بگوید موضوع واحد، قبلاً در بحث تقابل گفته یک موضوع اعم می‌خواهیم، آنجا که گفتیم موضوع اعم می‌خواهیم گفتیم بخاطر اینکه بین ۲ مفهوم که تطارد ذاتی نیست، تطارد ذاتی موقعی معنی دارد که بر سر یک چیز دربیاید گفتیم مسأله ایجاب و سلب تناقض آن متشتت شد خود قضیه زید ایستاده هست، زید ایستاده نیست، این است و نیست با هم می‌جنگد که زید ایستاده که در نظر گرفتیم در هر دو هست، یعنی متن قضیه یکی است و الا اگر می‌گفت زید ایستاده است بکر ایستاده نیست، اینجا اصلاً تناقض نیست زید ایستاده است بکر ایستاده نیست چه ربطی با هم دارند، موضوعشان یکی نیست و قضیه واحد نیست، یعنی تطارد ذاتی جایی که یک متن باشد معنی دارد

و یک موضوع باشد اینجا هم می‌خواهند از همین استفاده کنند شما ببینید مثلاً می‌گوئیم سیاهی و سفیدی تطارد ذاتی با هم دارند و با هم می‌جنگند: سنگ سفید است کتاب سیاه است و سفید نیست آیا اینها با هم می‌جنگند؟ [خیر، چون] ربطی به هم ندارند. چه موقع ما تطارد ذاتی می‌بینیم؟ موقعی که یک موضوع واحد باشد. همین جسم سفید است، همین جسم سیاه است اینجا جنگ است و تطارد. پس قید تطارد ذاتی که آورده شد نشان می‌دهد که یک موضوع واحدی باید باشد که هر دو بر آن توارد کنند و اگر این نباشد تطارد ذاتی معنی ندارد خوب می‌بینیم تطارد ذاتی ما را کشانده به موضوع مطلق، مطلق موضوع یک موضوعی می‌خواهیم. در مسألهٔ تناقض ما گفتیم موضوع ما متن قضیه است آنجا چون بحث سلب و ایجاب و وجود و عدم بود، اینجا ۲ امر وجودی اند مثل سیاهی و سفیدی اگر این است که ۲ امر وجودی بخواهند یک موضوع داشته باشند یعنی چه؟ باید بگوئیم یک موضوع وجودی داریم که اینها با آن متحد می‌شوند خوب این در ۲ صورت فرض دارد یکی اینکه گفته شود هیولا یست که ۲ صورت در آن جمع شدند (۲ صورت متضاد) و یا یک جوهر یست که ۲ عرض متضاد با هم جمع شدند از این ۲ حال خارج نیست چون ۲ امر وجودی اند یک موضوع وجودی می‌خواهد دیگر نمی‌توان دنبال متن قضیه گشت که متن قضیه بعنوان موضوع اعم حساب گردد. چون ۲ امر وجودی خارجی اند تضادشان هم در خارج است بیا معه این چاره، اش این است که محل بخواهد محلّ در وجود پس تطارد ذاتی ما را می‌کشاند که باید موضوع داشته باشیم موضوعی هم که توی بحث ۲ امر وجودی پیدا می‌کنیم امر یست خارجی یا هیولی یا جوهر، هیولی برای صور یا جوهر برای اعراض از این ۲ حال خارج نیست می‌خواهد بگوید در این صورت

یک متنی لازم است که اینها و با او متحد شوند اتحاد یا به نحو اتحاد هیولی و صورت یا اتحاد عرض با جوهر. تا اینجا فقط اثبات شد که یک محل لازم است که شامل اعراض می شود و شامل جواهر هم می شود یعنی متقابلین می توانند اعراض باشند و می توانند جوهر باشند و صور جوهریه باشند که محلشان هیولی باشد بعد جناب علامه می فرمایند یک حرف هست و آن اینکه بزودی بیان می شود که در جوهر راه ندارد پس طبیعتاً می ماند عرض فقط یعنی باید یک محل داشت و عرض، خوب عرض و محل، این محل اسمش می شود موضوع دیگر نباید گفت محل [چون هیولی خارج گردید با عدم تضاد در جواهر] ایشان اینطور طرح ریزی کردند اولاً موضوع می خواهیم ثانیاً می بینیم در جواهر مطرح نیست پس باید بگوئیم همان موضوعی که در مقابل محل است ملاک بحث تضاد است. بیشترین کاری که مرحوم علامه کردند این است که بفرمایند موضوع خواستن برای چیست؟ **وثانیاً آن یکون** نتیجه دومی که از تطارد ذاتی می گیرند این است که طبق اینکه تطارد باید ذاتی باشد پس باید نتیجه بگیریم که [متضادان] داخلان تحت جنس قریب باید باشند یعنی این قید دومی را که مشاء اضافه کردند از همین بحث تطارد ذاتی استفاده کردند [مرحوم علامه] ایشان برای این ۲ دلیل می آورند. یک دلیل استدلالی و یک دلیل استقرائی یک دلیلی که با برهان همراه است و یک دلیلی که با استقراء همراه است. دلیل اول که استدلالی است این است که الآن گفته شد باید عرضین باشند، عرضین یعنی ۲ نوع عرضی و الا جنس عرضی که بحث نیست. ۲ نوع عرضی باهم می جنگند و آنی که در متن خارج می آید ما انواع عرضی داریم اجناس عرضی نداریم. این ۲ نوعی که باهم می جنگند جنگشان بخاطر چیست؟ آنچه که ما می دانیم فصل متحد با نوع است (فصلی که موجب نوع شد) رنگی که مشترک بین سفیدی و سیاهی بود مفرق

دنباله تقریر ۷۵/۷/۲۱

نور بصر آنرا از قابض نور بصر جدا کرده. مفرق نور بصر که گفته می شود یعنی سفیدی و قابض نور بصر یعنی سیاهی. یعنی این دو فصل (البته در این ۲ فصل چندان مناقشه نشود، برطرف که این دو فصل باشند) باعث شدند سیاهی و سفیدی از هم جدا شدند. ایشان می فرمایند اگر ۲ نوع باهم می جنگند بخاطر ۲ فصل است چون فصل عین این دو است یعنی فصل قبلاً گفته شد هو النوع محصّلاً. تمام حقیقت انسان را هویّت نطقی اش (آورده) جناب علامه می فرمایند فصل که گفته می شود چون فصل تمام نوعیّت نوع به اوست پس باید گفته شود جنگ ۲ نوع جنگ ۲ فصل است. حال ببینیم جنگ ۲ فصل یعنی چه؟ آیا می شود فصل طولی باشد یا باید فصل عرضی باشد؟ یعنی مثل همین مفرّق نور بصر با قابض نور بصر یا یک فصلی که برای رنگ آورده می شود مثل کیف مبصر و یک فصل هم می آوریم (قابض نور بصر مثلاً) می شود سیاهی اینجا هم ۲ فصل خورد [که در مورد اول ۲ فصل عرضی و در مورد دوّم ۲ فصل طولی است] حال فصلهای طولی مطرح است یا فصلهای عرضی؟ یعنی جنگ بخاطر فصول طولی هست یا فصول عرضی؟

جناب علامه می فرمایند آنی که فصل برای رنگ گرفتیم هم در این هست و هم در آن [یعنی کیف مبصر مثلاً هم در سفیدی است و هم در سیاهی] پس جنگی در کار نیست [یعنی بین کیف مبصر و سیاهی مثلاً و یا سفیدی مثلاً جنگی نیست] جنگ اگر بین فصل می آید بخاطر ۲ فصل عرضی است و فصل عرضی یعنی آنی که داخلان تحت جنس قریب، جنس قریبی که ۲ فصل می خورد با هم می جنگند

پس جنگی که هست بین ۲ فصلی است که داخلان تحت جنس قریب باشند پس تضاد ذاتی بین ۲ فصلی که عرضیند مطرح است و تحت جنس قریب

