

بسم الله الرحمن الرحيم

# تقرير درس خارج فلسفه استاد عبدالكريم فرحاني

سال تحصیلی ۹۱-۹۲

موضوع: أسفار (الجزء الأول من الأمور العامة)



جزوه موجود، تقریرات درس خارج فلسفه حضرت استاد فرحانی، در سال تحصیلی ۹۱-۹۲ می باشد. باید توجه داشت که هدف اصلی این تقریر، ذکر کامل بیان استاد بوده و تا حد امکان از خلاصه کردن، جمع بندی، حذف یا اضافه جملات جلوگیری شده است تا مباحث مورد اختلاف و نزاع، که موجب اختلاف برداشت از کلام استاد می شود، برای عموم قابل استفاده باشد.

درس خارج این سال تحصیلی، ادامه کتاب الحکمة المتعالیه صدر المتألهین می باشد که در این جلسات، مباحث مربوط به عرض ذاتی جمع بندی شده و دو فصل اشتراک معنوی و اصالة الوجود مورد بررسی قرار گرفته است. عناوین مباحث مطروحه، به تفکیک جلسات در فهرست ذکر شده است.

دفتر تنظیم و نشر آثار آیت الله فرحانی

**جلسه هفتاد و یکم: ۹۱/۰۷/۰۱ ..... ۲۲**

خلاصه آخرین جلسه سال گذشته (بیان دونکته از سه نکته استاد جوادی) ..... ۲۲

نکته سوم از اشارات استاد جوادی ..... ۲۳

خلاصه اشارات استاد جوادی در رَحِیق ..... ۲۴

بیان نکاتی از استاد ..... ۲۴

بررسی دو پاورقی از علامه طباطبایی در اسفار ..... ۲۵

پاورقی اول علامه طباطبایی (اشکال بر ملاصدرا) ..... ۲۵

پاورقی دوم علامه طباطبایی (تایید دیدگاه ملاصدرا و موافقت با آن) ..... ۲۶

بررسی بحث برهان لمّ علی الاطلاق ..... ۲۶

**جلسه هفتاد و دوم: ۹۱/۰۷/۰۲ ..... ۲۸**

خلاصه جلسه گذشته (اختلاف استاد جوادی با علامه در تحلیل عرض ذاتی در

ضمن سه مطلب) ..... ۲۸

مطلب اول (ملاک علامه در محمولات فلسفه و عوارض ذاتی وجود یا واقعیت،

تساوق خارجی است) ..... ۲۸

مطلب دوم (اختلاف مبنایی استاد جوادی و علامه در برهان لمّ) ..... ۲۹

مطلب سوم (برهان شبیه به لمّ در فلسفه از نظر علامه) ..... ۳۰

لزوم در متلازمین، قائم به علیت است ..... ۳۱

تبیین داشتن برهان شبیه به لمّ و انکار برهان لمّ در ضمن بحث کیفیت دو ممتنع

بالذات توسط علامه و نسبت دادن این نظر به ملاصدرا ..... ۳۲

**جلسه هفتاد و سوم: ۹۱/۰۷/۰۳ ..... ۳۶**

مروری بر جلسات گذشته (تبیین مبنای علامه طباطبایی) ..... ۳۶

تتمه مبنای علامه در ذیل بیان پاورقی ایشان بر متن جلد ششم اسفار ..... ۳۷

اشکال استاد بر مستشکل بر مبنای علامه طباطبایی ..... ۳۸

بیان سه اشکال و جواب در برهان امکان و وجوب ..... ۳۸

بررسی سه جواب مطرح شده در مسأله ..... ۳۹

**جلسه هفتاد و چهارم: ۹۱/۰۷/۰۴ ..... ۴۱**

خلاصه جلسه گذشته (بیان مبنای علامه طباطبایی در چند مرحله) ..... ۴۱

انسجام و دقت استاد مصباح در بیان بحث برهان لمّی و اِنّی ..... ۴۱

بیان استاد جوادی در بازگشت برهان لمّ به علیت کان ناقصه ..... ۴۳

تهافت در کیفیت نسبت دادن یک مطلب در برهان لمّ به بوعلی سینا ..... ۴۳

صراحت مبنای استاد مصباح در بحث برهان لمّ ..... ۴۴

عدم صراحت مبنای استاد جوادی در مسأله با توجه به عبارات ایشان ..... ۴۵

صراحت و روشنی مبنای علامه طباطبایی در مسأله ..... ۴۶

## جلسه هفتاد و پنجم : ۹۱/۰۷/۰۸ ..... ۴۷

خلاصه درس گذشته ..... ۴۷

اشکالات مبنائی استاد مصباح با علامه طباطبائی ..... ۴۷

نقد و اشکال استاد به استاد مصباح ..... ۴۹

اشکال دوم استاد مصباح بر علامه طباطبائی و نقد استاد بر ایشان ..... ۴۹

اشکال سوم استاد مصباح بر علامه طباطبائی و نقد استاد بر ایشان ..... ۵۰

پاورقی استاد فیاضی بر نهاییه الحکمه ..... ۵۰

دفاعیه استاد از مبنای علامه طباطبائی در برابر اشکالات مطروحه ..... ۵۱

تقسیمات برهان «ان» توسط استاد فیاضی ..... ۵۲

## جلسه هفتاد و ششم : ۹۱/۰۷/۰۹ ..... ۵۳

مروری بر دروس گذشته (بیان سه دیدگاه در بحث عرض ذاتی و سایر مبانی

علامه) ..... ۵۳

تکرار اشکال مبنایی استاد مصباح در ذیل فرمایش علامه طباطبائی ..... ۵۴

تکرار فرمایش استاد جوادی در ذیل فرمایش علامه طباطبائی ..... ۵۵

اشکال استاد بر استاد جوادی با توجه به تفاوت عبارات ایشان ..... ۵۶

توضیح فرمایش استاد جوادی در ضمن یک مثال ..... ۵۷

## جلسه هفتاد و هفتم : ۹۱/۰۷/۱۱ ..... ۵۹

خلاصه درس گذشته (جمع بندی فرمایشات استاد جوادی) ..... ۵۹

اشکالات استاد بر استاد جوادی در مبنای ایشان در بحث عرض ذاتی ..... ۶۰

اشاره استاد به مبنای خاص علامه طباطبائی در بحث عرض ذاتی ..... ۶۰

بیان ادامه اشکالات استاد بر استاد جوادی ..... ۶۱

تکرار اشکال توسط استاد بر استاد مصباح ..... ۶۲

خلاصه اشکال اصلی استاد بر استاد جوادی ..... ۶۲

## جلسه هفتاد و هشتم : ۹۱/۰۷/۱۵ ..... ۶۴

خلاصه درس گذشته ( دو نکته از اشارات استاد جوادی) ..... ۶۴

نکته سوم از اشارات استاد جوادی از کتاب رَحِیقِ مَخْتوم ..... ۶۴

جمع بندی استاد از فرمایشات استاد جوادی ..... ۶۵

سوالات و اشکالات استاد بر مبنای استاد جوادی ..... ۶۶

## جلسه هفتاد و نهم : ۹۱/۰۱/۱۶ ..... ۶۹

خلاصه جلسه گذشته (جمع بندی استاد از فرمایشات استاد جوادی) ..... ۶۹

اشاره دوباره استاد به عبارتی از اسفار و حاشیه حاج ملاهادی سبزواری ..... ۷۰

سه نقد و اشکال استاد بر استاد جوادی بر اساس دو اشاره رَحِیقِ مَخْتوم ..... ۷۲

۸۶	بررسی اشکال خلط ذهن و عین در مبنای علامه طباطبایی:.....
۸۶	بررسی مبنای علامه طباطبایی در باب حمل؛ مقدمه ای برای پاسخ به اشکال فوق:.....
۸۸	پاسخ به اشکال خلط ذهن و عین.....
۸۹	پاسخ به یک سوال؛ نقدی درون سیستمی به استاد جوادی:.....
۹۰	جلسه هشتاد و سوم: ۹۱/۰۷/۲۵.....
۹۰	مروری به دیدگاه علامه در باب حمل:.....
۹۱	پاسخی به اشکال استاد جوادی بر اساس مبنای علامه در حمل:.....
۹۱	بررسی اشکالی از استاد مصباح:.....
۹۲	اشکالی به شهید مطهری در تبیین کلام علامه.....
۹۵	جلسه هشتاد و چهارم: ۹۱/۰۷/۲۹.....
۹۵	اشکالاتی به مبنای علامه طباطبایی.....
۹۹	جلسه هشتاد و پنجم: ۹۱/۰۷/۳۰.....
۹۹	بررسی دو عبارت از علامه طباطبایی در حاشیه اسفار و جمع دو عبارت:.....
۱۰۰	وجه الجمع دو حاشیه علامه طباطبایی در اسفار:.....
۱۰۳	جلسه هشتاد و ششم: ۹۱/۰۸/۰۲.....

۷۳	ابهام بیانات استاد جوادی در مقام توضیح و اشکال مبنای علامه طباطبایی:.....
۷۳	در مقام توضیح.....
۷۴	در مقام اشکال:.....
۷۴	بیان راه حل استاد مصباح در مسأله و نقد آن توسط استاد.....
۷۶	جلسه هشتادم: ۹۱/۰۷/۱۷.....
۷۶	انتفاء علیت خارجی با دو حد وسط توسط علامه طباطبایی.....
۷۶	توضیح دیدگاه علامه طباطبایی با حد وسط وجود و لوازم فلسفی آن.....
۷۸	تساوق صفات حقیقی وجود با وجود از دیدگاه علامه طباطبایی.....
۷۹	دستآورد فلسفه اصالت الوجودی در بحث توحید و تفاوت آن با دستآورد فلسفه مشاء.....
۸۱	جلسه هشتاد و یکم: ۹۱/۰۷/۲۳.....
۸۱	خلاصه درس گذشته (اختلاف مبنایی استاد جوادی با علامه طباطبایی).....
۸۲	بررسی مبنای در بحث علامه طباطبایی توسط استاد.....
۸۳	جمع بندی مبنای علامه طباطبایی توسط استاد.....
۸۴	عدم ورود اشکال (استاد بر استاد جوادی) بر علامه طباطبایی.....
۸۶	جلسه هشتاد و دوم: ۹۱/۰۷/۲۴.....

جلسه هشتاد و نهم: ۹۱/۰۸/۱۴ ..... ۱۲۲

خلاصه جلسه قبل ..... ۱۲۲

نقل عباراتی از کتاب آموزش فلسفه ..... ۱۲۲

منشاء اعتقاد به وجود واقعیت های مادی ..... ۱۲۴

تصدیق به محسوسات، نیازمند برهان ..... ۱۲۵

وجود در اصطلاح فلسفی مساوی با واقعیت است ..... ۱۲۶

جلسه نودم: ۹۱/۰۸/۱۵ ..... ۱۲۸

خلاصه درس گذشته ..... ۱۲۸

کلام استاد جوادی در توضیح کلام مرحوم علامه ..... ۱۲۹

اشکال استاد بر توضیح استاد جوادی ..... ۱۲۹

ملاک جزئیت و کلیت ..... ۱۳۲

سازگاری صدر و ذیل کلام مرحوم علامه ..... ۱۳۲

نتیجه نهایی بحث ..... ۱۳۳

جلسه نودم و یکم: ۹۱/۰۸/۱۶ ..... ۱۳۴

وجود، ملاک تشخیص ..... ۱۳۴

تفاوت تشخیص و تمییز ..... ۱۳۵

مروری بر حواشی علامه در اسفار: ..... ۱۰۳

بررسی نکته ای تکمیلی: ..... ۱۰۳

بررسی مبنای علامه ذیل مساله عرض ذاتی کتاب نهاییه الحکمه: ..... ۱۰۶

چند نکته در خلال سوالات: ..... ۱۰۷

جلسه هشتاد و هفتم: ۹۱/۰۸/۰۶ ..... ۱۰۸

مروری بر جمع بندی پاورقی های اسفار و مدخل نهاییه: ..... ۱۰۸

تبیین چگونگی تمایز فلسفه از سایر علوم بر اساس حد وسط واقعیت: ..... ۱۱۰

جلسه هشتاد و هشتم : ۹۱/۰۸/۰۸ ..... ۱۱۲

خلاصه مطالب گذشته ..... ۱۱۲

اصلاح در برهان عرض ذاتی با بیان علامه طباطبایی رحمه الله تعالى ..... ۱۱۲

بیان یکی از نتایج فرمایش مرحوم علامه رحمه الله تعالى ..... ۱۱۳

نتیجه بحث برهانی: فلسفه متکفل محمولات واقعیت ..... ۱۱۳

شناخت احکام واقعیت جهت تمییز واقعیت از لا واقعیت در فلسفه ..... ۱۱۵

مقصود از عبارت علی وجه کلی ..... ۱۱۶

جمع بندی استاد مصباح از عبارت مرحوم علامه ..... ۱۱۷

اشکال استاد بر کلام استاد مصباح ..... ۱۱۸

اشکال استاد نسبت به کلام استاد مصباح..... ۱۴۶

اشکال استاد به جواب از اشکال مطرح شده توسط استاد جوادی ..... ۱۴۷

جواب استاد به دو اشکال با عبارات مرحوم علامه ..... ۱۴۷

**جلسه نود و چهارم: ۹۱/۰۹/۱۳** ..... ۱۴۹

عبارت اول استاد جوادی؛ توضیحی حول حکمت نظری ..... ۱۴۹

عبارت دوم استاد جوادی؛ تبیین فرع اول مدخل نهاییه ..... ۱۵۰

عبارت سوم استاد جوادی؛ بررسی اشکال استاد مصباح ..... ۱۵۰

جدایی استاد از استاد جوادی در چگونگی پاسخ به اشکال استاد مصباح ..... ۱۵۱

تبیین وجوه اشتراک و افتراق نظریه استاد با استاد جوادی و استاد مصباح ..... ۱۵۱

راه حل پاسخ به اشکال استاد مصباح؛ بهره مندی از نکته ای در عبارات استاد

جوادی ..... ۱۵۲

اشاره مختصری به پاسخ استاد به اشکال آیت الله مصباح ..... ۱۵۳

**جلسه نود و پنجم: ۹۱/۰۹/۱۸** ..... ۱۵۵

همراهی آیت الله جوادی با نظریه مختار استاد در چند موضع ..... ۱۵۵

نظریه مختار استاد در پاسخ به اشکال آیت الله مصباح ..... ۱۵۶

**جلسه نود و ششم: ۹۱/۰۹/۱۸** ..... ۱۶۱

تصدیق به وجود محسوس، برهانیست ..... ۱۳۶

اختلاف مفاهیم خاص و عام به تمیز و عدم تمیز ..... ۱۳۷

**جلسه نود و دوم: ۹۱/۰۹/۱۱** ..... ۱۳۸

خلاصه درس گذشته ..... ۱۳۸

نسبت فلسفه با سایر علوم ..... ۱۳۸

نیازمندی همه علوم به فلسفه ..... ۱۳۹

کلام استاد مصباح در نسبت علوم دیگر با فلسفه ..... ۱۴۰

اثبات اعم بودن فلسفه با دو حدوسط و اشکال آن ..... ۱۴۱

**جلسه نود و سوم: ۹۱/۰۹/۱۲** ..... ۱۴۲

شروع بحث ..... ۱۴۲

دو تصویر از عبارت مدخل کتاب نهاییه ..... ۱۴۲

بیان اشکال استاد مصباح ..... ۱۴۳

دلیل نامگذاری طبیعیات به سماع طبیعی ..... ۱۴۳

بیان دو اشکال از دیدگاه استاد ..... ۱۴۴

دیدگاه استاد مصباح در فرق بین حیث لا بشرط قسمی و لا بشرط مقسمی در

استدلال به اعم بودن موضوع ..... ۱۴۵

جلسه صدم : ۹۱/۰۹/۲۷ ..... ۱۸۳

عبارتی از شهید مطهری در شرح مبسوط ..... ۱۸۳

عبارتی از شهید مطهری در اصول فلسفه ..... ۱۸۴

عبارتی از شهید مطهری در جهان بینی توحیدی ..... ۱۸۶

عبارت علامه طباطبایی در اصول فلسفه ..... ۱۸۶

عبارت آیت الله جوادی در رَحِیق ..... ۱۸۷

جلسه صد و یکم: ۹۱/۰۹/۲۸ ..... ۱۸۸

خلاصه بحث ..... ۱۸۸

اشکال آیت الله جوادی به شهید مطهری و پاسخ به آن ..... ۱۸۸

توضیح عبارتی از آیت الله جوادی ..... ۱۸۹

بازگشت به سوال اصلی؛ آیا عرفان و فلسفه دو علم با دو موضوع اند؟ ..... ۱۹۴

جلسه صد و دوم: ۹۱/۱۰/۰۲ ..... ۱۹۵

خلاصه بحث ..... ۱۹۵

چیستی فیض منبسط نزد صدر المتألهین ..... ۱۹۵

پاسخ به سوال اصلی؛ بررسی مناسبات علم عرفان و فلسفه ..... ۱۹۷

جلسه صد و سوم: ۹۱/۱۰/۰۳ ..... ۲۰۱

یادآوری دو نکته مطرح شده در فرع اول مدخل نهاییه ..... ۱۶۱

نکته سوم فرع اول، مراد از اطلاق واقعیت چیست؟ ..... ۱۶۲

جنبه سلبی چیستی اطلاق واقعیت ..... ۱۶۲

جنبه ایجابی چیستی اطلاق واقعیت ..... ۱۶۴

جلسه نود و هفتم : ۹۱/۰۹/۱۹ ..... ۱۶۶

خلاصه جلسه قبل ..... ۱۶۶

اعمیت موضوع عرفان نسبت به موضوع فلسفه ..... ۱۶۶

متن اول آیت الله جوادی ..... ۱۶۶

متن دوم آیت الله جوادی ..... ۱۶۸

متن سوم آیت الله جوادی ..... ۱۷۰

متن علامه طباطبایی ..... ۱۷۲

دورنمایی از مباحث آینده ..... ۱۷۳

جلسه نود و هشتم : ۹۱/۰۹/۲۵ ..... ۱۷۵

خلاصه جلسه گذشته ..... ۱۷۵

عبارت آیت الله جوادی ذیل بحث خبایای مساله علیت اسفار و تحلیل استاد .. ۱۷۵

جلسه نود و نهم : ۹۱/۰۹/۲۶ ..... ۱۷۸



- خلاصه درس گذشته ..... ۲۰۱
- عدم احتیاج به وجوب ذاتی ازلی در مدخل ..... ۲۰۱
- تفکیک وحدت شخصی از وحدت تشکیکی ..... ۲۰۴
- دیدگاه استاد در تفکیک موضوعی بین فلسفه و عرفان نظری ..... ۲۰۴
- برهان صدیقین از دیدگاه مرحوم علامه طباطبایی ..... ۲۰۶
- جلسه صد و چهارم: ۹۱/۱۰/۰۴ ..... ۲۰۷**
- بحث فرع دوم ..... ۲۰۷
- تقسیم مسائل فلسفه ..... ۲۰۸
- کلام استاد جوادی آملی درباره عوارض ذاتی اصل واقعیت ..... ۲۰۸
- تشکیک، صفتی برای مجموع واقعیت است ..... ۲۰۹
- ملاحظات استاد در بحث عرض ذاتی ..... ۲۱۰
- جلسه صد و پنجم: ۹۱/۱۰/۰۵ ..... ۲۱۲**
- بحث فرع سوم ..... ۲۱۲
- مسائل در فلسفه بصورت عکس الحمل است ..... ۲۱۲
- اشکال استاد بر تفریع بحث عکس الحمل بر اصاله الوجود توسط استاد جوادی ..... ۲۱۳
- دیدگاه مرحوم علامه طباطبایی درباره موضوع فلسفه و عرض ذاتی آن ..... ۲۱۳
- اعراض ذاتیه از دیدگاه مرحوم امام خمینی ..... ۲۱۴
- بیان اشکال و پاسخ به آن توسط مرحوم امام در بحث عرض ..... ۲۱۴
- دیدگاه مرحوم امام درباره موضوع علم ..... ۲۱۶
- جلسه صد و ششم: ۹۱/۱۰/۱۰ ..... ۲۱۷**
- دو دیدگاه در بحث عکس الحمل ..... ۲۱۷
- بیان تفاوت کلام علامه طباطبایی با صدرالمتألهین در بحث عکس الحمل توسط استاد جوادی ..... ۲۱۸
- دیدگاه استاد درباره بحث عکس الحمل ..... ۲۱۹
- دیدگاه مرحوم امام خمینی در بحث عرض ذاتی ..... ۲۲۱
- دفاع استاد از اشکال استاد جوادی به مرحوم امام ..... ۲۲۲
- دو دیدگاه درباره موضوع تکوینی ..... ۲۲۳
- جلسه صد و هفتم: ۹۱/۱۰/۲۶ ..... ۲۲۴**
- دیدگاه استاد درباره فرع چهارم مدخل نهاییه الحکم ..... ۲۲۴
- فلسفه غایتی (هدفی) خارج از خود ندارد ..... ۲۲۴
- عدم جریان برهان لمّی در فلسفه ..... ۲۲۵
- وارد نبودن اشکال استاد مصباح بر غایت نداشتن علم فلسفه ..... ۲۲۶

- بیان سه نکته توسط استاد ..... ۲۲۷
- (نکته اول) وجه فواید نامیدن برخی امور در فلسفه توسط علامه طباطبایی ..... ۲۲۷
- (نکته دوم) نقد کلام استاد مصباح درباره غایت داشتن فلسفه ..... ۲۲۸
- (نکته سوم) نقد کلام استاد مصباح درباره غایت فلسفه توسط استاد ..... ۲۲۸
- اشکال استاد بر علامه مصباح یزدی ..... ۲۳۰
- جلسه صد و هشتم: ۹۱/۱۰/۳۰ ..... ۲۳۲**
- خلاصه مباحث گذشته درباره واقعیت و احکام آن ..... ۲۳۲
- شروع فصل دوم اسفار (فی آن مفهوم الوجود مشترک محمول علی ما تحته) .. ۲۳۲
- اشتراک لفظی، مشترک لفظی است ..... ۲۳۳
- معنای اصطلاحی مشترک لفظی و مشترک معنوی ..... ۲۳۵
- تعلیق استاد مصباح در بحث اشتراک لفظی و اشتراک معنوی ..... ۲۳۶
- تفاوت اشتراک لفظی و معنوی در ادبیات و فلسفه ..... ۲۳۷
- اشتراک معنوی موجود، قریب به اولیات است ..... ۲۳۷
- جلسه صد و نهم: ۹۱/۱۱/۰۱ ..... ۲۳۹**
- ادامه مطالب درس گذشته ..... ۲۳۹
- بیان توضیحات و اشکال استاد فیاضی ..... ۲۳۹
- خلط حقیقت و اعتبار و تاثیر آن در مباحث متعدد ..... ۲۴۰
- شاهدی از عبارت مرحوم علامه طباطبایی از کتاب نهایه الحکمه ..... ۲۴۱
- تطبیق فصل دوم متن اسفار ..... ۲۴۲
- برهان عقلی ملاصدرا بر اشتراک معنوی وجود ..... ۲۴۲
- دلیل دوم ملاصدرا بر اشتراک معنوی وجود ..... ۲۴۵
- جلسه صد و دهم: ۹۱/۱۱/۰۲ ..... ۲۴۷**
- ادامه بیان دلیل دوم ملاصدرا ..... ۲۴۷
- اشکال استاد جوادی بر دلیل دوم ..... ۲۴۷
- پاسخ استاد به اشکال استاد جوادی ..... ۲۴۸
- اشکال استاد جوادی بر شارح کتاب مواقف ..... ۲۴۹
- خلاصه دو دلیل ملاصدرا بر اشتراک معنوی وجود ..... ۲۵۰
- دلیل سوم ملاصدرا بر اشتراک معنوی وجود ..... ۲۵۰
- شاهد ملاصدرا بر اشتراک معنوی وجود ..... ۲۵۲
- تطبیق متن شاهد چهارم ..... ۲۵۳
- جلسه صد و یازدهم: ۹۱/۱۱/۰۷ ..... ۲۵۴**
- دو مقام در بحث اشتراک معنوی وجود ..... ۲۵۴

سَرِّ مساله فلسفی بودن بحث اشتراک معنوی از دیدگاه علامه طباطبایی.....	۲۷۲
شروع فصل سوم اسفار و تطبیق عبارات آن.....	۲۷۳
مفهوم وجود، مفهومی اعتباریست (به معنای معقول ثانی).....	۲۷۳
ملاک معقول ثانی بودن مفهوم وجود.....	۲۷۴
ریشه بحث اصاله الوجود و وجود ذهنی صدرا در فلسفه مشاء.....	۲۷۵
<b>جلسه صد و چهاردهم: ۹۱/۱۱/۱۵.....</b>	<b>۲۷۷</b>
خلاصه ای از درس گذشته.....	۲۷۷
توضیح اشاره چهارم از اشارات فصل سوم رَحِیق مختوم.....	۲۷۷
مفهوم عام و اعتباری وجود، جنس نیست به دو دلیل.....	۲۷۸
زیادت مفهوم وجود بر ماهیت نتیجه ضمنی فصل سوم.....	۲۷۸
دلیل اول بر عدم جنس بودن مفهوم وجود.....	۲۷۹
دلیل دوم بر عدم جنس بودن مفهوم وجود.....	۲۷۹
عدم قبول استدلال بهمنیار درباره مفهوم بودن معنای وجود توسط ملا صدرا...۲۸۰	۲۸۰
بیان اشارات فصل سوم استاد جوادی در رَحِیق مختوم و اشکالات استاد.....	۲۸۱
کلیات خمس از دیدگاه مرحوم علامه طباطبایی.....	۲۸۳
دیدگاه مرحوم علامه طباطبایی در ماهیت نداشتن حیث ناعتی.....	۲۸۳

مقام دوم: حمل به تواطی یا تشکیک مفهوم وجود بر مصادیق.....	۲۵۴
تعلیقه مرحوم علامه طباطبایی بر فصل دوم اسفار (اشتراک معنوی وجود).....	۲۵۵
اشکال استاد به عدم نظم و ترتیب در بیان مطالب.....	۲۵۵
تایید نحوه مواجهه علامه طباطبایی با بحث اشتراک معنوی وجود.....	۲۵۶
نفی صدق متواطی مفهوم وجود توسط قائلین به اشتراک لفظی.....	۲۵۸
خلاصه مطالب مذکور در این جلسه.....	۲۵۹
سه جواب به اشکالات قائلین به اشتراک لفظی مفهوم وجود.....	۲۶۰
<b>جلسه صد و دوازدهم: ۹۱/۱۱/۰۸.....</b>	<b>۲۶۲</b>
اشاره ای به درس گذشته.....	۲۶۲
کلام مرحوم مطهری در توضیح کلی متواطی و مشکک.....	۲۶۲
راه حل شناخت کلی مشکک با بحث تقدم و تاخر.....	۲۶۳
تطبیق عبارت اسفار.....	۲۶۴
تشکیک از حریم مفاهیم و ماهیات بیرون است.....	۲۶۸
<b>جلسه صد و سیزدهم: ۹۱/۱۱/۱۴.....</b>	<b>۲۷۰</b>
بررسی دو پرسش در بحث اشتراک معنوی.....	۲۷۰
دو نقش ویژه بحث اشتراک معنوی وجود در فلسفه.....	۲۷۱

**جلسه صد و پانزدهم: ۹۱/۱۱/۱۶ ..... ۲۸۵**

ادامه توضیح اشاره چهارم استاد جوادی در کتاب رَحِیق مختوم ..... ۲۸۵

فرق عرض و عرضی در حیث ناعتیت است ..... ۲۸۶

حیث محمولیت، حیث بی ماهیتی بوده و تشکیک پذیر است ..... ۲۸۸

حرکت در مقوله یعنی حرکت در وجود ناعتی مقوله ..... ۲۸۸

پاسخ به سوالات ..... ۲۸۸

**جلسه صد و شانزدهم: ۹۱/۱۱/۱۷ ..... ۲۹۰**

ادامه توضیح اشاره چهارم رَحِیق با توجه به عبارات مرحوم علامه طباطبایی ..... ۲۹۰

در معقولات ثانی منطقی ذهنیت عین ذاتشان است ..... ۲۹۱

بیان اشاره ششم از کتاب رَحِیق مختوم ..... ۲۹۲

موجود خارجی معلوم بالعرض است ..... ۲۹۳

شروع فصل چهارم اسفار ..... ۲۹۵

معنای کلمه اصالت در این فصل ..... ۲۹۵

سه نکته نوآورانه مرحوم علامه طباطبایی در کتاب نهایی نسبت به اسفار ..... ۲۹۶

**جلسه صد و هفدهم: ۹۱/۱۱/۲۱ ..... ۲۹۸**

فصل چهارم اسفار ..... ۲۹۸

بیان مقدمه بحث اصله الوجود نهاییه الحکمه جهت توضیح بحث اسفار ..... ۲۹۸

مسأله واقعیت اشیاء غیر از مسأله وجود و ماهیت است ..... ۲۹۹

استدلال مرحوم علامه ابتدای بعد از دفع سفسطه ناظر به مفاهیم و قضایاست ..... ۳۰۱

ورود مرحوم علامه به واقعیت خارجی پس از بحث مفهومی ..... ۳۰۱

تطبیق عبارات فصل چهارم اسفار ..... ۳۰۳

اولویت تعیینی اصل وجود در واقعیت داشتن ..... ۳۰۳

خلاصه برهان ملاصدرا بر اصالت وجود ..... ۳۰۵

دونکته از شیخ اشراق (نکته اول: دو گونه اصطلاح در فرق اعتباری و اصیل) ..... ۳۰۵

نکته دوم: تفکیک حیثیات اعتباری از حیثیات حقیقی ..... ۳۰۶

**جلسه صد و هجدهم: ۹۱/۱۱/۲۸ ..... ۳۰۷**

خلاصه درس دیروز ..... ۳۰۷

اشاره ای به کبرای استدلال شیخ اشراق ..... ۳۰۷

انطباق سیر بیان استدلال ملاصدرا در اسفار به عبارات نهاییه الحکمه ..... ۳۰۸

تقریر اشکال شیخ اشراق بر اصالت وجود به دو اشکال در رَحِیق مختوم ..... ۳۰۸

بیان دلیل بطلان دو فرض مطروحه ..... ۳۰۹

تطبیق کلام مرحوم علامه در نهاییه با اسفار درباره اشکال شیخ اشراق بر اصالت وجود ..... ۳۱۰

توضیح استدلال ملاصدرا بر عدم اشتراک لفظی در کلام شیخ اشراق ..... ۳۲۰

تطبیق متن اسفار (اشکال دیگری از شیخ اشراق بر اصالت وجود: اشتراک لفظی) ..... ۳۲۱

پاسخ ملاصدرا به اشکال شیخ اشراق با تطبیق متن اسفار ..... ۳۲۲

ذکرشاهدی بر استدلال (عینیت معنای وجود و موجود) از بوعلی سینا ..... ۳۲۳

ذکرشاهدی دیگر بر استدلال (عینیت معنای وجود و موجود) از میرسید شریف ..... ۳۲۳

عدم امکان اخذ مفهوم شیء در معنای مشتق (مثل ناطق) ..... ۳۲۴

عدم امکان اخذ مصداق شیء در معنای مشتق (مثل ناطق) ..... ۳۲۴

تطبیق عبارت اسفار (شاهد از میرسید شریف) ..... ۳۲۵

بساطت مشتق در بحث فلسفی ..... ۳۲۶

### جلسه صد و بیست و یکم: ۹۱/۱۲/۰۵ ..... ۳۲۷

ذکرشاهد و مؤیدی دیگر بر استدلال (عینیت معنای وجود و موجود) از محقق دوانی ..... ۳۲۷

عرض و عرضی متحد هستند (محقق دوانی) ..... ۳۲۷

بیان دو وجه برای تایید کلام محقق دوانی توسط محقق سبزواری در پاورقی اسفار ..... ۳۲۸

دلیل پسندیده شدن سیر اسفار در نهاییه الحکمه توسط علامه طباطبایی ..... ۳۱۰

چهار نحوه سیر محتوایی برای بیان اشکال شیخ اشراق ..... ۳۱۱

دو جواب به اشکال شیخ اشراق ..... ۳۱۱

جواب اول (جواب عرفی) ..... ۳۱۲

جواب دوم (جواب عقلی) ..... ۳۱۲

### جلسه صد و نوزدهم: ۹۱/۱۱/۲۹ ..... ۳۱۴

خلاصه ای از درس گذشته ..... ۳۱۴

ادامه تطبیق جواب دوم در متن اسفار ..... ۳۱۵

دو اشکال بر جواب اخیر (اشکال دوم بر اصالت وجود) ..... ۳۱۵

جواب اشکال اول (صورت اول: فرق بین حیثیت تعلیلی و حیثیت تقییدی) ..... ۳۱۶

جواب اشکال اول (صورت دوم: فرق بین ضرورت ذاتی و ضرورت ازلی) ..... ۳۱۶

استشهاد به عبارات نهاییه الحکمه در بیان اشکالات و پاسخ به آنها ..... ۳۱۷

اختلاف مصادیق، دخالت در اشتراک معنوی مفهوم موجود ندارد ..... ۳۱۸

صدق لغوی موجود، ربطی به بحث فلسفه ندارد ..... ۳۱۹

### جلسه صد و بیست: ۹۱/۱۱/۳۰ ..... ۳۲۰

خلاصه ای از درس گذشته ..... ۳۲۰

ذکر شاهد و مؤیدی دیگر بر استدلال (عینیت معنای وجود و موجود) از شیخ اشراق

۳۲۹.....

استدلال دوم ملاصدرا بر اصالت وجود..... ۳۳۰.....

تطبیق متن اسفار (استدلال دوم ملاصدرا بر اصالت وجود)..... ۳۳۱.....

بیان الزامات استدلال دوم توسط استاد..... ۳۳۲.....

**جلسه صد و بیست و دوم: ۹۱/۱۲/۰۶..... ۳۳۴.....**

اشکال بر استدلال دوم اصالت وجود از راه قاعده فرعیه..... ۳۳۴.....

توضیح اشکال بر استدلال دوم از کتاب بدایه الحکمه..... ۳۳۴.....

دیدگاه علامه طباطبائی به اینکه اشکال مذکور به کلّ بحث اصالت وجود است

..... ۳۳۵.....

نقل پاسخ های مطرح شده به اشکال قاعده فرعیه از کتاب بدایه..... ۳۳۶.....

عدم امکان تخصیص قواعد عقلی..... ۳۳۶.....

خلاصه پاسخ ها به اشکال قاعده فرعیه..... ۳۳۷.....

تطبیق متن اسفار (اشکال بر استدلال دوم اصالت وجود)..... ۳۳۸.....

بیان منشأ اقوال توسط ملاهادی سبزواری در پاورقی اسفار..... ۳۴۰.....

ادامه تطبیق متن اسفار..... ۳۴۰.....

نسبت قاعده فرعیه با هل بسیطه، مختص اصاله الوجود نیست..... ۳۴۰.....

عکس الحمل، راه حل پیشنهادی علامه طباطبائی در اشکال قاعده فرعیه..... ۳۴۱.....

**جلسه صد و بیست و سوم: ۹۱/۱۲/۰۷..... ۳۴۳.....**

خلاصه درس گذشته..... ۳۴۳.....

بررسی اشاره چهاردهم کتاب رَحِیق مختوم توسط استاد..... ۳۴۴.....

تفاوت نظر ادیب، منطقی و حکیم در باب موضوع و محمول..... ۳۴۵.....

بررسی مساله اصالت وجود بر اساس عکس الحمل و نتایج آن..... ۳۴۵.....

تفاوت دیدگاه ملاصدرا در رابطه با قاعده فرعیه در اسفار و دو کتاب مشاعر و

مسائل قدسیه..... ۳۴۶.....

بیان اعمیت معنای قاعده فرعیه در مشاعر و مسائل قدسیه توسط استاد جوادی

..... ۳۴۷.....