هستند مطرح است و الّا اگر تحت جنس قریب نباشند این فصل با این فصل تطارد ذاتی ندارند پس ایشان فرمودند تطارد ذاتی که مطرح است ما را می‌کشاند به اینکه جنگی که بین ۲ نوع است بین ۲ فصل آنهم ۲ فصل عرضی که داخلان تحت جنس قریبند نه بعید. جنس بعید را که نگاه می‌کنیم آن فصولی که می‌گیرند اشکالی پیش می‌آورد که اصلاً تطارد ندارند. تطارد بین ۲ فصل عرضی است. تنها جایی که تطارد ذاتی دیده می‌شود بین ۲ فصل عرضی است یعنی آنهایی که داخلان تحت جنس قریبند پس این قید داخلان تحت جنس قریب هم درست شد و این هم از تطارد ذاتی برآورده شد اگر قید تطارد ذاتی نبود می‌گفتیم بله ممکن است دایند و با هم بجنگند و تحت جنس قریب هم نباشند. **ولا یرد علیه**: یک نفر اشکالی مطرح کرد که فصل جزء نوع است نه تمام نوع. وقتی جزء نوع شد چطور حکم تطارد را به فصل می‌زنید بلکه باید به نوع بزنید. خود نوع با هم می‌جنگند ربطی به فصل ندارد. اشکال این است: این ماهیتی که داریم فصل به اضافه جنس است پس این فصل جزئی از ماهیت نوع است نه تمام ماهیت نوع وقتی تمام نیست چطور تطارد را به فصل می‌زنید معنی ندارد. تطارد را باید به خود نوع زد. این نوع با آن نوع می‌جنگد مرحوم علامه جواب می‌دهند ما قبلاً بحثش را کردیم که فصل همان نوع هست محققاً در نوع مسأله ابهام و تحصیل مطرح نیست در فصل تحصیل و در جنس ابهام هست. ولی رابطه عینیت بین فصل و نوع برقرار است احکامی که نوع دارد فصل هم دارد روی احکام نوع را به فصل دادیم چون احکام فصل هم هست. طبیعتاً

دنباله تقریر ۳۱/۱/۷۵

این بحث را کردیم گفتیم داخلان تحت جنس قریب. **علی ان الاجناس العالیه**

مسألهٔ دومی که ایشان اینجا می‌فرمایند همان تبیین دوم برای داخلان تحت جنس قریب است که اولی برهان بود و گذشت این استقراء است که الآن می‌خوانیم می‌فرمایند ما به خارج که نگاه می‌کنیم مثلاً این کتاب، کمیت دارد کیفیت دارد اگر اجناس عالیه متطور باشد، اجناس عالیه در یک شئ جمع می‌شود. مقولهٔ کم و مقولهٔ کیف در کتاب جمع شد پس این تطارد نیست لذا بحث اجناس عالیه نیست یا اجناس متوسطه را که هم نگاه می‌کنیم می‌بینیم به شرح ایضاً مثلاً کیف مبصر و کیف ملموس، کیف مبصر مثل این رنگ سفیدی که داریم کیف ملموس این نرمی که داریم، این دو کیف که از اجناس متوسطه اند و اجناس متوسطه هم یکجا جمع شد [در همان مثال کتاب] پس اجناس متوسطه هم تطارد ندارند یعنی قابل جمعند. ولی می‌رسیم به ۲ نوع (۱ فصلی) که تحت جنس قریبند آنجا می‌بینیم بله تعارض [تطارد] هست. سفیدی و سیاهی جمع نمی‌شوند بخاطر اینکه داخلان تحت جنس قریب هستند (یعنی کیف مبصر) و الا کیف مبصر و کیف ملموس (بعنوان اجناس متوسطه) باهم دعوا ندارند اما می‌آئیم این آخر آخر (ته ته) که آخرش رنگ می‌شود و بعد می‌شود یا سفیدی یا سیاهی یا سبز یا زرد اینجا می‌بینیم باهم جمع نمی‌شوند. پس ما استقراء هم که می‌کنیم می‌بینیم در آنها اصلاً تضاد نیست (باهم جمع می‌شوند) یکجا فقط جمع نمی‌شوند و آن داخلان تحت جنس قریب است

نکته در این درس:
* توضیح و اشاره‌ای به فصل طولی و عرضی ص ۷ س ۸

بسم الله الرحمن الرحیم

تقریرات درس ۷۵/۷/۲۲ جلسه ۱۵۲ ساعت ۱۷

واما اعتبار غایة الخلاف: مشاء واقعاً به حسب نفس الامر غایة خلاف را هم شرط متضادین می دانند. اینها وقتی بحث می کردند سیاهی و سفیدی را پیدا کردند که با هم متضاد ند بعد دیدند بین سیاهی و سفیدی اموری مثل سبز، زرد و ... وجود دارد. وقتی خوب خواستند اینها را تحلیل کنند دیدند مثل اینکه ترکیبی از سفیدی و سیاهی است مثلا بنفش سیاهی اش بیشتر و سفیدی اش کمتر و زرد سفیدی اش بیشتر و سیاهی اش کمتر است پس به شدة و ضعف در مخلوط شدن سیاه و سفید انواع رنگها را ساختند. و اگر یک نحوه تقابل بین سفیدی و زردی وجود دارد در واقع تقابل بین سفیدی و سیاهی (موجود در زردی) است. همینطور زرد نسبت به سیاهی، باز هم سیاهی با سفیدی موجود در زردی با هم تقابل دارند پس در حقیقت تخالف و تقابل بین سفیدی و سیاهی است (این وسطها هم که ذکر بخاطر سفید و سیاهی با هم تخالف دارند) حال ما باید یک قیدی بیاوریم که این وسطها را خارج کنیم و آن غایة خلاف است یعنی دیدیم در واقع جنگ بین سیاهی و سفیدی است پس گفتند غایة خلاف تا واضح شود این دو طرف با هم در تضاد ند (دو طرف رنگها نه وسطها) پس مرحوم علامه در مقام تعریف فرمایش مشاء فرمودند مشاء ابتداءً دیدند سیاهی و سفیدی و امثال آن (از سایر متضادات) با هم تضاد دارند! وقتی خواستند بررسی کنند دیدند بخاطر دو طرف با هم تضاد وجود دارد (که با هم می جنگند) پس گفتند اساساً تضاد باید در جایی باشد که غایة خلاف باشد. همینطور در مسأله تهور و شجاعت و جبن، شجاعت اگر با تهور می جنگد بخاطر جبنی است که در شجاعت است و اگر جبن با شجاعت در مخالفت است بخاطر تهور موجود در جبن است. در آخر حاشیه اسفار مرحوم علامه اضافه فرمودند که بخاطر تقابلی که مطرح شد که یک نحوه تطارد باشد، تطارد فی الواقع بین سیاهی و سفیدی است. تطارد مال سیاهی و سفیدی است. باید گفت مثال شجاعة قابل خدشه است که در شجاعة واقعاً اصلاً جبن وجود ندارد و اینها نوعاً تفسیر خاص کردن است. شجاعة بین دو جبن متوسط گیر آوردن است. شجاعة واقعیتی است که مقابلش تهور و جبن است اینهم یک

تفسیر است که با تفسیر مشاء جور در نمی آید پس فرمایش مشاء مبتنی بر قبول تفسیر خاص خود آنهاست [زیرا فرمایش مشاء در معتبر بودن قید غایة خلاف برهانی نیست] مگر اینکه بتوانند اثبات کنند که تطارد اصلاً معنی ندارد مگر آنکه غایة خلاف باشد. در واقع این یک فهم عرفی است که سراهی و سفیدی با هم خوب می جنگند. پس اینها صرفاً اصطلاح گذاری نه یک واقعیت نفس الامریه. مرحوم علامه در الاسفار می فرمایند حال که غایة خلاف مطرح شد یتضح که در جواهر تضاد راه ندارد. چون در جواهر دو طرف و امور متوسطه وجود ندارد. مراحلی که یک جوهر مثل شکوفه به سمت سیب شدن دارد اگرچه امر متصلی می نماید ولی قابل تقطیع شدن است که در هر مرحله یک نوع باشد وقتی تقطیع شد نمی شود گفت این مرحله اولش است و آخرش نیست وقتی آب هوا شد و هوا شد نار و نار شد خاک و خاک شد آب در اینها گردش هست ولی غایة خلاف نمی شود بین دو طرف فرض شود که اصلاً نمی شود ۲ طرف فهمید. پس از آنجایی که در جواهر غایة خلاف نیست، تضاد نیست. ولکن این قابل خدشه است که اگر تنها دلیل شما بر عدم تضاد در جواهر بطلان غایة خلاف هست چون غایة خلاف چندان دلیل محکمی همراه ندارد اگر به عرف برگردد در جواهر هم می تواند تضاد وجود داشته باشد (نه اینکه حقاً هست) **و من احکام التضاد**: این مقام سوم فصل است در احکام تضاد. اولین حکم ۲ تقریر دارد. حکم این است که تضاد بین ۲ طرف بیشتر معنی ندارد. پس بین ۳ طرف و ۴ طرف و... تضاد معنی ندارد. ضد یک واحد واحد است. تضاد فقط ۲ طرف می تواند بگیرد نه بیشتر به ۲ دلیل. دلیل اول عمومی است از طریق تقابل: تقابل خودش یک نسبة است قائم به طرفین و نسبة محقق نمی شود مگر به ۲ طرف (فقط) این حکم مخصوص هم متقابلین است که هم دو طرف دارند. حال ما یک سؤال مطرح می کنیم: مثلاً این کتاب وسط است بین این دو طرف. الف ← ب. در اینجا وسطیت کتاب ۳ طرف وجود دارد (وسطیت یک نسبة است) یک طرف الف است، یک طرف ب و یک طرف هم خود کتاب است. پس آن فرمایش که نسبة ۲ طرف می خواهد قابل خدشه است. (در ریاضی جدید مطرح است که نسبة می تواند بین ۴ طرف و بین ۵ طرف هم باشد) پس توسط نسبتی است که ۳ طرف دارد. می رسیم به دلیل دوم (غیر عمومی) که فقط مال

تضاد است. استدلال این است که (تضاد بیش از ۲ طرف ندارد) چون بینشان غایة خلاف است و لازمهٔ غایة خلاف این است که در مقابل هم بایستند و هیچ گونه هم نرسند. و از طرفی یک شی بیش از یک غایة خلاف ندارد پس ضد واحد واحد است.
در ضمن این حرف اشکالی مطرح شد: آیا نمی شود غایة خلاف باشد و ضمن آن ۳ تا یا ۴ تا باشد جواب: وقتی غایة خلاف می گویید آیا من جهة واحده می گویید یعنی یک شی از جهة واحده ۴ ضد دارند. من جهة واحده یعنی مقابل آن یکی بیش نیست مثلاً سیاهی در مقابلش سبزی، زردی و خود سفیدی را لحاظ می کنیم. شما می گویید هر ۳ تای اینها ضد سیاهی اند همه با سیاهی در غایة خلافند چون همهٔ شان سفیدند. وقتی شما من جهة واحده می گویید یعنی در حقیقت ضد حقیقی آن سفیدی است. پس من جهة واحد با آن ضد اد جور در نمی آید چون یک ضد بیشتر ندارد. تا هی ممکن است بگوئید از جهات متعدد غایة خلاف مطرح است. ما بحثمان در ضد یک امر بسیط است و یک امر بسیط نمی تواند چند جهة داشته باشد که چند جهة مخالف در نهایت خلاف پیدا کند که سفیدی مثلاً مثلاً بلحاظ جهة اول ضد زردی و بلحاظ جهة دوم ضد سبزی و بلحاظ جهة سوم ضد سیاهی است. این در جایی مطرح است که یک شیء بسیط نباشد. مثل انسان که قدما می گفتند از ۴ عنصر آب و باد و خاک و آتش تشکیل شده (بدنش مزاجی از این ۴ عنصر است) ۹ بدن انسان از آب جهة که خاک دارد بارد است و از آن جهة که آتش دارد که حار است و به لحاظ برودت ضد حار است و حار در او ضد بارد است. این بلحاظ چند جهت دار بودن بدن انسان است [مرکب بودن] این ضدها می متعدد بلحاظ جهات متعدد است [در مثال سفیدی و سیاهی فوق ضد شد نشود چون فقط جهت تقریب است]

حضرت استاد بزرگوار

بسم الله الرحمن الرحیم

تقریر درس دوشنبه ۷۵/۷/۲۴ — نهایة: ص ۱۵۲ تا ۱۴ تا اول مرحله هشتم

* متضادان متقابلان علی الموضوع

در بحث تضاد سه مقام داشتیم، در مقام سوم سه حکم داشتیم که یک حکم را بیان کردیم.

* مسئله تقابل تضاد که مطرح می‌شود، ببینید، این جسم سفید بود، بعد سیاه شد می‌گوییم متقابل سفیدی سیاهی آمد. مع هم نیستند مثل تقابل تضاد مع نیست بلکه یک نحوه ترتیب برقرار. اولاً یک موضوعی است که جسم است، اول سفیدی داشت این رفت بعد سیاهی را پذیرفت می‌گوییم متضادان علی موضوع واحد. ما در تضاد گفتیم که در امر متضاد قابل جمع با هم دیگر نیستند، درست است، وقتی قابل جمع نیستند طبیعة اگر جسمی هر دو را پذیرفت باید نحو تقابل تضاد باشد یعنی یکی برود یکی دیگه بیاید جایش، که بشود اصطلاحاً آن حکم ما یا برجا باشد. هیچگاه تضاد دو طرف تضاد با هم جمع نمی‌شود. جناب علامه می‌فرماید که ما نگاه می‌کنیم که یک سفیدی داریم یک سیاهی داریم یک سبزی هم اوصاف وسطائی هم هست واسطه‌هائی هم داریم سبز، زرد و غیر ذلک. این وسطها را که نگاه می‌کنیم این واسطه‌ها هم خاصیت سفیدی را دارند و هم خاصیت سیاهی را بتعبیر با هم جمع می‌شوند. خوب ما برای اینکه بگوییم تضاد

در جایی برقرار کردیم که قابل جمع نیستند چه کردیم؟ غایة خلاف باید باشد،
غایة خلاف را با آن توضیحی که جناب علامه داد، غایة خلاف را شرط کردید در
حقیقت دو با هم جمع نمی‌شوند. جمع نمی‌شوند اگر بخواهد هر دو را بپذیرد باید
به چه نحو باشد؟ باید به نحو تعاقب باشد. آمد نتیجه کار کرد؟ بخاطر قابلیت
غایة خلاف، با قید غایة خلافی که کردیم باید قبول بکنیم که دو طرف تضاد با هم
جمع نمی‌شوند. اگر بخواهد یک جسم هر دو را بپذیرد باید بنحو تعاقب باشد تعبیر کردیم
اگر بخواهد بپذیرد. گاهی هست یک شیئی هست که همیشه سفید است
مثل برف، سیاه نیست. یک چیزهم مثل قیر همیشه سیاه هست. درست است
لازمه وجودش هست اما اگر بخواهد سفیدی آن تبدیل شود سیاهی هرجا اگر
بخواهد تبدیل شود باید بنحو تعاقب باشد چرا؟ چون غایة خلاف هیچگاه با هم
جمع نمی‌شود. خلاصه حرف: چون غایة خلاف است جمع نمی‌شوند. اگر غایة
خلاف نبود در این وسط جمع می‌شد. چرا؟ چون هر واسطه‌ای مثلا زردی
نسبت به سفیدی و نسبت به سیاهی سفیدی است. نسبت به دو طرف طرف

مقابل را دارد. وقتی زردی را نسبت به سفیدی نگاه می‌کنیم چه چیز باعث شد که زردی از آن سفیدی متمایز شد بخاطر آن مقدار سیاهی که دارد. درست که سفیدی هم دارد یک مقدار سیاهی را هم همراه دارد (به تفسیر مشائی) این زردی یک مقدار سیاهی دارد که جدا شد. اینجا سیاهی و سفیدی جمع می‌شوند ولی کجا است که اصلا جمع نمی‌شوند؟ در غایة خلاف، آنجایی که غایة خلاف است با هم جمع نمی‌شوند طبیعة اگر بخواهد یک جسمی هم سیاه و هم سفید باشد به نحو جمع نمی‌شود و اجتماع نمی‌کنند بلکه بنحو تعاقبی یکی باید برود دیگری بیاید.

و من احکامه ان المتضادین ....

در تعاقبی همانطور که گفته شد یکی باید برود دیگری بیاید این را هم گفتیم که اگر بخواهد با اصطلاح محقق شود سفیدی برود سیاهی بیاید. خوب بعضی موقع است ما قیر را نگاه می‌کنیم قیر لازمهٔ وجودی خارجی آن چیست؟ سیاهی چیز سیاه است بلازمهٔ وجودی خارجی نه لازمهٔ ذات. بعد لازمهٔ وجود خارجیش چیست؟ سفیدی یعنی هیچ گاه از شی جدا نمی‌شود. این که جدا نمی‌شود در خارج اینطوری است

ما می‌خواهیم بگوییم درست است اینجوری است که لازم است اما اگر بخواهد سیاه شود باید به چه نحو باشد؟ باید بنحو تعاقب باشد. این یک مورد دوگانگی هم هست نه، سیاهی و سفیدی در جایی ضروری نیستند. ضروری نیستند چه معنی؟ به این معنی که قوت آن شیء هست. نه سفیدی را دارد نه سیاهی را، بعضی موقع سفید و بعضی موقع سیاه. مثلاً این کتاب بعضی موقع سفید بعضی موقع سیاه است. اگر اینجوری باشد. اینجا می‌گوییم دو طرف کذا بر آن عارض می‌شوند. حالت عاریه‌ای دارند قوت به قوت می‌آیند. این یک تعبیر.