دو نقش مهم اصالت وجود..... ۳۴۷.....

نظر استاد در تفاوت نحوه استفاده از قاعده عکس الحمل در کتاب بدایه و نهاییه

..... ۳۴۸.....

**جلسه صد و بیست و چهارم: ۹۱/۱۲/۰۸..... ۳۴۹.....**

ادامه بررسی اشارات فصل چهارم..... ۳۴۹.....

دو روش در بیان بحث اصالت وجود از دیدگاه شهید مطهری..... ۳۴۹.....

دیدگاه علامه مصباح در رابطه با مقدمات بحث اصالت وجود..... ۳۵۰.....

بیان بحث وجود محمولی و وجود رابط با توجه با اشاره هفتم ر حیق ..... ۳۶۴  
 تفاوت حیث مصدری و اسم مصدری یک مفهوم ..... ۳۶۴  
 بررسی کیفیت دخالت واقعیت وجود در بحث اصالت وجود ..... ۳۶۵  
 نقد استاد بر دیدگاه استاد جوادی و علامه مصباح ..... ۳۶۵  
 دیدگاه علامه مصباح بر عدم ارتباط بحث رابط در قضیه به بحث های فلسفی و نقد آن ..... ۳۶۶

### جلسه صد و بیست و هفتم: ۹۱/۱۲/۱۵ ..... ۳۶۸

خلاصه درس گذشته ..... ۳۶۸  
 محدود نمودن اشتراک معنوی مفهوم وجود در هلیات بسیطه توسط استاد مصباح ..... ۳۶۸  
 اشکال استاد جوادی بر استاد مصباح مبنی: بحث وجود رابط فلسفی است ..... ۳۶۸  
 بیان سه نکته از فرمایشات استاد جوادی توسط استاد ..... ۳۶۹  
 اشکال اول استاد بر سه نکته استاد جوادی ..... ۳۶۹  
 اشکال دوم استاد بر سه نکته استاد جوادی ..... ۳۷۰  
 بحث از معقول ثانی منطقی در فلسفه بحث از محمول ذاتی واقعیت است ..... ۳۷۱  
 نقد و بررسی بیان ثانیاً اشاره هفتم استاد جوادی در ر حیق توسط استاد ..... ۳۷۱  
 نقد و بررسی شاهد سوم اشاره هفتم توسط استاد ..... ۳۷۳

بیان اشاره هشتم کتاب ر حیق مختوم ..... ۳۵۲  
 دو نحوه تقسیم موجود و کیفیت متفرع بودن دو تقسیم بر اصالت وجود ..... ۳۵۳  
 نقل عبارتی از شهید مطهری در ذیل بحث تقسیم موجود ..... ۳۵۳  
 تقسیم وجود به محمولی و رابط از فروع اصالت وجود است ..... ۳۵۴  
 چگونگی اصطلاح وجود محمولی در نزد علامه مصباح ..... ۳۵۴  
 جلسه صد و بیست و پنجم: ۹۱/۱۲/۱۲ ..... ۳۵۶

بیان اشاره هشتم استاد جوادی از کتاب ر حیق مختوم ..... ۳۵۶  
 اشکال استاد بر علامه مصباح مبنی بر خلط ذهن و خارج ..... ۳۵۶  
 نقل عباراتی از کتاب آموزش فلسفه درباره صحت هلیه بسیطه ..... ۳۵۷  
 اشکال دیگر استاد بر علامه مصباح مبنی بر خلط مفهوم اسمی و حرفی وجود ..... ۳۵۸  
 سازگاری کلام استاد مصباح با مبنایشان در مسأله ..... ۳۵۹  
 اشکال استاد بر استاد جوادی ..... ۳۵۹  
 بیان سه نکته ذیل کلام استاد جوادی توسط استاد ..... ۳۶۰

### جلسه صد و بیست و ششم: ۹۱/۱۲/۱۴ ..... ۳۶۲

بیان تئمه اشاره هشتم ر حیق توسط استاد ..... ۳۶۲  
 آیا در کتاب نهاییه الحکمه، اصالت الوجود اولین مسأله فلسفی است؟ ..... ۳۶۲

اشکال دوم به آیت الله مصباح؛ وجود سه دیدگاه در مبنای خارجیت وجود رابط	۳۸۵
<b>جلسه صد و سی و یکم: ۹۱/۱۲/۲۷</b>	۳۸۶
مروری بر مباحث گذشته	۳۸۶
پاسخ دوم به آیت الله مصباح؛ معانی کلمه اعتباری نزد علامه طباطبایی	۳۸۶
<b>جلسه صد و سی و دوم: ۹۲/۰۱/۱۷</b>	۳۹۰
معنای اعتباری؛ شرط ورود به بحث اصالت وجود	۳۹۰
نگاه به مساله اعتباری و ربط آن به اصالت وجود از منظری دیگر؛ بررسی	
تقسیمات قضایا از منظر آیت الله مطهری	۳۹۱
نقد و بررسی بیانات آیت الله مطهری	۳۹۳
<b>جلسه صد و سی و سوم: ۹۲/۰۱/۱۸</b>	۳۹۴
تقسیمات قضایا از منظر آیت الله مطهری و سنخ شناسی هلیات بسیطه	۳۹۴
نوع قضایای هلیات بسیطه و کبرای شیخ اشراق	۳۹۵
بیان آیت الله مطهری و اعتباری بودن مقولات نسبی	۳۹۵
<b>جلسه صد و سی و چهارم: ۹۲/۰۱/۱۹</b>	۳۹۹
تقریر سوم استدلال «کیف و بالکون عن استواء»	۳۹۹

اشکال علامه طباطبایی بر ملاصدرا در ذیل این بحث	۳۷۳
<b>جلسه صد و بیست و هشتم: ۹۱/۱۲/۲۰</b>	۳۷۴
بررسی معنای اعتباری؛ یکی از مقدمات طرح اصالت وجود	۳۷۴
معانی وجود و معنای اعتباری	۳۷۴
کبروی یا صغروی بودن نزاع صدرا و شیخ اشراق در اعتباری بودن وجود	۳۷۵
بیان آیت الله جوادی در صغروی بودن نزاع	۳۷۶
بیان مرحوم مطهری در صغروی بودن نزاع	۳۷۶
<b>جلسه صد و بیست و نهم: ۹۱/۱۲/۲۱</b>	۳۷۸
کلام آیت الله مصباح در تعلیق بر نهاییه	۳۷۸
بیان آیت الله مصباح در آموزش فلسفه	۳۷۹
نگاهی به مبانی ملاصدرا بر اساس عباراتی از اسفار	۳۸۱
<b>جلسه صد و سییم: ۹۱/۱۲/۲۶</b>	۳۸۳
مروری بر بیانات آیت الله مصباح	۳۸۳
ثمره دیدگاه آیت الله مصباح	۳۸۴
اشکال اول به بیان آیت الله مصباح؛ عدم ذکر این که اشکال مبنایی است نه بنایی	
	۳۸۴



جلسه صد و سی و هفتم: ۹۲/۰۱/۲۸ ..... ۴۱۳

مروری بر جلسه گذشته ..... ۴۱۳

بررسی حد وسط های مساله جعل و اصالت؛ وجه تمایز این دو مساله ..... ۴۱۳

بررسی تمایز سوم؛ مدخلی بر بررسی حد وسط های دو مساله ..... ۴۱۳

اصالت واقعیت؛ مبنای علامه در مساله جعل ..... ۴۱۴

جلسه صد و سی و هشتم: ۹۲/۰۱/۳۱ ..... ۴۱۷

مروری بر اشاره دهم ر حیق مختوم ..... ۴۱۷

اشاره یازدهم ر حیق؛ نقد دفاعی از اصالت ماهوی ها ..... ۴۱۸

نگاهی دیگر بار به اشکال استاد مصباح ..... ۴۱۹

بازیابی اشکال استاد مصباح بر اساس مبانی مختار ..... ۴۲۰

اشکالی به استاد مصباح ..... ۴۲۰

اشکالی به استاد مصباح در تبیین سخن دوانی ..... ۴۲۱

جلسه صد و سی و نهم: ۹۲/۰۲/۰۱ ..... ۴۲۲

مروری اجمالی بر تفاوت مساله جعل و اصالت ..... ۴۲۲

نظریه دوانی از نظرگاه علامه طباطبایی ..... ۴۲۲

نظریه دوانی از نظرگاه استاد مصباح ..... ۴۲۳

بیانی از استاد مصباح؛ تتمه تقریر استاد مطهری ..... ۴۰۰

داوری درباره تقریر سوم استاد مطهری ..... ۴۰۲

جلسه صد و سی و پنجم: ۹۲/۰۱/۲۰ ..... ۴۰۴

وجه اشتراک و اختلاف اشیاء؛ مقدمه ای بر بحث اصالت وجود ..... ۴۰۴

اشکال استاد مصباح به ما به الامتیاز بودن ماهیات ..... ۴۰۴

تبیین و پاسخ استاد جوادی از اشکال استاد مصباح ..... ۴۰۵

نگاهی دیگر بار به اشکال استاد مصباح ..... ۴۰۶

نقد و بررسی پاسخ استاد جوادی ..... ۴۰۶

جلسه صد و سی و ششم: ۹۲/۰۱/۲۶ ..... ۴۰۸

تفاوت مساله اصالت وجود با جعل از منظر استاد جوادی ..... ۴۰۸

مقدمه؛ چگونه مساله اصالت وجود و مساله جعل با هم مرتبط می شوند؟ ..... ۴۰۸

فرق های اصالت وجود و جعل از منظر استاد جوادی ..... ۴۰۹

نقد و بررسی وجه تمایز اول استاد جوادی ..... ۴۱۰

نقد و بررسی امتیاز دوم استاد جوادی ..... ۴۱۰

بررسی امتیاز سوم استاد جوادی ..... ۴۱۱

نظریه استاد در باب این تمایزات ..... ۴۱۱

دیدگاه آقای فیاضی در معنای حیثیت تقییدی.....	۴۳۲
اشکال استاد به آقای فیاضی.....	۴۳۴
پاسخ استاد به استاد مصباح.....	۴۳۴
تکرار اشکال استاد به آقای فیاضی و جمع بندی مطلب.....	۴۳۴
<b>جلسه صد و چهل و دوم: ۹۲/۰۲/۰۷</b> .....	۴۳۵
مروری بر تفسیر آقای فیاضی از فرع اول نهایی.....	۴۳۵
اشکال اول به آقای فیاضی؛ اشکالی عبارتی.....	۴۳۶
اشکال دوم به آقای فیاضی.....	۴۳۶
اشکال سوم به آقای فیاضی.....	۴۳۸
بحثی پیرامون حیثیت حمل.....	۴۴۰
<b>جلسه صد و چهل و سوم: ۹۲/۰۲/۰۸</b> .....	۴۴۱
مروری بر اشکال استاد به آقای فیاضی.....	۴۴۱
تأملی در عبارات نهایی الحکمه.....	۴۴۱
نگاهی دیگر بار به تعلیق نهایی آقای فیاضی؛ بر اساس تفسیر استاد از متن نهایی.....	۴۴۳
تأملی در عبارات اصول فلسفه رئالیسم.....	۴۴۴

نقدهایی به استاد مصباح در پاسخش به دوانی بر مبنای تفکیک دو مساله اصالت و جعل.....	۴۲۵
دفاعی از استاد مصباح.....	۴۲۵
نقد دیگری به بیان استاد مصباح.....	۴۲۶
<b>جلسه صد و چهل و دوم: ۹۲/۰۲/۰۲</b> .....	۴۲۷
اشارات باقیمانده اصالت وجود.....	۴۲۷
فرع اول و فرع دوم نهایی الحکمه.....	۴۲۷
بررسی مدعاهای مطرح شده در فرع اول نهایی الحکمه.....	۴۲۸
بررسی تهافت های موجود در فرع اول با برخی عبارات نهایی و فرع اول با فرع دوم.....	۴۲۸
تقریر استاد مصباح در رفع تهافت فرع اول با عبارت مواد ثلاث.....	۴۲۹
نقد استاد به تلقی استاد مصباح از فرع اول.....	۴۲۹
نقد استاد مصباح به مبنای علامه در فرع اول.....	۴۳۰
پاسخ استاد جوادی به اشکال استاد مصباح، موضوع اشاره ۱۵.....	۴۳۱
<b>جلسه صد و چهل و یکم: ۹۲/۰۲/۰۴</b> .....	۴۳۲
مروری بر مسائل پیرامونی فرع اول.....	۴۳۲
پاسخ دوم استاد جوادی به استاد مصباح در تفصیل بین حمل اولی و شایع.....	۴۳۲

## جلسه صد و چهل و هفتم: ۹۲/۰۲/۱۶ ..... ۴۶۰

دلیل دیگر حاجی بر بساطت مشتق ..... ۴۶۰

بررسی عبارات کفایه الاصول ..... ۴۶۰

اشکال صاحب فصول به فقره اول استدلال سید شریف ..... ۴۶۰

پاسخ آخوند به اشکال صاحب فصول ..... ۴۶۰

اشکال آخوند به سید شریف ..... ۴۶۰

اشکال صاحب فصول به فقره دوم استدلال سید شریف ..... ۴۶۱

پاسخ آخوند به اشکال صاحب فصول ..... ۴۶۱

تنزل صاحب فصول از اشکال به فقره دوم استدلال سید شریف ..... ۴۶۱

اشکال آخوند به تنزل صاحب فصول ..... ۴۶۱

بازسازی آخوند از فقره دوم استدلال سید شریف (بازسازی متخذ از حاجی است)

..... ۴۶۱

معنای بساطت؛ نقطه شروع نظریه استاد ..... ۴۶۲

## جلسه صد و چهل و هشتم: ۹۲/۰۲/۱۷ ..... ۴۶۳

تأکیدی دیگر بار بر لزوم بررسی مطلب مای بساطت ..... ۴۶۳

معنای آخوند از بساطت مشتق ..... ۴۶۳

نتیجه دوم ایشان به رفع تهافت میان فرعین منجر می شود. .... ۴۴۵

تسامحی در پاورقی استاد مطهری ..... ۴۴۵

## جلسه صد و چهل و چهارم: ۹۲/۰۲/۰۹ ..... ۴۴۷

نگاهی دیگر بار به عبارات علامه در اصول فلسفه ..... ۴۴۷

نگاهی به مبحث حمل نهاییه الحکمه ..... ۴۴۹

اشکال استاد مصباح به ملاصدرا ..... ۴۵۰

بررسی پاسخ صدرالمتألهین به اشکال حمل ..... ۴۵۰

## جلسه صد و چهل و پنجم: ۹۲/۰۲/۱۰ ..... ۴۵۲

جمع بندی سه دیدگاه پیرامون فرع اول ..... ۴۵۲

جمع بندی اشکالات دیدگاه آقای فیاضی پیرامون فرع اول ..... ۴۵۳

تفاوت دیدگاه استاد جوادی و استاد ..... ۴۵۴

بحث مشتق؛ اشارات پایانی اصالت وجود ..... ۴۵۵

## جلسه صد و چهل و ششم: ۹۲/۰۲/۱۵ ..... ۴۵۶

بررسی متن ملاصدرا در باب نظریه سید شریف ..... ۴۵۶

بررسی عبارت آخوند خراسانی در باب نظریه سید شریف ..... ۴۵۶

بررسی انحلال قضیه «الانسان ضاحک» ..... ۴۵۹

۴۷۶..... بررسی نظریه فیلسوفان در باب بساطت مشتق

۴۷۹..... **جلسه صد و پنجاه و دوم: ۹۲/۰۲/۲۳**

۴۷۹..... بررسی بیانات فلاسفه پیرامون بساطت مشتق؛ بررسی بیان دوانی

۴۸۰..... تقریر دیگری از نظریه فلاسفه در باب مشتق

۴۸۲..... شواهد این تقریر در عبارات فیلسوفان

۴۸۴..... **جلسه صد و پنجاه و سوم: ۹۲/۰۲/۲۵**

۴۸۴..... مروری بر بیانات محقق اصفهانی

۴۸۴..... تلاشی دیگر از محقق اصفهانی برای تبیین تفاوت مشتق و مبدا

۴۸۶..... جمع بندی بیان محقق اصفهانی

۴۸۷..... تلاش علامه طباطبایی برای حل مشکل فرق مبدا و مشتق

۴۸۹..... **جلسه صد و پنجاه چهارم: ۹۲/۰۲/۲۸**

مروری به دو نظریه امام و محقق اصفهانی؛ انکار بساطت محض، ارجاع اختلاف

۴۸۹..... مبدا و مشتق به اختلافی واقعی

۴۹۰..... نظریه علامه در باب مشتق

۴۹۱..... بررسی تطبیقی بیان علامه و امام

۴۹۲..... بررسی بیان استاد مصباح در انکار وجود فی غیره در خارج

۴۶۳..... اشکال امام خمینی به آخوند با پذیرش مبنی و کبرای آخوند

۴۶۴..... اشکال محقق خوئی به کبرای آخوند

۴۶۵..... بساطت محض از منظر امام خمینی

۴۶۶..... **جلسه صد و چهل و نهم: ۹۲/۰۲/۱۸**

۴۶۶..... مروری بر مباحث گذشته

۴۶۶..... اقوال موجود در باب بساطت و ترکیب مشتق

۴۶۷..... نظریه امام حول اقوال

۴۶۸..... وجه استحاله بساطت محض از منظر امام

۴۷۰..... **جلسه صد و پنجاهم: ۹۲/۰۲/۲۱**

۴۷۰..... وجه استحاله بساطت محض

۴۷۱..... جمع بندی نظریات امام و محقق خوئی

۴۷۲..... بررسی بیان آخوند در باب معنای لا بشرطی و بشرط لایی

۴۷۳..... بررسی کلام فلاسفه پیرامون بساطت مشتق

۴۷۳..... بررسی حواشی حاجی سبزواری

۴۷۵..... **جلسه صد و پنجاه و یکم: ۹۲/۰۲/۲۲**

۴۷۵..... بررسی رابطه تنبیه دوم و ارشاد کفایه الاصول

رابطه حد و محدود و مشتق به منزله مرکب انحلالی در بیان امام..... ۵۰۵

جلسه صد و پنجاه و نهم: ۹۲/۰۳/۰۶..... ۵۰۶

معنای بساطت در بیان آیت الله خوئی..... ۵۰۶

نقد معنای بساطت در بیان آیت الله خوئی..... ۵۰۷

نقد آیت الله خوئی به محقق اصفهانی و محقق نائینی..... ۵۰۷

پاسخ نقد محقق خوئی..... ۵۰۷

نقد آیت الله خوئی به عام و فرگیر نبودن ملاک فرق گذاری مشتق و مبدا و پاسخ آن..... ۵۰۸

جلسه صد و شستم: ۹۲/۰۳/۱۱..... ۵۱۰

تفسیر آخوند از عبارت صاحب فصول..... ۵۱۰

نقد تفسیر آخوند از عبارات صاحب فصول..... ۵۱۱

احتمال مرحوم فاضل در تبیین چرایی تفسیر آخوند..... ۵۱۳

جلسه صد و پنجاه و پنجم: ۹۲/۰۲/۲۹..... ۴۹۳

مروری بر اشتراکات بیان امام و علامه..... ۴۹۳

توضیحات و اشکالات امام پیرامون بیان حاجی..... ۴۹۳

جلسه صد و پنجاه و ششم: ۹۲/۰۲/۳۰..... ۴۹۶

تفکیک حیث ثبوت از اثبات مساله مشتق در بیانات امام..... ۴۹۶

نگاهی دیگر بار خارجیت وجودات فی غیره و مبنای آن..... ۴۹۶

بازگشت به بیان امام در مرزگذاری بین حیث ثبوتی و اثباتی مساله مشتق..... ۴۹۷

جلسه صد و پنجاه و هفتم: ۹۲/۰۲/۳۱..... ۴۹۹

نگاهی دیگر بار به مبنای خارجیت وجودات فی غیره..... ۴۹۹

یک واقعیت می تواند مجمع چند ماهیت بوده باشد..... ۵۰۰

پایاده سازی مبنای فوق در وجودات..... ۵۰۱

جلسه صد و پنجاه و هشتم: ۹۲/۰۳/۰۴..... ۵۰۲

دو اشکال ثبوتی امام به تلقی مشهور از مشتق..... ۵۰۲

دو اشکال ثبوتی علامه به تلقی مشهور از مشتق..... ۵۰۲

بیان عرفی تفاوت مشتق و مبدا..... ۵۰۳

بیان عرفی تفاوت مشتق و مبدا در بیان علامه و امام..... ۵۰۴

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين

جلسه هفتاد و یکم: ۹۱/۰۷/۰۱

خلاصه آخرین جلسه سال گذشته (بیان دونکته از سه نکته استاد جوادی)

بحث ما در ارتباط با فرمایش استاد عظیم الشانمان حضرت آیت الله جوادی در رهیق در اشاره چهاردهم بود که صدر اشاره را بحث کردیم و ذیل آن باقی مانده، منتهی مختصراً یادآوری می‌کنم تا بحث را ادامه دهیم. خلاصه بحث این بود که در ارتباط عوارض ذاتی موجود یا وجود که فعلاً این بحث موجود و وجود در بحث فعلی ما تأثیر ندارد می‌خواهیم ببینیم عوارض ذاتی موجود یا عوارض ذاتی وجود که محمولات فلسفی هستند، ملاک در عرض ذاتی بودنشان آیا تساوق خارجی و انتفاء مساله علیت خارجی است؟ یا ملاک در عرض ذاتی بودنشان مساله علیت خارجی است، نه تساوق خارجی؟ یا تساوق خارجی با علیت مفهومی است. این سه دیدگاه در باب ملاک عرض ذاتی و محمولات فلسفی را باید بحث کنیم.

عرض شد که در اشاره ۱۴ آقای جوادی (دام ظلّه) از عبارتشان، سه مطلب بدست می‌آید که دو مطلبش را جلسه ی پایانی سال بحث کردیم و یک مطلب باقی ماند که می‌خواهیم بحث کنیم. مطلب اول اینکه ایشان فرموده اند بر اساس تشکیک وجود بین مراتب هستی، علیت و

معلولیت محقق است که این ظاهر در علیت و معلولیت خارجی است. «همچنین...» - یعنی مساله دومی را می‌خواهند مطرح کنند- در تحلیل های مفهومی ممکن است بعضی از شئون فراگیر هستی، علیت کان ناقصه برای برخی از شئون دیگر آن باشند.» که عرض کردم این دومی اشاره دارد به مطلبی که ایشان در چند جای شرح حکمت متعالیه گفته، مخصوصاً در یکی از آن اشارات مفصل - رک اشاره ۷ صفحه ۱۹۱ شرح حکمت متعالیه بخش یکم - از جلد ۶ اسفار، که آنجا این را توضیح دادند که ، ما قبول داریم که هستی اصیل است و شئون اصیل هستی مساوق هستی اند و در خارج کثرتی خارجی بین هستی و شئون هستی وجود ندارد و تشکیک در مراتب هستی و علیت خارجی یک مرتبه از برای یک مرتبه، ربطی به تساوق خارجی ندارد. آنجا خوب توضیح می‌دهند و می‌گویند «اما اینکه هستی اصیل است و شئون مساوق هستی خارجیت دارند و کثرتی بین هستی و شئون او نیست و علیت خارجی از برای هستی و از برای شئون مساوق هستی، منتفی است. این نفی نمی‌کند که برخی از این شئون فراگیر علیت داشته باشند ولی علیت مفهومی در کان ناقصه؛ لذا تعبیر درست اینجا این است که بعضی از شئون فراگیر هستی علت کان ناقصه ی بعضی دیگر از شئون باشند» این مطلب دوم که بگویم من خارجاً با تساوق کار می‌کنم. شئون فراگیر هستی، مساوق هستی اند. ولی این فراگیری و این تساوق خارجی که مساله تشکیک در مراتب را بی ربط می‌کند و می‌گذارند کنار که جلسه قبل هم توضیح دادیم، منافی با این نیست که بعضی از این شئون فراگیر، علیتی داشته باشند برای کان ناقصه یک شأن دیگر، نه برای کان تامه آن شأن. شئون کان ی تامه شان، تساوقی اند. شئون، مساوق هستی اند. خارجیت دارند و چون خارجیت دارند

و چون مساوق هستی اند، علیت بین هستی و شئون فراگیرش و شئون مساوقش، منتفی است و نه چیزی برای آنها علت است و نه چیزی را برای آنها بحث علیت را می تواند مطرح کند، این تمام. اما عیبی ندارد یک شأن فراگیر، علت باشد برای یک شأن دیگر. اما علت باشد برای کان ناقصه ی او، نه علت برای کان تامه او. این را توضیح دادیم و دوباره اگر لازم شد توضیح می دهم. این دو مطلب است که گفته شد، بعد عرض کردیم که در شرح حکمت متعالیه آن مطلب رد شده، یعنی دیگر نباید اینجا بگویند «همچنین...» دو مطلب نباید بگویند. (۱) علیت خارجی بین مراتب. (۲) علیت مفهومی شأن فراگیر برای کان ناقصه شأن دیگر. اینها دو مطلب اند و نباید این «همچنین...» بعد از این دو عبارت آورده شود که قبلاً گفتیم.

آن دو مطلب ارتباطش با مراد ایشان و اختلاف ایشان با استادش در مبنا گفته شد. یک مبنا، مبنای علامه است که می خواهد با تساوق، حرکت کند، علیت خارجی را منتفی، علیت مفهومی را منتفی بداند و مساله را برگرداند به حیث تساوق و ملاک عرض ذاتی روشن شود.

### نکته سوم از اشارات استاد جوادی

یک مبنا هم، مبنای استاد جوادی که می گوید: من تساوق را قبول دارم، شئون فراگیر را قبول دارم. انتفاء علیت برای کان تامه را، خارجاً قبول دارم - در شرح حکمت قشنگ اینها را می گوید - و وجود تشکیک بین مراتب را بی ربط می دانم. از این مطلب و با همین مطلب جواب آقای مصباح را می خواهم بدهم که توضیحاتش را دادیم. این دو را گفتیم، یک ذیلی عبارت

ایشان اینجا دارد که این را می خواهیم بعنوان مطلب سوم اینجا مطرح کنیم، و آن اینکه... «نسبت به مبنای علامه طباطبایی می توان سه گونه نظر داد: (۱) علیت خارجی از باب تشکیک در مراتب. (۲) علیت مفهومی شأن فراگیر برای کان ناقصه یک شأن. (۳) از طرف دیگر متلازمان نسبت به هم وجوب بالقیاس دارند و گر نه انتقال از یکی به دیگری ممکن نخواهد بود و در موردی که وجوب بالقیاس بین دو چیز برقرار است، علیت در کار است» ایشان می خواهند بفرمایند اگر آن وجوب بالقیاس برگردد و به عامل سومی که اینها را ثبوتاً به هم پیوند می دهد، آن موقع آن عامل سوم علاوه بر وساطت در اثبات، واسطه در ثبوت است؛ لذا کأنّ دو اشکال مطرح می شود؛ یعنی اگر ما علیت در مراتب را هم نادیده بگیریم، یکبار می آیم با علیت مفهومی یک شأن برای کان ناقصه شأن دیگر بحث می کنیم، یکبار می گوئیم علیت مفهومی را کنار بگذارید، حضرت علامه شما که می خواهید با ملازمات عامه کار کنید و دو مفهوم را با هم ملازم عامه بدانید و بگویید مؤلف با له مؤلف، ملازمه دارند، با قبول فرض تساوق، نمی توانید. ایشان می گوید به مشکل برخورد می کنیم؛ چون تلازم بین دو امر وقتی درست است که به وجوب بالقیاس برگردد. اگر به وجوب بالقیاس برگردد، وجوب بالقیاس در جایی امکان دارد که دو چیز باشد یا باید یکی علت و دیگری معلول یا معلولین لعلّه ثالثه باشد و الا اگر علیت، منتفی شود -ایشان می گوید- نسبت بین آنها، نسبت امکان بالقیاس است نه وجوب بالقیاس. وقتی دو چیزی نسبت به هم وجوب بالقیاس دارند که یا یکی علت و دیگری معلول یا دو معلول علت ثالثه باشند؛ چون علامه اصرار داشت که ما برهان لمّ نداریم؛ چون هستی و شئون مساوق هستی علت ندارند؛ إنّ یعنی معلول به علت، اصلاً مفید یقین

خواهد استدلال کند به عبارت خود علامه در نهاییه که علامه گفته که اگر انتفاء علی و معلولی در کار باشد، چه علت و معلول چه معلولین علت ثالثه، بر می گردد به امکان بالقیاس و انتفاء پیدا می کند انتقال از یکی به دیگری و تلازم. عبارت آقای جوادی ناظر به یک اصل است که خود علامه هم پذیرفته است که اگر وجوب بالقیاس باشد باید رابطه علی در کار باشد؛ لذا بین دو واجب و یا بین سلسله معالیل دو واجب علامه گفته امکان بالقیاس در کار است.

### بیان نکاتی از استاد

ما اینجا چند نکته می خواهیم عرض کنیم: (۱) آیا این اشکال، اشکال دیگری است. یعنی من حق دارم بگویم از طرف دیگر؟! یعنی دو حرف می گویم؟! ما جلسه قبل گفتیم اولاً در عبارت رَحِیق با ثانیاً آن، جور در نمی آید؛ یعنی نباید علیت خارجی بین مراتب را برای نقد علامه، ایشان اینجا بکار ببرد. گفتیم اگر هم ایشان بخواهد علامه را نقد کند، همان عبارات شرح حکمت متعالیه بهتر است که خود علامه تصریح کرده که «نعم لا بأس بتوقف بعض هذه المراتب مراتب هذه الحقيقة علی هذه البعض» اما گفته اینها درست است به درد بحث من نمی خورد چون من می خواهم از عوارض ذاتی بحث کنم و در عوارض ذاتی قائل به تساوق هستم؛ یعنی من فعلاً بحثم با ایشان این است که حتی با مبنای خودتان شما شماره یک را نگوئید. حالا می خواهم بگویم اگر رفتید بدنبال علیت مفهومی باز می توانید بگوئید از طرف دیگر؟ ریشه بحث بر می گردد به عبارتی به دو حاشیه علامه طباطبایی که دعوت می کنم سروران عزیزم این دو حاشیه را در جلد ششم اسفار ببینند. ما ان شاء الله عین عبارات این

نیست؛ چون علم به معلول با شک در علت حاصل نمی شود از نظر علامه، باقی می ماند این ملازمات عامه. ایشان (آقای جوادی) می خواهد این ملازمات عامه را اشکال کند که دو چیز ملازم باید وجوب بالقیاس داشته باشند و این وجوب بالقیاس در جایی امکان دارد... می فرماید: «از طرف دیگر متلازمان نسبت به هم وجوب بالقیاس دارند و گر نه انتقال از یکی به دیگری ممکن نخواهد بود و در هر موردی که وجوب بالقیاس بین دو چیز برقرار هست، عامل ارتباط آنها با هم، همانا شیء سومی است که آن دو را در مقام ثبوت متلازم هم نموده و همان شیء سبب انتقال از یکی به دیگری است» یعنی روح این قسم از برهان این به برهان لم بر می گردد؛ چون می شوند دو معلول علت ثالث. این دو که وجوب بالقیاس دارند، شیء سومی وجود دارد که این دو را با هم پیوند داده، لذا روح این انتقال بر می گردد به برهان لم، که گذشته از وساطت در اثبات، دارای وساطت در ثبوت تلازم هم هست.

### خلاصه اشارات استاد جوادی در رَحِیق

خلاصه در اشاره چهاردهم رَحِیق ج ۱ ص ۲۲۹ و ۲۳۰، اشاره هفتم، سه مطلب شد:

(۱) علیت خارجی به حسب مراتب وجود. (۲) علیت مفهومی شأن فراگیر برای کان ناقصه یک شأن که بحث اثبات است که این برود در فضای تساوق. از طرفی دیگر - که حالا ما اینجا اشکال داریم در عبارت - می خواهد برگرداند اینها را به اینکه باید بین اینها رابطه علی معلولی باشد و الا تلازم از بین می رود؛ چون تلازم قائم است به وجوب بالقیاس. ایشان می



حاشیه را در ادامه بحث برهان لمّ و إنّ توضیح خواهیم داد، چاره ای نداریم چون ما داریم با سیر نهایی می رویم، راه دیگری نداریم.

### بررسی دو پاورقی از علامه طباطبایی در اسفار

علامه طباطبایی در جلد ششم اسفار که شرح حکمت متعالیه است دو پاورقی دارد که در این دو پاورقی در یکجا با ملاصدرا درگیر است، در یکجا ادعا کرده ملاصدرا هم حرف خودش را می فرماید. در آنجا که با ملاصدرا درگیر است این پاورقی است که استاد ما هم نقل کرده اند و ردّ کرده اند و ما جلسه قبل خواندیم شاید فردا به یک ضرورتی مجبور به توضیح شویم.

### پاورقی اول علامه طباطبایی (اشکال بر ملاصدرا)

آن پاورقی این بود «و الاستدلال بحال تلك الطبيعة المشتركة على أخرى معلولة للحال الاولى» عبارت صدرا در اسفار صفحه ۲۸ استدلال از طبیعت مشترکه است؛ یعنی اصل واقعیت، انتقال از اصل واقعیت به واجب الوجود، آیا این استدلال، استدلالی است از علت به معلول یا استدلالی است از نوع ملازمه عامه؟ هم علامه و هم ملاصدرا قبول دارند معلول به علت مشهور، غلط است چون «لا یفید الیقین تبعاً» بحث ذیل مسأله برهان صدیقین است که برهان صدیقینی که بوعلی و مشاء ارائه کرده اند یعنی بوعلی می خواهند از امکان به واجب منتقل شود و از ممکن، اثبات واجب بکند. انتقال از ممکن به واجب و با حد وسط قرار دادن امکان، بخواهند واجب را ثابت کنند این استدلال، چگونه استدلالی است؟ ملاصدرا آنجا تعبیر

کرده شما یک طبیعت مشترکه دارید یعنی موجود و واقعیت یا وجود -حالا بعد از اصالة الوجود گفته ایم موجود، یعنی وجود. بعد می خواهد از این وجود مشترک بین ممکن و واجب که وجودش مسلم است منتقل بشوید به واجب. تعبیر ملاصدرا در متن استدلال «بحال تلك الطبيعة المشتركة» یک واقعیتی بین واجب و ممکن داشته باشید، بخواهید استدلال کنید از این طبیعت مشترکه و منتقل بشوید به حالت اُخرایش و برسید به واجب؛ این استدلال از علت به معلول است. علامه در پاورقی فرموده اند «الحق أنها ملازمة للحال الاولى لا معلولة لها» این را فردا توضیح می دهیم -ولا هما معلولتا علة ثالثة» این را دقت کنید تا بفهمید این از طرف دیگر وضعش خیلی به هم می ریزد. علامه آنجا استدلال کرده که اینجا ملازمه ای وجود دارد یعنی می خواهد بگوید این، از نوع ملازمات عامه است نه از نوع انتقال از علت به معلول یا معلول یک علت ثالثه «لأنهما من اللوازم العامة المساوية للوجود ولا علة له» علامه می خواهد اشکال کند به ملاصدرا و با این اشکال خواسته بگوید برهان صدیقین شما و بوعلی سینه هیچ فرقی نمی کند. هیچکدام برهان لمّ نیست، نباید بگویید آن حال، معلول حال اولی است تا بگویید از علت به معلول منتقل شده اید، آن حال یعنی وجود واجب و این یکی، با هم ملازمه دارند که توضیحش را خواهیم داد و چون ملازمه وجود دارد استدلال بر می گردد به نوع برهان إنّ از نوع ملازمات عامه. این یک پاورقی است که علامه اینجا با ملاصدرا مخالف است و استاد هم توضیح داده و دفاع کرده از حرف ملاصدرا و خواسته بگوید حرف ملاصدرا درست است و این ثابت می کند به تعبیر بسیارزیبای ایشان که مواردی که آدم ها فکر می کنند ما از معلول به علت رفتیم در وحلة اول باید ثابت کرد از ملازم به ملازم رفته ایم، در مرحله دوم

ثابت می کنیم از علت به معلول رفته ایم اما علتی که از باب علت بودن یک شأن فراگیر است برای کان ناقصه یک شأن دیگر. حضرت استاد در مقابل استادشان علامه می ایستند و می خواهند کأته از حرف بوعلی و ملاصدرا دفاع کنند این یک پاورقی است.