گاهی هست لازم وجود شیء است لازم وجود شیء یعنی چی؟ یعنی مثلاً سفید لازمه برف است و هیچگاه از آن جدا نمی‌شود. می‌گوییم در هر دو صورت اگر بخواهند دو طرف تضاد برای موضوع متحقق شود باید توارد (ظاهراً) بنحو تعاقب و تطارد باشد.

نکته: شما الان که اینجوری گفتید، می‌گوئید ما دو طرف داریم و وسائط. دو طرف یا این هست یا این. هر دو با هم نیستند این یک. این وسائط را هیچگاه می‌کنی در حقیقت ترکیبی از دو طرف است. پس موضوع هیچگاه خالی از دو

۷/۲۳

طرف نیست. یعنی نه سیاه باشد نه سفید چیز دیگر معنی ندارد چرا؟ چون گفتیم این وسائط را هم که شما نگاه می‌کنید می‌بینید وسائط ترکیبی از دو طرفند چون ترکیبی از دو طرفند پس باید بگوئیم این موضوع هیچگاه خالی از دو طرف نیست. یعنی یا این باشد یا این یا هر دو یا هم که باشند مشکل که ندارد در وسائط.

دو تفسیر از این متن.

واثره ان لا یخلو الموضوع منهما معا سواد ...

اوّل: اثره یعنی گفتیم واسطه بالقیاس الی کل من الجانبین، من الجانب الاخر است و معمولا واسطه هم دو طرف دارد و اثر این مطلب این است که موضوع خالی از دو طرف نیست معاً یعنی چی؟ یعنی می‌خواهد بگوید نه این باشد نه آن. *سیاق متن نباید این باشد دومی بهتر است.

دوّم: حالا که گفتید وسائط بالقیاس الی کل من الجانبین، من الاخر است اثر این مطلب چیست؟ واسطه هم ترکیبی از دو طرفند.

یعنی در لا یخلو الموضوع کلمه وسائط اضافه شود یعنی اثر من این است که آن موضوع در وسائط لا یخلو منهما معا. خوب والا تمیز برای چی

گفته؟ چون این تتمهٔ سواد کان بینهما واسطة او وسائط تا اینجا است
چه کار می‌خواهد بکند. می‌خواهد بگوید این وسطها را که نگاه می‌کنی. پس غایة
خلاف نیست. غایة خلاف نبود دو طرف با هم جمع می‌شوند وقتی دو طرف
جمع می‌شود مسئله تعاقب مطرح نیست. کجا تعاقب مطرح هست؟ موقعی
که غایة خلاف یعنی دو طرف باشند. اگر غایة خلاف باشد ترکیبی نیست.
چه موقع متضادین می‌شود زمانی که مع هم نباشند و غایة خلاف باشند.
لذا تعاقب زمانی مطرح می‌شود که دو طرف متضاد بصورت غایة خلاف باشند
که یکی برود و دیگری بیاید. وگرنه اگر غایة خلاف نبود در وسائط اصلا
تعاقب نمی‌خواست چون مع هم بودند.

سواء تعاورا علیه... سواء قید ان المتضادین متعاقبان علی الموضوع
است.

دقت شود لازما لوجوده می‌خواهد بگوید لازم ذات نیست مثل زوجیت
برای اربعه نیست. بلکه لازم وجود خارجی.

حکم سوم از مقام سوم: این استکه این موضوعی که گفتید، موضوع واحد بالخصوص است یا واحد بالعموم، واحد بالشخص منظور است یا واحد بالعموم. اگر یا دتان باشد گفتیم واحد بالشخص یعنی این یکی، واحد بالعدد می شود یک امر مشخص، یکی. واحد بالعموم مثل اینکه بگوئیم یک نوع انسان، انسان یک نوع هست اما صدق بر کثیرین می کند این می شود واحد بالعموم. ولی این زید بخصوص واحد بالشخص است واحد بالعدد

حالا سوال: موضوع که شما در نظر می گیرید در بحث تضاد، دو تا امر متضاد (دو وصف) واحد جمع نمی شوند. تعاقب دارند تعاقب دارند

حالا این موضوع واحد بالعموم است یا واحد بالعدد، واحد بالخصوص؟ کدام است؟ اشیان می فرمایند حتما واحد بالشخص باید باشد. چرا؟ ما گفتیم دو امر متضاد هیچگاه قابل جمع نیستند، قابل جمع نیستند یعنی چی؟ یعنی در موضوع واحد. کدام موضوع باید واحد بالشخص باشد تا درست باشد چطور؟ الان این شیء بخصوص بخواهد هم سفید باشد هم سیاه معنی ندارد اما واحد بالعموم باشد مطلق کتاب خوب می تواند هم سفید باشد هم سیاه. قابل جمع است در واحد بالعموم اگر موضوع را نوع کتاب بگیرید نوع انسان بگیرید. هم می تواند سفید باشد هم سیاه یعنی جمعشان شاید، یعنی جمع متضادین در واحد بالعموم می شود. دو طرف متضاد در واحد بالخصوص نمی شود. کجاست که دو امر متضاد با هم جمع نمی شوند در امتناع دارند؟ در موضوع بخصوص این موضوع بخصوص هم بخواهد سیاه باشد هم

نخواهد سفید باشد نمی شود الا موضوع را بالعموم بگیرد مثلاً بگوئید سنگ یا کتاب،
کتاب سفید است آن کتاب سیاه هست. خود کتاب چیست؟ کتاب کلی، که
می تواند هم سفید باشد هم سیاه. پس جمع شد که ولی ما گفتیم دو امر متضاد با هم جمع نمی شوند.
این کی است در واحد بالخصوص معنی دارد. امن زمانی است که بگوئیم این شیء واحد
در زمان و مکان و جهت بخصوص نخواهد هم سیاه باشد هم سفید معنی ندارد.
و من احکامه ان الموضوع اللی یتعاقبان ...

اشکال شاگرد: این بحث در موردی است که صفات جزئی و شخصی هستند اما در مورد صفاتی
که کلی هستند مثل اینکه می گوئیم کلی است جزئی است که بر یک طرف خود مفهوم می شود؟
که می شود در مورد دو نوع هم مطرح کرد؟
جواب استاد: اگر کلی و جزئی را متضاد بگیریم. اگر فرض هم بکنیم باز آن را عنوان شخص
به آن می دهیم. یعنی موضوع بخصوص می گوئیم الانسان. می توانیم بگوئیم مفهوم مفهوم
جزئی است و کلی است. مفهوم یک مفهوم زید دارم یک مفهوم انسان دارم دو تا
نیست؟ نفس مفهوم از آنجهت که مفهوم است موضوع باشد. بگوئیم این مفهوم هم جزئی
است هم کلی این اشکال دارد. پس باید بگوئیم این واحد بالشخص یعنی این
انسان این یک مفهوم انسان یعنی بعنوان حمل شایع نگاه می کنید بعد می گوئید

یا کلی است یا جزئی.

ش: خوب حمل اولی هم می‌شود.

استاد: غرض من این است که حمل شایع یعنی تصدیق. پس تعبیر بکنم. الانسان بالحمل الاولی یصدق علیه الجزئی یا یصدق علیه الکلی. می‌گوئید کلی. پس صدق که می‌کنیم یعنی مصداق برای چیزی قرار دادیم. یک فرد باید باشد. اگر عنوان مفهوم بدهید مفهوم یا جزئی است یا کلی. درست است یا نه؟ آیا می‌توانید بگوئید مفهوم هم جزئی است هم کلی؟ بله. پس نباید به واحد بالعموم سرایت بدهید بلکه باید به واحد بالخصوص یعنی آن که عنوان مشخص در نظر می‌گیریم ولو مفهوم انسان باشد. مفهوم انسان کلی است اما در این لحاظ که می‌گوئید کلی موضوع خاص شد.

خاتمه

این خاتمه یک بحثی است که به این شکل مشروح شد. این آقایان یک بحثی کردند به اسم وحدت و کثرت یک. در ذیل بحث کثرت رسیدند به تقابل. چهار نوع تقابل گفتند. در وحدت و کثرت نگاه کردند دیدند که وحدت و کثرت یک نحوه تقابل دارند. جمع نمی‌شوند. بعد سوال پیش آمد که خود وحدت و کثرت چه نوع تقابلی است. از این چهار نوع؟ اصل فلسفه اسلامی است.

اینجا می‌گویند وحدت از آن جهت که واحد است کثیر نیست و کثیر از آن جهت که کثیر است واحد نیست. یعنی واحد از آن جهت که واحد است با کثیر جمع نمی‌شود و کثیر از آن جهت که کثیر است با واحد جمع نمی‌شود. پس لامجتمع است این عدم اجتماع نیست. در تقابل هم ما عدم اجتماع گفتیم پس این متقابلند. حالا: این عدم اجتماع از باب عدم اجتماع ذاتی است؟ یا اصلا تقابل نیست؟ اینکه این دو جمع نمی‌شوند و تقابل دارند این تغایر تقابل ذاتی است. یا تغایر ذاتی نیست؟ که از سنخ تقابل حساب می‌شود یا نه؟ که بعضی فاضل مرحوم علامه اصلا از سنخ تقابل نمی‌دانند. یک نظر گفتند نه از سنخ تقابل است. بعد نگاه کردند دیدند ما چهار قسم تقابل نمی‌سازد بعد گفتند نه. قسم پنجمی از تقابل است که واحد و کثیر با هم تقابل دارند که قسم پنجمی از تقابل می‌شود. که امن فوسیل را جناب ملاصدرا رد دارند. یک قول گفتند نه تقابل همین چهار قسم است. چهار قسم کدام است؟ بعضی‌ها گفتند تضاد بعضی گفتند تضایف پس چهار قول اینجا پیدا شد. یک قول می‌گوید اصلا تقابل نیست درست است که عدم اجتماع است اما عدم اجتماع از سنخ تقابل نیست. جناب علامه می‌فرمایند یکی می‌فرماید که نه! تقابل است اما تقابل از قسم پنجمش که ملاصدرا می‌فرماید

دو قول دیگر هم هست که یکی می فرماید تقابل تضاد است یکی می فرماید تقابل تضایف است.
اختلفوا فی التمانع الذی ... علی ما فصل فی المطولات. این مقام اول.
مقام دوم بحث: جناب علامه می فرماید اصلا هویة تقابل نیست به چه دلیل؟ ابتدا یک
بیان جملی دارند بعد یک بیان تفصیلی. بیان جملی: اینکه شما می گویید تقابل یعنی
تطارد ذاتی دو تا ذات با هم می جنگند بعد می فرماید تطارد ذاتی یک گونه ای
است که هیچگاه این ما به الافتراق به ما به الاتحاد تبدیل نمی شود. یعنی تخالف
قابل جمع کردن به عنوان یک جهت نیست وقتی ما به الامتیاز عین ما به الاتحاد نیست
چی می خواهد بگوید؟ می خواهد بگوید در تقابل تطارد ذاتی است و این دو تا
ذات را نمی شود جمع کرد. ولی ما در وحدت و کثرت می بینیم که یک نحو تمانع
دارند ولی قابل جمع هم هستند یعنی ما به الامتیاز به ما به الاتحاد برمی گردد.
اگر این را بپذیریم اصلا تقابل نیست. چون تقابل آنی است که تطارد ذاتی
باشد و ما به الافتراق خیلی جدی باشد و ما به الامتیاز به ما به الاتحاد برنگردد.
این که در وحدت و کثرت می بینیم ما به الامتیاز به ما به الاتحاد برمی گردد دو نوع تقابل
نیست. می گویند تقابل یک خصیصه ای دارند که در وحدت و کثرت نیست.

در تقابل تطارد ذاتی که هیچگاه هم برنمی‌گردد. ولی ما نگاه می‌کنیم می‌بینیم همچنین خاصیتی نیست چرا؟ چون آن ما به الامتیاز به ما به الاتحاد برمی‌گردد. پس از منع تقابل نیست. قبلش آن مسئله که واضح است که تقابل یک تطارد ذاتی است و جنگ جدی هست و هیچ جهت اتحادی پیدا نمی‌شود خصوصاً جهت اتحادی که جهت امتیاز به او برگردد جهت امتیاز خیلی جدی است و اگر هم جهت اتحاد باشد این جهت امتیاز به آن جهت اتحاد برنمی‌گردد. ببینید وجود و عدم در مقابل هم‌اند این نیست که بگوییم آقا، ما به الامتیازی دارند که به ما به الاشتراکی برمی‌گردد. چنین چیزی نیست. برنمی‌گردد. چون جنگ جدی است چون هیچ جهت اتحادی اولاً ندارند و اگر هم داشته باشند به هم برنمی‌گردند. ولی در مسئله وحدت و کثرت برمی‌گردند چطور؟ می‌فرمایند: ما قبلاً عرض کردیم یک حقیقة واحدة داریم در تشکیک وجود گفتیم یک حقیقت واحدهٔ وجود داریم که کل هستی را پر کرده که این حقیقة واحد خودش شکن خورده است. خودش دارای مراتب است یک حقیقت بیش نیست. بعد گفتیم:

۷/۲۲

این حقیقت واحده برای خودش به عنوان یک حقیقت واحده یک خصوصیت دارد
یک سری خواص دارد، معانی دارد. مثلاً ببینید این حقیقت واحده از
آن جهت که حقیقت واحده است خاصیت وجوب دارد یا ندارد؟
می‌گوییم بله که در هر مرحله‌ای که این حقیقت واحده خودش را نشان می‌دهد
این خاصیت همراهش هست. تعبیر می‌کنیم وجوب مطلق. این حقیقت واحده
فعلیت مطلق دارد یا ندارد؟ یک امر محقق و محصلی است. نه این که بخواهد
باشد الان فعلیه هست. در هر مرحله از هستی اگر نگاه کنید این فعلیت
مطلقه باید باشد. یکی از خواص این حقیقت واحده وحدت است. یک حقیقت
یک واحد. این حقیقت واحد که می‌گوییم. این باید در تمام مراحل هستی
خودش را نشان بدهد. این تبیینی است که علامه دارند. چکار می‌خواهد
بکند. می‌فرماید که: وجود مساوق با وحدت است. وحدت بمعنای
وحدت مطلقه که قبلاً داشتیم که وجود مساوق وحدت است. و منظورشان
این است که این حقیقت واحده هر چه شکل بخورد آن وحدت هم به تبع

او که ماهیت اوست شکن می‌خورد. این حقیقت واحده وجود وقتی یک
حقیقت است که شکن می‌خورد ماهیتی که او دارد به تبع این شکن وجود
او هم باید شکن بخورد. یعنی وجود قوی، وحدت قوی، وجود پایین‌تر
وحدت پایین‌تر تا می‌رسد به ادنی مراتبی که وجود خیلی ضعیف طبیعه
وحدتش هم خیلی ضعیف‌تر. بعد گفتید الموجود اما واحد او کثیر. این
تعبیر چی می‌خواهد بگوید. می‌خواهد بگوید که وجود بر دو قسم می‌شود
یا واحد یا کثیر. خوب گفتیم آن وحدت مطلقه هر جا را می‌گیرد پس باید
کثیر را هم بگیرد. چه جوری کثیر را هم می‌گیرد؟ گفتیم این کثیر هم در نفس نحوهٔ
وجود نمودش یک حقیقتی بیش نیست. یک حقیقت واحده است که یک
عشره واحده است. قبلاً این بحث را داشتیم که صفحه ۱۰۹ بود. گفتیم یک عشره
واحده است یعنی چی؟ یعنی درست است که این کثرت است و عین
پراکندگی اما عین پراکندگی به حسب نحوه وجود اگر نگاه کنیم یک حقیقت
بسیار ضعیف است. همینکه گفتید یک حقیقت وحدت در ساحت کثرت