### پاورقی دوم علامه طباطبایی (تایید دیدگاه ملاصدرا و موافقت با آن)

یک عبارت دیگر ملاصدرا دارد در ذیل همین بحث «و ربما قرروا الجواب» این یک مقداری مورد کم لطفی استاد قرار گرفته است. آنجا ملاصدرا وقتی بحث ملازمات را مطرح می کند مسأله کان ناقصه را در «ربما قرروا» به آن اشاره می کند. بعد از اینکه اشاره می کند به مسأله کان ناقصه که ما جلسه قبل بعضی از مثال هایش را مطرح نموده، توضیح داده ایم. شاید فردا شب دوباره توضیح دادیم به خاطر اینکه نظر نهاییمان را بگویم، ملاصدرا اشکال نموده، می فرماید: «و فيه ما لا يخفى من التكلف - این مسأله کان ناقصه را اشکال می کند بعد می گوید- و الحق كما سبق أن الواجب لا برهان عليه بالذات- و در پایان اشاره می کند- و هناك برهان شبیه باللمی» علامه در اینجا پاورقی می زند- حتما این را هم در شرح حکمت پیدا بکنید- و به اینجا که می رسد می خواهد بگوید: دیگر ملاصدرا آمد طرف من، ملاصدرا با اشکالی که به مسأله علت مفهومی کان ناقصه می نماید، برهان مصطلح علت به معلول را در واجب منتفی می داند. وقتی برهان معروف علت به معلول را در واجب، ملاصدرا هم منتفی می داند ولی اصرار می کند یک برهان شبیه به لم داریم نه لم، علامه می خواهد بگوید: این برهان شبیه به لم حرف من است. اینجا دعوا می شود بین استاد ما آیت الله جوادی و استادش

که آیا شبیه باللم یعنی انتقال بدون علت؟ و انتفاء برهان مصطلح؟ برهان مصطلح یعنی برهان از علت به معلول؛ چون اینجا می خواهند اینگونه بگویند: برهان از معلول به علت منتفی است، اصلا برهان نیست «لا يفيد اليقين لأنه يستلزم الدور» چون علم به معلول با شک در علت حاصل نمی شود تا من منتقل به علت بشوم. این کنار می رود.

### بررسی بحث برهان لم علی الاطلاق

باقی می ماند برهان علی الاطلاق که برهان لم است. صدرا فرموده «لا برهان عليه» برهانی بر آن نیست و این جور حرف های شما که علت شأن فراگیر را برای کان ناقصه شأن دیگر می خواهید درست کنید، تکلف دارد و ما آن را نمی پذیریم. اگر برهان لم منتفی شود؛ چون شأن هستی، خودش و شئون مساوقش، علت ندارند، لم منتفی می شود واجب برهان بالذات ندارد، بعد فرموده: «هناك برهان شبیه باللم» اما یک برهان مفید یقین شبیه به لمی دارید. اگر این حرف ملاصدرا که آقای طباطبایی پاورقی نموده «المراد بالبرهان البرهان المصطلح عليه في الفلسفة و هو البرهان اللمی- برهانی که گفته اند منتفی است، برهان لمی است- و هو الذي يسلك فيه من العلة الى المعلول اذ لا علة لمطلق الوجود الشامل للواجب و الممكن المبحوث عنه في الفلسفة- خیلی زیبا این را توضیح می دهد، بعد می فرماید- و الدليل على ارادة ما ذكرنا- ایشان می گوید چرا من این را می گویم؟ چون صدرا گفته- و هناك برهان شبیه باللم -یا- باللمی». این شبیه به لمی است در افاده یقین، اما لمی نیست؛ چون برهان لمی منتفی است. آقای طباطبایی می فرماید: «و الدليل على ارادة ما ذكرنا قوله و هناك برهان شبیه باللمی

فقد اعترف بوجود برهان هناک و نفی عنه اللمية و لا یبقی حینئذ الا الإتی» که ما می‌گوییم یعنی ملازمات. دعوا الآن اینجا باید متمرکز شود که علامة طباطبایی می‌خواهد بفرماید: ما می‌توانیم انتقال و ملازمه را از غیر کانالِ علیت خارجی، درست کنیم و ادعا دارد در نهایت المطاف که ملاصدرا هم با اوست. حضرت استاد می‌خواهد انتقال و ملازمه را برگرداند به علیت، بعد باید سؤال کنید که چگونه علیتی؟ اگر این علیت، صرفاً علیت مفهومی است می‌شود ثانیاً، اگر این علیت بخواهد برگردد به علیت خارجی که علیت خارجی بین مراتب بود. فقط چیزی که باید دست ما را بگیرد یک عبارتی از حضرت علامه داشته باشیم که نشان بدهیم تلازم و انتقال بدون علیت، امکان دارد؛ چون حضرت علامه در نهایت تصریح دارد که تلازم و انتقال، وقتی امکان دارد که دو فرض داشته باشیم: یا علت و معلول یا معلولاً علة ثالثة، اگر توانستیم تلازم و انتقال را در غیر فضای علیت از علامه داشته باشیم حق هم همین است، علامه عبارتی دارد در نهایت که می‌خواهد بگوید این حرف ملاصدرا که «هناک برهان شبیه باللمی» را رسماً به صدرا نسبت می‌دهد و اصرار می‌کند انتقال بدون علیت، حرف صدر است. اگر انتقال بدون علیت، حرف صدرا باشد، ریشه قضیه وجوب بالقیاس باید برگردد به تساوق، نه علیت. یک ملازمة مفهومی داریم به خاطر تساوق خارجی؛ چون ملاصدرا مسألة کان ناقصه را هم منتفی کرده و زیر بار مسألة کان ناقصه نرفته، مسألة تمام می‌شود. این سه مطلبی بود که من می‌خواستم قبل از تعطیلات مطرح نمایم که توفیق حاصل نشد. ما تقریباً دو جلسه اش را کار کردیم، سومی اش مانده بود. ما یک توضیحی درباره این انتفاء کان ناقصه در عبارت صدرا داریم ان شاء الله فردا شب که این بحث تمام شود و یک توضیح

روشن تری از عبارت علامه داریم که آیا علامه در نهایت جایی دارد که اصرار نماید ملازمة مفهومی به واسطه تساوق خارجی، با انتفاء علیت، درست است؟ بله؛ علامه عبارت دارد و اصرار هم دارد که این، حرف ملاصدراست، اصرارش در این حرف ملاصدرا بر می‌گردد به این پاورقی ای که به صدرا زده، هر چند عرض کردم اول به صدرا ایراد دارد که چرا شما گفتید: آن انتقال به آن حال، معلول حال اولی است. نباید می‌گفتید معلول. کأنه صدرا، یک رشدی کرده، اول با علت و معلول کار کرده بعد که با مشکل مواجه شده و فهمیده مسألة کان ناقصه راه به جایی نمی‌برد که این را ان شاء الله فردا شب بیشتر توضیح می‌دهم.

بر می‌گردیم به تساوق. اگر این درست شد، آن موقع ملاک عرض ذاتی ما دیگر رسماً باید جدا شویم.

## جلسه هفتاد و دوم: ۹۱/۰۷/۰۲

## خلاصه جلسه گذشته (اختلاف استاد جوادی با علامه در تحلیل عرض ذاتی در ضمن سه مطلب)

بحث ما در ارتباط با اختلاف استاد جوادی با علامه طباطبایی در تحلیل مساله عرض ذاتی بود. از اشاره رحیق سه مطلب بدست می آمد که مطلب ۱ و ۳ را نتوانستیم با حرف اصلی استاد جوادی جمع کنیم.

## مطلب اول (ملاک علامه در محمولات فلسفه و عوارض ذاتی وجود یا واقعیت، تساوق خارجی است)

مطلب اول: جمع بندی آقای جوادی از علامه این شد که علامه ملاکش در محمولات فلسفه و عوارض ذاتی وجود یا واقعیت، تساوق خارجی است و این تساوق خارجی یعنی تساوق صفات حقیقه و شئون حقیقی وجود با وجود. از آنجا که وجود علت ندارد، شئون مساوق وجود هم علت ندارند و بی علتی وجود، بی علت می کند شئون مساوقش را. پس اینها چرا عرض ذاتی اند؟ بجهت اینکه تساوق دارند و شئون مساوق هستند. اگر اینطور بشود در مقام اثبات، برهانی که می خواهد با اینها کار کند به تعبیر ایشان، برهانی است از نوع ملازمات عامه که نمی خواهد از علت به معلول سیر کند. بلکه می خواهد از یک ملازم به ملازم دیگر

سیر کند، که توضیحش را مفصل تا حدی قبل از تعطیلات دادیم. این برداشت روشن ایشان بود از عبارت استادشان علامه طباطبایی. در شرح حکمت متعالیه هم تصریح می کنند که این مطلبی که ما می گوئیم منافی با این نیست که وجود مقول به تشکیک باشد و یک مرتبه علت مرتبه دیگر باشد و ما هم آنجا گفتیم که توضیح بسیار خوب ایشان توضیح عبارت نهایی است؛ چون علامه در نهایی هم وقتی که بحث می کند خیلی زیبا بحث می کند ولی به نظر ما علامه در نهایی بحث را در دو مقام انجام می دهد که بعدا این دو مقام را جدا می کنیم. علامه این مطلب را دو جا بحث می کند: یکجا تساوق را با وجود بحث می کند. احتمال تشکیک می دهد ولی احتمال تشکیک را بی تاثیر می داند در محمولات فلسفی. کجا؟! همان فروع اصاله الوجود که علامه در فرع تاسع این را دارد که آقای جوادی هم برداشت بسیار خوبی از این حرف دارند «و تاسعا ان حقیقت الوجود بما هی حقیقت الوجود لا سبب لها وراءها، سواء كان سببا تاما او ناقصا و ذلک لمكان اصالتها و بطلان ماوراءها». همین جا که علامه اصرار کرد حقیقت وجود، سبب ندارد، علت ندارد، شئون مساوقش هم، علت ندارند، همان می گوید: «نعم لا باس بتوقف بعض مراتب هذه الحقيقة على بعض كتوقف الوجود الامكاني على الوجود الواجبي و توقف بعض الممكنات على بعض» یعنی علامه می آید تا آخر خط، می گوید حتی با مشاء، حتی با «علة العلة علة و معلول المعلول، معلول»، نه با ترقیق تشکیک. با هر مبنایی هم که سیر کنید، از آنجا که در این سلسله، علیت خارجی درست است ولی این علیت خارجی ربطی به علیت شئون مساوق هستی ندارد. وجود و شئون اصیل مساوق او بی علت اند. از اینجا «یظهر لا مجری لبرهان لم فی الفلسفه الاولى» لذا مبنای انکار برهان لم، بر می گردد به

که علامه مصباح (دام ظلّه) فرمایش فرمودند که شما می گوید در فلسفه برهان لمّ نداریم. چگونه قبول دارید تشکیک را و علت بودن یک مرتبه را برای مرتبه دیگر؟! آقای جوادی آنجا را با همین بحث توضیح می دهد که این بحث علّیت خارجی بین مراتب، ربطی به بحث از محمولات فلسفی مساوق با وجود اصیل یا به بیان تکمیلی اش مساوق با واقعیت اصیل ندارد. این را اگر ملتزم است و توضیح می دهد، نباید می گفت در آن اشاره که اولاً، خواهد آمد که وجود مقول به تشکیک است این چه ربطی به فرمایش آقای طباطبایی دارد؟! که این را قبل از تعطیلات گفتیم و دوباره هم توضیح دادیم.

### مطلب دوم (اختلاف مبنایی استاد جوادی و علامه در برهان لمّ)

مطلب شماره دوم آقای جوادی در آن اشاره، اختلاف مبنایی است که آقای جوادی می گوید: (۱) اگر ما قائل شدیم که وجود اصیل است، (۲) شئون مساوقش هم اصیل هستند، (۳) وجود شئون مساوق وجود، علت ندارند. این منافات دارد که ما برای کان ناقصه یک شأن، علّیتی قائل شویم در ثبوت ناقصه شأن دیگر؟ آقای جوادی می گوید نه، منافات ندارد؛ چون منافات ندارد، ما می توانیم فرمایش علامه را در کان تامه وجود و شئون بپذیریم ولی چون بحث را می خواهیم در کان ناقصه شئون مساوق پیاده کنیم، برهان لمّ را ملتزم می شویم، این حرف خوبی است که وقتی رسیدیم به برهان لمّ اظهار نظر می کنیم و هدف ما از ذکر اینها محمولات است. حرف خوبی است ولی این حرف خوب اختلاف مبنایی است که با علامه دارند. این مطلب دوم ایشان است که بر اساس همین مطلب در شرح حکمت متعالیه نتیجه می

انکار علت برای حقیقت اصیل و شئون مساوقش. علامه اینها را می گوید و آقای جوادی هم در شرح حکمت متعالیه خوب اینها را توضیح می دهد و ما به نظرم این حرف های بسیار خوب علامه دو جا گفته شده است: یکجا دوباره در مدخل گفته می شود که اینجا بحث وجود نیست، بحث تشکیک هم نیست، بحث واقعیت است. ما انشاءالله بعداً حرف خودمان را در این مورد مطرح می کنیم؛ لذا علامه این را یکبار ذیل اصاله الوجود مطرح می کند، یکبار این را ذیل مدخل نهاییه بحث می کند. «أما كون موضوعها أعمّ الاشياء، يوجب أن لا يكون معلول لشيء خارج منه إذ لا خارج هناك فلا علة له». این دیگر با اصاله الوجود نیست، لمكان اصلتها نیست، و بطلان ما وراءها نیست، با واقعیت کار می کند. با واقعیت، انکار علت خارجی می کند برای واقعیت اصیل و شئون این واقعیت اصیل که این را بعد، بحث می کنیم. این حرفهای پایانی و جمع بندی ماست که ممکن است کلی از مشکلات دیگری را هم حل کند. «فالبراهين المستعمله فيها ليست ببراهين لمّيه» ولی حد وسط یک چیز است. اگر واقعیت اصیل است و شئون مساوق با واقعیت اصیل، اصیل اند و بی علت اند. لمّ نداریم. اگر وجود اصیل و شئون مساوق وجود اصیل، اصیل اند باز برهان لمّ، در فلسفه نداریم. ولی با این فرق که برهان لمّ در فلسفه نداریم با اصاله الوجود و با قبول تشکیک در این واقعیت. در فرض اول برهان لمّ در فلسفه نداریم حتی با اصاله الماهیه، که حرفمان را مطرح می کنیم. علامه این مطلب را گفته، بدون این نکته که ما بین واقعیت و وجود فرق بگذاریم و ملتزم به لوازمش شویم. اصل مطلب را در شرح حکمت متعالیه توضیح داده. وقتی کسی چنین اصلی را توضیح می دهد و بر آن اساس می آید اشکال استاد بزرگوار حضرت آیت الله مصباح را دفع می کند

### مطلب سوم (برهان شبیه به لمّ در فلسفه از نظر علامه)

مطلب سومی که دیشب عرض کردیم که متاسفانه در ذیل عبارت ایشان در حقیق آمده بود این بود که ایشان مسأله برگرداند به اینکه (۱) تشکیک (۲) علیت یک شأن برای کان ناقصه شأن دیگر که برهان را از ملازمات عامه تبدیل می کند به برهان لمّ (۳) می خواهند بگویند در خود ملازمات عامه که شما هم می گوئید ملازمات عامه وجود دارد، باید ببینید این دو ملازم چگونه با هم پیوند دارند ثبوتاً؟ که امشب بیشتر توضیح می دهیم. بعد گفته اند: چون این ملازم با آن ملازم می خواهند ثبوتاً پیوندی داشته باشند تا اثباتاً انتقال از یکی به دیگری ممکن باشد؛ یعنی لزوم درست شود. این ارتباط ثبوتی برمی گردد به علیت. پس شیء سومی داریم که ثبوتاً اینها را علیت دارد و اثباتاً مسأله را حل می کند. از این طریق هم لمّی پیدا می شود و ملازمات عامه از این طریق هم به لمّ بر گردد. این می شود شماره (۳)

ما گفتیم در این شماره ۳، باید تکلیف ما را روشن کنید. اگر علیت ثبوتی بخواهد درست کند با مشکل مواجه می شود. اگر علیت مفهومی است باز یک حرف است. از همین جا که در شماره ۳ ایستادیم، شما را منتقل کردیم به آخر خط که اصلاً همه این حرفها ریشه اش در حرفهای صدرای در اسفار است. علتش هم این است که متاسفانه اینجا صدرای مستقیم المبنی نیست. مثل علامه طباطبائی نیست. صدرای یکجا حرفی زده به تبع بوعلی. بوعلی مستقیم المبناست، صدرای به تبع بوعلی حرفی زده و قائل به علیت شده که به درستی استاد ما این علیت را برگرداند به بحث کان ناقصه و مسأله را حل کرده اند. یکجای دیگر فرموده: نه.

گیرند که بعضی فکر می کنند -به تبع بوعلی- که ما وقتی از مصنوع به صانع پی می بریم یا از واجب به ممکن می رسیم، بعضی فکر می کنند این سیر از معلول به علت است، بعد می گویند فلسفه در دو قدم با این برخورد می کند. در قدم اول نشان می دهد که این سیر از ملازم به ملازم است. در قدم دوم نشان می دهد که این سیر از علت به معلول است. ملازم به ملازم را توضیح می دهند با همان عبارات آخوند ملاصدرا و بوعلی که ممکن با «له واجب» مصنوع با «له صانع»، مؤلف با «له مؤلف» ملازمه دارد نه با جزئش که مؤلف باشد. شما خلط بین جزء و کل نکنید که قبل از تعطیلات توضیح دادیم. این قدم اول.

قدم دوم این است که بر می گردد به برهان لمّ از باب اینکه حد وسط ما می شود علت برای ثبوت برای کان ناقصه؛ لذا بر اساس این اختلاف مبنایی، ایشان نتیجه می گیرند که پس ما می رویم به سمت اینکه انتقال از مصنوع به صانع را از مؤلف به مؤلف را برهان لمّ بدانیم که توضیح می دهیم. ولی نکته این است که این حرفهای خوب با آن شماره (۱) نمی سازد؛ چون شماره (۱) رفت سراغ علیت خارجی بین مراتب، آن هم علت خارجی برای کان تامه. این ناسازگار است. ما اگر تشکیک را مطرح کردیم، آن می شود یک مرتبه، علت کان تامه مرتبه دیگر. این برگشت به اینکه یک شأن مساوق، علت کان ناقصه شأن دیگر باشد؛ لذا حرف ما قبل از تعطیلات این بود که این شماره ۱ (بشماره ۲)...، شماره ۲ حرف بوعلی و ملاصدرا است، در کجا حرف ملاصدراست؟! در پاورقی علامه در جلد ۶ اسفار که صدرای می خواهد توضیحی دهد و برهان لمّ را درست کند، علامه اشکال کرد که این چه برهان لمّی است؟!

استاد وارد شده اند. بعد بر می گردیم در واقعیت کار می کنیم که خودمان می خواهیم بگوییم؛ یعنی مدخل نهاییه. یک سازمانی درست می شود با اصل واقعیت و شئون مساوق اصل واقعیت، فنقول و نتوکل علی الله. این را صاف کنیم بعد ببینیم تکلیف بقیه عوارض ذاتی چه می شود؟ اول تکلیف عرض ذاتی را در فلسفه که ریاست عامه دارد و تکلیف همه را باید روشن کند درست می کنیم با همین توضیحاتی که آقای طباطبایی بیان فرمودند.

### لزوم در متلازمین، قائم به علیت است

اما در واجب از بحث سوم شروع می کنیم یعنی مسأله لزوم. متلازمین باید یک رابطه ثبوتی با هم داشته باشند که ثبوتاً یک طوری به هم پیوند بخورند که اثباتاً شما مجاز به انتقال باشی و الا برهان، برهان نمی شود. ما عبارات شفا را خواندیم باید دقیق بخوانیم. باید این لزوم ثبوتی را درست کنیم تا انتقال اثباتی مبنا داشته باشد و الا گراف است. آقایان برای درست شدن این لزوم ثبوتی عبارت دارند، آقای طباطبایی هم از عبارت استفاده کرده، آدرس هم می دهم. الآن یک صفحه نهاییه درس می دهم. نهاییه را با همین مقدمات چون بدون این مقدمات این نهاییه اینگونه فهمیده نمی شود کلی الآن ما شما را اذیت کردیم الان داریم می گوئیم نهاییه. آقای طباطبایی در بحث «الفصل الثامن فی بعض احکام الممتنع بالذات» خیلی زیبا کار کرده، از اسفار شروع کرده، بعد این حرف های ملاصدرا را پیاده کرده اند. «المرحلة الرابعة فی بعض احکام الممتنع بالذات» بسیار عالی اینها را ایشان توضیح می دهد به اینجا می رسیم «و بالجمله فکما أن الاستلزام فی الوجود بین شیئین لا بدّ له من علاقة علیة و معلولة بین

صریحاً کان ناقصه ای را که در عبارت بوعلی آمده، رد نموده و گفته این کان ناقصه «لا یخلو من تکلف». اگر این «لا یخلو من تکلف» را در کان ناقصه، کسی ملتزم شود و بگوید این حرفهای کان ناقصه، تکلف داراست، البته با حد وسط واجب که توضیح می دهیم. ملاصدرا بگوید: اینجا حرفهای بوعلی، تکلف دارد «و قد عرف - که واجب - لا برهان علیه بالذات» یعنی برهان لم نداریم در واجب. خیلی حرف اساسی می شود. واجب، علت ندارد پس برهان لم ندارد. اگر این حرف ملاصدرا بشود آن موقع برهان ما می شود برهان شبیه به لمی. می شود ملازمات عامه و از علیت بیرون می رود. در واقع در نهاییه المطاف علامه خواسته بگوید آقای ملاصدرا! در واجب درست حرف بزن. ما اول درست حرف بزن در واجب را توضیح می دهیم. بعد درست حرف بزن در وجود را مطرح می کنیم سپس درست حرف زدن در واقعیت را مطرح می کنیم؛ یعنی علامه سه پله، چهار پله مطلب را جلو برده است؛ یعنی حرف بوعلی در واجب، اشکال داشته، حرف صدرا در واجب، تشنّت مبنا دارد. علامه اول این تشنّت مبنا را در واجب درست می کند. بعد ما باید اینجا از اساتیدمان سوال کنیم که شما در واجب هر چه می گوئید علامه در وجود هم همان را می گوید و در وجود هر چه گفتید در واقعیت هم علامه می خواهد همان را بگوید. یعنی علامه سه پله قضیه را جلو برده است. ۱) حرف بوعلی معلوم شود که در فضای علیت است و علیت در بحث واجب نیست. ۲) حرف صدرا در فضای واجب متشنت المبناست. بعد حرف صدرا را اگر علامه در واجب درست کرد. آن پاورقی دوم است، که معلوم می شود ناراحتی علامه در پاورقی اول خیلی زیاد است از ملاصدرا. اگر در واجب را درست کردیم بعد بر می گردیم با وجود کار می کنیم در فروع اصاله الوجود که حضرت

المتلازمین، خلاصه اش این است، عبارت های آخوند است در اسفار. ما اگر استلزام در وجود را خواستیم تصویر کنیم، وجود وقتی یکی با دیگری استلزام دارد که حتما علاقة علیت و معلولیت در آنها باشد و بعد هم این را پیاده می کند. ملاصدرا می گوید: همانطور که در وجود اینگونه اند «و كذلك الاستلزام فی العدم و الامتناع بین شیئین لا ینفک عن تعلّق ارتباطی بینهما» اگر دو وجود، علیّ معلولی بودند، استلزام و لزوم درست است. اگر دو عدم، بین وجودهایشان علیت بود، بین خودشان هم مسامحة لزوم هست با همان مبنایی که داشتیم که ما احکام وجود را مسامحة تسری بدهیم به عدم، ولی باید برگردد به علیت بین دو وجود. بعد توضیح می دهند «و كما أن الواجب لو فرضنا- اگر دو واجب داشتیم- لم یكونا متلازمین بل متصاحبین بحسب البخت و الاتفاق كذلك التلازم الاصطلاحی لا یكون بین ممتنعین» بنابراین ما اگر دو واجب داشتیم، دو واجب با هم تلازم ندارند؛ چون رابطه علیت بین دو واجب منتفی است کما اینکه معالیل واجب الف با معالیل واجب ب به جهت این که رابطه علیت ندارند، تلازمی بینشان موجود نیست. دو ممتنع بالذات هم با هم علیت ندارند. پس لزوم کجا درست است؟ بین ضرورت بالغیر و بالذات، بین امتناع بالغیر و امتناع بالذات، لزوم همیشه اینگونه درست می شود فضا، فضای صدر است به تبع بوعلی، اینها بخوبی در حکمت متوسط ما بیان شده «و كذلك التلازم الاصطلاحی لا یكون بین ممتنعین بالذات بل بین ممتنع بالذات و ممتنع بالغیر و هو لا محالة ممکن بالذات» بله ممتنع بالغیر، ممکن بالذات است. بعد هم شروع می کند ملاصدرا عبارت هایش هم هست در اسفار جلد اول، خیلی خوب هم آقای مصباح توضیح داده اند و از ملاحادی هم شاهد آورده اند که اینجا استلزامی نداریم، ملاحادی هم یک لطیفه

ای فرموده که «مصاحبة البخت و الاتفاق هنا بحسب الاتفاق» چون کلمه بخت و اتفاق با هم آمده اند، حالا بخت چیست؟ اتفاق چیست؟ چرا با هم آورده شده اند اینها را گفته اتفاقی آورده شده اند. نتیجه: لزوم از نظر آقایان قائم به علیت است. آقای طباطبایی هم اینها را ذکر کرده؛ لذا هر جا در مقام استدلالات کسی خواست بین دو ممتنع بالذات ملازمه درست کند بدانید که برهان نمی گوید جدل می کند اساسی ندارد، ممتنع های بالذات با هم لزومی ندارند کما اینکه دو واجب بالذات با هم لزومی ندارند.

تبیین داشتن برهان شبیه به لمّ و انکار برهان لمّ در ضمن بحث کیفیت دو

ممتنع بالذات توسط علامه و نسبت دادن این نظر به ملاصدرا

اینها را می گویند و می رسند به اینجا «فإن قيل» آقای طباطبایی از اینجا شروع می کند آن مطلب مهم را می فرمایند: «فإن قيل إن الذی ذکر أن الممتنعین بالذات لیس بینهما الا الصحابة الاتفاقية ممنوع» شما می گوید ممتنعین بالذات، لزومی با هم ندارند، این حرف غلط است چرا؟ «لأن المعانی الذی یثبت امتناعها علی الواجب کالشریک و الماهیه و التركیب و غیر ذلک یجب أن تكون صفات له ممتنعةً علیه بالذات» این صفاتی که شما برای واجب به عنوان صفات سلویه درست می کنید امتناعشان برای واجب بالذات است یا بالغیر؟ اگر بگویید امتناعشان بالغیر است پس امکان ذاتی دارند، خراب می شود، واجب همه صفاتش واجب است. اگر بگویید امتناعشان بالذات است لزومشان را از کجا آوردید؟ یعنی شما جدلی دارید گردن ما می اندازید این صفات آنجا نیستند. چه برهانی اقامه می کنید؟ می گوئیم از اینجا آقای



طباطبایی دست آقایان را گرفته، آورده در این فضای حرف های ملاصدرا، حرف هایی که ملاصدرا جای دیگر فرموده، اما اینجا کامل پیاده اش نکرده است. شما یک سری صفات سلیبه برای واجب ملتزم می شوید بعد می گوئید اینها ممتنع بالذاتند «يجب أن تكون صفات له ممتنعة إذ لو كان ممتنعة بالغير كانت ممكنة بالذات كما تقدم و لا صفة امكانية فيه تعالى لما بين أن الواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات- این ثبوت. همین جا راه برهان و اثبات را هم آقای طباطبایی باز می کند- ثم الحجج القائمة على نفى هذه الصفات الممتنعة - براهینتان چه براهینی است؟ آیا می توانید آنجا قائل به برهان لمّ بشوید؟ در فضای امتناع ذاتی و بی علیتی چگونه لمّ درست می کنید؟ می گوید اینجا هم می توانید بگوئید اینها معلول غیرند؟ یعنی چه معلول غیرند؟ در حرف اول ملاصدرا بود که انتقال از این حال مشترک به حال دیگر در واقع برهان لمّی است که اینها را معلول غیر کرده، می گوئیم چگونه؟ اگر بگوئید «فهي جميعا معلولة لما ورائها ممتنعة لغيرها و قد بين أنها ممتنعة بالذات» می خواهید چه کار کنید؟ بعد می گوید «أجيب» آقای طباطبایی نمی گوید من جواب می دهم، می گوید ملاصدرا هم همین را قائل است به خاطر چه می گوید «أجيب»؟ به خاطر آن جمله آخری که می آورد «و هذا معنا ما قيل - این هذا معنا ما قيل، همین عبارتی است که ما الآن از ملاصدرا خواندیم این عبارت را اینجا تحویلیمان می دهد، می گوید: چون ملاصدرا این حرف را فرموده ما هم ادب می کنیم می گوئیم ملاصدرا فرموده است. آقای طباطبایی این روش را به ما یاد داده که به أدنی ارتباطی می فرماید ملاصدرا فرموده. می گوید «و هذا أجيب» نمی گوید من می گویم، ملاصدرا فرموده است. چرا ملاصدرا فرموده؟ به خاطر اینکه این جمله را ملاصدرا

دیشب تحویل ما داد ملاصدرا اعلام کرده «و هذا معنا ما قيل إن الدليل على وجود الحد المبدأ إنما يكون بنحو من البيان الشبيه بالبرهان اللمّي» آقای طباطبایی می گوید چون که ملاصدرا این حرف را فرموده من می خواهم بگویم ملاصدرا هم متفطن بوده، البته ملاصدرا در بحث های امتناع اینها را پیاده نکرده، توضیح داده، توضیحش این است. حرف آقای طباطبایی این است آقای طباطبایی می خواهد بگوید: شما در واقع یک ملازمة عامه دارید. شما می گوئید مثلا واجب چون واجب است، امکان ندارد، چون امکان ندارد ماهیت ندارد، چون ماهیت ندارد ترکیب ندارد. می گوید شما در واقع، در خارج یک واقعیتی دارید که آن واقعیت، بحث است، بسیط است، تمام صفات ثبوتی اش، مساوق او هستند، هیچ خبری از بهم ریختگی نیست. بعد می آید یک مفهوم را واسطه قرار می دهید برای انتقال به یک مفهوم دیگر، خلاصه حرف ایشان این است. می گوید از مفهوم وجوب می روید به دنبال عدم امکان، از عدم امکان می روید بدنبال عدم ماهیت، از عدم ماهیت می روید سراغ عدم ترکیب، همینگونه. می گوید شما در واقع متن براهنتان بر می گردد به اینکه یک واقعیت اصیل بسیط منشأ همه کمالات دارید که اینها مساوق او هستند، بعد منتقل می شوید از مفهومی به مفهومی، ریشه انتقالتان، تساوق اینهاست. می گوید: بنابراین اگر اینگونه گفتید که «أجيب عنه بأن الصفات الممتنعة التي تنفيها البراهين الإنشائية عن الواجب- چون واجب که علت ندارد تا برهان لمّی در کار باشد- مرجعها جميعا إلى نفى الوجوب الذاتي التي - آن وجوبی که عین الواجب است- فهي واحدة بحسب المصداق المفروض و إن تكثرت مفهوما كما أن الصفات الثبوتية التي للواجب بالذات هي عين الوجود البحت الواجبي مصداقا و إن كانت متكثرة مفهوما - بعد نتیجه می گیرد- فعدم

الانفکاک بین هذه الصفات والسلوك البرهاني من بعضها الى بعض لمكان وحدتها بحسب المصداق المفروض و إن كان في صورة التلازم بينهما بحسب المفهوم» تعبیر را دقت کنید، تلازم مفهومی، ریشه در تساوق وجودی دارد. نتیجه این است که سلوک برهانی از یک مفهوم به مفهوم دیگر که با فرض تكثر مفهومی مفاهیم است ریشه در تسلوب دارد. اگر ریشه در تساوق داشت و لزوم را شما با تساوق توانستید درست کنید، انتقال را توانستید با تساوق درست کنید «وإن كان في صورة التلازم بينهما بحسب المفهوم كما أن الامر في الصفات الثبوتية كذلك و يعبر عنه بأن الصفات الذاتية كالوجوب الذاتي» ایشان می گوید آقایان وقتی تعبیر می کنند این صفات بالذات و باقتضاء من الذات است حق ندارید بروید سراغ علیت. «المرحلة الرابعة» در مواد قضایا ذیل بحث امتناع می فرماید: اینها می گویند «و لا اقتضاء و لا علیة بین الشیء و نفسه» خیلی زیبا، بین شیء و نفس خودش، علیت و اقتضائی نیست. بعد می گوید: «هذا معنا ما قيل» ایشان می خواهد بگوید آن عبارت ملاصدرا که فرموده: واجب، برهان ندارد؛ چون برهان علی الاطلاق برهان لمّ است؛ چون علت ندارد، برهان ندارد. بنابراین برهانش می شود برهان ملازمات عامه. «هذا معنا ما قيل که إن الدلیل علی وجود الحق المبدأ إنما یكون بنحو من البیان الشبیه بالبرهان اللمی فامتناع الماهية التي سلکنا الی بیانہ- این ملازمات عامه است ما می گوئیم واجب، ماهیتش ممتنع است- من طریق امتناع الامکان هو و امتناع الامکان- امتناع ماهیت، امتناع امکان است-یرجعان الی بطلان الوجوب الذاتي الممتنع علیه و قد استحضره العقل بعرض الوجوب الذاتي المنتزع عن عین الذات» شما ملازمات عامه ای درست می کنید بین صفات سلبيه و بین صفات ثبوتیه و ریشه این ملازمات عامه، تساوق

است بعد هم بحث را می برد در پله های دیگری. نتیجه: اینجا حضرت آقای طباطبایی مبنا را تبیین کرده اند که شما در ارتباط با واجب چه می گوئید؟ ملاصدرا اگر هم از ایشان بپذیریم؛ یعنی گفتیم ملاصدرا دو عبارت دارد یک عبارتش را آقایان استدلال می کنند، آقای طباطبایی اشکال کرده که شما نمی توانید اینها را معلول چیز دیگری بدانید، معلول به آن شکلی که از داخلش برهان لمّ درآید. در یک عبارت، خود ملاصدرا آمده کان ناقصه را اشکال کرده که باز آن را هم می خوانیم و توضیح می دهیم تا بیشتر روشن کنیم. بعد که کان ناقصه را اشکال کرده «لا برهان علیه بالذات» را مطرح کرده؛ یعنی برهان لمّ نداریم بعد فرموده برهان نداریم اصلاً؟ نه، برهان داریم برهانمان شبیه به لمّی است؛ یعنی ملازمات.