۷/۲۳

جناب علامه می‌فرمایند: وقتی اینجا که می‌گوئید الوجود اما واحد او کثیر. خود این کثیر هم واحد با وحدت المطلقه. حالا سؤال می‌کنیم. امتیاز این واحد کثیر در چیست؟ که توانستید بگوئید الوجود اما واحد او کثیر. امتیاز این کثیر چیست؟ امتیازش این است که این وحدت دارد این ندارد و این کثرت آن وحدت را ندارد. این یک. بعد می‌فرمایند آنجا هم وحدت بود که ایشان می‌فرمایند. حالا باید چه بگوئیم می‌فرمایند که اگر وحدت قوی بود می‌شود واحد اگر وحدت ضعیف (ظاهراً) بود می‌شود کثیر. ایشان می‌فرمایند خوب اگر نگاه کنید ما به الامتیاز چون نفس وحدت است ما به الاشتراک هم نفس وحدت است. یعنی آنچه موجب امتیاز این دو است همان وحدت است که این اینجا وحدت قوی است آنجا وحدت ضعیف است. ما به الامتیاز وحدت است. ما به الاشتراک هم وحدت است. ایشان می‌گویند چیزی این دو را مشترک کرده وحدت است و چیزی آن دو را از هم متمایز کرده همان وحدت که تنها تجزیه وحدتی در اینجا

هست که در آنجا نیست. بتعبیری وحدت حقیقه واحدة وجود تشکیک دارد
طبیعةً این وحدت هم تشکیک دارد. یک مرحله این وحدت قوی است، باز
دوباره این وحدت ضعیف شد. وحدت ضعیف را اما یک لحاظی که نگاه می کنیم می گوئیم
کثیر. این در حقیقت کثیر، هویت وجودی را از کی گرفته؟ از همین
وحدت ضعیف. چون در وجودش یک امر واحد است. جناب علامه می فرمایند:
همین حقیقة واحدة که شما گفتید بتعبیری تمام هویت کثرت را همان
حقیقة واحدهٔ او تأمین می کند اما وحدت ضعیف. اما اش وحدتش قوی
است. ما به الامتیاز چیست؟ این وحدت قوی دارد و این ضعیف. ما به الاشتراک
چیست؟ وحدت، ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک شد. نفس همان وحدت
در عین اینکه موجب امتیاز شد موجب اشتراک او شد. وحدت مطلقه
موجب امتیاز و اتحاد شد. همان حرفی که در بحث تشکیک گفتیم که ما به الامتیاز
عین ما به الاشتراک است در وحدت و کثرت هم همان حرف را می زنیم.
وقتی اینرا گفتیم نتیجه این می شود که: واحد و کثیر تمانع دارند با هم جمع نمی شوند
چون این وحدت ضعیف دارد دیگری وحدت قوی تر دارد.

۷/۲۲

یعنی ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک است و حال آنکه در تقابل ذاتی ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک نیست. پس این از قسم تقابل نیست.

این بیان خلی آن شان.

والحق انه لیس من التقابل المصطلح...

توضیح تساوق: از آن جهت که یک شیء است به من هم وحدت و هم وجود می دهد نفس آن شیء چیست؟ واقعیت خود این واقعیت به من تحقق داد؟ بله به من وحدت داد؟ بله. کل شیء از آن جهت که واحد یعنی می شود آن واقعیت و کل موجود از آن جهت که موجود یعنی همان واقعیت یعنی می شود واحد. به حواشی علامه بر جلد ۲ اسفار صفحات ۹۰ و ۱۲۶ رجوع شود.

سوال شاگرد: این بحث ها بر فرض این است که ما وحدت مطلقه را دخیل بدانیم، حالا با سلب وحدت مطلقه خود این وحدت خاصه با کثرت چه تقابلی دارند؟

جواب استاد: تمام بحث های تقسیمی فلسفه زیر سر خواص اصلی حقیقت وجود است. خود حقیقت وجود خارجیت دارد و خارجیت مطلقه. خود برای ما بحث تقسیمی خارجی و ذهنی ساخته. خود این خاصیت ساخته.

تبیین علامه انجوری است و الموجود اما واحد او کثیر زیر سری است که
آنرا ساخته [redacted] بخاطر خاصیت مطلق وحدتی که این وجود مطلق
دارد. این وجود مطلق یک خاصیتی دارد بنام وحدت مطلقه و این وحدت
مطلقه اما واحد او کثیر را ساخته بعداً توضیح می دهیم.

* اساساً تقابل یک بحث ماهوی است. ص ۱۵۱ سه سطر به آخر
انما التضاد و هو التقابل ... طارا بماهیته * و ص ۱۵۲ سطر ۴
ان یکون نوعان یعنی تضاد در دو امر وجود ماهیت یعنی
ماهیت موجوده می فکند. در وجود نیست. * *

بیان نقضی: می گویند که هیچ یک از آن چهار قسم نیست. می گویند که:
وحدت و کثرت دو امر وجودیند. چرا؟ دلیل را قبلاً هم عرض کردیم. همه
بحثهای تقسیمی فلسفه هم وجودیند. اگر عنوان عدمی به آن دادیم فقط توضیح
است. برای فرق گذاشتن است. برای اینکه یکی از لوازمش موجب امتیاز
شود. می گوییم وجود ذهنی آنی است که آثار خارج را ندارد. آثار خارجی
ندارد که سلبی است. خوب که نگاه کنیم وجود ذهنی همان وجود عکسی است.

که یکی از نتایجش یک نحوه ثنویتی است. که یکی از نتایجش این است که آنها را خارج را ندارد.
تمام بحثهای تقسیمی فلسفه باید وجودی باشد بخاطر اینکه مقسم الموجود است.
می گوئیم الموجود اما فلان او فلان. وقتی گفتید الموجود اما واحد او کثیر
کثیر جهت وجودی پیدا می کند. اگر عنوان سلبی بدهیم همیشه به خاطر رسم و تعریف
و تمییز است اگر کثرت را گفتیم واحد نیست این فقط توضیح است
والاهویت وجودی دارد. ایشان می فرمایند وحدت و کثرت دو امر وجودیند
اگر دو امر وجودیند تقابل و تناقض و تقابل عدم ملکه نباید بذهن بیاید چرا؟ چون
در دو امور وجودی عدمی است یکی وجودی پس آنها در تمامی روند کنار.
می ماند دو قسم یکی تضاد و یکی تضایف. ایشان می گویند تضاف هم نیست
مسئله وحدت و کثرت. چرا؟ چون گفتیم یکی از احکام متضایفین اینست که متکافئان
وجود او عدما یعنی اگر فوق هست حتما هم باید تحت هم باشد. اگر آن نیست
این نیست. تکافئ وجودی و عدمی دارد. واحد و کثیر تکافئ وجودی
و عدمی ندارد می تواند یکی شیء واحد باشد و کثرت نداشته باشد. حق تعالی
یک واحدی که هست و دوئی ندارد. وحدت در نظر گرفته حتما کثیر
می خواهد. تکافئ وجودی باید کثیر باشد تا واحد معنی شود.

واحد بدون کثیر محقق نمی‌شود. چرا؟ وجود و وحدت می‌تواند محقق باشد بدون کثرت. فرمایش ایشان چیست؟ تصایف تکافؤ وجودی و عدمی دارد ولی در وحدت و کثرت تکافؤ وجودی و عدمی ندارد. باب تصایف هم نیست. می‌ماند مطلب آخر. پس تضاد هم نیست چون در تضاد غایة خلاف مطرح است. ولی در مسئله وحدت و کثرت غایة خلاف مطرح نیست. می‌فرماید: یک را با اعداد دیگر دو و سه و چهار در نظر بگیرید. یک واحد دو و سه و چهار هم کثیر است و الی آخر. حالا بگوئید غایة خلاف یک وحدت، کثیر که دو و سه و ... غایة خلاف یک با چه عددی است چون عدد بی‌نهایت است و نمی‌شود غایة خلاف آن را یک عدد بدانیم. اگر فرض می‌کردیم عدد تا ... ۱۰۰ بود و بیشتر نبود می‌گفتیم یک و ... ۱۰۰ که غایة خلاف است. چون عدد تا بی‌نهایت می‌رود غایة خلاف ندارد پس تضاد هم برقرار نیست. جناب علامه پس چی می‌فرمایند؟ نه آن دو قسم اولست تناقض و عدم ملکه بدلیلی چون هر دو وجودند و تصایف نیست چون تکافؤ وجودی ندارند. تضاد نیست چون غایة خلاف مطرح نیست. در معنی کثرت حالا که این شد.

محصور

ایشان می‌فرمایند: تقابل گفتیم بتعبیر ایشان حصر عقلی دارد و تقابل محصر در این چهار تاست و بیش دیگر ندارد مثل ملاصدرا نه حصر استقرائی پس این چهار تا که محصل است پس اصلا تقابل نیست چون حصر عقلی است و اگر بخواهد تقابل باشد باید یکی از این چهار تا باشد حالا که نیست پس اصلا تقابل نیست.

البته اینجا اشکالی هست که حصر را عقلی گرفتند که حق با ملاصدرا است که حصر را استقرائی گفتند یعنی این راهش نیست همان جواب خلی خوب است ولی این دلیل کافی نیست.

علی ان واحدا من اقسام التقابل الاربعة ...

ما حرف روی حصر ایشان داریم. واقعش حصر نیست بلکه استقرائی است. گاهی نفی و اثبات کاری به خارج ندارد گاهی هست که کار به خارج دارد این نظر به خارج کرده مثلا ببینید گفته ما عدمی است و عدم الا فرند دام الوجودی یعنی وجود خب هر دو عدمی باشند، یا موضوع قابل دارد یا ندارد و از کجا نه آن شد تناقض و جناب علامه طبق حرف مشائین فرمایند و ما گفتیم که طبق حرف مشائین می‌شود تصور گرفت.

تضاد دو گونه است یک تضاد مسائی و یکی تضاد قدمایی.
در اسفار بخاطر تمایز بین اقسام طرح بحث کرد و گرنه قسم نخستین را هم خود ملاصدرا قائل شدند.
حصر عقلی یک ملاک دارد و نباید کاری به خارج داشته باشد بدون خارج باید معنی نداشته باشد. یا هست یا نیست. چه خارج باشد چه نباشد این هست و نیست درست است. یعنی بتعبیری این صدق منطقی دارد کاری به خارج ندارد. اما نظر به خارج کردیم و گشتیم و غیر اینها پیدا نکردیم مثلاً یا منوط به تعقل دیگری است یا نه آن را از کجا آوردید که دوائر وجودی اگر نه شد تضاد شد. نگاه کردید گشتید و این اقسام را پیدا کردید.
حالا اگر در برهان نقضی حصر را عقلی بدانید بیان کافی است اگر حصر را عقلی ندانید بیان کافی نیست.

والسلام ۱۳۷۵/۷/۲۲

ادامه دارد

تاریخ نادرست به نظر می‌رسد

بسم الله الرحمن الرحیم

تقریر درس سطح ۱۰/۷/۲۴ خاتمه‌ای از مرحله پنجم ص ۱۵۳ سر آخر

ظاهراً از این جا تا پایان صفحه = پاسخ به سؤالات بعد از درس است

مثلاً شما وقتی شروع کنید بحث تشکیک را بفرمائید که آن اعلی المراتب که کمال وجودی در آنجا جمع شده نهایت وجود هست و همین طور که پائین تر می آید و شکل می خورد و اینکه هر مرتبه‌ای خودش را در معلول نشان بدهد ولو بنحو ضعیف و اینکه تشکیک حقیقتاً این است که همان قوی ضعیف شده و عینیت برقرار است و اینکه یک حقیقت وحدانی است که همه جا را فرا گرفته و آن وجود است یا هو موجود. اینها را که جمع کنید می بینید که خواصی که در قوی هست باید در ضعیف باشد ولو بحد ضعیف. ما خواصی را که در بالا بدست می آوریم که از وجود نشئت گرفته باشد و وجود از آن جهت که وجود است همان وجود است که آمده پائین شده ضعیف آن خواص اگر از وجود نشئت گرفته شده باشد همان خواص در وجود ضعیف هست ولو در حد ضعیف. اگر این چند مقدمه را جمع کنیم می بینیم که هر چه در بالا آمد است وجود وجودی داشته باشد طبیعتاً هر چه در بالا هست در پائین هم هست چون همان وجود هست ولی ضعیف تر. مثالی را که عرض می کنم خود آقایان دارند در الهیات بالمعنی الاخص. می گویند علم به عالم ماده راهی نیست چون عالم ماده مجرد نیست بعد اینگونه می گویند که در نظر خانه جناب ملاصدرا تابع عرفا است اینجوری می فرمایند: که وجود هر جا قدم نهاد با عساکر اجلال

رد می کند. منظورشان این است که وجود که مرحله بالاتر است هر مرحله که پایین تر می آید باید آن ~~علم~~ اگر وجود باید همراهش باشد خوب آنجا علم هست، علم در صقع ربوبی هست پس در مرحله پایین تر هم باشد. اگر علم از آن وجود از آن جهت که وجود است نشئت گرفته باشد نه وجود خاص، وجود از آن جهت که وجود است علم از آن نشئت گرفته باشد. علم ~~[illegible]~~ کمال است و وجود هم معدن کمال است با آن طرحی که آقایان می دهند. حالا که این است وجود از آن جهت که وجود است علم دارد پس در تمام مراحل وجودی علم باشد حتی در عالم ماده در حد ضعیفش. بعد گفتند علم مساوق وجود است معنی ندارد وجود باشد ولی علم نباشد. هر جا که وجود است علم است در عالم ماده هم باید علم باشد ولو بنحو ضعیف که ما نفهمیدیم. اینها در بحث علم و حیات خصوصا در بحث حیات در حیوانات و گیاهان حیات را راه بدهیم ولی در جمادات راه نمیدهیم ولی آقایان می گویند حیات چون خاصیت وجودی است پس باید در تمام مراحل هم حیات باشد حتی در جمادات ولی بنحو ضعیف. وجود حیات یک کمال است که از منبع کمالات یعنی وجود نشئت می گیرد باید در تمام مراحل باشد ولو بنحو ضعیف.

پس چون گفتیم وجود از آن جهت وجود است اگر خواص دارد باید در تمام مراحل که وجود می‌یابیم باید آن خواص باشد حالا چون وجود از آن جهت وجود است اگر قوی است خواص هم بتبع قوی و همینطور اگر وجود ضعیف است خواص هم ضعیف و انتظاری نیست که خواص در مرحله ضعیف قوی باشند.

جناب علامه می‌فرمایند خوب اگر اینچنین است باید تسری بدهید به تمام خواص وجود هرچه اینگونه هست باید در هر مرحله باشد. این تسری از جناب علامه هست اما اشعارهائی در حرف آقایان هست. فرمایش علامه اینه است که اگر وجود بما هو وجود در نظر گرفتید.

اول حق تعالی وجود مرحله معلول اول وجود تا عالم ماده که ضعیف‌ترین موجودات در این عالم پیدا می‌شود که می‌شود قوه محض. از جمله از آنها می‌شود کثرت محض. از جمله آنها می‌شود هیئت محض. اینها در تقسیم‌ها می‌شوند وجود ضعیف می‌گوئیم الوجود اما ذهنی او خارجی. می‌خواهیم بگوئیم خارجیت که قوی است اما ذهنیت هم که

ضعیف است هم وجود است و موجود است. جناب علامه می خواهد بفرماید
تمام بحثهای تقسیمی را که نگاه بفرمائید می بینید یک خاصیتی در اصل وجود هست
که این تقسیمات را بوجود آورده است. بحث تقسیمی فلسفه اما بالفعل او
بالقوه. اما واحد او کثیر اما خارجی او ذهنی و... همه اینکه اصلش سرچشمه
می گیرد از خواصی که در اصل وجود است. که آن خاصیتی که ضعیف می شود
می شود ذهنی. که آن خاصیت ضعیف که می شود می شود کثیر و امثال
اینها.

وجود از آن جهت که وجود است در ش وحدت مطلق هست وجود از آن جهت
وجود است یک امر وحدانی است واحد است. اگر یک امری موجود شد
دوتا باشد در حقیقت دوتا موجود است. حقیقت وجودش وحدانیت
را همراه خودش دارد. امر را اگر خوب نگاه کنید این همان وحدت مطلقه
است. یکی از خواص موجود ما هو موجود چیست؟ وحدت مطلقه اگر یکی
از خواصش وحدت مطلقه شد. وحدت مطلقه دو دسته می شود. یکی حقیقت
واحده یکی است بعنوان حقیقت واحده و یکی هم بعنوان حقیقت واحده ای
که متکثر خورده بحسب شکلها و هر مرحله وجودی که دارد بعنوان