آقای طباطبایی می گوید: پس ملاصدرا! یک دست حرف بزن، یک طور حرف بزن تا آخر در واجب، مجبور هستی برهان لمّ را انکار کنی در واجب، در صفات ثبوتی، در صفات سلبی از آنجا که مسأله به علیت نمی تواند برگردد، ناگزیری مسأله را برگردانی به ملازمات عامه. اگر این را در واجب پذیرفتیم و گفتیم میوه کار ملاصدرا بعد از اصلاحات، بعد از اشکال به اینکه یک طور حرف بزند، آخرش این است که ملازمات عامه را در صفات ثبوتی و سلبی یا ملازمات عامه را در برهانی که در واجب اقامه می کند، ملاصدرا قبول کرده و ملازمات عامه را حضرت آیت الله جوادی! دیگر به برهان لمّ بر نمی گرداند. اگر این مطلب را ما از ملاصدرا قبول کردیم که آقای طباطبایی خواسته به واسطه اینکه شما اینها را باید ممکن بدانید و با امکان، صفات سلبی درست در نمی آید، صفات ثبوتی درست در نمی آید، تلازم

جور در نمی آید با همین حرف حد وسط وجوب در واجب؛ چون صفات واجب عین ذات واجبند و لذا صفات نمی توانند سلبا یا اثباتا برگردند به امکان، وقتی نمی توانند برگردند به امکان، نمی تواند مسأله، مسأله علیت باشد. برهان، انتقال و سیستم، باید برگردد با حد وسط وجوب به ملازمات عامه تمام.

ایشان این را که درست می کند با حد وسط وجوب در واجب ، تساوق را درست می کند؛ چون استدلالش این بود که واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات است؛ یعنی شما وقتی که با حد وسط وجوب کار کردید و متوجه شدید مطلب درست در می آید یک پله شما را در بحث وجود بالاتر می برد، بعد در بحث واقعیت.

یک تنه ای از آن عبارت جلد شش ملاصدرا هم مانده است. فردا آن تنه را مطرح بکنیم تا ثمره حرکت علامه بزرگوار و فیلسوف و مفسر عظیم الشأن حضرت آیت الله طباطبایی رضوان الله تعالی علیه تا یک حدودی روشن تر شود.

## جلسه هفتاد و سوم : ۹۱/۰۷/۰۳

## مروری بر جلسات گذشته (تبیین مبنای علامه طباطبایی)

بحث ما درباره مبنای حضرت علامه طباطبایی (ره) بود و عرض کردیم حضرت علامه می فرمایند که محمولاتی داریم که خارجاً، مساوق با موضوعشان هستند و هیچگونه تکثر و تعددی ندارند. اگر این محمولات (۱) خارجاً مساوق با موضوعشان شدند و تعدد و تکثری در آنجا نبود (۲) و اگر موضوع و محمول، علت نداشت. اینها را می خواهیم با یک بیان دیگر بگوییم تا پله های بعد را مطرح نماییم. در این فضا مسأله عرض ذاتی، ثبوتاً چه ملاکی دارد؟ برهانی که می خواهد آن قضیه را اثبات کند چه نوع برهانی است اثباتاً؟!

علامه می فرماید: این مطلبی که من می گویم، اولین بار با حدّ وسط و وجوب وجود گفته شده است؛ چون در وجوب وجود این دو ملاک که ما می گوییم هست. یک موضوعی داریم، ذات اقدس اله، محمولی دارد مثل علم؛ یعنی عالم است، محمولی دارد مثل حیات و وجوب و وحدت. در ذات اقدس اله فلاسفه با حدّ وسط و وجوب و با حدّ وسط واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات است فتوا می دهند که اینجا ما نه تکثری داریم و نه علتی داریم. ایشان می فرمایند: اگر کسی این مطلب را در فلسفه اسلامی یاد گرفت و گفت فلاسفه در باب واجب، صفات ثبوتی ای که درست می کنند، یا صفات سلبی ای که درست می کنند در چارچوب این دو قانون است. همه، وجوب ذاتی دارند؛ چون واجب بالذات، واجب من جمیع

الجهات است. بعد وقتی می فهمیدند همه، وجوب ذاتی دارند، دو وجوب ذاتی با هم رابطه علی ندارند. ذات، علت خودش نیست. ذات، علت صفاتی که عین ذات اند، نیست.

اگر با حدّ وسط وجوب فهمیدیم، آنجا واقعیت داریم، صفاتی داریم که متن واقع اند و مساوق واقع اند ولی آنجا دیگر مسأله، مسأله علت نیست. این لزومی را که بین این مفاهیم درست می کنیم ریشه اش بر می گردد به تساوقی که در متن واقع وجود دارد، اما حدّ وسط ما برای اثبات این مطلب وجوب وجود است. این بخوبی، مبنایی روشن درست می کند. اگر کسی این مطلب را در وجوب وجود یاد گرفت، آن موقع نمی تواند بگوید لزومی که بین وجوب وجود برقرار است، لزومی که بین وجوب و مثلاً وحدت برقرار است، لزومی که بین وجوب و بساطت برقرار است، لزومی که بین همه صفات کمالیه الهی برقرار است، یک لزوم علی است؛ چون بحسب متن واقع این ذات، علت ندارد یا بگویید همه واجب هستند، لزوم علی وقتی قابل تصویر است که مساله برگردد به ممکن بالذات. ممکن بالذات که نمی تواند صفت ثبوتی ذات اقدس اله باشد. ممتنع بالغیر نمی تواند صفت سلبی ذات اقدس اله باشد.

علامه می گوید: اگر کسی درست اینها را فهم کند که مبنای اینجا چیست؟! مبنای صدرا، مبنای فلسفه اسلامی با حد وسط وجوب، آن موقع مجبور است از آن حرفهایی که دیگران می گویند دست بردارد. دیگران چه می گویند؟! دیگران می گویند: ما نمی توانیم بین دو شیء، لزوم درست کنیم به اینکه برگردند به علت و معلول یا برگردند به معلولی علة ثالثة، الان ثبوتش را می گوییم. ما داریم نشان می دهیم اینجا چنین اتفاقی نیفتاده است. وقتی اینجا چنین

این حرف علامه در جلد ۶ اسفار را اول باید در حد دفاع از صدرا بفهمیم؛ لذا نسبت به بعضی حواشی استادمان اشکال داریم که ایشان وقتی می خواهند برسند به عبارت علامه، می گویند ریشه حرف علامه این است که در فلسفه، برهان لمّ نداریم. نخیر، شما اول تکلیف واجب را روشن کنید و فرض کنید در جایی از فلسفه ما برهان لمّ داشته باشیم. اما واجب بما اینکه با حد وسط وجوب ورود کرده، مساله اش اینگونه است؛ لذا استاد عظیم الشان ما هر جا حرف علامه را توضیح داده. یکجا در همین جلد ۶ در ذیل عبارت ملا صدرا؛ چون ملا صدرا چند جا بیان نموده و چند جا هم علامه پاورقی کرده است.

#### تتمه مبنای علامه در ذیل بیان پاورقی ایشان بر متن جلد ششم اسفار

یکجا صدرا تعبیرش این است: «و اسد البراهین و اشد منها علیه هو الذی ان لا یکون الوسط فی البرهان غیره بالحقیقه، فیکون الطريق الی المقصود هو عین المقصود و هو سبیل الصدیقین» اینجا علامه پاورقی کرده؛ آقای جوادی وقتی شرح می دهند و می گوید دعوای آقای طباطبایی ریشه در این دارد که ایشان معتقد است در فلسفه، مطلق برهان نداریم الا از نوع ملازمات عامه، به نظر بنده، این یک مقداری با نظر به نهایه المطاف است، نه اینکه حرف غلطی است، نه. ما اگر بخواهیم سهم این عبارت آقای طباطبایی را ادا کنیم باید بگوییم این عبارت علامه در واجب درست است و او در سایر موارد دچار مشکل می شود. الان حد وسطی که وجود دارد در عبارت علامه، حدّ وسط وجود و واقعیت نیست. حد وسطی که الان ما در نهایه خواندیم و علامه برهان شبیه به لمّی را پیاده کردند، با حد وسط وجوب وجود بود.

اتفاقی نیفتاده باید از لزوم علی دست برداریم. وقتی دست از لزوم علی بر می داریم، ثبوتاً مجبوریم از برهان لمّ دست برداریم؛ چون از علت نمی توانیم منتقل به معلول شویم؛ چون اینجا علتی وجود ندارد. از برهان إنّ هم که از قبل دست برداشتیم؛ چون در برهان إنّی ما به یقین نمی رسیم؛ چون وقتی من شک در علت دارم، یقین به معلول برایم حاصل نمی شود. حال اگر کسی این مبنا را قبول ندارد، سخنانش را سر جای خودش بررسی می کنیم. وقتی شک در علت دارم، یقین به معلول پیدا نمی کنم تا معلول بخواهد مرا به علت برساند. لذا «إنّ» مشکل دارد. متلازم ها هم اگر دو معلول یک علت اند باز این بیماری در آنها هست؛ چون باید از معلول به علت و از آن علت به معلول برسیم و با شکّ در علت نمی توانید این مسیر برهانی را طی کنید؛ لذا برهان إنّی که سوار بر مساله علیت است خودش کنار می رود و مشکل دارد. برهان لمّ ما مشکل ذاتی ندارد. اما اشکال این است که بین اینها علیتی در کار نیست؛ لذا لزومی که اینجا مطرح است، لزومی است که بین مفاهیمی شکل می گیرد که تساوق بحسب متن واقع، مجوز انتقال شماسست که دیشب تصریح عبارات ایشان را خواندیم. ایشان می خواهند بفرمایند: این عبارت، مراد ملا صدراست در جایی که می فرماید: حق مُبدِئ، برهان ندارد؛ چون برهان که در فلسفه گفته می شود برهان لمّ است؛ چون برهان إنّ که مشکل معلول را دارد اصلاً برهان نیست. با همین توضیحات، برهان را رد می کند. منظور هم، برهان لمّ است. بعد که می گوید: بله! برهان شبیه لمّی داریم. شبیه لُمّش از باب این است که آنجا افاده یقینی هست ولی علیت نیست. این افاده یقین و عدم علیت برای جایی است که صفاتی داریم مساوق با متن موضوع و بین آنها هم رابطه علی منتفی باشد.

## اشکال استاد بر مستشکل بر مبنای علامه طباطبایی

ایشان مبنایشان در آن استدلال این است که واجب الوجود بالذات چون واجب الوجود من جمیع الجهات هست، تساوق در واجب، مسلّم است؛ چون آنجا نمی توانیم نسبت بین صفات و ذات را نسبت بین واجب بالذات، علت و معلول بدانیم؛ چون ذات، علت صفات مساوق نیست. ایشان می گوید: اگر صفات سلبیه، امتناع بالغیر داشته باشند اشکال دارد. اگر امتناع بالذات دارند، امتناع بالذات، لزومش با ممتنع بالذات دیگر، رابطه ندارد مگر رابطه برگردد به تساوقی که برای ذات واجب داریم. پس اول می خواهیم بگوییم فی الجمله، یک جنس برهانی علامه می خواهد به ما بدهد که این جنس برهان بر می گردد به حریم واجب الوجود. اگر این را کسی خوب بفهمد در آن ثالثا استاد ما دچار مشکل می شود که بگویید هر گاه دو چیز با هم لزوم دارند شیء ثالثی در مقام ثبوت اینها را....

از همین جا معلوم می شود مساله علیت مفهومی برای کان ناقصه که می شود ثانیاً فرمایش استاد ما. ، باید سوال کنیم علیت مفهومی برای کان ناقصه در حریم واجب سرنوشتش چه می شود؟ یعنی ما می خواهیم اول محطّ مطلب را، فی الجمله مطلب، در واجب با حد وسط و خوب بررسی کنید بعد می آییم بالاتر. علیت ناقصه یک شأن، برای کان ناقصه شأن دیگر که دیدیم در عبارات استاد ما حضرت آیت الله جوادی آمد. در قالب مثال بخواهیم مثالی بزنیم که «العالم ممکن و کل ممکن محتاج الی العله -یا- الی الواجب فالعالم محتاج الی الواجب» برهان

امکان و وجوب، همین امکان معمولی، می خواهیم یک مقدار در واجب کار کنیم ذهن قوی شود ببینیم اینکه ملاصدرا اینجا چرا با مشکل مواجه شد.

## بیان سه اشکال و جواب در برهان امکان و وجوب

خلاصه این مطلب ایشان این است، می گوید: شما اینجا یک امکان دارید که این امکان دارد شما را به واجب می رساند. اول اگر نگاه کنید می گویید برهان، برهان إنّ است، دارید از ممکن به واجب می رسید، از معلول به علت می رسید. حضرت آیت الله جوادی می فرماید بعد که دقت می کنید متوجه می شوید که شما ممکن را با «کل ممکن فله علة یا کل ممکن فله واجب» مثلا اینگونه ارتباط می دهید، «علة یا واجب» فرق نمی کند بعد می گوید بین امکان و له واجب و له علة، ملازمه هست بعد به خود اشکالی می کند می گوید: لقائل أن یقول به اینکه چه کسی گفته ملازمه هست؟ امکان، علت احتیاج به واجب است دقت کنید. می گوید اگر کسی بگوید «العالم ممکن و کل ممکن محتاج فالعالم محتاج الی الواجب» امکان، علت احتیاج است ثبوتا، این ملازمه عامه نیست که کسی بگوید: ممکن با «فله واجب» یا «فله علة»، ملازمه دارد؛ چون ما قبلا هم خواندیم بحث ملازمه عامه را که درست می کردیم می گفتیم این مؤلف با له مؤلف ملازمه دارد، مؤلف معلول مؤلف است اما ملازم با له مؤلف است. ممکن و له علة یا له واجب ملازمه دارند ولو خود ممکن، معلول واجب است؛ لذا بوعلی دقت به ما داد که شما دقیق حد وسط را نگاه کنید، خلط نکنید بین جزء و کل تا مغالطه نشود. حدّ وسط شما در واقع نسبتش با حدّ اکبر شما وقتی روشن است که حدّ اکبر را

رعایت کنید. «له علة، له مؤلف» با مؤلف فرق دارد اگر مؤلف سنجیده بشود معلول به علت است، اگر مؤلف با له مؤلف سنجیده شود، ملازمه است این حرف بوعلی است. ایشان می گوید: لقائل أن يقول به اینکه این حرف در امکان، غلط است؛ چون در امکان می گویند: «کل ممکن محتاج، العالم ممکن و کل ممکن محتاج الی الواجب فالعالم محتاج الی الواجب» امکان علت احتیاج است؛ چون دقیق که نگاه می کنید محتاج، حدّ اکبر است بعد محتاج، معلول امکان است. در فلسفه وقتی به بحث مناط احتیاج به علت می رسم می گوئیم مناط احتیاج به علت، امکان است. بعد شروع می کند به پاسخ دادن. یک پاسخ می دهند که ممکن است کسی بگوید من قبول ندارم امکان، علت احتیاج است. حرف صدرا را می گوید که امکان، متأخر است، احتیاج، عین وجود شیء است، امکان از ماهیت شیء اخذ می شود، ماهیت در رتبه متأخر از وجود شیء است پس امکان یک مقدار بحث هایی که در نهاییه و بدایه داشته اید اینگونه است، همان اشکال اصلی ملاصدرا به بوعلی، همین است که شما نمی توانید امکان را علت احتیاج بدانید چرا؟ چون امکان، امکان ماهوی است، امکان ماهوی از ماهیت می آید، ماهیت متأخر از وجود شیء است. پس باید علت احتیاج این وجود یک چیزی باشد سابق بر وجود عقلاً حالا مساوق با متن وجود خارجاً مثلاً. لذا ایشان جواب می دهد یک کسی ممکن است اصل حرف را زیر بار نرود، بگوید چه کسی گفته امکان، علت احتیاج است؟ بعد هم یک جواب دیگر می دهند که امکان، یک مفهوم ذهنی است، احتیاج در متن واقع وجود دارد، امکانی که یک مفهوم ذهنی است و راهی به خارج ندارد؛ چون امکان در واقع معقول ثانی و از عوارض ماهیت است، ماهیت که خارجی نیست، امکانش هم خارجی نیست، در صورتی که

احتیاج یک واقعیت است، چگونه ممکن است یک مفهوم ذهنی علت داشته باشد نسبت به یک واقعیت خارجی؟ بعد نتیجه می گیرند که پس مبنا غلط است آخر هم یک جوابی می دهند آن جواب آخر، جواب حلّی است می گویند: در واقع امکان، علت حاجت است نه علت محتاج، محتاج اسم مفعول است، مشتق است در واقع محتاج یعنی فله حاجة خیلی زیبا این را درست می کنند که ذهن خطا نکند، می گویند شما دوباره ذهن وقتی خطا می کند حد وسط را درست نمی بیند، حدّ اکبر را درست نمی بیند. شما امکان را حد وسط قرار می دهید، محتاج را حد اکبر قرار می دهید، در صورتی که رابطه علت بین حاجت و امکان است نه بین محتاج و امکان. اگر نسبت امکان را با محتاج بخواهید بررسی کنید ملازمه است؛ چون محتاج یعنی له الاحتیاج پس باز بر می گردیم به مؤلف و له مؤلف. ممکن له حاجة آن موقع ممکن با له حاجة الی العلة یا له حاجة الی الواجب ملازمه پیدا می کند. ایشان تقریباً سه پاسخ می دهند که ذهن دقیق بشود، مخصوصاً سومی دقیق است. البته این سومی کاملاً نشان می دهد که ما ملازمه را می بریم در عالم اثبات، دیگر کاری به ثبوت نداریم. در حد وسط؛ چون کأنّه در سومی ما قبول می کنیم که از یک و دو دست بر می داریم که دعوا مبنایی نشود شما به ما اشکال نکنید، امکان ماهوی نگویند، امکان فقری بگویند که به احتیاج بخورد.

### بررسی سه جواب مطرح شده در مسألة

این سه جواب را که بررسی نمایید، می شود جواب اول و دوم ایشان را رد کرد، گفت که چه کسی گفته امکان، حتماً امکان ماهوی است؟ امکان، امکان فقری باشد. اگر امکان فقری شد

دیگر شما نمی توانید بگویید امکان فقری از ماهیت می آید ماهیت متأخر از وجود است، باید یک استدلالی درست کنید که «العالم ممکن بامکان فقری و کل ممکن بامکان فقری محتاج فاعالم محتاج» آن موقع هر دو اشکالی که گرفته اند برطرف است هم تأخرش از بین می رود هم ذهنی بودنش؛ چون امکان فقری عین متن واقع است برای همین خود ایشان هم بالاخره باید آن جواب اصلی را بدهد که امکان نسبتی با له حاجة دارد و یک نسبتی با خود حاجت دارد. نسبتش با حاجت، علیت است نسبتش با له حاجة، ملازمه است که اینجا یک مقداری فاصله بین ثبوت و اثبات درست می شود؛ بعد آن موقع شما وقتی آمدید آن علیتی را که بعدا ایشان می خواهد درست کند برای کان ناقصه، می شود مفهومی و اثباتی. تا اینجا توضیح بنده را برای فرمایشات ایشان داشته باشید. یک تتمه، مطلب ایشان را تمام کنم. ایشان می رسد به اینکه پس نتیجه می گیریم که الآن من یک امکان دارم و یک له حاجة و این امکان و له حاجة با همدیگر ملازمه دارند، بعد می گوید می شود این ملازمه را با یک دقت دومی به برهان لم برگرداند که حالا بخوبی فرمایش ایشان را در مثال پیاده کنیم. ایشان می گوید: اگر «له حاجة» را برای عالم در نظر بگیرید، بگویید امکان، نسبت به له حاجة ملازمه دارد، ملازمات، در کان تامه شان، علیت نیست؛ یعنی کان تامه محتاج یا کان تامه له حاجة، نه کان تامه حاجت؛ چون ما الآن بین اینها فرق گذاشته ایم. در آنجا فرق گذاشته ایم بین حاجت و له حاجة، بین حاجت و محتاج، ایشان می خواهد بفرماید: کان تامه محتاج و کان تامه امکان ملازمند که همان محتاج یعنی له الاحتیاج که من خلاصه اش می کنم که فهمش آسان تر بشود. کان تامه که می گویم با محتاج بگویم که ذهن صاف عمل کند اما چه اشکال دارد

بگویم امکان برای اثبات له حاجة للعالم یعنی علیت امکان برای کان ناقصه حد اکبر للحد الاصغر فعلا فرمایش ایشان را نقل کنیم تا بعد بررسی کنیم. ایشان می گوید برای کان تامه، کان تامه محتاج را می فهمیم، کان تامه امکان را می فهمیم اما کان ناقصه محتاج، چون ما می گوییم «العالم محتاج» شما الآن این محتاج را برای عالم درست می کنید، ایشان می گوید: این را اگر کسی مبنا قرار بدهد، می تواند بگوید اینجا من یک برهان لم دارم به خاطر اینکه امکان را که کان تامه ای دارد و محتاجی که کان تامه ای دارد و این کان های تامه با هم ارتباطی ندارند ملازمند، نه اینکه رابطه، رابطه علی و معلولی باشد. این امکان را برای کان ناقصه محتاج یعنی برای اثبات محتاج «له علة للعالم» علیت قائل شویم. چه اشکالی دارد کان تامه حد اکبر با کان تامه حد اوسط ملازمه داشته باشد اما کان ناقصه حد اکبر، معلول حد اوسط باشد همان حد اوسطی که کان تامه اش ملازم است با کان تامه حد اکبر، چه اشکالی دارد؟ نهایت تلاش ایشان این است.

اگر ایشان بخواهد به ملاصدرا نسبت بدهد، عبارت ملاصدرا را دیشب دیدیم، عبارت ملاصدرا زیر بار این حرف نرفت، فرمود: «فیه تکلف» آقای طباطبایی هم از این «فیه تکلف» استفاده کرد. اللهم صل علی محمد و آل محمد و عجل فرجه



## جلسه هفتاد و چهارم: ۹۱/۰۷/۰۴

## خلاصه جلسه گذشته (بیان مبنای علامه طباطبایی در چند مرحله)

بحث ما در ارتباط با فرمایش مرحوم علامه بود. ایشان در چند مرحله می خواهند فرمایششان را تصریح بفرمایند. فرمایش ایشان این است که ما در مرحله اول، فی الجمله، علاوه بر برهان لمّ، می توانیم براهینی داشته باشیم از نوع ملازمات عامه که در مباحث اثبات ذات اقدس اله و صفات ثبوتی و سلبی او مطرح است. این مباحث بخاطر اینکه بر می گردند به ذات پروردگار و در ارتباط با خداوند، علت خارجی منتفی است و خداوند متعال معلول علت خارجی نیست. صفات ثبوتی او هم معلول ذات اقدس او نیستند؛ بخاطر اینکه اگر معلول می بودند ممکن بالذات می شدند، وجوبش می شد وجوب بالغیر و واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات است و ایشان روشن این مطلب را بیان می کنند؛ لذا آنجا ما ذاتی داریم، بحث، بسیط، مساوق، با تمام آن صفات کمالیه تساوق دارند. اگر اینگونه شد، آن موقع سلوک برهانی ما در قالب یک ملازمه بین مفاهیمی است که صحت انتقال از این مفهوم به مفهوم دیگر را تساوق خارجی درست می کند. این با حدّ وسط وجوب درست است و نباید گفت که این مطلب درستی اش بر می گردد به مبنای علامه که ما در فلسفه در همه ابواب برهان لمّ نداریم. ما فعلاً اولین مطلبمان این است که نباید اینها را یکی دید. پس این بیان استاد جوادی در شرح حکمت متعالیه که ذیل فرمایش مرحوم علامه، اینگونه بحث می کنند: لذا

صدرالمتألهین در تقریر برهان حکما، چنین فرموده اند: «فالاستدلال بحال تلك الطبيعة المشتركة على أخرى معلولة للحال الاولى» و نقد مرحوم استاد علامه که حال دوم، ملازم حال اول است نه معلول آن و نه هر دو معلول علت سوم اند، صائب به نظر نمی رسد. ما می خواهیم بگوئیم این نقد در واجب، صائب است قطعاً؛ چون در واجب استدلال علامه، حدّ وسط وجوب است. صفات ثبوتیه و سلبیه، نمی شود تلازمشان را از باب علّیت خارجی درست کرد؛ چون علّیت خارجی، مستلزم فرض امکان بالذات است و اینها را واجب به وجوب غیری می کند و اگر اینها را واجب به وجوب غیری کرد واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات است، خراب می شود. بعد استاد به اینجا می رسند که: «اساس نقد مرحوم استاد آن است که بنظر شریف ایشان اصلاً برهان لمّی در فلسفه اولی راه ندارد» اینکه می گوئید: اساس این نقد، این مبناست، ما می گوئیم نه این را ما قبول نداریم. بله! علامه چنین حرفی هم دارد و آن هم یک حد وسط دیگری است که با آن کار می کنیم؛ یعنی اگر هم شما توانستید در سایر ابواب فلسفه برهان لمّ قائل شوید منافات ندارد که بگوئید در سایر ابواب فلسفی برهان لمّی داریم.

## انسجام و دقت استاد مصباح در بیان بحث برهان لمّی و إنّی

بنظر ما حرف دقیق را اینجا، حرف آقای مصباح است. اینجا خیلی خوب جمع بندی کرده که در آموزش فلسفه ج ۲ ذیل بحث الهیات بالمعنی الاخص بیان کرده در درس ۶۱ بحث راه شناخت خدا. ذیل مسأله برهان لمّی و إنّی، مطالبی دارند که ما بعداً مطالبی را بیان می کنیم که بنظر ما منسجم تر از مطلب آقای جوادی است. اما اگر کسی در برهان لمّی شرط کند که حد وسط

باید علت خارجی و حقیقی باشد - بخوبی نشان می‌دهد که یک بحث مبنایی اینجا هست - نه تنها در مورد واجب بلکه در بیشتر مسائل فلسفی چنین برهانی یافت نمی‌شود - چرا می‌گویند بیشتر؟ چون می‌گوید: جناب علامه! من اگر هم مطلب شما را قبول کنم، فی الجمله اش را قبول می‌کنم. در واجب، قطعاً قبول دارم؛ چون در واجب، ذات واجب، علت ندارد و در صفات ذات الهی، ذات علت آنها نیست؛ چون اگر ذات، علت آنها باشد، آنها ممکن می‌شدند، ممکن بالذات و واجب به وجوب غیری. کما اینکه صفات سلبیه می‌شدند ممتنع به امتناع غیری و کار خراب می‌شد - این نکته در فرمایش آقای مصباح درست است که اگر هم کسی فرمایش علامه را در بقیه ابواب اشکال کند، ممکن است در یک جاهایی بگوید در خیلی از مسائل فلسفی من جمله، بحث واجب با فرض علیت خارجی، برهان لمّ نداریم. این نکته، نکته درستی است. حالا بحث‌های مبنایی را رسیدگی می‌کنیم. پس این مطلب اول ما است. ما همه فرمایش علامه را نباید حمل بر یک مبنا در کلّ فلسفه کنیم. ایشان فرمایشات صدرا را در الهیات بالمعنی الاخص می‌خواهد با حدّ وسط وجوب و واجب بالذات، واجب من جمیع الجهات درست کند ولی با مبنای علیت خارجی. ایشان تصریح می‌کنند که اگر کسی مبنایش، علیت خارجی شد آن موقع چاره‌ای ندارد الا اینکه در مثل واجب بگوید علیت خارجی، منتفی است. نه به اصالة الوجود مربوط است نه به بحث واقعیت. ما مساله واجب و درست شدن ملازمات عامه را فی الجمله و عدم بازگشت لزوم را به علیت در همه جا، اگر کسی بخواهد لزوم را در همه جا با مبنای علت خارجی به علیت برگرداند با مشکل مواجه می‌شود. این مطلب، مطلبی است که ارزش وقت و تامل دارد. آقای طباطبایی هم عرض کردم که اصرار

دارد که این مقدار را می‌شود به ملاصدرا نسبت داد؛ چون عبارتی که در نهاییه خواندیم از ایشان این بود: «هذا معنی ما قیل» که گفتند برهان بر حق مبدء، شبیه برهان لمّی است؛ لذا علامه می‌خواهد بگوید این مقدار مطلب را با حدّ وسط وجوب ذاتی داشته باشید. اگر اینگونه نگوئید ارزش حرف علامه معلوم نمی‌شود. پس این مقدار را می‌توان به بوعلی نسبت داد. می‌توانیم به صدرا نسبت دهیم. درباره نسبت این مطلب به بوعلی هم آقای مصباح یک عبارتی دارند از شفاء که این عبارت در تعارض است با عبارتی که استاد ما در علیت کان ناقصه مطرح می‌کنند؛ چون در باب واجب ملاصدرا تصریح کرده که «برهان شبیه باللمّی»، نه اینکه برهان لمّی، بخوبی تصریح می‌کند و علامه هم به صدرا نسبت می‌دهد. آقای مصباح هم عبارتی دارد در همین آموزش فلسفه بحث راه شناخت خدا، امکان استدلال برهانی بر وجود خدا، تعبیر خوبی دارند که، آقایان وقتی برهان را بشکل مطلق بکار می‌برند منظورشان برهان لمّ است؛ چون برهان علی الاطلاق، لمّ است. بعد این را که توضیح می‌دهند می‌رسند به اینجا «شاید این توجیه آن است که در کتاب شفا می‌گوید لا برهان علیه لانه لا عله له» این شاهد بر این است که بوعلی، علیت را علیت خارجی می‌دیده؛ چون اگر بوعلی علیت را می‌خواست علیت کان ناقصه ی یک شأن برای شأن دیگر ببیند. تعلیل به «لا عله له» که ایشان هم نقل خوبی کرده که این را ما در مقام دوم اشاره می‌کنیم که ثمره اش در مقام اول این است که می‌شود درباره واجب به آقایان با مبنای علیت خارجی نسبت داد که در باب واجب ما علیت خارجی نداریم لذا در ذات و صفات ثبوتی و سلبی، برهان لمّ نداریم و این مطلب این مقدارش قابل نسبت دادن به بوعلی و صدراست.

### بیان استاد جوادی در بازگشت برهان لمّ به علّیت کان ناقصه

اگر این درست شود آن موقع می‌رویم در مقام دوم که اگر کسی بخواهد با علّیت ناقصه یک شأن برای شأن دیگر کار کند. علّیت ناقصه این شد که مثلاً کسی بخواهد امکان را علت احتیاج به علت بداند و بگوید «العالم ممکن و کلّ ممکن محتاج فالعالم محتاج» امکان بشود حدّ وسط ما و امکان و ممکن ولو معلول واجب است اما علت احتیاج به علت است. آن توضیحات دیشب بسیار زیبای استاد جوادی درست بود که محتاج یعنی له الحاجه. له الحاجه ملازم با امکان است. گفتند امکان، علت کان تامه حاجت است اما ملازم با له الحاجه است. ولی شما حد وسط را باید درست ببینید که متوجه شوید که اینجا ملازمات عامه ای در کار است. ایشان توضیح خیلی زیبایی دادند. هر دو، حد اکبر و حد اصغر را با دقت بگذارید و نسبت بسنجید. الان امکان، علت حاجت است ولی چون حد اکبر ما له الحاجه است، علت کان تامه حاجت بودن بمعنای این نیست که من اینجا یک برهان لمّی دارم به تعبیر ایشان. گفتند شما امکانی دارید و حاجتی دارید و له الحاجتی دارید. امکان، علت حاجت است اما امکان، ملازم با له الحاجه است. منتهی امکان که ملازم با له الحاجه است، ثبوت له الحاجه للعالم یعنی کان ناقصه. امکان علت ثبوت الامر للاصغر است؛ پس شد ۱- امکان ۲- حاجت ۳- له الحاجه. امکان، علت کان تامه حاجت است اما حاجت، اکبر نیست. امکان، ملازم با له الحاجه است که به تعبیر ایشان در تصور اولیه ما که از ممکن به واجب می‌رسیم، گمان انتقال از معلول به علت می‌رود بعد که دقت می‌کنید می‌بینید نه علت که واجب است اینجا، له

الواجب، له العله است. متوجه می‌شوید که ملازمه عامه ای وجود دارد. امکان با له العله و له الواجب ملازم است. بعد که دقت بیشتری می‌کنید، می‌بینید امکان، علت ثبوت الاکبر للاصغر است؛ یعنی علت ثبوت محتاج یعنی له الحاجه للعالم؛ چون العالم محتاج الی العله و محتاج الی الواجب یا العالم له الواجب. له العله که له الواجب مجموعاً خبر باشد و بخورد به عالم. اگر العالم محتاج، این اثبات احتیاج برای عالم که اسمش کان ناقصه است. کان ناقصه ای است که برای حد اصغر ثابت می‌شود یعنی ثبوت الاکبر است للاصغر، امکان علت اوست.

### تهافت در کیفیت نسبت دادن یک مطلب در برهان لمّ به بوعلی سینا

پس استاد ما بخوبی اینها را تبیین کردند که شما می‌توانید لمّ را برگردانید به علّیت کان ناقصه، نه علّیت کان تامه. علّیت کان تامه را نگوئید علّیت کان ناقصه را بگوئید. کان ناقصه یعنی ثبوت الاکبر للاصغر. کان تامه یعنی خود ثبوت الاکبر. اگر دقت کنید، کان تامه شما حاجت است که امکان علتش است اما حاجت که حد اکبر نیست. حد اکبر شما له الحاجه یا محتاج است که کان ناقصه اش را امکان درست می‌کند. حال در عبارت بوعلی که گفت «لا علة له» این ظاهر در کدام است؟ علّیت خارجی هست اما دیگر کان ناقصه مطرح نیست چرا؟ استاد ما این کان ناقصه را نسبت می‌دهد به بوعلی، عبارت می‌آورد که بوعلی، خواجة طوسی در اسس الاقتباس مسأله را برده اند به کان ناقصه و کان ناقصه را مبنای برهان لمّ قرار داده اند. عبارتی که آقای مصباح اینجا نقل می‌کند «لا برهان علیه لأنه لا علة له» اگر مبنای بوعلی در بحث برهان لمّ تمرکز بر مسأله علّیت برای کان ناقصه باشد این عبارت بوعلی غلط

در می آید. این عبارت بوعلی در فضایی درست است که علیت برای کان ناقصه مطرح نباشد؛ اگر این عبارت بوعلی در مسأله علیت در کان ناقصه مطرح نشود این عبارت «لا برهان علیه لآنه لا علة له» درست در می آید؛ یعنی بوعلی هم مثل آقای طباطبایی و ملاصدرا اصرار بر این است که علیت خارجی برای کان تامه مطرح و معیار است و لذا واجب، لا برهان علیه یعنی برهان لمّ، لآنه لا علة له مسأله تمام می شود این مطلب می رود کنار. حال سؤال می کنیم می گوئیم شما امکان را کردید علت کان ناقصه ما، علت کان ناقصه ما یعنی علت ثبوت الاکبر للأصغر این علیت خارجی است یا مفهومی؟

### صراحت مبنای استاد مصباح در بحث برهان لمّ

حضرت آیت الله مصباح اینجا فرمایششان مستقیم است، مبنای آقای مصباح در اینجا این است که علیت اینجا مفهومی است و علیت خارجی وجود ندارد، تصریح می کنند که اینها علیت در اعتبارات عقلی است، اصرار دارند بر این مطلب که این علیت، علیت مفهومی است؛ لذا ایشان خیلی زیبا در همین عبارت در تعلیق و وقتی توضیح می دهند که ملاک برهان لمی اگر علیت خارجی است و علیت خارجی ثبوت اکبر است لمّ منتفی است. اگر ملاک ما علیت خارجی است، ثبوت اکبر للأصغر است بحث می شود مبنایی. در مثل مسأله امکان باز نمی توانید لمّ بگوئید و لو ثبوت الاکبر للأصغر را دارید خارجی نیست، مفهومی است. اگر مسأله برگردد به ثبوت الاکبر للأصغر، اگر علیت امکان را برای احتیاج به علیت برگردانید به اعتبارات عقلی، آن موقع لمّ دارید. آقای مصباح، تکلیف خودشان را روشن کرده است و فرموده: من چون در

لمّ شرط نمی دانم علیت خارجی برای کان تامه را و شرط نمی دانم علیت برای کان ناقصه را از نوع علیت خارجی، براحتی می گوئیم لمّ ملاکش این است اما اگر کسی یکی از این دو حرف را خراب کرد گفت نه! من ملاکم، ثبوت الاکبر نیست، ثبوت الاکبر للأصغر است و این ثبوت هم ثبوت خارجی و علیت، علیت خارجی باشد آن موقع باید حتما به ما نشان بدهد که امکان، خارجیت دارد، امکانی که بوعلی قائل است. اگر امکان بوعلی را اعتباری دانست و اصرار کرد بر این که این ربط ثبوتی خارجی مبناست باز گرفتار می شود، لمّ را از دستش می گیریم اما اگر امکان را امکان فقری گرفت همانگونه که استاد دیروز در توضیحاتشان دادند. لذا ما یک مشکل دیگری که داریم این است که انتساب این مطالب، همه اش به این شکل به بوعلی و خواجه در بحث های لمّ عبارات را یکی یکی رسیدگی می کنیم. اما علی فرض اینکه اینها هم درست باشند بالاخره این تصریح را ما می خواهیم کسانی مثل آقای مصباح خیلی زیبا «برهان لمی، برهانی است که حد وسط آن علت برای اتصاف موضوع نتیجه به محمول آن باشد یعنی ثبوت الاکبر للأصغر اتصاف موضوع حد اصغر به محمول حد اکبر، حد وسط علت چنین اتصافی باشد خواه علت برای خود محمول هم باشد یا نباشد خواه علت خارجی و حقیقی باشد یا علت تحلیلی و عقلی باشد» با چنین مبنایی آدم راحت می تواند حرف بزند. این مبنا را هم به بوعلی نسبت نمی دهد؛ چون از بوعلی عبارتی را نقل کرده که «لا برهان علیه لآنه» لذا امر را دائر می کند بین این دو «طبق این تعریف -انصافا تمام آن اشکالات دیشب ما مرتفع است- اگر حد وسط برهان، مفهومی از قبیل امکان و فقر وجودی و مانند آنها باشد می توان آن را برهان لمّی تلقی کرد؛ زیرا به قول فلاسفه، علت احتیاج معلول به علت، امکان

ماهوی یا فقر وجودی است. در سیستم ایشان علیت امکان ماهوی، علیت مفهومی است، علیت امکان فقری، علیت خارجی است ولی چون از نظر ایشان برای لم بودن لم، اعم است هر چند ما بعدا به ایشان اشکال مبنایی بکنیم که یعنی چه شما در خارج علیتی نداشته باشید در عالم مفهوم علیت داشته باشید؟! ما ممکن است به ایشان، اشکالات صغروی بکنیم. بعدا هم ممکن است با مبنای آقای طباطبایی بگوییم ملازمات عامه وجود دارد، هم به امکان خارجیت می دهیم و هم به احتیاج. بعدا خودمان درستش می کنیم امکان ماهوی را خارجی می کنیم با وجود ربطی، احتیاج را که معلول اوست آن را هم خارجی می کنیم، ملازمه را هم عامه و خارجی می کنیم. ان شاء الله در پله های بعدی حرف مان را بیان می کنیم.