وجود یک نوع خاصیت وحدت را دارد. حقیقت واحده در نهایت در تمامی مراحل تنزل می دهیم ولی خوب دو دسته می شود یکی حقیقت واحده گستره وجود که یک امر واحد هست، که واحد بالشخص هست که واحد بالشخص چیست؟ یعنی این یکی، ولی همین حقیقت واحده تا پائین شکل می خورد. آن مرحله اول هم یک حقیقت وحدانی وجود، حقیقت وحدانی و بعد حقیقت وحدانی هر مرحله یک حقیقت وحدانی است. بتعبیری الموجود بما هو موجود واحد که گفتیم ما وقتی حالا این الموجود هست، خوب این الموجود هست و این الموجود هست یعنی تمام مراحل بشوند الموجود. خوب حالا که اینجور شد پس این هم واحد، این هم واحد و این هم واحد تا آخر که هر جا بی گذاشیم وجود می آید و الموجود بر آن صدق می کند باید بگوئیم واحد. اگر اینگونه شد پس همه وحدت پیدا می کنند. خوب این وحدت را چی تفسیر بکنیم؟ خوب یکی می شود آن کثرت محض، گفتیم که کثرت یک نحوه تحقق دارد. در اول بحث وحدت و کثرت یک تبیینی داشتیم البته آقایان تفرمودند ولی گفتیم که کثرت یک نحوه تحقق دارد که مضمون آن حرفشان بود. نه اینکه یک امر ذهنی و

چهار تا را جمع می‌کنیم در ذهن اگر در ذهن جمع بکنیم این دیگر فارجیت ندارد.
ولی در متن خارج نفس الامر دارد. یعنی یک نحوه وجود دارد اگر یک نحوه وجود
شد از آن جهت که وجود هست و یک نحوه از وجود است یک حقیقت وحدانی
است. بتعبیری بر کثرت صدق الموجود است یعنی هذا موجود بعنوان
موجود که آمد. همراهش وحدت هم می‌آید. ولو این حقیقت وحدانی یک وحدانی
پراکنده است. ده تائی که پراکنده است اگر یک حقیقت وحدانی شد باید
بگوئیم یک حقیقت پراکنده، که جمع کردنی نیست مثل یک کتاب. اما با یک
لحاظ یک حقیقت وحدانی است. حالا چی می‌خواستیم بگوئیم:
وحدت مال الموجود است هر جا الموجود آمد وحدت هم می‌آید.
حتی در کثرت. اینرا چه وحدتی بدانیم؟ باید بگوئیم وحدت مطلقه چرا؟
چون در مورد این کثیر هم دارند می‌گویند الواحد. هذا واحد یک حقیقت واحد
است این پراکنده را می‌گوئید یک حقیقت وحدانی است. این کدام وحدت
است که با کثیر جمع شد ما می‌دانیم که الکثیر مقابل الواحد است. الکثیر بما هو
کثیر و الواحد بما هو واحد، که واحد بعنوان مقسمی با کثیر می‌رود و با هم

جمع نمی‌شوند. این همان وحدت مطلقه هست. تا اینجا می‌بینیم حقیقت واحده
حقیقت وحدت در همه مراحل خودش را نشان داد. جناب علامه می‌فرماید:
اگر خوب نگاه کنید این الواحد و الکثیر را می‌دانید کی ساخته؟ همین وحدت
مطلقه ساخته است. یعنی ما تمام بحث‌های تقسیمی فلسفه را از خواص وجود گرفتیم.
مثلاً ببینید خاصیت وجود خارجیت است. وجود از آن جهت که وجود است
خارجیت مطلقه دارد. حالا پیدا می‌کنیم تا اینکه حتی مرحله ذهنی هم باید یک نحوه
خارجیت داشته باشد تا موجود باشد. چون خاصیت اصلی وجود است.
یعنی همین قدر که اثری روی من دارد. ما گفتیم آنی که خارجی است یعنی دارای اثر
است. آنکه ذهنی است بی اثر است. اثر خارجی را ندارد. خودش بی اثر است!
نه خودش دارای اثر است. پس خارجیت مطلقه دارد. با این حرف می‌خواهد
بفرماید همان خارجیت مطلقه بود که خودش را سرایت داد تا ذهن را هم بگیرد.
اصلاً ببرکت خارجیت مطلقه وجود باعث امر ذهنی شد. اگر آن خارجیت
نبود امر الموجود بر ذهن صدق نمی‌کرد. چرا به آن می‌گوئیم الموجود؟ چون خارجیت
دارد. با این حرف می‌خواهد بفرماید که هر خاصیتی را هم که بعنوان خواص
وجود است خود آن تمام مراحل هستی را ~~مت~~ متکفل می‌شود چون مساوق

با وحدت است. تا آنجا که به آخرین مرحله هم که می‌رسید حقیقت آن مرحله را همین خاصیت تأمین می‌کند. با این فرق همان خارجیت آمده ذهنیت را گرفته همان وحدت آمده کثرت را گرفته. جهت وحدت این واحد و این کثیر چیست؟ همین وحدت مطلقه است. بعد چطور شد که اینجا واحد انجام واحد است. واحدی است که کثیر نیست و کثیری است که واحد نیست. این وحدت مطلقه دارد این هم وحدت مطلقه دارد. اما این وحدت خاصه‌ای دارد و این کثرت خاصه‌ای در مقابل وحدت خاصه قرار گرفته است چگونه؟ تأمین کننده وجود این واحد وحدت مطلقه است تأمین کننده وجود این کثیر هم وحدت مطلقه است. چطور فرق دارند که هر دو وحدت مطلقه تأمین کننده‌اش هست؟ خود همین وحدت بحسب مراحل وجودی شکل می‌خورد هر مرحله یک قوتی دارد که طبق آن مرحله وحدتی دارد که این وحدت خاصه همان وحدت مطلقه هست. چون این نحوه وجود قوی است بصورت وحدت خاص درآمده. همان وحدت مطلقه در کثرت هم همان وحدت هست اما آنجا بطور شکل خودش ضعیف بودنش در مرحله آن وحدت هست اما به صورت ضعیف. یعنی همان وحدت مطلقه اگر بخواهد در مرحله ضعیف

خود شرایط آنان بدهد بصورت کثیر نشان می دهد. می خواهند بفرمایند که
بخاطر شدت و ضعف موجودات این وحدت مطلقه شدت و ضعف پیدا کرده
* هم در وحدت خاصه و کثرت هر دو جا تأمین کننده شأن همین وحدت
مطلقه است اما یک جا بصورت قوی یک جا بصورت ضعیف.
و شدت و ضعفش به این صورت است که در وحدت قوی می شود
واحد و در وحدت ضعیف می شود کثرت. یعنی همان حقیقت دوگونه
جلوه دارد چون وجود دینی جلوه دارد و آنهاست که تأمین کننده حقهای
تفسیری فلسفه اند. خوب ما به الاتحاد کیست؟ وحدت مطلقه ما به الامتیاز
کیست؟ گفتیم همان وحدت مطلقه چون قوی است می شود واحد خاصه
چون ضعیف است می شود کثرت خاص پس ما به الامتیاز هم می شود
همین وحدت مطلقه. اگر این شد جناب علامه می فرمایند: در مقابل
ما به الاتحاد به ما به الامتیاز برمی گردد پس از باب تقابل مصطلح
نیست. این فرمایش را علامه در همه جا بکرات تکرار دادند اما بعضی
جاها آقایان گفتند: که در ربط ثابت و متغیر تنها راه حل متین

بنگرید این بحث در ثابت و متغیر، و در علت و معلول

این است که بگوئیم همین متغیر و سیال یک نحوه ثباتی دارد و سنخیت علت و معلول پابرجاست. آن مجرد که ثابت است به آن مادی که سیال است چی می دهد؟ ثبات مطلق داد همان ثبات می خواهد باید پایین می شود ثبات ضعیف و شد سیال یعنی همان ثبات مطلق بصورت ضعیف می شود سیال.

در علت و معلول چه باید گفت؟ با طرحی که آقایان می گویند. غنی و فقر است حقیقت علت و معلول غنی و فقر است که معلول فقر وجودی است و علت غنی وجودی است. اگر این شد باید بگوئیم در معلول هم یک نحوه غنی است ولو غنی بغیر العلة یعنی این معلول حقیقتش عین ربط است. باید یک نحوه غنی داشته باشد چون غنی مساوق وجود است. یعنی ببرکت اینکه علت غنی است و این هم طفیل و ادامه همان علت است ببرکت غنای علت معلول هم غنی است. چگونه است که ما مجرد روح را تا عالم ماده [illegible] حتی تا بدن هم می توان یک نحوه تجرد در نظر گرفت. یک نحوه علم و شعور راه دارد. چرا؟ چون همان حقیقت تجردی خودش را سریان می دهد. چون معلول ادامه علت است. همانطور که علت

بالا می آید معلول هم می آید بالا. این نحنا [redacted] نش عنی بعض العلة.
در جایی که مشکل است در تقدم و تأخر است که باید فکر شود؟!

والسلام ۷/۲۴