### عدم صراحت مبنای استاد جوادی در مسأله با توجه به عبارات ایشان

ما می خواهیم بگوییم اگر کسی خواست حرف بزند باید صاف حرف بزند. استاد عظیم الشان ما! ما واقعا متوجه نمی شویم یک جا در ذیل همین بحث الآن وقتی به امکان می رسند صریح می گویند: «گاهی ممکن است برای اثبات راهیابی برهان لمی در فلسفه اولی چنین گفته شود که یکی از مسائل فلسفه کلی اثبات واجب از راه امکان است به این نحو که العالم ممکن و کل ممکن یحتاج الی الواجب و امکان که حد وسط است علت حاجت می باشد گرچه عالم، معلول واجب است -همین توضیحاتی که دادیم حاجت عالم معلول امکان است ولو خود عالم معلول واجب است لذا ایشان می فرماید- لیکن لازم است عنایت شود که اولاً همانطور که حدوث علت حاجت نیست، امکان ماهوی هم علت نیست گرچه حکما آن را علت... پس امکان

واسطه در اثبات است مانند حدوث نه واسطه در ثبوت و ثانیاً حاجت ماهیت به واجب امر تکوینی است که هم در خارج ثابت است و هم در ذهن در حالی که امکان امری است اعتباری و فقط در ذهن موجود است. ایشان در جای خودش اصرار کرد که ما وقتی می توانیم متلازمین را با هم درست کنیم که بین هم ربط، ثبوتی داشته باشند. ربط ثبوتی که بحث قبلی ایشان است مسأله را می برد در خارج. امکان از نظر ایشان اثباتی و ذهنی است شما باید تکلیفتان را اینجا روشن کنید. بعد هم این را نسبت می دهند که از مرحوم سبزواری که «فما اشتهر من القوم أن الامکان بمعنی سلب الضرورتین مناط الحاجة فالمراد منه أنه الواسطة فی الاثبات لا فی الثبوت» بعد هم می آیند ثالثاً را می گویند. ثالثاً را که دیشب بحث کردیم که محتاج یعنی له الحاجة، له الحاجة ملازم است، امکان علت حاجت است اما علت حاجت ذهنی چون امکان ماهوی جایگاهش در ذهن است. اینجا باید مثل آقای مصباح مطرح شود که من یک امکان ماهوی دارم، این امکان ماهوی، در ذهن است علیتی هم که دارد ذهنی است هر چند ایشان در مباحث امکان در حقیق از یک طرف امکان را ذهنی می گیرند، از یک طرف امکان و حاجت را می خواهند ببرند خارج. ولی ما می خواهیم بگوییم اگر امکان ماهوی را از امکان فقری جدا کردیم جای امکان ماهوی را خارجی کردیم، حاجت را خارجی کردیم علیت را خارجی کردیم ... اگر امکان را ذهنی کردم علیت را ذهنی کردم عیب ندارد آن موقع شما می گویند ملاک برهان لم من، اعم است، آن موقع علیت می تواند علیت مفهومی و ذهنی باشد از برای ثبوت الاکبر للاصغر، می تواند علیت، علیت... آن موقع باید تکلیف آن مبنایتان را درست کنید که ما انتقال از یکی به دیگری در عالم اثبات وقتی درست است که ثبوتاً اینها به

هم مرتبط باشند... اگر شما در بحث برهان گفتید: ثبوت، باید اینها را جوش بدهد که اثبات درست بشود پس باید ریشه مسأله انتقال از یکی به دیگری به ثبوت برگردد. علامه این را با تساوق به ثبوت برگردانده است. شما در نقد امکان ماهوی می گوئید ذهنی است به درد نمی خورد باید حاجت که خارجی است خارجا با هم ارتباط برقرار کنند، این را در امکان فقری قبول می کنیم در امکان ماهوی با اینکه امکان اعتباری است چگونه می خواهیم به بوعلی چنین چیزی را نسبت بدهیم؟! چگونه می خواهیم خودمان بگوئیم در باب برهان یک تلازم ثبوتی داریم بعد یک انتقال اثباتی، دعوا را یادتان نرود در حقیق ایشان ذیل ثالثا حرفشان این بود می گفت در هر جا تلازمی داریم باید شیء ثالثی وجود داشته باشد که اینها را خارجا ثبوتا به هم پیوند بدهد تا آن نقش پیوند ثبوتی بتواند انتقال... آن موقع این مطلب است.

### صراحت و روشنی مبنای علامه طباطبایی در مسأله

لذا خلاصه بحث ما این است ما می خواهیم بگوئیم حضرت علامه طباطبایی یک مبنای روشن دارد. مبنای روشن علامه این است که انتقال از لازم به لازم دیگر، اول باید در ثبوت پیوندش درست بشود تا در اثبات راه بیافتد. پیوند ثبوتی، تابع علیت خارجی است برای همین اگر علیت خارجی درست بشود پیوند ثبوتی درست است، انتقال اثباتی هم درست است. اگر علیت خارجی درست نشود تساوق خارجی می تواند انتقال از این مفاهیم را درست کند. علامه با خارج کار می کند. استاد هم این مبنا را خوشبختانه اصلش را قبول دارد که اگر ثبوتا این ارتباط را درست نکنید اثباتتان با مشکل مواجه می شود. اگر کسی با علامه همراه نشده و

ملاک را در علیت اعم ببرد باید در علیت اعم، صغرویا و کبرویا تکلیف خودش را روشن نماید؛ کبرویا بگوید اعم است تصریح بکند. صغرویا بین امکان ماهوی و امکان فقری با مبنا جدا بکند، بگوید امکان فقری خارج است، امکان فقری خارجیت دارد، علیتش هم خارجیت دارد درست است. امکان ماهوی، ذهنی است، اعتبارات عقلی است ولی من اعم هستم. آن موقع بر این فیلسوف فقط یک سؤال وارد می آید که چگونه وقتی در ثبوت چنین ارتباطی نیست علیت بین اعتبارات ذهنی و عقلی شما راه می دهد؟ مثل علامه طباطبایی برای خودش درست کرده و می گوید: من وقتی با علیت خارجی کار می کنم، امکان را خارجی می کنم، حاجت را هم خارجی می کنم، علیت را هم خارجی می کنم. امکان ماهوی را از باب وجود ربطی خارجی می کنم. در همان فضای مشاء متوسط داریم صحبت می کنیم، اینها را خارجی می کنم، مبنایم هم علیت خارجی ثبوتی است انتقال را درست می کنم؛ لذا این نسبت به آقای مصباح است. نسبت به استادمان عرضمان این است عبارات را باید شماره گذاری کنید روشن بگوئیم ما علیت را اعم کردیم از خارجی و ذهنی بعد هم فرق بین امکان ماهوی و امکان فقری درست می کنیم که یکی حاجتی است در متن واقع و مساوق با اصل واقعیت. اینها را ما در عبارت آقای مصباح نداریم. اگر اینها درست شود آن موقع با آقای مصباح مشترک می شوند اگر این مطلب حل بشود در عبارت. آن موقع در یک سؤال، آن بحث ثبوت و اثبات است. این فضایی که من تصویر کردم فعلا فضای متوسط فلسفه اسلامی است که در واجب یک طور حرف می زند در سایر بحثها با همین مبانی که عرض کردم یک طور حرف می زند. حضرت علامه طباطبایی توسعه ای می دهد بر اساس اصالة الوجود آن را هم بررسی می کنیم.

## جلسه هفتاد و پنجم : ۹۱/۰۷/۰۸

## خلاصه درس گذشته

بحث ما در ارتباط با فرمایش علامه بود که عرض کردیم باید فرمایش را به چند بخش تقسیم کنیم. بخشی که الان تمرکز بحث ما هست و با استاد ما آقای جوادی این بحث تمام شد این بود که حضرت علامه برای ملاک عرض ذاتی و برای ملاک برهان لمّ، چند حدّ وسط دارند، در واجب، حدّ وسط ایشان وجوب است و وجوب واجب است که سبب می شود ایشان ملتزم شود محمولات واجب، مساوق با ذات واجب اند؛ صفات ثبوتی و صفات سلبی و نه ذات علت دارد و نه صفات مساوق ذات و به همین دلیل لزومی که بین این محمولات و ذات اقدس اله وجود دارد نمی تواند لزوم علی باشد، هم حاشیه ای که در اسفار ذیل عبارت صدرا دارند و سعی می کنند بگویند صدرا هم تفتن کافی به این مطلب داشته و گفته اینجا برهان ما برهان شبیه باللمی است و هم مطلبی که در متن نهایی دارند در ذیل ممتنع بالذات و این براهینی که در ممتنع بالذات اقامه می شود که عباراتش را خواندیم و تا حدی هم توضیح دادیم. آنجا علامه با حد وسط وجوب کار می کند. وقتی با حد وسط وجوب کار می کند، فی الجمله برهان ملازمات عامه در فلسفه درست می شود و نباید استاد بزرگوارمان هر جا می رسد به فرمایش استاد بگویند این مبتنی است بر مبنای علامه که در فلسفه، ما برهان لمّ نداریم و برهان انّی که ما را از معلول به علت یا معلولی به معلول دیگر برسد مفید یقین نیست. ما اگر

آن مبنا را هم از علامه قبول نکنیم باز این بحث را علامه گردن ما می گذارد در باب واجب و این مقدار را هم صدرا گفته است. بعد هم عرض کریم که بنابر این مطلب حاشیه ای که آقای مصباح دارد مقداری دقیق تر از فرمایش آقای جوادی است، از این جهت که آقای مصباح کاملاً بحث را متمرکز می کنند در همین نکته که ما باید مبانی حرف مشهور را در باب برهان لمّ بدانیم، توضیح می دهند که مبانی مشهور در باب برهان لمّ یکی این است که (۱) حدّ وسط علت کان ناقصه حد اکبر باشد نه علت حد اکبر فی نفسه. (۲) اینکه علیت را باید بدقت بررسی کنیم بین حدّ وسط و حدّ اکبر نباید چیزی را که ملازم است با چیزی که معلول است خلط کنیم. ممکن است، ممکن معلول واجب باشد ولی ممکن با له الواجب ملازم باشد. مؤلف معلول مؤلف باشد اما با له مؤلف ملازم باشد. خوب توضیح دادند، ثالث را هم گفتند که علیتی که در باب برهان لمّ مطرح است باید بررسی شود که آیا این علیت اعم است از عینیت و تاثیر خارجی یا بین اعتبارات عقلی هم علیت است؟!

## اشکالات مبنائی استاد مصباح با علامه طباطبائی

وجه امتیاز این است که نشان می دهد نزاع با علامه کجاست؟ آقای مصباح نشان می دهد که دعوی با علامه، دعوی مبنایی است؛ لذا می فرماید اگر کلام استاد از عدم جریان برهان لمّی در فلسفه مبتنی باشد بر ردّ این مبانی، ما مبنا را قبول نداریم. اگر مبانی را قبول دارد با حفظ این مبانی می خواهد اشکال کند ما بناء را اشکال می کنیم. ما در فرمایش آقای جوادی این وضوح را نمی بینیم که بگوید دعوا این نیست که ما کان ناقصه داریم یا کان تامه داریم. دعوا

آقای مصباح حدّ وسط را خراب کرد. ما توقع داشتیم آقای مصباح همینگونه که ما می‌گوییم، بگوید استاد ما حرف‌هایش در چند مقام است.

مقام اول، حد وسطش وجوب است. اگر حد وسطش وجوب است پس من می‌توانم ملازمات عامه داشته باشم ولو اینکه علیت خارجی را مبنا قرار بدهم ولی تمرکزی بر علیت نداشته باشم. حرف ما این است که اگر فرمایش استادان را بررسی می‌کنید باید این حرف را بزنید که بالاخره ملاصدرا ملتزم به برهان ملازمات عامه در واجب هست. در ملازمات عامه حرف ما این بود که در متن واقع بخاطر تساوق مساله را حل کرده است. حرف اصلی یادتان نرود ما گفتیم اگر کسی بتواند مساله را به علیت برگرداند و بخواهد علیت را در حدّ علیت مفهومی نگه دارد، دارد بین ثبوت و اثبات فرق می‌گذارد. تمرکز دعوا این بود. علامه ما را برده در واقع و فرموده لزوم در متن واقع باید بگونه‌ای باشد که ملازمه در عالم اثبات درست شود. در متن واقع چه چیزی سبب ملازمه است؟ علیت یا تساوق. علیت سبب ملازمه است اما در لمّ. علیّت سبب ملازمه برهانی نیست در إنّ؛ چون شک در علت که دارید نمی‌توانید یقینی به معلول داشته باشید. بعد راه دیگری درست می‌کند که به حسب واقع خارجی چه چیزی سبب می‌شود که تو بتوانی ملازمه را.... لذا ما معتقدیم علامه کار مهمشان این است که دست ما را گرفته و برده در خارج، گفته خارج باید بگونه‌ای باشد که لزوم درست شود بعد در عالم اثبات بتوانید منتقل شوید. خارج یا علیّی است یا تساوقی. تساوق با حد وسط وجوب.

این نیست که علیت را خارجی بدانیم یا ... نه، دعوا مبنایی است. ما در ذیل بحث امکان و وجوب هم همین بحث را به ایشان اشکال کردیم و گفتیم شما علیت امکان را برای احتیاج به علت، خارجی می‌دانید اشکال می‌گیرید. آقای مصباح علیت امکان را برای احتیاج به علت، اعتبارات عقلی می‌داند اشکال می‌گیرد. ما می‌گوییم روشن کنید اختلافتان با علامه چیست؟ کما اینکه در بعضی اشکالاتی که می‌گیرند و می‌خواهند جواب دهند باید این نکته درست شود که آقای مصباح متوجه بوده که این عبارت بوعلی که حد وسط دقیقاً باید با حد اکبر نسبتش سنجیده شود و نسبت جزء حد اکبر با کلّ حد اکبر ممکن است فرق کند، یعنی حد وسط با کلّ حدّ اکبر ملازم باشد نسبت به جزء حد اکبر معلول باشد. این را هم آقای مصباح متفطن است و تصریح می‌کند. از این جهت اشکال، تقریباً مبنایی و واضح در بیان آقای مصباح آمده است. اما با این وجود، نکته‌ای که گفتیم در عبارت آقای مصباح نیست، این نکته این است که حد وسط ما در عدم جریان برهان لمّ، تفسیر محمول ذاتی باید روشن شود. این در تمام تعلیقه ایشان نیست؛ چون ایشان اشکالشان این است که می‌گوید وقتی کسی این سه مبنا را دانست، که (۱) حدّ وسط باید علتِ کان ناقصه حدّ اکبر باشد، لازم نیست که حدّ وسط علتِ کان تامه باشد (۲) بعد هم باید بین حد وسط و حد اکبر دقیقاً نسبت سنجی شود نه بین حد وسط و جزء حد اکبر. (۳) بعد هم علیت باید اعم شود. ایشان می‌گوید مبنای مشهور را با اینها معتقدم. بعد می‌گوید اگر استاد من این مبانی را قبول دارد، من با قبول این مبانی می‌خواهم به ایشان اشکال کنم. بعد شروع می‌کند به اشکال کردن که اگر کسی این مبانی را قبول دارد چرا می‌گوید اگر واقعیت، علت ندارد، محمولات فلسفه، علت ندارند؟ این فرمایش



## نقد و اشکال استاد به استاد مصباح

بنظر ما آقای مصباح اگر بخواهد فرمایش مشهور را جمع بندی کند باید شماره چهارمی اینجا بیاورد، بگوید رابعا -مشهور یعنی حتی صدرا- ما می توانیم یک نحوه برهانی داشته باشیم که ریشه اش در ملازمه بین حد وسط و اکبر است. اصغر و اکبر ملازمه دارند بواسطه حدّ وسط ولی تمام این تلازم هم ریشه در تساوق دارد. بعد تساوق مبنایش اگر وجوب است دیگر اینگونه اشکال نمی کنند. خلاصه اشکال اول ایشان این است، که اگر گفتید واقعیت، علت ندارد سبب نمی شود که بگویید محمولات، علت ندارند؛ چون محمولات، کان ناقصه اند، کاری به کان تامه ندارند. ما می گوئیم اینگونه نقد کردن در نظر نگرفتن حدّ وسط وجوب و موجه جزئیة بودن ملازمات است. اشکال ایشان این است که ما می خواهیم بگوئیم آقا! استاد شما اگر همه این مبانی را هم قبول داشته باشد، موجه جزئیة ملازمات عامه، با حدّ وسط خراب نمی شود. ولی کافی است این توضیح ما را بدهید که برهان یک ثبوتی دارد و اثباتی. ملازمه اثباتی، تابع ثبوت است. برای همین می گوئید در اعتباری، برهان ندارم؛ چون ثبوتی ندارم. ثبوت تارةً بر سفره علیت است که خارجی است. تارةً بر سفره علیت بین اعتبارات ذهنی است. تارةً ثبوت بر مبنای تساوق خارجی است. آقای مصباح، علیت بین اعتبارات ذهنی را در سیستم خودش درست می کند. ما می گوئیم تساوق علامه را نگه داریم؛ لذا بنظر ما آقای مصباح اولاً این حد وسط را لحاظ نکرده.

## اشکال دوم استاد مصباح بر علامه طباطبایی و نقد استاد برایشان

نکته دوم اینکه در ثانی ایشان، یک بحث مبنایی دیگر غیر از آن مبانی نموده که می گوید «عدم وجود علت للموجود المطلق لا يستلزم عدم علة لخصه خاصه أو لمرتبة خاصه منه و یکفی فی ذاتیه المحمول ان یکون ثابتاً لخصه من موضوع العلم» این مطلب ایشان می شود رابعا، ربطی به آن سه حرف ندارد. می خواهم از اشکال وجوب بگذرم و در فضای خود ایشان بحث نمایم. فضای ایشان این است که علامه در فلسفه انکار برهان لمّ نموده است، یکبار با حد وسط وجوب، یک بار با حد وسط وجود، یکبار با حد وسط واقعیت. حال من رفتم در حدّ وسط واقعیت یا رفتم در حد وسط وجود و کاری به وجوب ندارم که بعداً اینها را توضیح می دهیم. آقای مصباح می خواهد به ایشان اشکال کند. این اشکالی که می کند به هیچ کدام از آن سه مبنا بر نمی گردد. شما سه مطلب گفتید بعد حرفی می زنید که اصلاً ربطی به آن سه مبنا ندارد. مطلب اول شما این است که بگویید علت، کان ناقصه باشد. مطلب دوم شما این است که دقیقاً بین حد وسط و حد اکبر نسبت سنجی کنید، این را هم قبول داریم. مطلب سوم شما این است که علیت اعم است این هم قبول است اما اگر مبنای در فلسفه این شد که در محمول ذاتی، محمول حصّة خاص به درد نمی خورد علیت مشکل را حل نمی کند این ثانی ایشان با آن سه تا مربوط نیست، خودشان متفطن شده اند، یک اشکالی کرده اند «عدم وجود علة للموجود المطلق» اگر واقعیت، علت نداشته باشد چه اشکال دارد وجود ممکن علت داشته باشد؟ این که به درد نمی خورد. وجود ممکن، علت داشته باشد یعنی چه؟ «الممكن

نیاید به خاطر ملاکات عقلایی؛ لذا شما نمی توانید تکثیر اشکال کنید، یک اشکال است، یک اشکال بیشتر اینجا وجود ندارد آن اشکال هم می شود مبنا، نه بناء. شما بنائی اشکال می کنید ثانیاً شما بنایی است یا مبنایی؟! معلوم نیست. ثالثاً شما چه نسبتی با ثانیاً دارد؟! باز معلوم نیست. شما حتماً این را دقت کنید. اصلاً این کم لطفی جدی است از آن جهت که مبانی را درست کردید خوب است اما باید بر سر مبنایی بایستید. این فرمایش آقای مصباح تمام شد.

### پاورقی استاد فیاضی بر نهاییه الحکمه

در فرمایشات آقای فیاضی دقت کنید باز از این جهت که عرض می کنم یک مقدار مطلب جلوتر رفته از استادشان آقای مصباح یعنی مزیتش را باز بگوییم که آقای فیاضی هم در شرح نهاییه الحکمه در ذیل خامسا می گویند: «لا یخفی أنه إنما يتم ما رماه - در ذیل همین خامسا که موضوع فلسفه اعم الاشياء است - أن لا يكون معلولاً لشيء خارج» - ما بعداً به مرحوم آقای طباطبایی می رسیم - در ذیل این مطلب شروع می کنند می گویند این حرف از این جهت، اشکال اخیری که من کردم دیگر به ایشان وارد نیست یعنی بخوبی یک مبنا اضافه می کنند به آن سه تا «لا یخفی أنه إنما يتم - بر این مبنا که - أن العرض الذاتي لا بد أن يكون مساوياً للموضوع» حرف خوبی است انصافاً این حرف الآن اینجا زده شد. این حرف را جا داشت که آقای مصباح بفرماید؛ یعنی معلوم می شود نزاع، مبنایی است که اگر این حرف را بفرماید، نزاع، مبنایی است و نه ثانیاً می آید نه ثالثاً. این را می گوید و دو «أن الاوسط فی البرهان المی لا بد أن يكون علة خارجية للنتيجة» این هم خیلی حرف خوبی است. این می

موجود» می شود مسأله فلسفه؟ مسأله فلسفه نمی شود تا برهان لمّش به درد بخورد. «الممكن موجود» وقتی می تواند مسأله فلسفه باشد که ابتدا ثابت کنید در عرض ذاتی، تساوق شرط نیست. از اینجا ارزش آن حرف قبلی ما را می فهمید. هر کدام از این حد وسط ها، فرق هایی با هم دارند. اگر وجود ملازمات را با حدّ وسط و جواب کار کردید این حرف ها پیش نمی آید. وجود ملازمات عامه را اگر با حدّ وسط وجود کار کردید، این حرف ها پیش نمی آید. وجود ملازمات عامه را اگر با حدّ وسط موجود و واقعیت کار کردید این حرف ها پیش می آید؛ لذا حضرت آقا! شما همینگونه که بخوبی دارید مبانی را می گویند حداقل بگویید خامسا.

### اشکال سوم استاد مصباح بر علامه طباطبایی و نقد استاد بر ایشان

از این بدتر اشکال سوم ایشان است. اشکال سوم ایشان در مسائل الهیات بالمعنی الاخص است. فرموده: بناء بر اینکه مسأله الهیات بالمعنی الاخص، جزء فلسفه باشند، یعنی چه جزء فلسفه باشند با کدام مبنا؟ آیا نباید اول ملاک عرض روشن بشود تا بعد شما نظر بدهید؟ اگر ملاک مسأله فلسفه روشن شد یعنی شما گفتید «یکفنی فی ذاتیة المحمول أن يكون ثابتاً لصفة من الموضوع» دیگر ملاک برهانی برای خروج الهیات بالمعنی الاخص ندارید، مگر ملاک را عرفی کنید. کدام فیلسوفی با ملاک عرفی اشکال می گیرد؟ ایشان در ثانیاً خلاصه حرفش این است می گوید: اگر محمول، مساوق موجود است، یک گونه است. اگر محمول می تواند اخص از موجود باشد آن موقع تمام گزاره های الهیات بالمعنی الاخص، برهاناً فلسفی است؛ چون اخصند؛ منتهی چرا شما جدایشان می کنید؟ خودتان می گویند به خاطر اینکه تکرار پیش

دانید حُسنش چیست؟! حُسنش به این بر می گردد که علیت را علامه، علیت خارجی دیده و گفته چون علیت خارجی در لم وجود ندارد اینگونه است. منتها اشکال ایشان چون در صدد اشکال هستند آن نکته اصلی را توضیح نمی دهند. نکته اصلی: (۱) تطابق ثبوت و اثبات است. و (۲) اختلاف حد وسط ها است.

### دفاعیه استاد از مبنای علامه طباطبایی در برابر اشکالات مطروحه

ما دو حرف مهم در دفاع از آقای طباطبایی داریم. این دو حرف مهم را با همه تلامذه ایشان می خواهیم اشکال کنیم. (۱) این که ما تکلیف ثبوت را روشن نماییم و آقای طباطبایی ایستاده بر سر اینکه باید ابتدا اثبات با ثبوت همراه شود، ثبوت یا با علیت خارجی است یا با تساوق خارجی این یک حرف است. (۲): در تساوق خارجی ملاک در حد وسط ها را جدا کنید. یکبار ملاک، وجوب است فقط روی خودش اثر می کند. یکبار ملاک وجوب نیست، وجود است به آن می رسمیم. یکبار ملاک، واقعیت است به آن می رسمیم. آقای فیاضی انصافاً از جهت این نکته جلو رفته و توضیح داده «و أما اذا ذهبنا أن كثيراً من المسائل الفلسفية موضوعها قسم من الوجود لا الوجود المطلق و محمولاتها امور تخصّها للبرهان اللمی فی تلك المسائل مجال واسع حیث یمكن أن یكون لثبوت كل من هذه المحمولات لموضوعه علة خارجة» این حرف با آن مبناء، حرف خوبی است؛ یعنی آمده بخش موجبة جزئیة را هم درست کرده است یعنی موجبة جزئیة برهان لم را درست می کند، ولی همین جا به او می گوئیم شما باید بگویید موجبة جزئیة ملازمات عامه هم با حد وسط وجود درست می شود.

(پرسش... پاسخ:) آقای فیاضی در توضیحاتشان کأنه ملتزم به ثبوتند. آقای فیاضی بر خلاف سایرین تصریح نمی کنند ولی ملتزمند به اینکه توضیح مقابلی نمی دهند؛ لذا ایشان ملتزمند به اینکه ثبوت و اثبات باید یک نحو ارتباطی با هم داشته باشند تا تلازم و ملازمه و انتقال درست باشد. ایشان از این جهت مشکل ندارند.

(پرسش... پاسخ:) همین را بدانید یعنی بدانید که ما اولاً بین ثبوت و اثبات ارتباط داریم و اینکه ارتباط بین ثبوت و اثبات وجود دارد این یک مطلب است حد وسط ما در درست شدن ملازمات عامه یکبار وجوب است، موجبة جزئیة ملازمات عامه را درست می کند. یکبار وجود است موجبة جزئیة ملازمات عامه را درست می کند. یکبار واقعیت است موجبة کلیة ملازمات عامه را درست می کند. اینها دو مطلب است ارزش علمی اش هم هر کدام سر جای خودش است. درست می فرمایید که اگر دومی را بخواهید بگویید باید مبنای اول را هم قبول کنید این درست است از اخص به اعم می رسمیم اما اعم لا یدل علی الاخص بإحدى الدلالات. ما نمی فهمیم؛ یعنی اگر کسی مبنایش این شد که من در برهان، ثبوت و اثبات نمی خواهم عیبی ندارد اما از داخلش در می آید که من چهار حد وسط دارم؟ ما می گوئیم شما نهایتاً آقای طباطبایی را که می بینید، حاشیة اسفار آقای طباطبایی را که می بینید، آقای طباطبایی سه جور حد وسط تحویل شما داده است؛ یک حد وسط را در ذیل بحث امتناع گفته، یک حد وسط را در ذیل فروع اصالة الوجود گفته، یک حد وسط را در مدخل گفته است. سه حد وسط است.

## تقسیمات برهان «ان» توسط استاد فیاضی

یک جمله دیگری که در فرمایشات آقای فیاضی هست، توضیح خوبی آقای فیاضی در ضمن فرمایشات آقای طباطبایی دارند که در باب برهان «ان» ایشان بحث کرده است. «ان» سه جور معنا می شود. یکی از کارهای مهمی که شما باید ملتزم بشوید تفکیک این سه جور «ان» است. یکبار می گوئیم «ان» یعنی معلول به علت. یکبار می گوئیم «ان» یعنی معلول. یکبار می گوئیم «ان» یعنی ملازمات. این حرف در فضای کسانی که ثبوت را دقیق می شوند خیلی جالب است؛ یعنی من باید بدانم وقتی می گویم ملازم - خیلی ارزشمند است اینها باید در بحث رساله برهان تبیین شود- چون حیث ثبوت را درست توضیح نمی دهم، معلول به معلول با ملازمه عامه، خلط می شود. کسی می تواند اینها را خوب از هم جدا کند که خوب با ثبوت کار کند؛ یعنی بفهمد معلول به معلول، ملازم نیست. معلول به معلول «ان» است. این تصریح آقای طباطبایی انصافاً کار خوبی است؛ ولی باید ریشه اش را بگوید. ریشه این حرف بر می گردد به اینکه من، ثبوت را درست بفهمم یعنی بفهمم معلول به علت، یک مناط ثبوتی دارد، دیگر لازم نیست، معلول به معلول کنار این گفته شود؛ چون آن مناط در معلول به معلول هم هست. مناطی که در معلول به علت هست در معلول به معلول هم هست؛ چون معلول به معلول یعنی انتقال از معلول به علت از علت به معلول؛ لذا وقتی ثبوت در معلول به علت با مشکل مواجه است اشکال دارد. این مطلب خیلی خوب در توضیحات استادمان آقای جوادی در وجه حصر آمده است ولی بعداً که می خواهد اشکال کند ملتزم به

این بحث ثبوتی نمی شود که ثبوت را که بررسی می کنید ثبوتتان یا علت است یا غیر علت؛ علت راهش دو تا است دیگر سه تا نیست. غیر علت هم ملازمات است ما اینجا باید عبارت بخوانیم، این را توضیح بدهیم که خوب در ذهن بماند. علت یک مسیر است. علت هم اگر شد یک مسیر- این را نکته پایانی این قسمت می دانم که برویم حد وسط های بعدی آقای طباطبایی- چون از نظر آقای طباطبایی علت خارجی است دیگر نباید وقتی وارد بحث امکان می شوید بگویید ذهنی است. بعد اشکال همین است آقایان اینها را صاف نمی گویند الآن آقا می گوید علت خارجی وقتی ایشان این را پیاده می کند حرف های بوعلی را می آورد روشن نمی شود این علت آخر خارجی شد یا نشد؟! در ثبوت حیوان برای زید.

اگر علت خارجی است خارجی است تا آخر راهش هم دو راه است. علت هم که گذاشتید کنار باید بروید سراغ تساوق. حالا تساوق را هر طور ثابت کردید باید ملتزم بشوید. این فعلاً فرمایشات حضرت آقای طباطبایی است با حد وسط وجوب. یک فرمایشی ایشان دارد با حد وسط وجود که ذیلش اشکال تشکیک مطرح شده است. یک حد وسط فرمایش ایشان دارد با حد وسط واقعیت، تشکیک در آن نیست مطالب دیگر در آن هست که ان شاء الله ببینیم حد وسط دوم و سوم ایشان را هم یک مقدار توضیح بدهیم که دیگر اشکالات واقعیت را سد صغور کنیم قول به عرض ذاتی تکلیفش روشن بشود.

والسلام

## جلسه هفتاد و ششم : ۹۱/۰۷/۰۹

## مروری بر دروس گذشته (بیان سه دیدگاه در بحث عرض ذاتی و سایر مبانی علامه)

بحث ما در ارتباط با فرمایش حضرت علامه طباطبایی و تلامذه ایشان بود. داریم بحث را بر می گردانیم به ادامه بحثی که قبل از تعطیلات تابستان داشتیم برای اینکه بتوانید آمادگی داشته باشید، مجبوریم سیرش را بگوییم تا ادامه دهیم. بحث ما این بود که ما باید در مساله عرض ذاتی که مبانی مختلفی بین فلاسفه مطرح است، تاملی نماییم تا دیدگاهی انتخاب و اختیار کنیم. گفتیم اینجا سه دیدگاه داریم:

(۱) دیدگاهی که می خواهد ملاک عرض ذاتی را بر اساس کثرت خارجی و از باب زیاده الحد علی المحدود تحلیل کنند. (پرانتری وسط بحث بود حالا دوباره بحث برگشته تا ادامه پیدا کند) این یک دید. عبارت علامه در حاشیه اسفار اینگونه است که خواندیم.

(۲) ما مساله را برگردانیم به تساوق خارجی و تساوق خارجی را مبنای عرض ذاتی بدانیم در نتیجه، بر اساس تساوق خارجی نه بر اساس وجود کثراتی که اعراض برای موضوعاتشان یک وجود لغیره داشته باشند و بحث زیاده الحد علی الحدود بیاید و علل اربعه در حد زائد بر

محدود عرض اخذ شوند و سیر اول نباشد. بحث تساوق خارجی، کناره گیری از مساله کثرت و وجود لغیره داشتن عرض است.

(۳) از یک طرف مساله کثرت خارجی را می خواهد انکار کند و باب تساوق خارجی را مبنا قرار دهد ولی از یک طرف با مبنا قرار دادن تحلیل مفهومی، مساله اعراض را در صقع نفس با اصالت وجود و تشکیک کار کند. این سه دیدگاه را ما شماره گذاری کردیم. دیدگاه اول دیدگاه کثرت. در شماره، قبلا سومی را دومی گفتیم ظاهراً. یعنی نظر آقای جوادی را دوم و نظر علامه را سومی کردیم. سه نظر است؛ کثرتی در خارج داریم و عرض، وجود لغیره دارد و عرض به تعبیر علامه بما اینکه محمول است وجودی للموضوع دارد و موضوع از علل وجودش است و چون وجود للموضوع دارد و موضوع از علل وجودش است، موضوع در حدّش اخذ می شود اما حدّی که زائد بر جنس و فصلش است. دیدگاه دوم این است که ما در خارج کثرت نداشته باشیم. تساوق داشته باشیم با تساوق کار کنیم و لذا ملاک عرض ذاتی را هم همان تساوق قرار دهیم و دیگر بحث وجود للموضوع و وجود لغیره را یک نظر متوسطی تلقی کنیم این دیدگاه دوم است. دیدگاه سوم این است که ما بگوییم در خارج چگونه است اما چون می خواهیم در عالم اثبات، یک بحث مفهومی کنیم، و اینها را به تعبیر آقایان بگوییم اینها یک سلسله ای هستند که تشکیک بینشان جاری و این تشکیک در صفحه نفس که بخشی از جهان خارج است یک سیر تشکیکی دارد که اشاره رحیق را خواندیم.

بعد برای اینکه این سه دیدگاه را عمیق تر شویم یک بحث بسیار فنی درباره بحث وجود لغیره و نظرات علامه که چند جلسه بررسی مختصری کردیم که حضرت علامه مساله عرض را، مساله خارج المحمول را، مساله وجود لغیره داشتن را، چگونه تبیین می کند و کامل نشان دادیم که ایشان در جاهایی که مساله، مساله تساوق است، از این حرفها نمی گویند. در نهایی در چند جا گفتیم ملتزم است و برای اینکه بفهمیم این بحث وجود للموضوع داشتن و وجود لغیره داشتن را، حضرت علامه در یک فضا تبیین می کند و در یک فضا اشکال می کند و قبول نمی کند که عبارتش را مراجعه کنید. باز بخشی را تحلیل کردیم که برای مساله، حیث برهان لم را بررسی کردیم که در این سه دیدگاه مساله برهان لم و إن و ملازمات عامه سرنوشتش چه می شود. «برهان الان بقسیمیہ المعروفین» (نهایه الحکمہ پاورقی ج ۱ ص ۳۱) قسم معلول به علتش و قسم معلول به معلول دیگر که مراجعه داشتیم برای این بود که تقسیم یعنی این سه قول، مبنایش را مسلط شویم که حاصل این بحث ما در این چند جلسه این است که ما دوباره رسیدیم به همان بحث مبنایی خودمان؛ یعنی دوباره این جهت دومی که تحلیل کردیم مثل جهت اول، ما را به مبنای علامه رهنمون نمود. جهت اول این بود که علامه در تساوق ها زیر بار وجود .... نرفت. بحث اخیرمان هم این شد که علامه در بحث برهان إن و لم و ملازمات عامه، باز مطلب را بُرد در متن واقع و نشان داد آنجا که مساله، مساله تساوق است، ما ثبوتا نمی توانیم قائل به علیت خارجی شویم و اگر نتوانستیم ثبوتا قائل به علیت شویم که این را روشن کردیم به اینکه کجا نمی توانیم قائل به علیت شویم. از نظر علامه سه جا نمی توانیم قائل به علیت شویم؛ یکجا واجب است که علامه می گوید صدرا هم به این

اعتقاد دارد. یکجا هم وجود است و یکجا هم واقعیت که حالا می خواهیم به واقعیت و وجود ورود کنیم. تا الان که در واجب ورود می کردیم اختلافی نبود؛ چون همه قبول داشتند که واجب علت ندارد. صفات حقیقیه واجب از صفات ثبوتیه و صفات سلبیه هم علت ندارند؛ چون اگر صفات هم علت می داشتند باید وجوبشان وجوب غیری باشد و وجوب غیری یعنی امکان و واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات است. در متن واقع علامه با حد وسط وجوب وجود و انکار امکان، انکار علیت خارجی می کرد و وقتی که انکار علیت خارجی می کند با این حد وسط که همه قبول دارند می خواهد بگوید پس چاره ای ندارید الا اینکه برهانتان را برهان شبیه به لم نمایید.

### تکرار اشکال مبنایی استاد مصباح در ذیل فرمایش علامه طباطبایی

این حاصل بحث اخیر ما است منتهی در بحث اخیر ما یک هنری در عبارات استادمان آقای مصباح بود و یک هنری در عبارات آقای جوادی، سوای اشکالات عبارتی، مطلب مهمی که در عبارت آقای مصباح بود این بود که آیا این بحثی که علامه مطرح می کند، یک طرفش به علیت خارجی بر می گردد که اگر کسی مبنایش، علیت خارجی بود باید تسلیم حرف علامه مبنی بر انکار برهان لم شود در جایی که علیت خارجی منتفی است و باید برهانی را که اقامه می کند از نوع برهان شبیه به لم بداند در اینکه مفید یقین است ولی علیتی ندارد که ریشه اش بر می گردد به اینکه دو شیء که ملازمه مفهومی داشتند، ریشه این ملازمه مفهومی را در تساوق خارجی جویا شوند. گفتند این یک طرف است. ولی یک طرف مطلب بر می گردد

به اینکه بگوییم ملاک... که حرف خوبی است. فقط اشکال ما به آقای مصباح این بود که ایشان این را باید جزء آن سه مبنا می آورد. باید همان می گفت چهار مبنا است و اگر این را بعنوان مبنای عقلی بحث می خواست ذکر کند، نباید اشکال سوم را می گرفت. ما می گوییم اشاره به مطلب هنر ایشان است که ملاک عرض ذاتی این است که محمول لحصه خاصه ای از موضوع، اگر ثابت شد، محمول ذاتی است یا نه؟ تعبیرش این بود که «یکفی فی ذاتیه المحمول للموضوع آن یكون ثابتا لحصه» ارزش این حرف، اشاره دارد به آن بحث مبنایی که مبنای ما در مساله عرض ذاتی تساوق است یا نه؟! فقط اگر این مطلب در مقام توضیح می رفت جزء مبنای دیگر ما هیچ مشکل پیدا نمی کردیم که اگر ثانیاً می رفت در مبنای دیگر نیازی به اشکال ثالثاً نبود. ایشان تعبیرش این بود که، «عدم وجود علة للموجود مطلق لا يستلزم عدم علة لحصه خاصة او لمرتبة خاصة به» بعد خود ایشان متوجه اختلاف مبنا شدند و سریع این را آوردند. «ویکفی فی ذاتیه المحمول آن یكون ثابتا لحصه من موضوع العلم» که اگر ما مبنایمان در عرض ذاتی تساوق با موضوع بود، آن موقع محمولی که نسبت به مرتبه ای ثابت است، نسبت به بخشی از موضوع ثابت است و لو آن محمول ثابت باشد بعلت خارجی، باز می توانم بگویم آن مساله، مساله علم نیست. چرا؟ چون مساله ای، مساله علم است که محمول مساله ثابت برای همه موضوع باشد. اگر محمولی ثابت برای همه موضوع است، آن مساله علم است. اگر محمولی ثابت برای حصه ای از موضوع است و لو ثبوتش برای آن حصه از موضوع با علت خارجی باشد؛ یعنی آقای مصباح خوب به این نکته رسیده ولی باید این را در مبنای می آورد که من برای مبنای علامه باید این دو مطلب را درست کنم. ۱- ملاک، علیت خارجی

است. ۲- ملاک در ذاتی بودن محمول از برای موضوع مساله این است که آن محمول، مساوق با موضوع علم باشد؛ لذا اگر محمول برای حصه ای از موضوع ثابت شود و ثبوتش هم برای این حصه بواسطه علت خارجی باشد، باز ایشان می گوید به مشکل برخورد می کنیم و علامه می گوید: این مساله، مساله فلسفی نیست. این در واقع اشاره به همان مطلبی است که علامه می گفت «نعم -بنا بر تشکیک- لا باس بعلیه بعض» این مرتبه برای بعض دیگرش. علیت بعض برای بعض، مساله را، مساله فلسفی نمی کند با مبنای کسی که می گوید تساوق ... پس ما با آقای مصباح دو مطلب داشتیم؛ اختلاف مبنایی است اولاً و ثانیاً اگر آن اختلاف مبنایی را مطرح می کنید چرا می روید بدنبال ثالثاً؟! «بناء علی کون المسائل الالهیه من الفلسفه بناء، لا مناصا عن قبول البرهان اللمی علیها» شما بنا بر اینکه الهیات بالمعنی الاخص را هم از فلسفه بدانید اگر در ذاتیت محمول از برای موضوع تساوق را شرط کردید، هیچ اشکالی نیست. اگر هم تساوق را شرط نکردید بله، اشکال همان اشکال اول است. حُسن فرمایش ایشان این می شود که اینجا کَانَ تکلیف برهان لَمْ را مساله عرض ذاتی روشن می کند و تکلیف عرض ذاتی است که نشان می دهد نظام ما چگونه است. این یک کار بسیار خوبی است و راهمان را باز می کند برای بحث های بعدی که الآن می خواهیم شروع کنیم.

### تکرار فرمایش استاد جوادی در ذیل فرمایش علامه طباطبایی

یک مطلب خوبی هم از استادمان حضرت آیت الله جوادی به دستمان رسید که حضرت آیت الله جوادی مسأله را به این اعتبار از جهت نظم یک پله جلوتر برده اند. ایشان اشاره کرده اند

که مبنای استاد ما تساوق است ولی خواسته اند بگویند با حفظ مبنای تساوق، اگر کسی علیتی را برای مسأله‌ی کان ناقصه یک شأن از برای ثبوت شأن دیگر قائل شود باز برهان لمّ است. البته ما اینجا استدعایمان از محضر نورانی و شریفشان این بود که خیلی روشن بگویند که این علت، مفهومی است یا خارجی؟ چون یک عباراتی دارند که می‌گویند در تحلیل‌های مفهومی، یکبار اینگونه می‌گویند. یک بار وقتی می‌خواهند امکان را علت برای احتیاج به علت بدانند این را می‌برند در عالم مفاهیم. یکبار هم امکان را علت احتیاج به علت می‌دانند در خارج ... این علت اگر بشود علت خارجی با فرض این که نه کان تامه این شئون، نه کان ناقصه آنها علت خارجی ندارد مشکل داریم. اگر علت بشود علت مفهومی، نسبت ثبوت و اثباتش به کجا می‌رسد؟ ما تقریباً حیث بحث ما الآن اینجا است. حالا این دو دستمایه که از این دو استاد بزرگوار ما به دست ما رسید. یک دستمایه فتوایش این بود که تکلیف مسأله را باید در مسأله تساوق جستجو کرد؛ تساوق محمول مسأله با موضوع علم. یک دستمایه اش این است که حتی اگر کسی در فضای تساوق کار کرد اگر با کان ناقصه یک شأن نسبت به شأن دیگر خواست کار کند حتی با حفظ تساوق می‌تواند از برهان لمّ استفاده کند ... آقای مصباح از این جهت روشن تر گفته اند علت، اعم است از علت خارجی یا علت بین اعتبارات عقلی، خیلی صریح ایشان تبیین کرده اند.

اشکال استاد بر استاد جوادی با توجه به تفاوت عبارات ایشان

ما در فضایی که الآن بین این دو استاد بزرگوار قرار داریم باید سؤال کنیم این است که حضرت آقا! شما تساوق را با عارض اخص جمع می‌کنید. چگونه این کار را می‌کنید؟ شما یکجا مبنایان را می‌گذارید بر این که من تساوق خارجی را قبول دارم و معتقدم شئون مساوق وجود یا شئون مساوق واقعیت - چون ما قبلاً عرض کردیم برای تساوق سه حد وسط وجود دارد وجود وجوب و واقعیت و گفتیم هنر علامه سر تفکیک این سه حد وسط است که ان شاء الله در جمع بندی به آن اشاره می‌کنیم - اما اینجا سؤالمان این است که شما می‌آیید مسأله تساوق خارجی را ملتزم می‌شوید و بر اساس تساوق خارجی، عارض اخص منتفی است. تصریح هم می‌کنید به انتفاء عارض اخص در فضای تساوق اما از یک طرف می‌آیید صریحاً دفاع می‌کنید که ما ملاک عرض ذاتی را این می‌دانیم که عرض وقتی ذاتی است که عارض اخص باشد نه عارض حتی اگر عارض اعمی باشد اما نه عارض لأمر اعم، حالا این تعبیر اعم و لأمر اعم در رحیق نیست اما در شرح حکمت متعالیه هست کما اینکه در رحیق نیست که ایشان بگویند با تساوق ما عارض اخص نداریم اما در شرح حکمت متعالیه از یک طرف اصرار می‌کنند که ما در فضای تساوق عارض اخص نداریم، شأن اخص نداریم، همه شئون مساوی بلکه مساوقند ولی از یک طرف اصرار می‌کنند که بوعلی گفته ملاصدرا هم تأیید کرده ما هم قبول داریم که ملاک عرض ذاتی، عارض ... این را چگونه جمع کنیم؟! تعارض به این صراحت!! الآن سؤال این است که شما چگونه از یک طرف تساوقی می‌شوید از یک طرف عارض اخص را مبنا قرار می‌دهید؟ راهی که می‌شود برای این قضیه پیدا کرد این است که بگوییم ظرف محمول و موضوع، قضیه است. قضایا را سیر تشکیکیشان را در



### توضیح فرمایش استاد جوادی در ضمن یک مثال

آقای جوادی کأنه اینگونه می گوید اگر کسی علیت کان ناقصة یک شأن را قبلاً در قالب مثال گفتیم: کسی بگوید این موجود، مثلاً قادر است؛ چون حی است. این موجود، حی است؛ چون عالم است در برهان. ثبوت علم برای او، علت باشد برای ثبوت حیات او. ثبوت علم برای او علت باشد برای ثبوت قدرت برای او. ثبوت علم برای او یعنی کان ناقصة علم برای این موجود، علت باشد برای کان ناقصة قدرت او؛ این همین علیت بین کان ناقصة یک شأن، نسبت به شأن دیگر است. حضرت آقای جوادی اگر اینگونه بگویند این علیتی که ما داریم درست می کنیم چون در تحلیل مفهومی است، مسأله عارض اخص را درست می کند؛ چون ثبوت علم است برای او. ثبوت علم برای او اگر علت باشد برای ثبوت حیات برای او یا ثبوت قدرت برای او، علم برای او می شود عارض اخص؛ یعنی فرض عارض اخص را شما در علیت کان ناقصة یک شأن نسبت به شأن دیگر دارید که این فرض منافاتی با آن تساوق خارجی که به تعبیر ایشان تساوق در کان تامه اینهاست. می خواهیم فرمایش ایشان را خوب بفهمیم که ما تساوق را در کان های تامه را داریم، تساوق کان تامه وجود و علم، وجود و حیات، وجود و قدرت، وجود و صفات حقیقیه اش منافاتی نداشته باشد با علیت کان ناقصه. بعد عارض اخص چون در وعاء تحلیل مفهومی است ربطی نداشته باشد به متن واقعی که مسأله شما مسأله ثبوت است آن هم ملازمات کان تامه است. اگر این فرمایش ایشان درست شود آن موقع می دانید نتیجه اش این می شود که حتی اگر کسی تساوق خارجی را بپذیرد، چون علیت را علیت

صقع نفس می خواهیم پیگیری کنیم که ما وعده دادیم این را بررسی اش می کنیم ببینیم می توانیم با این مبنا از فرمایش استادمان یک جمع بندی قوی و روشنی به دست بیاوریم که اینگونه بشود؛ یعنی بگوییم ایشان کأنه می خواهند بگویند خارج، درست است در خارج ما تساوق داریم در خارج، علیت نداریم اما مبنایمان در عرض ذاتی با علیت کان ناقصة یک شأن برای شأن دیگر است و تعبیر می کنیم که این علیت کان ناقصه در تحلیل مفهومی است، جای تحلیل مفهومی ذهن و نفس است، کأن منافاتی وجود نداشته باشد بین اینکه من در خارج تساوقی سیر نمایم در این حلقات زنجیر. ایشان تعبیر می کند می گوید: مثل دانه های تسبیح نیست که ارتباط نداشته باشند مثل حلقات به هم پیوسته ای هستند ... قبلاً خوانده ایم حلقات به هم پیوسته ای هستند که این حلقات به هم پیوسته در صفحه نفس که جزئی از جهان خارج است یک سیر تشکیکی دارد. ایشان می خواهند بگویند اگر ملاک عرض ذاتی ام را بردم در صقع نفس و ربط وجودی تشکیکی را بین این حلقات زنجیر در صقع نفس درست کردم و آنجا علیت مفهومی را یا بگویند علیت را در تحلیل های مفهومی - که عین عبارت ایشان باشد - قائل شدم آن منافاتی ندارد با اینکه در خارج تساوق باشد در این جا که دارم بحث عرض ذاتی را انجام می دهم مسأله عارض اخص باشد. اگر این حرف ایشان درست در بیاید آن موقع دیگر لازم نیست ما به آقای مصباح اشکال کنیم که این حرفی که الآن نقل کردم که این مبنی است بر این که ایشان اینگونه گفتند که آیا محمولی که لخصه خاصه از برای موضوع ثابت است فلسفی است یا غیر فلسفی؟

در تحلیل مفهومی می داند برای حیث کان ناقصه، برهان لّمّش درست است، عارض اخصّش درست است، تساوقش هم درست است. اصل اشکالی که ما به حضرت آقا داریم یک اشکال است، ده اشکال اینجا نیست. ما الآن مشکلمان در فهم عبارت است که شما از یک طرف بدنبال تساوق بروید، از یک طرف بدنبال عارض اخصّ بروید.

سؤال؛ آیا اینکه من بگویم علامة طباطبایی فرموده محمول بما اینکه محمول است وجود للموضوع دارد -وجود للموضوع یعنی کان ناقصه. الآن همه آن توضیحاتی که عرض کردم یک جا جمع می شود. عبارت علامه در اسفار این بود گفت محمول بما اینکه محمول است وجود للموضوع دارد -و وقتی وجود للموضوع داشت موضوع از علل وجودش است، بعد زیادة الحد علی المحدود بیاید که در عبارت استاد ما هم هست؛ یعنی همه ابعادش به یک جا برسد که شما وقتی (۱)مسألة کان ناقصه را می گوید (۲) علیت کان ناقصة یک شأن را برای شأن دیگر می گوید (۳) مسألة عارض اخصّ شما حل می شود. (۴) مسألة زیادة الحد علی المحدود شما نیز حل می شود و اگر اینها با هم جمع شد که گفتید این بما اینکه محمول است با مشکل مواجه است. اگر ما کان ناقصه را مبنا قرار دادیم. کان ناقصه آمد علیت را ولو خارجی که البته خارجی اش عرض کردم اشکال دارد؛ چون ایشان تعبیرش مختلف است. اگر آیت الله جوادی، علیت کان ناقصة یک شأن را برای شأن دیگر مبنا قرار بدهند و عارض اخصّ درست بشود، زیادة الحد علی المحدود درست شود و اینکه موضوع از علل وجود محمول است و محمول بما اینکه محمول است وجود للموضوع دارد درست در بیاید و از نظر ایشان

هیچ منافاتی بین تساوق خارجی و مبنای عرض ذاتی نباشد، در این صورت حد وسط وجوب هم دیگر کارایی ندارد. حد وسط وجوب هم آخرش، تساوق خارجی را درست کرد. این مبنا جمع بندی اش اگر از نظر ایشان درست شود، دیگر نیازی ندارد من بگویم حضرت آیت الله مصباح! شما یکبار بگویید علیت، اعم است کان ناقصه مبناست. یکبار بگویید ملاک عرض ذاتی چیست. شما همین که علیت را گفتید، اعمیتش را گفتید، کان ناقصه را گفتید، عارض اخصّ درست می شود، لمّ هم درست می شود دیگر سرنوشتش به یک جا می رسد.

این فرمایش استاد عظیم الشان ماست از دستمایه ای که درست می کنند و اصرار می کنند که این سیستم با اصالة الوجود درست است و با تشکیک درست است.

## جلسه هفتاد و هفتم : ۹۱/۰۷/۱۱

## خلاصه درس گذشته (جمع بندی فرمایشات استاد جوادی)

خلاصه مطلب این شد که داشتیم فرمایشات استاد جوادی را جمع بندی می کردیم. جمع بندی فرمایش ایشان ناظر بود به این چند نکته محوری که (۱) اگر کسی در عالم ثبوت، عارض اخص را انکار کرد، چطور در مناط عرض ذاتی فتوای به عارض اخص می دهد؟ که فرمایش استاد را فهم کنیم. توضیح اینکه من اگر در عالم واقع گفتم صفات حقیقیه واجب مساوق با واجب اند یا صفات حقیقیه وجود مساوق با وجود اند یا صفاتی برای واقعیت درست کردم که مساوق با واقعیت شدند. من گفتم واجب علمش با او تساوق دارد. حیاتش با او تساوق دارد. وجود علم با او تساوق دارد. حیات با او تساوق دارد. مجرد با او تساوق دارد. صفات حقیقیه وجود که به تعبیر استاد کان تامه آنها ملازم هم است، گفت کان تامه وجود و کان تامه علم تلازم دارند و همه جا هستند با هم اند؛ چون اینها خارجاً عین حقیقت هستی اند و تعبیرشان این بود، درست است که ما محمولاتی داریم به ظاهر اخص اند، اما خودشان و مقابلشان مساوی بلکه مساوق وجود اند که عبارتش را از شرح حکمت متعالیه خواندیم. ما خواستیم این را حل کنیم که اگر کسی مثل علامه طباطبایی که فتوا می داد تساوق خارجی سبب می شود عرض ذاتی هم در عرض ذاتی بودنش مساوی بلکه مساوق است. روشن است که علامه اینگونه سیر کرده است که چون ما قائل به تساوق خارجی هستیم در عالم عرض ذاتی هم قائل به تساوی

بلکه تساوقیم و لذا نتیجه گرفتیم علامه برهان لمّ را انکار می کنند و ملتزم به برهانی از نوع ملازمات عامه است. حال چگونه فیلسوفی مثل استاد ما در عالم واقع و خارج تساوقی است و فتوا می دهد که هستی و شئون حقیقی هستی که مساوق اند، علت ندارد؛ چون هستی علت ندارد. شئون مساوق هستی هم علت ندارند، تساوقی است. اما در مساله ی عرض ذاتی فتوا به عارض اخص می دهد؟! ما قبل از تعطیلات گفتیم سه، چهار مساله هست که باید حل کنیم. یکی لمّ و إنّ بود که تا حدودی فهمیدیم وضعیتش را که چگونه استاد ما آقای جوادی تساوقی است اما دنبال برهان لمّ است. این را یاد گرفتیم. به تعبیرایشان این لمّ در تحلیل های مفهومی کان ناقصه یک شأن، علت برای کان ناقصه شأن دیگر است و این را هم منافی با تساوق خارجی نمی دانست. در مثال هم گفتیم مثلاً ثبوت علم برای یک موجودی، علت باشد برای ثبوت حیات او؛ چون حی، علم دارد یا ثبوت علم و حیات برای او علت باشد برای ثبوت قدرت در او مثلاً. ثبوت علم برای او یعنی کان ناقصه علم. این را یاد گرفتیم که ایشان در خارج، تساوق کان های تامه را ملتزم است. اما در عالم برهان چون مساله را می برد در تحلیل های مفهومی، کان ناقصه یک شأن، علت است برای ثبوت کان ناقصه شأن دیگر و می گوید من لمّی هستم؛ لذا ایشان می فرمود سه مرحله می شود: اول آدم فکر می کند «إنّ» است. بعد دقت می کند می بیند، ملازمه است بعد ادا که فکر می کند می فهمد «لمّ» است که در عبارت همین را پیاده کردیم. گفتیم امکان، وجوب، اول فکر می کند از امکان به وجوب رفتیم. می گوید امکان، معلول است وجوب، علت است، «إنّ» است. بعد می بیند از امکان به له الواجب رفتیم ملازمه است. بعد می بیند ثبوت امکان از برای موجودی، علت برای ثبوت له

مساله، مساله تساوق است شما چرا اینگونه حرف می زنید؟! مرحوم علامه مسیرش روشن است. الان هم داریم روی محور عرض کار می کنیم. عارض اخص اخذ در حد، علل وجود بودن موضوع از برای محمول بما اینکه محمول است.

### اشاره استاد به مبنای خاص علامه طباطبایی در بحث عرض ذاتی

علامه مبنای تحلیل عرض ذاتی اش این بود می گوید در جایی که در فضای مشهور بخواهم سخن بگویم که برهان را بسمت علل اربعه و اشتغال علت تامه بر علل اربعه ببرم همین توضیحات را می دهم؛ اخذ در حد را می گویم. محمول را می گویم. وجود محمول للموضوع است را تبیین می کند. روشن است. ولی آنجا که بخواهم حرف خودم را بزنم می گویم چون مبنای ثبوتی من، تساوق است و در مبنای تساوق با هر حد وسطی که تساوق را درست کنم؛ چه وجوب، چه وجود چه واقعیت که توضیحاتش را دادیم. هر جا تساوقی هستم وجود ربطی قائل نیستم. مفصل عبارات علامه را بررسی کردیم که این اشتباه است که فکر کنیم بحث وجود ربطی در قضیه همه جایی است. نخیر، در جایی که مساله، مساله تساوق است این اتفاق نمی افتد و بحث وجود ربطی و وجود للموضوع به این شکل مطرح نیست و چون قرار است اثبات من با ثبوت من تطابق کند، مناظم در برهانی بودن یک محمول از برای یک موضوع، تساوق خارجی و برهانش، برهان ملازمات عامه است؛ یعنی سر جمع فرمایشات علامه روشن است. منتهی ابهامی که در فرمایشات علامه هست برای وقتی است که بحث واقعیت مطرح می شود نه بحث وجود یا وجوب که ما عرض کردیم و قول دادیم در سه مقام این را درست

الواجب برای او است. ثبوت امکان بر او یعنی کان ناقصه امکان برای او. می گویم، آن ممکن است، این ممکن بودن او، علت است برای احتیاجش به علت؛ لذا «لم» است. فقط دعوا من این شد که این در عالم تحلیل های مفهومی است یا در خارج است که توضیحاتش را دادیم با اختلاف مبانی. در چند جلسه توضیح دادیم که اختلاف علامه و آقای جوادی در چیست؟! اختلاف علامه با آقای مصباح در چیست؟!

### اشکالات استاد بر استاد جوادی در مبنای ایشان در بحث عرض ذاتی

حال می خواهیم این طرفش را درست کنیم و برویم در بحث عرض ذاتی. گفتیم «لم» و «إن» قنطره کار است. ما مطلب را می خواهیم خوب مسلط شویم و وارد مساله عرض ذاتی شویم. در بحث عرض ذاتی سوال این بود که چگونه یک فیلسوفی در عالم ثبوت قائل به تساوق است و می گوید شئون هستی مساوی بلکه مساوق اند اما در عرض ذاتی ملتزم می شود به عارض اخص و می گوید آنچه با عرض ذاتی بودن منافات دارد عروض لامر اخص است یا عروض لامر اعم است. سوال ما این شد که چگونه شما که تساوقی هستید می روید بدنبال عارض اخص؟! سوال دوم که در عبارت خود علامه در اسفار هم هست که حاشیه را خواندیم که علامه فرمود: محمول بما اینکه محمول است، موضوع از علل وجودش است؛ چون وجود للموضوع دارد. این وجود للموضوع داشتن و موضوع را از علل وجود محمول تلقی کردن و ملاک عرض ذاتی را اخذ در حد دیدن با تساوق جور در نمی آید. اخذ در حد و اشتغال بر علل اربعه در فضایی است که شما در این فضا مساله عارض اخص دارید. اما در فضایی که

کنیم. با وجوب و با وجود، تساوق روشن است. وقتی تساوق درست در بیاید، وجود ربطی مطرح نمی شود. وقتی وجود ربطی مطرح نشود برهان علیت شکل نمی گیرد. حدّ تام مشتمل بر علل اربعه نمی شود. مساله، مساله تساوق است؛ تطابق ثبوت و اثبات ما هم اقتضا می کند خارجا که قائل به تساوقیم. ذهنها هم عبارات علامه را در بحث امتناع خواندیم. خوب هم گفته که درعالم مفاهیم یک تلازمی شکل می گیرد به دلیل تساوق خارجی. این حرفها را نباید در فضایی که علامه حرف خودش را می خواهد بزند مطرح نماییم. اشتغال بر علل اربعه و تحلیل برهان با باب علیت و لزوم علی، درسیستم علامه نیست؛ لذا عارض اخص، منتفی است. برهان لمّ، منتفی است. اینکه این از علل وجود اوست منتفی است. اینکه مساله برگردد به علل اربعه منتفی است. اینکه مساله وجود ربطی مطرح می شود. ما اینها را بخوبی جمع کردیم.

### بیان ادامه اشکالات استاد بر استاد جوادی

در «لا باس» هم ما اشکالی کردیم به استادمان آقای جوادی که اشکال اضافه ای بود. گفتیم آقا شما حرفتان در شرح حکمت متعالیه قوی تر از حرفتان در حقیق است. شما حرفتان در حکمت متعالیه این است که در آنجا برای ما بیان کردید تعبیر خیلی زیبایی هم داشتند ایشان نشان دادند در شرح حکمت متعالیه که اگر کسی شئون مساوق هستی را ملتزم شد قول به اینکه یک مرتبه ای علت مرتبه دیگر است درست هم که باشد فلسفی نیست؛ چون مبنای شما در عرض ذاتی این است که عرض ذاتی بحث از گزاره ای است که از شأن مساوق سخن بگوید و در علیت یک مرتبه برای مرتبه دیگر، شأن مساوق نیست. گفتیم شما این حرفتان را

اینجا خیلی خوب مطرح نمودید. تعبیر ایشان خیلی عالی است «و چون همه شأن حقیقت هستی عین ذات اوست پس از لحاظ خارج هیچگونه علیت و معلولیت و یا تلازم بین آنها نیست» این خیلی حرف این عین حرف نهاییه است. تلازم، تلازم مفهومی است نه خارجی؛ چون تلازم خارجی مغایرت می آورد این صاف مطلب است. «زیرا همه این امور فرع بر ترکیب یا کثرت است و در حقیقت بسیط که منزله از ترکیب و مبرای از کثرت است هیچکدام از این امور در او راه ندارد. پس هیچ شائی از شئون هستی علت ثبوت شأن دیگر هستی نخواهد بود» یعنی وجود، علت علم نیست، علم، علت حیات نیست ثبوت یعنی کان تامه یعنی واقعیت داری؛ چون اینها همه مساوق واقعیتند. اگر ملازمه را در عالم مفهوم به دلیل تساوق خارجی این مبنای آقای طباطبایی است. اگر از یک طرف نگاه کنید «لم» را درست می کند از یک طرف نگاه کنید ملاک عرض ذاتی را روشن می کند. ایشان اینها را توضیح می دهد بعد می گوید: «گرچه بین مراتب حقیقت هستی علیت و معلولیت محقق هست یعنی مرتبه ای از آن علت مرتبه دیگر می باشد لیکن آن علیت خارجی، مستلزم علیت شئون مساوی و مساوق هستی برای یکدیگر نمی باشد» این همان حرف آقای طباطبایی است در نهاییه، عین عبارت نهاییه است در ذیل فروع اصالة الوجود «نعم لا بأس بتوقف بعض هذه المرتبة علی بعض» تساوق، شئون است. علامه چون مبنایش این است محمولی عرض ذاتی است که مساوق است؛ لذا بحث از علیت یک مرتبه برای مرتبه دیگر بحث از بحث فلسفی نیست؛ چون بحث فلسفی بحثی است که بحث از عوارض ذاتی وجود فعلا در وجود یا عوارض ذاتی وجوب با حد وسط وجوب الآن در واجب داریم بحث می کنیم، اگر با وجود کار کردید وجود، اگر با وجوب کار کردید

فقط اشکالی که ما کردیم به آقای جوادی این بود اینجا که این حرف ها برای وجود است. چرا ذیل واجب می آورید؟! حد وسط آقای طباطبایی، وجوب است که ملازمات را درست می کند عرض ذاتی را در الهیات درست می کند. بله وقتی می رویم در بحث وجود اینها را می گوئیم. آقای طباطبایی اینها را در وجود می گوید در واقعیت، تشکیک نمی گوید. بعد می رسم چرا نمی گوید؟! بعدا که تساوق با واقعیت را بحث کردیم. اینها چهرة یک مطلب است یک طرفش «لَمْ» است یک طرفش عرض ذاتی است که دیگر راه به عارض اخص نمی دهد. در مقام عرض ذاتی این فضا دیگر علیت نیست، در این فضا دیگر اخذ در حدّ نیست، حدّی مطرح نیست. در این فضا از نظر آقای طباطبایی، وجود ربطی نیست.

### تکرار اشکال توسط استاد بر استاد مصباح

همین جا جلسه قبل، آخر بحث اشکال به آقای مصباح کردیم گفتیم آقای مصباح! آنجا شما گفتید سه مبنا داریم بعد در توضیحات یک مبنای چهارم آوردید یک اشکال عبارتی کردیم که چرا مبنای چهارم را نمی آورید؟ گفتید باید بررسی بکنیم آیا ملاک در محمول ذاتی این است که نمی تواند ذاتی، حصّة خاصه ای باشد یا نه؟ ما می گوئیم آقای مصباح! ما اینجا چهار مطلب نداریم. اینجا ما می گوئیم شما دیگر چهار حرف با آقای طباطبایی نفرمایید. این دیگر خیلی کم لطفی می شود. یکبار دقت کنید به حد وسط که مؤلف است و له مؤلف، یکبار دقت کنید در اینکه علیت، علیت خارجی است یا علیت اعم است به حد وسط نگاه کنید! یکبار دیگر ملاحظه نمایید اینکه این محمول ذاتی، محمول مساوی است یا می تواند محمول حصه

خاص. اگر شما رفتید بدنبال علیت یعنی در واقع دارید می گوئید محمول ذاتی نداریم که مساوی و مساوق باشد دیگر دو حرف نداریم. اگر رفتید سراغ علیت یعنی دست از این کشیده اید که تساوق ملاک .... ما می گوئیم شما این جا یک حرف بیشتر نباید بزنید مثل خود آقای طباطبایی با یک مطلب ثبوت و اثبات لَمْ و اِنْ و عرض ذاتی و همه را باید درست کنید. استادمان آقای جوادی اینجا بیشتر توجه کرده اند که دعوا در تساوق خارجی نیست دعوا سر یک چیز است کفایت علیت مفهومی شأنی برای شأن دیگر که کفایت علیت مفهومی می خواهد عارض اخص را در مفاهیم درست کند اما نه عارض اخص بین شئون بین کان های تامه، عارض اخص در فضای کان ناقصه، آن موقع می شود بین فرمایشات استادمان جمع کرد که حتی در شرح حکمت متعالیه علی رغم اصرار به تساوق خارجی مصر به چه هستند؟ مصر به عارض اخصند. اینجا هم اصرار دارند که ملاک، عارض اخص است نه عارض لأمر اخص بعد هم بر تساوق اصرار می کنند. ریشه اش بر می گردد به اینکه علیت مفهومی، عارض اخص را در فضای عرض ذاتی درست می کند که آن عرض ذاتی در برهانی است که آن برهان در عالم مفاهیم شکل می گیرد. آن اشکال ما وارد است.

### خلاصه اشکال اصلی استاد بر استاد جوادی

ما دعوی اصلیمان با استادمان در این است که اگر شما نسبت بین ثبوت و اثبات را بتوانید حل کنید ما تابعیم. اگر نسبت بین ثبوت و اثبات را بین این مفهوم ذهنیتان با واقع خارجی قطع می کنید. حالا بعدا در اعتبار و حقیقت بیشتر بامشکل مواجه مان می کند. همه این حرف

استوار بر یک مبنا بود، آن مبنا را باید حفظ کرد. آقای طباطبایی آن مبنا را حفظ کرده است. تکلیف عرض و تکلیف برهان را لحاظ نموده و فرموده: من که در عالم خارج قائل به تساوقم بر اساس وجود - موجود را هم بحث می کنیم - دیگر نمی توانم عارض اخص داشته باشم و کان ناقصه ای که من برای آن، علیت درست کنم نمی فهمم یعنی چه!! ریشه تلازم بین کان های تامة اینها بر می گردد به متن واقع و متن واقع تساوق است. یک مطلب دیگر، مطلب شماره سه ای بود که ما به دوستان وعده دادیم این را هم جواب بدهیم که تمام بشود. مطلب شماره سه ای که ما قبل از تعطیلات گفتیم که شماره اش را می گویم بعدا بحثش را می کنیم این بود که استاد بزرگوار ما حضرت آیت الله جوادی که از این جهت نزدیک تر از همه بود و دعوا را رساند «ولی در تحلیل های مفهومی ممکن است بعضی از شئون هستی، علت کان ناقصه بعضی شئون دیگر باشد» این را مطرح کرد در این فضا هم عارض اخص را درست کرد. ایشان برای آنکه مسأله عرض ذاتی را در فلسفه تعمیم بدهد چه فکری کرده است؟! این سؤال شماره سه ما است. در تأمین عرض ذاتی در فلسفه، پیش این فیلسوف که اصرار دارد در رحیق، تصویر عرض ذاتی فقط با مبانی قوی حکمت متعالیه یعنی اصالة الوجود و تشکیک الوجود، قابل تصویر است. از این طرف می خواهد عرض ذاتی را در فلسفه تعمیم بدهد ببینیم ایشان خواسته چه کار بکند؟ در خود فلسفه با مبانی اصالة الماهیه، در فلسفه با مبانی تباین وجود در فلسفه با مبانی ...

ما اینجا باید تکلیف خودمان را روشن کنیم از اینجا مسیر ما باز می شود برای مسأله واقعیت، با مبانی، هر کس با مبنایش. حالا که مبانی را تا اندازه ای ان شاء الله بنده توانسته باشم از منظور استاد اساتیدم دفاع بکنم. برای تعمیم عرض ذاتی به همه فلسفه نه فقط به فلسفه ای که مبتنی بر اصالة الوجود و تشکیک الوجود باشد باید تکلیف این مطلب کاملاً روشن شود. اگر کسی که می گوید اینها مبتنی بر اصالة الوجود و تشکیک وجود است، از آن طرف تشکیک خارجی را منافی با مسأله تساوق نمی داند باز قرینه است بر اینکه تشکیک، تشکیک در صقع نفس است، همان مفاهیم است اما حالا همه این ها را هم که کمک کنیم و قرینه کنیم و بگوییم همه به یک جا خورد که بحث قبلیمان است که این را جلسه بعد توضیح می دهم ان شاء الله.

## جلسه هفتاد و هشتم : ۹۱/۰۷/۱۵

## خلاصه درس گذشته ( دو نکته از اشارات استاد جوادی)

بحث ما در ارتباط با فرمایشات استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله جوادی به اینجا رسید که ایشان در اشاراتی که در حقیق ارائه فرمودند، سه نکته بیان کردند که ما معنای دو نکته از آن سه نکته را تقریباً توانستیم با روال فلسفی ایشان تبیین کنیم. سومی باقی مانده بود. نکته اول که عبارتش را در اشاره سوم حقیق بیان کرده بودند درباره موضوع بود. در ادامه ذیلش فرمودند: «تذکر از آن چه از استدلال مذکور استنباط می شود همانا وجود حقیقی معلوم است یعنی موضوع تکوینی که دارای عوارض ذاتی تکوینی است» این را ما فهمیدیم منظورشان چیست. موضوع تکوینی که عوارض ذاتی تکوینی دارد کاری به خارج ندارد با مبنای ایشان توضیح دادیم؛ چون از نظر ایشان آنچه که در خارج است مسأله اش، مسأله کان تامه و تساوق بین شئون حقیقی وجود و وجود است؛ لذا ما با توضیحی که از ایشان دادیم معلوم شد این وجود تکوینی که درست می کنند برای موضوع، توضیحی است که در دیگر اشاراتشان ارائه کرده اند که اینها در واقع سیری است که اینها در نفس به عنوان یک واقعیت خارجی و سیر این مفاهیم در صقع نفس و افق نفس طی می کنند، این را توضیح دادیم و تقریباً با مبنایی که از ایشان به دست آمد معنای فرمایشات ایشان تا حدودی واضح شد. نکته بعدی که در فرمایشات استاد بود و روشن شد همین جمله اخیری است که عرض کردم که خارجی بودن به

واسطه اینکه تحلیل ها مفهومی است و تمرکز بر حیث کان ناقصه است که توضیح دادم مثال هم زدم و ربطی به تساوق خارجی و تلازم کان های تامه ندارد. یک علیت در عالم مفاهیم را در صقع نفس تصویر می کند به همین دلیل منافاتی با این دو مطلب نیست که یک کسی تساوق خارجی را فتوا بدهد و در متن واقع بگوید من عارض اخص ندارم اما در ملاک عرض ذاتی دنبال عارض اخص باشد این را هم توضیح دادیم؛ چون این عارض اخص یا علیت در وعاء مفاهیم است، وجود خارجی و تکوینی موضوع هم در صقع نفس است که این فرمایش ایشان است با این مطالب تا اینجا تقریباً با آن سیری که در مبنای ایشان انجام شد به دست آمد.

## نکته سوم از اشارات استاد جوادی از کتاب حقیق مختوم

باقی ماند یک مطلب که مطلب پایانی این بحث ماست برای ورود به بحث واقعیت به آن خیلی احتیاج داریم آن مطلب این است که ایشان در اشاره هشتم در حقیق می فرماید: «اثبات وجود و وحدت حقیقی و در نتیجه اثبات موضوع واحد برای علوم حقیقی و برهانی نه اعتباری تنها از طریق مبانی استوار حکمت متعالیه ممکن و میسر است؛ زیرا بر اساس اصالت ماهیت ... فلسفه گرچه درباره واقعیت خارجی بحث می کند لیکن خارج ظرف تحقق ماهیات که مثار کثرت و مبینند می باشد مفهوم ماهیت و یا واقعیت از این دیدگاه گرچه مفهوم واحدی است لیکن این مفهوم تنها عنوان جامعی برای حقایق متباینه است بنابر اصالة الوجود اگر آن چه که مختار حکمای مشاء است قائل به تباین وجود خارجی بشویم راهی جهت اثبات موضوع واحد برای هیچ علمی از علوم باقی نمی ماند زیرا در این صورت علی رغم آن که برای حقیقت



وجود مصادیق خارجی فرض می شود مفهوم وجود همانند مفهوم ماهیت یا واقعیت بنابر اصالت ماهیت یک مفهوم جامع برای حقایق خارجی که فاقد پیوند و وحدت حقیقی هستند می باشد بنابر قول کسانی که قائل به اصالت وجود در واجب و اصالت ماهیت در ممکنات هستند- نیز خود دوانی این اشکال ادامه پیدا می کند چون دوباره می رویم در تباین خارجی که عرض می کنم- با قبول و تنها بر اساس حکمت متعالیه است که می توان از این اشکال خلاصی یافت؛ زیرا بر این اساس وجود دارای کثرت تشکیکی بوده که با وحدت حقیقی سازگار است» (رحیق مختوم ج ۱ ص ۲۲۳) خلاصه فرمایش استاد این است ما اگر در عالم ثبوت با حقایق متباینه کار کردیم برای حقایق متباینه نمی شود سیر علیّی اخذ در حدّ، تصویر کرد؛ چه این حقایق متباینه را از طریق اصالة الماهية تبیین نماییم چه این حقایق متباینه را از باب اصالة الوجود و تباین وجودات. شما هر جا به سمت حقایق متباینه رفتید دیگر این حقایق متباینه، ارتباط واقعیشان قطع می شود؛ چون ارتباط واقعی اینها قطع می شود نمی توانید در واقع برهان را به همان معنای فلسفی ای که ما دنبال آن بودیم و از طریق برهان، وجود موضوع واحد را درست کنید. ما وجود موضوع واحد را اینگونه درست کردیم که محمول بما هو محمول، وجود للموضوع دارد و موضوع از علل وجودش است و اخذ در حدّش می شود. ایشان می خواهد بگوید این اتفاق جایی می افتد که مسأله شما، مسأله تباین واقعیات نباشد. حال تباین واقعیات را تارة با اصالة الماهية درست می کنید و می گوئید خارج، ظرف ماهیاتی است که متباین به تمام ذاتند و مثار کثرتند، آن موقع مفهوم موجود بودن و واقعیت داشتن یک مفهومی است که انتزاع می شود از امور متباینه راه بسته است یا وجود داشتن باشد ولی

وجودی که برای موجودات بسیط و متباین بر اساس تباین وجود اما راه حل شما این است که قائل بشوید به اینکه این واقعیات خارجی تباین ندارند. با هم چگونه تباین ندارند؟ راهش اصالة الوجود و تشکیک وجود است. اگر اصالة الوجود را و تشکیک الوجود را ملتزم شدید آن موقع راه ارتباط این واقعیات خارجی با هم درست می شود. وقتی راه ارتباط این واقعیات خارجی با هم درست شد، می توانید موضوع واحد را اخذ در حد و بقیه را اینجا پیاده کنید. ما این مطلب را ولو ظاهرش به خارج می خورد اما ایشان اصالت وجود و تشکیک را ناظر به خارج بما هو خارج نمی داند؛ چون ایشان ملتزم به این حرف استادش علامه طباطبایی شد که ما درست است بین مراتب این حقیقت، تشکیک قائلیم اما مراتب این حقیقت اگرچه تشکیک داشته باشند اما این تشکیک به معنای بحث از عوارض ذاتی وجود نیست در بحث های چند جلسه گذشته این بحث را کردیم. گفتیم ایشان در واقع مخصوصا در عبارات شرح حکمت متعالیه شان به این مطلب ملتزمند که چون باید بحث از شئون مساوق وجود کنیم و بین شئون مساوق وجود و وجود، تشکیک خارجی جاری نیست. تشکیک بین مراتب این واقعیت جاری است. اما بحث از مراتب این واقعیت، بحث از شئون مساوق نیست.

### جمع بندی استاد از فرمایشات استاد جوادی

بنابراین ما این تشکیکی را که مبنای جریان برهان است در عبارت ایشان با مبنای خود ایشان ناگزیریم به تشکیکی که واقعیت خارجی در صقع نفس که سیر مفاهیم را طی می کند برگردانیم. ما توضیحی که برای عبارت ایشان دادیم جمع اینهاست؛ یعنی اگر کسی این مطلب

برای هیچ علمی از علوم باقی نمی ماند؛ چون در نظر ایشان حیث عرض ذاتی، برگشت به حیث اخذ در حدّ. حیث اخذ در حدّ برگشت به حیث انکار تباین واقعیات.

اگر واقعیات متباینه ای در کار باشد، حال چه آن واقعیات، ماهیات متباینه باشند، و چه وجودات متباینه. سوال این است پس از نظر ایشان مساله عرض ذاتی، مساله موضوع واحد، مساله جریان برهان، چون همه را داریم با هم جمع بندی می کنیم. موضوع واحد، عرض ذاتی، جریان برهان که از نظر ایشان برهان لمّ است؛ چون در فضای علیت مفهومی کار می کند... این ثمره اش به کجا می رسد؟! جواب اینکه ایشان می گوید: من ملتزمم که در همه علوم برهانی، من برهان دارم. منتهی ایشان می گویند مثل این می ماند که خیلی ها می گویند حرکت. خیلی از فیلسوفانی که می گویند حرکت، می توانند از نظر فلسفی از حرکت دفاع کنند؟! نمی توانند. فیلسوفی می تواند از بحث حرکت دفاع کند که قائل به اصالت و تشکیک وجود شود. فیلسوفی می تواند از عرض ذاتی و برهان در علوم برهانی و اثبات موضوع واحد دفاع کند که ناخودآگاه حقائق متباینه قائل نباشد. نکته مهم آن است. درست است که ایشان تصریح می کنند که من برای همه علوم حقیقی که مجرای برهان هستند موضوع واحد دارم، اما از آنطرف دارد حیث فلسفی مساله موضوع واحد را در همه علوم بررسی می کند؛ لذا اگر فیلسوفی اصاله الماهیتی است و خودش متوجه نیست که اصرارش بر موضوع واحد و جریان برهان در فلسفه با اصاله الماهیت نمی سازد، کما اینکه متوجه نیست که اصرارش بر اصالت الماهیت با اصرارش بر اینکه حرکت یک واقعیت اصیل است سازگار نیست. می خواهیم عرض کنیم این

را بخواهد به خارج ببرد آن اشکال وارد می آید که تشکیک خارجی، بحث از شئون مساوق هستی نیست. اگر این را بخواهد به صقع نفس ببرد که شما در مقام تحلیل های مفهومی دارید یکی را در حدّ دیگری اخذ می کنید که این عبارتش را قبلا از ایشان در باب نفس مفصل خوانده ایم. در اشاره سوم همین مطلب را فرمودند: «پیوند ضروری و ثابت سلسله مسائل علوم برهانی جریان و مسیر واحد آن علوم را شکل می دهد وحدت و امتداد این جریان به عنوان یک واقعیت خارجی منوط به اعتبار آدمی نیست انسان تنها می تواند سیر و جریان آن را همراه با براهین متقن طی نماید و حرکت در مسیر علمی برای انسان تا آنجا میسر است که از این مسیر خارج نشود» (رحیق مختوم ج ۱ ص ۲۱۵) ایشان می خواهد بفرماید ما درست است می گوئیم وجود خارجی موضوع که بحث از عوارض ذاتی اش است نیازمند به مسأله اصالة الوجود و تشکیک است اما این اصالة الوجود و تشکیک کاری به متن خارج ندارد؛ لذا هم عارض اخص ایشان رو به راه می شود منتها رو به راه می شود هم این ادعای ایشان که پیوند برهانی در فضای انکار تباین واقعیات درست می شود که عبارتش را خواندیم.

### سوالات و اشکالات استاد بر مبنای استاد جوادی

این نکته باقی ماند که آیا در مبنای ایشان، مسأله عرض ذاتی در فلسفه در فضای اصالة الماهیه چه می شود؟ مبنای عرض ذاتی در فلسفه بر اساس تباین وجود چه می شود؟ ایشان الآن مدعایشان و تعبیرشان این بود که فرمودند بنابر اصالت وجود نیز اگر آنچه را که مختار حکمای مشاء است قائل به تباین وجود خارجی بشویم، راهی برای جهت اثبات موضوع واحد

را گردن ایشان نگذاریم که ایشان اقدام می کند به این مساله. مساله عرض ذاتی، مساله موضوع واحد، مساله جریان برهان توسط ایشان در علوم حقیقی می رود. ما داریم می گوئیم که بحث اصاله الوجود و تشکیک الوجود مساله را حل کرد. اما این مطلب در ذهن چگونه کار می کند؟ ما این را می خواهیم اشکال کنیم. حرف ما این است که آقا! شما اگر دستتان را از واقع کوتاه کردید و در فضای علیت در مفاهیم ذهنی رفتید. به این مطلب استاد، ما اشکال نداریم. هیچ عیبی ندارد که یک فیلسوفی در فلسفه بگوید با مبنای من این حرف ها قابل توجیه است. با مبنای شما این حرفها قابل توجیه نیست. مبنای شما تباین واقعیت است نمی توانید مباین را در حدّ واقعیت دیگر اخذ کنید، درست در نمی آید. نمی توانید علیت واقعی بین واقعیت های مباین درست کنید. ایشان می گوید مساله عرض ذاتی که فیسوف اصاله الماهیتی می گوید توجیه برهانی ندارد. مساله عرض ذاتی که فیلسوف کثرت وجودی می گوید توجیه برهانی ندارد، مساله عرض ذاتی نزد من توجیه دارد. منتهی اینها را که خوب فهمیدیم و تصدیق کردیم، سوال ما آن موقع این است که آقا! شما که دارید گردن ما می گذارید که برهان در سایه اصالت وجود و تشکیک وجود جاری است با تشکیک خارجی کار می کنید؟ با اصالت الوجود و تشکیک خارج اگر کار کنید در بقیه علوم مشکل پیدا نمی کنید. در فیزیک شما کار کنید و بگویید ما دو واقعیت داریم، این واقعیت ها وجودات اند اما نه وجودات متباینه. با هم تبدیل می شوند تاثیر می گذارند تاثر می گذارند. علیت واقعی دارند. مساله اخذ در حدّ ... اینها را از شما می پذیریم. اگر با خارج کار می کنید در سایر علوم مشکل نداریم اما اگر می خواهید با خارج کار کنید در فلسفه تکلیف چیست؟ اگر با

خارج کار کردید و در فلسفه نتوانستید علیت خارجی را درست کنید؛ چون که شما در خارج تساوقی هستید، می گوئید وجود اصیل است. تمام شئون واقعی وجود، اصیل اند. و اینها مساوق است و مساوق وجود اند و هیچگونه کثرت خارجی بین وجود اصیل و شئون اصیل حقیقت وجود، وجود ندارد اینها درست است. در فلسفه هم باید از عوارض ذاتی این واقعیت اصیل بحث کنید یعنی از شئونش. در اینجا تشکیک منتفی است. تشکیک خارجی بین مراتب را هم قبول داریم. اما تشکیک خارج بین مراتب یعنی اینکه کان تامه یک مرتبه علت باشد برای کان تامه مرتبه دیگر، برهان امکان اشرف این است. شما یک وجود ممکن اشرف دارید که علت برای مرتبه دیگر است مثلاً عقل اول، علت باشد برای عقل دوم. عقل دوم، علت باشد برای عقل سوم. اما کان تامه عقل اول که علت تامه است برای عقل دوم یا کان تامه فلان مرتبه علت برای کان تامه فلان مرتبه این بحث از شئون مساوق هستی نیست. بحث از اعراض ذاتی آن حقیقت هستی نیست. آخرش به این برگشت که این مساله برگردد به علیت در بین اعتبارات. علیت بین اعتبارات و علیت در فضای مفاهیم ذهنی را شما با اصاله الوجود برای ما درست کنید. حرف ما این است که آیا می توان علیت بین مفاهیم ذهنی را درست کرد؟! ممکن است بگویید بله! چون نفس آدمی جزئی از واقع خارجی است. این جزئی از واقع خارجی که مفهوم ذهنی نیست. شما اگر اینها را جزئی از واقعیت خارجی دیدید و مساله اصالت الوجود را هم ملترزم شدید در این واقع خارجی و روابط این وجودات خارجیه غیر متباینه را هم تصویر کردید، این علیت در وعاء مفاهیم ذهنی است؛ یعنی ما می فهمیم که ایشان اصرار دارد که این تباین واقعیت های خارجی نمی تواند راه برهان را باز کند. این

ملاک جریان برهان را بگونه ای تفسیر کند که مشکل حل شود؟ که همه این مطلب من اوله  
الی آخره یکجا جمع شود یا نه آنجا هم دچار مشکل هستیم!  
والسلام.

کاملاً درست است. اما سوال این است، تباین ذهنی این واقعیت ها راه را درست نمی کند.  
ارتباط واقعی این واقعیت ها بر اساس اصالت الوجود و تشکیک بین این مراحل راه این  
مفاهیم ذهنی را درست می کند؟ شما اگر آمید قائل به اصاله الوجود و تشکیک الوجود در  
متن واقعی شدید این راه بسته می شود. من الان برگشتم به آن اشکال اول خودمان. یا شما  
بیایید و صقع کار را به واقع خارجی برگردانید، و بین ثبوتشان در واقع خارجی، اثباتتان یک  
راه حل دهید که بعداً در بیان علامه که ما می خواهیم بین واقعیت وجود فرق بگذاریم، این را  
بخوبی بیان خواهیم کرد؛ یعنی این را پله کردیم برای ورود به این مطالب. یا بیایید بگویید ما  
یک واقع داریم که این واقع همیشه یک طور عمل می کند منتهی اگر این واقع، وجود باشد  
تکلیف مفاهیم اینگونه می شود. اگر این واقع وجود نباشد، واقعیتی باشد اعم از ذهن و عین و  
وجود و ماهیت و چه ... یک گونه است و بین این سیر برهانی و واقعیت یا واقع خارجی یک  
نوع همراهی درست کنید. یا اگر می گوئید واقع خارجی، وجود است و این وجود، تساوقی  
است و این تساوق ... البته در واقع، تشکیک هم هست ولی این تشکیک بدرد بحث اعراض  
ذاتیه وجود نمی خورد. بلکه بعد که می آید در عالم مفاهیم ذهنی، چگونه می خواهید این  
مفاهیم را ببرید بر سفره واقعیت خارجی که واقعیت خارجی را وجود بدانید و باید این واقعیت  
خارجی که بحث وجود است، تشکیک پیاده کنید. تمام حرفمان همین یک جمله است. این  
توضیحات بسیار ارزشمند استاد ما که می خواهد مبنای ثبوتی مساله را درست کند اشکال  
دارد. آیا راه دیگری داریم مثل علامه که بخواهد ذهن و عین را هر دو را مراتب واقع بداند و

## جلسه هفتاد و نهم: ۹۱/۰۱/۱۶

## خلاصه جلسه گذشته (جمع بندی استاد از فرمایشات استاد جوادی)

بحث ما برای تمام شدن مطلب استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله جوادی دام ظلّه در ارتباط با مبنایشان در مسأله عرض ذاتی به اینجا رسید که آن سه مسأله ای را که قول داده بودیم با ایشان رسیدگی کنیم تقریباً تمام شد و ما حاصل عرض ما در ارتباط با فرمایشات ایشان این شد که ایشان با سیستمی که ارائه می کنند مبنا را می گذارند علیت مفهومی وعلیت مفهومی را در صقع نفس جویا می شوند و این نفس را به تعبیر خودشان صفحه نفس را که از جزئی از جهان خارجی تلقی می کنند. تعبیرشان این بود سلسله عوارض ذاتی ای که بدین سان با یک ربط و ترتیب ضروری تشکیل می شوند یک واحد تشکیکی را در صفحه نفس که جزئی از جهان خارج است تشکیل می دهد. مسائلی که در این سلسله واحد قرار می گیرند می شوند تابع اصالة الوجود و تشکیک. بحث اخیر ما این بود که ایشان می خواهند بفرمایند که اگر ما اصالة الوجودی نباشیم، اصالة الماهوی بشویم یا تشکیک الوجودی نباشیم، تباین وجودی بشویم نمی توانیم مسأله عرض ذاتی را در همان وعاء علیت مفهومی تعقیب کنیم. به عبارت دیگر ما حاصل تحقیقمان در آن سه مقام، این شد که ایشان در خارج تساوقی اند اما در باب برهان چون علیت را مفهومی تحلیل می کنند و کان ناقصه یک شأن را علت تحقق کان ناقصه شأن دیگر تصویر می فرمایند این در وعاء تحلیل مفهومی است که عارض اخص درست است

و الا در متن واقع تساوق وجود دارد. وجود و شئون حقیقی وجود، مساوقند اما در متن مفهوم ها از باب ثبوت کان ناقصه ما عارض اخص داریم و این عارض اخص که در وعاء مفاهیم است ثبوت مثلاً، مثال زدیم گفتیم مثلاً ثبوت علم برای این موجود، علت ثبوت حیات برای اوست. ثبوت حیات برای او علت ثبوت قدرت اوست. مثلاً می گوییم این موجود حی است، پس این موجود، قادر است. این موجود، عالم است پس این موجود حی است. مثلاً علم این موجود، علت حیات اوست با اینکه در خارج کان تامه حیات و کان تامه علم و کان تامه قدرت از باب صفات حقیقی وجود هیچ علیتی بینشان نیست و اینها تساوق دارند. گفتیم جمع حرف های ایشان این است: از یک طرف تساوق خارجی است، از یک طرف عارض اخص است. عیبی ندارد عارض اخص در وعاء مفاهیم است. از یک طرف تساوق خارجی است از یک طرف اصرار به علیت است. تساوق خارجی در ظرف واقع خارجی، نفی علیت می کند اما در ظرف مفاهیم ذهنی و تحلیل های ذهنی به تعبیر ایشان علیت درست می شود. بعد می گویند اینها متفرع بر تشکیک است، تشکیک در صفحه نفس است که جزئی از جهان خارج است. تصریح می کنند که اینها در صفحه نفس که جزئی از جهان خارج است یک واحد تشکیکی اند. مسائلی که در این سلسله واحد قرار می گیرند نظیر دانه های تسبیح یا نمازگزاران یک صف نیستند تا دارای وحدت اعتباری باشند بعد پیوند ضروری و واقعی اینها در صفحه نفس به این ترتیب مسیر برهان را به قول ایشان طی می کند به آنها اشاره کردیم. اشکالی که ما در مبنا در دفاع از فرمایش آقای طباطبایی با ایشان داشتیم فاصله بین ثبوت و اثبات بود که آن را گفتیم. اشکالی که دیشب گفتیم این بود که شما اصالة الوجود و تشکیک در صفحه نفس

را که بخشی از جهان خارجی می دانید در وعاء تحلیل مفهومی چگونه درست می کنید؟ یعنی یک حرف دیگری داریم در ما حصل مطلب می گوئیم که شما می گوئید من یک واقعیت خارجی دارم که این واقعیت خارجی مقول به تشکیک است، تشکیک بین مفاهیم دارید یا تشکیک در واقعیت خارجی دارید؟ اشتباه هم نکنید. ان شاء الله بعداً در بحث وجود ذهنی با ایشان می رسم؛ ایشان وجود ذهنی را وجود ظلی می دانند، وجود ذهنی را ظل علم می داند. علم را یک واقعیت خارجی می گیرند، وجود ذهنی را ظل علم و مقول به تشکیک می گیرند. همه اینها درست است اما از داخل مفاهیم در نمی آید. بحث علم و بحث وجود ذهنی و بحث علم حصولی یک حیث است. بحث علّیت در وعاء مفاهیم یک بحث دیگر است؛ لذا ما اینجا اشکالی به ایشان داریم. به نظر ما این منشعب از آن مطلب اصلی است که با ایشان داشتیم این را الان روشن می کنیم که بعد ببینیم این اشکال به علامه وارد می آید یا نمی آید؟ چون ما گفتیم علامه این حرف ها را با سه حد وسط وجوب، وجود، واقعیت مطرح می نماید. باید ببینیم این حرف ها را علامه چگونه می خواهد درست کند؟

#### اشاره دوباره استاد به عبارتی از اسفار و حاشیه حاج ملاهادی سبزواری

یک نکته دیگر در بعضی از عبارات ایشان هست که بعضی از دوستان اصرار کردند خوانده شود. ما قبلاً به آن اشاره کرده ایم در متن درس اسفارمان که خواندیم عبارتی وجود داشت از آخوند در اسفار که ملاهادی سبزواری یک حاشیه ای زده بود. آخوند عبارتش این بود «و لما لم یکن للوجود حد فلا برهان علیه لأن الحد و البرهان متشاکران فی حدودهما علی ما تبین

فی القسطاس» آخوند فرموده: وجود چون حد ندارد برهان ندارد. ملاهادی آنجا یک توضیحاتی داده که این حرف آخوند یعنی چه؟! ما این را توضیح دادیم. استاد عظیم الشانمان در همین رحیق جلد اول در اشارات فصل هفتم، چون آنجا بحث وجود و تشکیک و حقیقت وجود مطرح است در اشارات فصل هفتم، این فرمایش ملاهادی سبزواری را در اشاره چهارم ذکر می کند. بعد ذیل آن فرمایش ملاهادی یک مطلبی می گوید که الآن ما به آن احتیاج داریم که بخوبی مبنای ایشان را بفهمیم. ایشان در اشاره چهارم دارند در فصل اول همین منهج این نکته ذکر شد که چون حقیقت وجود حد ندارد، برهان نیز بر نمی دارد. حکیم سبزواری در ذیل عبارت صدر المتألهین شبهه ای را نقل و نقد نمود که آنجا گفته شد که این دلیل اخص از مدعاست. وجود علل، قوام ندارد ولی علل وجود می تواند داشته باشد؛ چون نفی حد یعنی نفی علل قوام یعنی جنس و فصل ندارد. اگر جنس و فصل ندارد شما چگونه نتیجه می گیرید که وقتی حد ندارد یعنی جنس و فصل ندارد، برهان ندارد. در صورتی که ما در برهان انتفاء علل اربعه را می خواهیم نه انتفاء علل قوام را. بالاخره علت فاعلی می تواند داشته باشد علت غایی می تواند داشته باشد چگونه این حرف را می زنید؟ دیگر ایشان اینها را توضیح نداده ولی ما در آن عبارات خواندیم که ملاهادی گفتند که بعضی ها گفته اند: کتاب مبدأ و معاد بهتر است؛ چون گفته «إذ لا حد له و لا علة له فلا برهان علیه لا حد و لا علة و لا برهان» یعنی سیر را آمده بعد ملاهادی دفاعی کرده اند. ایشان مطالب ملاهادی را ذکر می کند. بعد یک نتیجه ای می گیرد. این نتیجه یک مقداری کار را به هم ریخته است «لازم است به فرقی که بین حقیقت گسترده وجود و بین مرتبة اعلاى آن است، توجه شود و آن اینکه واجب گرچه برهان لمی

ندارد ولی برهان اینی احد المتلازمین دارد ولی حقیقت گسترده وجود که موضوع تشکیک است نه برهان لمی دارد و نه برهان انی؛ زیرا غیر از حقیقت هستی مطلق، چیزی نیست تا معلول یا ملازم او باشد.» (رحیق ج ۱ ص ۳۹۷) این یک مطلب که باید وزنش روشن شود که استاد چه می خواهند بفمایند؟! ما عرض کردیم که این از آن موارد خلط حدّ وسط هاست. حد وسط های ما یکبار وجوب وجود است، یکبار اصالت وجود است، یکبار اصالت واقعیت است. یکبار می گوئیم وجود، واجب است و چون واجب است، لمّ نداریم اما ملازمات عامه داریم اینها توضیح ایشان است که می خواهم پیاده کنیم که اینی یعنی احد المتلازمین که کمکی می کنیم به عبارت می گوئیم اول احد المتلازمین بعد لمّ؛ چون ایشان در شرح حکمت متعالیه سه پله کردند و خواندید که ایشان می گویند: در وحله اول به نظر می رسد که معلول به علت است، بعد می فهمیم که ملازم به ملازم است، بعد می فهمیم که علت به معلول است اما همان علیت مفهومی از باب ثبوت کان ناقصه یک شأن برای شأن دیگر که در واجب یعنی از باب ثبوت امکان که علت باشد برای احتیاج به علت که امکان و احتیاج به علت ملازمند. از یک جهت امکان، علت احتیاج به علت است؛ لذا برهان، برهان لمّ است. به یک اعتبار این در واجب توضیح داده ایم. یکبار میرویم در بحث وجود که در وجود ما ملازمه عامه نداریم؛ یعنی لمّ نداریم، ملازم عامه هم نداریم؛ چون تعبیرشان این است که «زیرا حقیقت هستی مطلق چیزی نیست زیرا غیر از حقیقت هستی مطلق چیزی نیست تا معلول یا ملازم او باشد» (همان) یکی از عزیزان هم قبلا اشکال کرده بودند که ایشان در بحث های عرفان نظری از این حرف ها فرموده اند و اشکال کرده اند. از این مطلب می رویم که با وجود تکلیف چه می شود؟ ما

اگر وجود را اصیل دانستیم آن حرف ایشان را چگونه معنا کنیم؟ یک نکته دیگری اینجا لازم است که باز متأسفانه نقل ایشان ناقص است. ملاهادی آنجا اقرار به حرف آقای طباطبایی نموده است. ما آنجا هم این را خواندیم ایشان هم هیچ نقلی از ایشان نمی کنند؛ چون اگر بخواهد حرف ملاهادی را نقل کنند بعد نتیجه بگیرند باید کامل نقل کنند. ملاهادی آنجا آخرش که آمده حل و فصل کرده «ثم لعلک تقود و تقول انما لا حد له لا برهان علیه لا برهان لمّ علیه» تعبیر چقدر زیبا است. «إن ما لا حد له لا برهان لمّ علیه فلم لا يجوز أن تكون برهان إنّ علیه» بعد هم توضیح می دهد که گاهی اوقات «ببرهن علی» اینکه یک شیئی،... ملازم عامه است. سپس نقدش می کند که نخیر، این باز، معلول به معلول است که معلول به معلول یعنی معلول به علت علت به معلول فرقی نمی کند ولی یک توضیحی خوبی می دهد که آن «لا برهان» یعنی برهان لمّ. حضرت استاد! اگر شما می خواهید از توضیح ملاهادی استفاده کنید ایشان رسماً اعلام می کند که آن علیت مفهومی، «لمّ» نیست. اگر می خواهید با این حاشیه ملاهادی کار کنید آنجا ملاهادی صریحاً جواب می دهد «قلت البرهان عند الالهیین فی اصطلاح منحصر فی اللّم» می شود حرف آقای طباطبایی یعنی این اصطلاح از خودشان است. ملاهادی اینگونه نیست، بوعلی هم اینگونه نیست. با همان عبارتی که از آقای مصباح خواندیم بعد هم آخر بحث جمع بندی می کنیم. شما اگر می خواهید با این پاورقی کار کنید، ملاهادی حرفش صریح در این است که ما برهان لمّ نداریم. در «ما لا حد له لا علة و لا برهان» این «لا علة» ظهور در علت خارجی است. عجیب است تحلیلی هم که خود ایشان اینجا از ملاهادی ذکر کرده همین است؛ حتماً مطلب را ملاحظه کنید، می شود حرف آقای طباطبایی «لا حد و لا

علة و لا برهان» شما می خواهید این را دورش بدهید بگویید «لا حد و لا علة و لا برهان لم» بعد بگویید اما اینها «لم» که می گویند منظورشان از این «لم»، «لم» علت است بین مفاهیم ذهنی و تحلیل های ذهن است.

### سه نقد و اشکال استاد بر استاد جوادی بر اساس دو اشاره رحیق مختوم

پس سه نکته و نقد در کلام استاد جوادی مطرح می نمایم: (۱) اولاً شما اگر می خواهید از پاورقی ملاهادی استفاده کنید باید صریحاً بپذیرید که ملاهادی هم مثل علامه مبنای «لم» را علت خارجی قرار داده است. اگر مبنا علت خارجی شد؛ سؤال: در وجوب هم علت خارجی منتفی است مگر واجب، علت خارجی دارد؟ پس اگر قبول ندارید بگویید: ما به ملاهادی اشکال داریم، نه اینکه ملاهادی هم مثبت حرف ماست؛ چون بعضی جاها گفته اند ملاهادی و بوعلی هم حرف ما را زده اند. ملاهادی رسماً اینجا در ذیل اسفار «ما لا حد له لا برهان علیه» تصریح کرده که «إن البرهان منحصر عند الهیین فی اللم» و اگر هر برهان دیگری وجود داشته باشد، آن برهان نیست. ایشان اشاره چهارم را که توضیح می دهند که پس در حقیقت گسترده وجود که موضوع تشکیک است، ما «لم» نداریم، ملازمات عامه هم نداریم؛ یعنی آن «لم» مفهومی هم که درست شد نداریم. باید بفهمیم این حرف یعنی چه؟ ولی برهان إتی احد المتلازمین دارد. وقتی می گوییم برهان إتی معلول را برهان نمی دانند؛ چون «لا یفید الیقین». ایشان وقتی می گوید برهان. برهان یعنی «ما یفید الیقین». «ما یفید الیقین» یا «لم» است یا احد المتلازمین؛ چون با شک در علت، علم به معلول پیدا نمی کند که بخواهد برهان باشد. این

را بارها گفتند. گفتیم ما اول کمک کردیم به عبارت که «لم» یکی می شود، احد المتلازمین مقام دوم را می بریم به «لم» مقام سوم با کمکی که به عبارت ایشان می کنیم. می گوییم ایشان می خواهد بگوید در واجب ما «لم» نداریم اما احد المتلازمینی که به «لم» برگردد داریم. می گوییم: این حرف را ملاهادی نفرموده اند. شما اگر می خواهید ذیل اشاره ملاهادی بیاورید رسماً اعلام کنید که نظر ملاهادی را پذیرفته اید؛ چون ملاهادی تصریح می کند که «ان البرهان منحصر...»

(۲) اینکه چرا ندارد؟! در حد وسط وجوب هم همینطور، حق با علامه می شود. «شبهه باللم» می شود همان که ما معنا کردیم و علامه معنا کرده و ملاهادی هم گفته. حداقل در این حاشیه که شما نقل کرده اید.

(۳) ایشان در اشاره پنجم میفرماید «علامه طباطبایی در نهمین فرع از فروعات اصالة الوجود نهایه الحکمه به اینکه حقیقت وجود سبب ندارد اشاره کرده اند و در ذیل این فرع فرموده اند: چون موضوع فلسفه موجود بما هو موجود است، هرگز برهان لم در آن راه ندارد قبلاً به این مساله اشاره شد که اگر کان تامه یک امر، فاقد علت باشد، دلیل بر این نیست که ثبوت برخی از اوصاف آن یعنی کان ناقصه آن به وساطت وصف دیگری نبوده و دارای علت نباشد. آنچه اینک به آن اشاره می شود این است که عدم علت کان تامه یا ناقصه برای حقیقت وجود من حیث هو مانع از وجود علت برای برخی از تعینات و مراتب آن در مباحث تقسیم فلسفه که در مباحث تقسیم فلسفه مطرح می شود، نمی باشد» (رحیق ج ۱ ص ۳۹۷) دوباره کل آن سیستم را



بحث کنیم، عوارض ذاتی موضوع اگر موضوع بعد از اصالت الوجود، وجود است، می شود صفات حقیقیه وجود. پس نه وجود که موضوع است، نه عوارض ذاتی اش که مساوقش هستند، علت ندارند پس «لَمْ» نداریم. یک مرتبه، علت یک مرتبه است اما یک مرتبه که عرض ذاتی موضوع فلسفه نیست.

### ابهام بیانات استاد جوادی در مقام توضیح و اشکال مبانی علامه طباطبایی

مطلب اصلا در توضیح مبهم و گمشته است. در اشکال مبهم تر و مفقودتر شده است.

در مقام توضیح: علامه در ذیل فروع اصالت وجود، اصلا کاری به موضوع ندارد که آیا واقعیت است یا وجود است. کار با محمول دارد می گوید ما وقتی موضوعمان وجود است موضوع، علت ندارد. محمولاتمان چون مساوق موجود اند آنها هم علت ندارند، برهان لَمْ نداریم. اگر موضوع، وجود نبود که در پله سوم می رسم، موضوع شد واقعیت که مدخل نهایی، -علامه کاری با وجود ندارد- با واقعیت کار کرده است؛ لذا عبارت فرع نهم با حدّ وسط اصالت وجود است. علامه در مدخل دارد: «و خامسا أن کون موضوعها اعم الاشیا لوجب ان لا یکون معلول لشیء خارج منه اذ لا خارج هناك فلا عله له» این کاری با اصالت وجود ندارد. وقتی موضوع فلسفه واقعیت است، خارج از واقعیت هم که ما واقعیت نداریم، پس موضوع، علت ندارد. محمولات هم که مساوق موضوع است که موضوع-بعدا می گوئیم یعنی واقعیت- آن موقع محمولات مساوق واقعیت هم که اعراض ذاتی واقعیت اند، علت ندارند این

به هم می ریزد به وجوه شتی. گفتیم در فروع اصاله الوجود، علامه با وجود کار می کند نه با واقعیت و اشاره ای که در فرع تاسع از فروع اصاله الوجود دارد ناظر به موضوع فلسفه نیست، ناظر به محمولات است. خیلی کار به هم می خورد. عبارت علامه را بخوانیم: «ان حقیقه الوجود بما هی حقیقه الوجود لا سبب لها وراءها أی إن هویته العینیة التي هی لذاتها اصیلة موجودة طارده للعدم لا تتوقف فی تحققها علی شیء خارج من هذا الحقیقه سواء کان سببا تاما او ناقصا. و ذلك لِمکان اصالتها». این حد وسطش، اصالت وجود است. یکجا حدّ وسطش وجوب وجود است که واجب بالذات واجب من جمیع الجهات است، نه ذات و نه صفات ثبوتی ذات، علت ندارند. «لَمْ» نداریم. اینجا حد وسط اینست «لِمکان اصالتها و بطلان ماوراءها». بعد علامه می گوید: «نعم لا باس بتوقف بعض مراتب هذه الحقیقه علی بعض کتوقف وجود الامکانی علی الوجود الواجبی و توقف بعض الممكنات علی بعض و من هنا یظهر...» ما قبول داریم کان تامه یک مرتبه، علت کان تامه یک مرتبه دیگر است؛ عقل اول مثلا علت عقل دوم است. عقل دوم علت عقل سوم است و ... تشکیک طولی است، عیبی هم ندارد. «اما من هنا یظهر ان الا مجری لبرهان اللم فی الفلسفه الالهیه المباحثه عن احکام الموجود من حیث هم موجود» این تعلیل برای این نیست که چون موضوع فلسفه واقعیت است؛ چون محمولات فلسفه باید مساوق موضوع فلسفه باشند. این مطلب خیلی به هم می خورد. ایشان می گوید: «علامه در نهمین فرع از فروع اصالت الوجود به اینکه حقیقت وجود سبب ندارد اشاره کرد و در ذیل فرموده اند چون موضوع فلسفه، موجود بما هو موجود است، هرگز برهان لَمْ در آن راه ندارد» (همان) بر عکس، علامه اشاره می کند که چون در فلسفه باید از عواض ذاتی موضوع

مراتب. تشکیک مراتب ربطی ندارد به بحث من، نه بخاطر اینکه موضوع، وجود نیست. موضوع، وجود است بلکه بجهت اینکه، یک مرتبه، علت مرتبه دیگر است، محمول مساوق دست من نمی دهد. محمول مساوق یا مساوق به تنهایی است یا مساوق با مقابل است.

بنابراین اگر من محمول مساوق را مبنا قرار دادم و با محمول مساوق کار کردم... لذا این حاشیه ایشان هم مبهم تر کرد از این جهت که ما وقتی دقت می کنیم در فرمایش علامه، ایشان مبنایش این است که، در فلسفه لمّ یعنی علت خارجی. هر جا علت خارجی منتفی است یا به دلیل وجوب وجود یا به دلیل اصالت وجود یا به دلیل اعمیت واقعیت. هر جا علت خارجی منتفی است، لمّ منتفی است و وجود علیت بین این مراتب واقعیات خارجی یا بعضی نسبت به بعض دیگر مطلب را وارد علم فلسفه که باید از عوارض ذاتی آن ....

### بیان راه حل استاد مصباح در مسأله و نقد آن توسط استاد

بله! تنها راه حرف آقای مصباح است. فقط اشکال ما این بود که ایشان این را مبنا نکرد. تنها راه درگیری با علامه همین یک جمله است که آقای مصباح فرموده ولی در محلس نفرموده است «و ثانیاً عدم وجود غله للموجود المطلق لا يستلزم عدم وجود غله لحصه خاصه او لمرتبه خاصه منه» این را می گوید بعد خودش به خودش جواب می دهد. «و یکفی فی ذاتیه المحمول-می شود اختلاف مبنایی- ان یكون ثابتاً لحصه من موضوع العلم» اگر کسی قبول کرد که در ملاک عرض ذاتی، عیبی ندارد محمول ذاتی، مساوق موضوع نباشد، مساوق لحصه

دیگر کاری به اصالت وجود ندارد. دقت کنید. حد وسط ما یکبار این است که چون موضوع وجود است «لمّ» نداریم. یکبار حد وسط این است که چون موضوع... آنجا می گوید: «لمکان اصالتها و بطلان ماوراءها». اینجا می گوید: «و لَمَّا كان موضوعها اعم الاشياء يوجب ان لا يكون معلول لشيء خارج اذ لا خارج هناك» اینها دو حد وسط است. حد وسط ما در باب اصالت وجود، وجود است. کاری دیگر نداریم به واقعیت؛ یعنی نمی خواهیم بحث کنیم که چون موضوع، واقعیت است اینگونه می شود؛ چون بعد از اصالت وجود، واقعیت می شود وجود و وجود هم دیگر ورائی ندارد، محمول هم باید عرض ذاتی وجود باشد، «لمّ» نداریم. ما می گوییم دو تا هستند. اینها فرق دارند.

در مقام اشکال: یا توضیح بیشتر می فرمایند (آقای جوادی): «قبلاً به این مسأله اشاره اگر کان تامه یک امر فاقد علت باشد دلیل بر این نیست که ثبوت برخی از اوصاف آن یعنی کان ناقصه آن ... -که توضیح دادیم-، آنچه اینک به آن اشاره می شود این است که عدم علت کان تامه یا ناقصه برای حقیقت وجود، مانع از وجود علت برای برخی از تعینات و مراتب» (همان)، این علتش این است که آن جریان را در فرع تاسع رَحِیق نقل نمی کنید. آن مطلب در فرع تاسع، محورش محمولات مساوق حقیقت وجود است. وقتی علامه تصریح می کند که محور من این است که وقتی حقیقت وجود، محمول مساوق دارد، خودش که علت ندارد ... بهتر از همه خود آقای جوادی در شرح حکمت متعالیه توضیح داده و آنجا فرموده که من یک مطلب دارم وجود و یک مطلب دارم صفات مساوق، یک مطلب دارم تشکیک

باشد و می‌گوییم آقای مصباح! این حرف یعنی علیت مفهومی. پس چرا چند حرف می‌زنید که سردرگم شویم؟ یا تساوق خارجی مبناست، دیگر «یکفنی ان یکون ذاتیا لحصه» را نمی‌فهمیم یا علیت مفهومی کان ناقصه یک شان برای شان دیگر مطرح است، آن موقع حرفی نداریم. علیت مفهومی را مبنا قرار بدهید ولی قبول کنید مثل آقای مصباح هم اقرار کنید که بوعلی هم که گفته «لا برهان و لا علة» علیت خارجی مورد نظرش است. ملاحادی هم که الان دیدیم می‌گوید علت خارجی. بوعلی می‌گوید، ملاحادی می‌گوید. علامه می‌گوید. ملاصدرا عبارتش ابهام دارد، «شبییه باللمی» فرموده است؛ چون صدرا صریحا گفته که علیت مفهومی بدرد نمی‌خورد که خواندیم؛ لذا اگر ملاصدرا بگوید. بوعلی بگوید. ملاحادی بگوید. علامه بگوید دیگر هیچ. اگر من تساوق خارجی را مبنا قرار دادم و گفتم، «یشترط فی المحمول الذاتی ان یکون ثابتا للموضوع ولا یکفنی ان یکون لحصه من الموضوع» اگر این را قبول کردم، علیت خارجی بین مراتب، بین واقعیات، تشکیک، هیچ دخلی به محمول فلسفه من ندارد؛ چه موضوع فلسفه، موجود باشد چه وجود که فرقی را هم بعدا در عبارت علامه می‌گوییم.

از اینجا اشکال مهم دیگری به یکی یگر از شراح نهاده در می‌آید که پاورقی‌های نهاده را ببینید که عبارات نهاده با عبارات حاشیه اسفار فرق دارد. مبنای عبارت نهاده، تساوق است و انکار علیت است و انکار حدّ و برهان لمّ است و حرکت از طریق تساوق و ملازمات عامه است. مبنای حرف بوعلی در علیت است که علامه می‌خواهد بگوید این علیتی که بوعلی می‌گوید با آن حرفی که می‌گوید، در واجب می‌گوید درست است. متوجه اصالت وجود و

لوازمش نیست و الا در آنجا هم باید می‌گفت ... صدرا در واقعیت، کم می‌آورد. سه حد وسط داریم که انشاالله با مبنای علامه تبیین خواهیم کرد. والسلام.

## جلسه هشتادم : ۹۱/۰۷/۱۷

## انتفاء علیت خارجی با دو حد وسط توسط علامه طباطبایی

بحث ما در ارتباط با فرمایش حضرت علامه طباطبایی است. مبنای علامه را در ارتباط با حدّ وسط وجوب گفتیم و به اشکالات استادمان آقای جوادی، پاسخ عرض کردیم. فرمایش علامه در ارتباط با مساله وجود و واقعیت باقیمانده است. بعد ببینیم اشکالی را که به آقای جوادی گرفتیم به ایشان وارد می آید یا نه؟ مخصوصاً اشکال اخیر؛ چون توضیح دادیم تمام اختلاف استاد ما با استادشان مبنایی شد ولی ما یک اشکال بنایی هم به ایشان گرفتیم که علیت در وعاء مفاهیم چگونه با اصالت وجود و تشکیک وجود جور در می آید؟! برای توضیح مطلب که چند بار هم مختصر اشاره ای کردیم، حضرت علامه می خواهند بفرمایند که انتفاء علیت خارجی، تارةً با حدّ وسط وجوب وجود است که عباراتش را خواندیم و تارةً با حد وسط اصالة الوجود است.

## توضیح دیدگاه علامه طباطبایی با حد وسط وجود و لوازم فلسفی آن

توضیح آنکه موضوع فلسفه از نظر علامه و مشهور واقعیت است. واقعیت بعد از اصالت وجود منحصر می شود در وجود. قبل از اصالت وجود، واقعیت دو احتمال پیدا می کند: یا ماهیت یا وجود. بعد از اصالت وجود آن موجود یا واقعیت فقط وجود است. این مطلب اول

است؛ چون بعد از اصالت وجود؛ (۱) واقعیت منحصر در وجود است (۲) و ماهیت اعتباری است (۳) ولی وجود و صفات حقیقی وجود اصیل اند. اینها را علامه می گوید. بعد از اصالت وجود، اینها را بعنوان اصل موضوعی کار می کنیم. در ادامه روال بحثمان در اصالت الوجود تک تک اینها را بررسی می کنیم. فعلاً مفروض بحث ماست که فرمایش ایشان را بفهمیم. ایشان این سه مطلب را بخوبی مطرح می نمایند؛ لذا حد وسط هم این است که وقتی قائل شدیم به اصالت وجود، آن واقعیت که از آن تعبیر می کردیم به موجود، - بحثهای مفهومی و تصویری اش هم ما سال گذشته انجام دادیم - دیگر مردد بین وجود و ماهیت نیست، فقط وجود است. ایشان وقتی نشان داد که آن واقعیت مردد بین وجود و ماهیت نیست و فقط وجود است. این را در متن نهاییه آورد سپس در فروع اصالت وجود نشان داد بر اساس این مبنا که واقعیت فقط وجود است، نتیجه می گیریم هر چه که درباره ماهیت مطرح باشد، منتفی است. اما هر چه درباره وجود و صفات حقیقیه و شئون اصیل وجود که در فروع آورده که بعداً می خوانیم. فرع اول، حیثیت ماهیت و محمولاتی که برای حیثیت ماهیت اند، منتفی کرد. فرع دوم، نشان داد که در متن واقع با وجود کار کرده است. فرع رابع، نشان داد که «أنّ ما يلحق للوجود حقيقة من الصفات و المحمولات (صفات حقیقی وجود) امور غیر خارجه عن ذاته اذ لو كانت خارجه كانت باطله» اول وجود درست شد. بعد نشان دادند که بحث های ماهوی منتفی است، بحث های ذهنی، بحث های مفهومی، همه را فعلاً بعنوان اصلا موضوع می گوییم بعداً ادله اش می آید. بعد گفتند اینها منتفی اند اما صفات حقیقیه وجود خارج از وجود نیستند. شما وقتی میخواهید ارکان این نظریه را بگویید باید اینها را بدانید؛ لذا نتیجه متن و فروعی که بر اصالة

وجود تا فرع چهارم می آید این است که در متن واقع وجود است و صفات حقیقیه اش، «آنّ ما يلحق الوجود حقیقه من الصفات و المحمولات» مثل چه؟ مثل وجوب وجود، مثل علم، مثل وحدت، مثل خارجیت. ایشان نشان دادند که «آنّ ما يلحق الوجود حقیقه من الصفات و المحمولات» اینها مساوق وجوداند- امور غیر خارجه عن ذات الوجود اذ لو كانت خارجه كانت باطله» خلف پیش می آید. اگر خارج می بودند تکلیفشان تکلیف ماهیت بود، باطل و هالک می شدند. اصلاً دعوای صغروی نکنیم که چطور شده است. ایشان می گوید: نتیجه می گیریم که وجود دو گونه محمول دارد محمولات خارجه که هالکه و باطله اند. محمولاتی که مساوق اند. وقتی این را درست می کند که تکلیف مطلب روشن می شود. بر اساس این دو مبنا، یک سری نکات دیگر اضافه می شود که هر کدام نقش خودش را دارد. می رسد به بحث خودمان که اگر موجود قبل از اصالت وجود اعم بود، بعد از اصالت وجود منحصر شد در وجود و صفات حقیقی وجود. فلسفه که می خواهد از وجود و صفات حقیقی وجود بحث کند، ناگزیر است، اعراضی را بحث کند که صفات حقیقی وجوداند و وقتی این اعراض، صفات حقیقی وجوداند؛ یعنی محمولاتی که بین آنها و بین حقیقت وجود تساوق وجود دارد؛ لذا اگر کسی آمد و لو بحسب عالم اثبات از فعلیت مقابل قوه بحث کرد، علامه می گوید نمی تواند، این عرض ذاتی وجود نیست؛ چون عرض ذاتی وجود، فعلیت مطلقه مساوق وجود است. اگر کسی بحسب عالم اثبات در گزاره هایش آمد از کثرتی بحث کرد در مقابل وحدت، علامه می گوید نمی شود؛ چون صفت حقیقی وجود اگر شما می گوید حتماً باید مساوق وجود باشد، بنابر این مبنا که خیلی روشن است. آن بحث های بسیار اساسی ای که ما از آن استفاده می کردیم پیاده

کرد که حال که وجود اصیل است و صفات حقیقی وجود، عین وجود اند و اصیل اند. حال که وجود، سبب ندارد. صفات حقیقی وجود هم سبب ندارند؛ لذا شما نمی توانید در فلسفه بحث از محمولاتی انجام دهید که آن محمولات، صادق نیستند و بحثی هم که درباره صفات حقیقیه وجود می کنید، بحث لمّی نیست؛ چون بحث لمّی یعنی تمسک به وجود علت خارجی و حال آنکه نشان دادیم موضوع ما و محمولات مساوق، علت ندارند. این می شود مبنای علامه که مشکل هم ندارد. محمولی قابل بحث در فلسفه است که به آن می گوئیم عرض ذاتی حقیقت وجود. عرض ذاتی حقیقت وجود خصوصیتش این است که مساوق وجود است. اگر در اثبات هم هر چیزی می گوئید بدانید ثبوتش اینگونه است. حدّ وسط ما اصالت وجود و صفات حقیقی شئون وجود است. عبارت ایشان هم صریح در همین است. دیگر صغروی بحث نکنید. علیت یک مرتبه برای مرتبه دیگر ربطی ندارد اما تشکیک که گستره اش می شود حقیقت وجود، اشکالی ندارد.

اول ثبوتش را تعقل کنید. هر چه برهان گفت چاره ای ندارید باید قبول نمایید. علامه می گوید: این وجود است هر چه که عرض ذاتی است باید به این منطبق شود. اگر بگوئید داخل این حقیقت، یک چیزی علت دیگری است، این چه ربطی دارد؟! وجود، اصیل است. صفات حقیقی وجود هم اصیل اند، مساوق اند، خارج نیستند «و الا كانت باطله» که عبارت خواندیم. بر اساس این مبنای علامه، معنای اینکه اعراض ذاتیه فلسفه بعد از اصالت الوجود، مساوق وجود هستند و غیره... همه اش روشن می شود. همه را درست می کند و آخر هم آن شاه بیت

### تساوق صفات حقیقی وجود با وجود از دیدگاه علامه طباطبایی

دیگر در این سیستم شما مسئله اخذ در حد ندارید. مسأله، مسأله تساوقی صفات حقیقی است با وجود؛ چه علل قوام بگیرید چه علل وجود؛ چون دارد می گوید «لا سبب سواء كان سببا تاما او ناقصا» ما می گوییم آقایان! وقتی می خواهید مبنای علامه طباطبایی را تبیین کنید، یکبار در فضای سینوی می خواهید مطرح کنید. یکبار با مبنای آقای طباطبایی در فضای .... اینجا ایشان دارد انکار سبب تام و ناقص می کند. این سبب تام و ناقص چه علل قوام باشد؛ یعنی جنس و فصل، چه علل وجود باشند، ایشان دارد دست می رود بر سر تساوق. عراض ذاتی، سبب تام ندارد، سبب ناقص هم ندارد. عرض ذاتی یعنی عرضی که مساوق با اصل وجود است «سواء كان سببا تاما او ناقصا» وقتی این مبنا شد تکلیف مطلب روشن است؛ لذا شما نمی توانید این فرمایش علامه طباطبایی را در بحث... -برگردم سراغ بحث عرض ذاتی. زیرا من به شما تذکر دادم بحث لمّ و إنّ و این مطالب یکطرف سکه است بحث عرض ذاتی یک طرف. - از اینجا معلوم است مبنایش در عرض ذاتی این است، حد وسطش اصاله الوجود است.

سوال آیا بر مبنای حضرت علامه طباطبایی در این فضای بسیار روشن اصاله الوجود و صفات حقیقه وجود، ملازمه بین مفاهیم چگونه تامین می شود؟ ایشان می گوید: منشاء این ملازمه، تساوق خارجی است؛ چون اینها در خارج مساوق هم هستند شما می توانید از یکی به دیگری منتقل شوید. علامه طباطبایی-عنایت بفرمایید. نمی خواهد بفرماید من یک صفحه نفسی دارم، اشکالی که ما به استادمان داشتیم- می فرماید: من بر اساس ملازمات عامه این

عبارات ایشان که همه را حل و فصل می کند این است: «إنَّ حقیقه الوجود بما هی حقیقه الوجود لا سبب لها وراءها أی أنَّ هویته العینیه التي هی لذاتها اصیله موجوده طارده للعدم لا تتوقف فی تحقیقها علی شیء خارجی من هذه الحقیقه-خارج از این حقیقت چیزی نیست- سواء كان سببا تاما او ناقصا و ذلك لمكان اصلتها و بطلان ماورءها» ماوراء، صفات حقیقه را نمی گیرد؛ چون صفات حقیقه را نشان دادند که در فرع رابع عین وجود است و مساوق وجود اند؛ لذا استدراکشان هم درست است «نعم لا باس بتوقف بعض مراتب هذه الحقیقه علی بعض كتوقف الوجود الامکانی علی الوجود الواجبی وتوقف بعضی الممكنات علی بعض- هیچ اشکالی ندارد ولی این ربطی ندارد به عرض ذاتی. چرا؟- و من هنا یظهر- من هنا می خورد به اینجا که قرار است در فلسفه از عوارض ذاتی حقیقت وجود سخن بگویم و عوارض ذاتی حقیقت وجود، مساوق وجود اند. علیت یک مرتبه برای مرتبه دیگر ربطی به عوارض ذاتی حقیقت وجود ندارد؛ لذا بر همین اساس به استادمان اشکال کردیم که این حرف مربوط به موضوع فلسفه نیست، این مربوط به محمولات مساوق است- لا مجری لبرهان اللّم فی الفلسفه الباحثه عن احکام الموجود من حیث هو موجود بعد فرض اصالة الوجود» این قسمت را می خواهد؛ چون قبلا اشاره کرده اند اینجا چیزی نمی گوید؛ چون موجود یعنی واقعیت بعد اصالت وجود و صفات حقیقه وجود، وجود است. بنابراین اگر کسی بخواند مبنای علامه طباطبایی را تبیین کند، علامه با حدّ وسط اصاله الوجود، اصرار می کند به تساوق اعراض ذاتی با وجود و انکار لمّ در فلسفه، این تمام شد.

یا وحدت مصداق مفروض اینهاست. وحدت مصداق مفروض در ممتنعات یا وحدت مصداق واقعی در واجب بالذات یا وحدت مصداق بر اساس اصالت الوجود. خلاصه مطلب اگر اینگونه شد ملازمه درست است.

### دستاورد فلسفه اصالت الوجودی در بحث توحید و تفاوت آن با دستاورد فلسفه مشاء

دستاورد فلسفه اصالت الوجود، توحید صفاتی است در واجب و ممکن. دستاورد فلسفه سینیوی، توحید صفاتی است در واجب. صفات عین ذاتند در فلسفه مشاء به دلیل وجوب وجود و صفات عین ذاتند در فلسفه ملاصدرا به دلیل اصالة الوجود. ملازمه بین مفاهیمی که از یکی می خواهید به دیگری منتقل شوید، لا بد من سبب -سبب که می گویم معنایش علت نیست- لابد له من مناط واقعی که این مناط می تواند علیت خارجی باشد که در واجب، منتفی است در غیر واجب می تواند فرض شود ولی در واجب منتفی است؛ لذا آنجا می گوئیم ملازمات عامه داریم. این مناط می تواند اصالة الوجود باشد که در وجود حقیقت وجود اصیل و صفات حقیقیه اش منتفی است؛ لذا آقای طباطبایی می گوید آقا! دستاورد توحید صفاتی را استبعاد نکنید. توحید صفاتی که قطعاً درست است اما برای واجب به تنهایی نیست، بلکه همه صفات حقیقیه وجود، عین وجودند و اگر شما همه صفات حقیقیه وجود را عین وجود دانستید، ملازمه بین مفاهیم امکان الوحده بحسب المصداق است منتها در وجود، مصداق واقعی، در ممتنع، مصداق مفروض است.

نوعی، مبنایی دست شما می دهم که دو امر متساوق که به حسب واقع به جهت تساوقشان ملازمه پیدا می کنند؛ یعنی شما ذهن را می توانید از یکی به دیگری منتقل شوید، «لمكان وحدة مصداق» که آن مبنا را در وجوب یاد گرفتید این مطلب مشترک است، دیگر فرق نمی کند. در بحث امتناع ملازماتی که بین صفات ممتنع بالذات مطرح است، گفتیم که این تلازم لمكان وحدت مصداقی است؛ یعنی اگر من رابطه ذهن را با خارج قطع کنم، نمی توانم انتقال پیدا کنم؛ چون مفهوم بما هو مفهوم مباین با یک مفهوم دیگر است ولی وقتی مجاز هستم از یکی به دیگری منتقل شوم که بروم در حقایق، اولاً و ریشه این حقایق را در تساوق قرار می دهم ثانیاً؛ لذا حضرت علامه می گوید: «فعدم الانفكاك بين هذه الصفات و سلوك البرهان من بعضها الى بعض لمكان وحدتها بحسب المصداق المفروض» مفروض بخاطر چیست؟ چون در امتناع هستیم. در امتناع، مصداق مفروض است در وجود، مصداق مفروض نیست مصداق واقعی است. اشکال از اینجا شروع شد، «ثم الحجج القائمة على نفي هذه الصفات الممتنعه فلان... أجيب» که گفتیم مجیب ملا صدرا است به نظر ایشان صدرا تا اینجا آمده است که «بان الصفات الممتنعه مرجعها جميعا الى نفي الوجوب الذي هو عين الواجب بالذات فهي واحدة بحسب المصداق المفروض و ان تكثرت مفهوما كما ان الصفات الثبوتية كالواجب بالذات هي عين الوجود البحث الواجبي مصداق -دیگر نمی گوید ذات مفروض- و ان كانت متكثرة مفهوما» ایشان مبنا را درست می کند. می گوید: من اگر در برهان کار کنم در حقایق که باشم انتقال از مفهومی به مفهومی مناطش یا علت به معلول است -معلول بی علت راهش بسته است اصلاً؛ چون برهان نیست افاده یقین نمی کند- ثبوتاً که مفاهیم این ملازمه را درست می کند

ندارید چنین علیت خارجی وجود داشته باشد مجبورید گردن بگذارید به فرمایش استادتان علامه طباطبایی دست از عارض اخص بردارید، بروید سراغ تساوق خارجی ...

می ماند مبنای بالاتر ایشان، ایشان می فرماید این حرفها حرفهای ملاصدرا است، تساوق داریم. مبنای سوم آقای طباطبایی این است که حالا ملاصدرا اینها را در وجود گفته است من می خواهم در واقعیت بگویم با حدّ وسط اعمیتِ واقعیت.

تا همین جا کافی است که بگوییم ملازمات عامه درست است. تا همین جا کافی است بگوییم آن اشکالات وارد نیست. تا همین جا کافی است که به استادمان حضرت آقای مصباح آن اشکال را نماییم؛ ما می خواهیم ببینیم با این حد وسط حضرت علامه ما می توانیم مبنای تساوق خارجی و بازگرداندن تلازم مفاهیم را بر اساس واقعیت خارجی درست کنیم و به یک حد وسط دیگری غیر از اصالت الوجود برسیم و دفع سایر اشکالات از ایشان بکنیم.

اگر ما فرمایش آقای طباطبایی را اینگونه تعقل کردیم و با اصله الوجود سیر کردیم آنموقع آقای طباطبایی می گوید من الان در صدد این نیستم که بگویم ذهن چون خودش یک واقعیت خارجی است در آن اصله الوجود و تشکیک جاری کنم بر عکس، من در فروع قبلی ذهن را بر می دارم و می گویم اگر خواستید این واقعیت را بردارید، بروید علم حضوری بدست بیاورید اما اگر خواستید در فضای ذهن ملازمه را درست کنید به حسب وحدت المصادق.

فرق فرمایش آقای طباطبایی و فرمایش استاد بزرگوار ما که ما به استادمان اشکال کردیم و معتقدیم آن اشکالی که وارد کردیم به آقای طباطبایی وارد نیست. فرقشان اینست که استاد ما اصالت و تشکیک را در نفس، بعنوان جزئی از جهان خارج پیاده می کرد. آقای طباطبایی اصالت وجود را در واقعیت خارجی جاری می کند ملازمه مفاهیم را ...

اگر کسی مفاهیم را جمع کرد گذاشت کنار که هیچ، اگر کسی خواست با مفاهیم کار کند ملازمه از این طریق وارد است؛ لذا آن نکته را هم اضافه کنیم که آن اشکالی که ما گرفتیم، ما نمی فهمیم شما چگونه با مبنای دقیق اصالت الوجود می خواهید تشکیک بین مفاهیم را؟؟؟ تشکیک در صقع نفس را می خواهید درست کنید قبول! حتی اگر وجود ذهنی را وجود ظلی بدانید باز هم حرفی نداریم. شما اگر خواستید با مبنای اصالت الوجود سیر کنید تشکیک در خارج را با تشکیک در نفس درست کنید، هیچ حرفی نداریم اما مفاهیم درست نمی شود. ملازمه بین المفاهیم تنها راهش این است که یا علیت خارجی درست شود یا تساوق خارجی؛ اگر علیت خارجی منتفی است تساوق خارجی. اگر علیت خارجی درست است که شما قبول



جلسه هشتاد و یکم: ۹۱/۰۷/۲۳

## خلاصه درس گذشته (اختلاف مبنایی استاد جواد با علامه طباطبایی)

بحث ما در ارتباط با نظریه حضرت علامه طباطبایی رضوان الله تعالی علیه بود. عرض شد ایشان با حد وسط وجود و با حد وسط واقعیت می خواهند در واقع تساوق خارجی درست کنند و وقتی با حد وسط وجود - وجود را که بحث کرده ایم، تکرار نمی کنیم - یا حد وسط واقعیت در خارج، ما دو واقعیت مساوق داریم که هیچ گونه کثرت و تعددی ندارند. آیا در این فضا آن اشکالی را که ما به استادمان حضرت آقای جوادی گرفتیم به ایشان وارد می آید یا نه؟ بحث به اینجا رسیده بود که حضرت آیت الله علامه جوادی با استادشان علامه طباطبایی یک اختلاف مبنایی دارند آن روشن است و آن اختلاف مبنایی این است که تساوق خارجی را بین کان های تامه پذیرفته اند که مشترکند ولی می خواهند بگویند این ملازمه ندارد با این که ما علیت را در وعاء مفاهیم برای کان های ناقصه ملتزم بشویم و از طریق این علیتی که کان های ناقصه دارند برهان لمّ درست نماییم. و به همین دلیل چون در وعاء مفاهیم کار می کنیم و با کان های ناقصه داریم کار می کنیم عارض اخص داریم خلاصه فرمایش ایشان که ما جمع بندی کردیم این بود؛ یعنی تساوق خارجی بین کان های تامه و بین شئون مساوق منافات ندارد با عارض اخص در وعاء محمولاتی که در مفاهیم ذهنی پا می گیرند و منافات ندارد با جریان برهان لمّ در این کان های ناقصه. ما خلاصه فرمایش ایشان را اینگونه فهمیدیم

و دفاع کردیم و لذا اختلاف کائنه یک اختلاف مبنایی است و آن دست خطی هم که ایشان می فرمایند: من مشرف هستم به دست خط علامه و توضیحی داده ام و علامه جوابی داده اند تقریباً به همین فضا بر می گردد که هر دو فیلسوف در کان های تامه، تساوق خارجی را ملتزمند اما یکی می گوید این تساوق خارجی بین شئون مساوق و کان تامه اینها منافی نیست با اینکه در وعاء مفاهیم و تحلیل های مفهومی، علیتی بین کان های ناقصه درست شود؛ لذا برهان لمّ درست بشود و اینکه در همان وعاء مفاهیم ما کان در واقع عارض اخصی درست کنیم نه عارض لأمر اخص؛ یعنی آن کان ناقصه ای که دارد ثابت می شود برای واقعیت، اخص از واقعیت باشد. آن کان ناقصه ای که برای وجود درست می شود اخص از وجود باشد؛ یعنی ثبوت علم برای این موجود، ثبوت حیات برای این موجود، ثبوت ولو اینکه کان تامه علم و حیات و وجود تساوق دارند. با توضیح ما اختلاف مبنایی می شد. علامه می فرمود: من چون تساوق را در وعاء خارج پذیرفتم دیگر در وعاء ذهن انتقال از مفهومی به مفهومی است به دلیل تساوق خارجی و آن تساوق خارجی است که مسیر انتقال از یک مفهوم به مفهوم دیگر است؛ لذا عبارت علامه را خواندیم که این انتقال «لمکان وحدتها بحسب المصدق» است. حال یکجا با حد وسط وجوب، یکجا با حد وسط وجود، یک جا با حد وسط واقعیت. اما یک اشکال دیگری ما داشتیم که این اشکال را الان بررسی می کنیم که به علامه وارد است یا وارد نیست؟ آن اشکال این بود که استاد بزرگوار ما خواستند بگویند آن نظام علیت و نظام عارض اخص و آن سلسله در واقع اخذ در حدّ که همینگونه جلو می آید تا به عارض لأمر اخص می رسد گفتند یک دانه های تسبیح نیست بلکه یک واقعیت عینی خارجی است این

زنجیره، زنجیره قراردادی نیست. استادمان فرمودند: این متوقف بر اصالة الوجود و تشکیک الوجود است. بعد ما اشکالی کردیم که این اگر در وعاء تحلیلی های مفهومی است چگونه شما این را با اصالة الوجود درست می کنید؟

### بررسی مبنای در بحث علامه طباطبایی توسط استاد

این بحث هم تمام شد. می خواهیم ببینیم علامه چه کار می کند؟ لقائل أن یقول به اینکه این مطلب به خود شما هم وارد نمی آید؟ یعنی شما که علامه هستید و می خواهید تساوق را مبنا قرار بدهید و با تساوق سیر کنید این انتقال از این مفهوم به مفهوم دیگر را نمی برید در اصالة الوجود و تساوق و اینگونه حرف ها... این اشکالی که ما به استادمان گرفتیم که توضیح هم دادیم و دیدیم در وعاء مفاهیم علی ای حال به مشکل برخورد می کنیم در نظام علامه چگونه است؟ جواب این است که حضرت علامه (رضوان الله تعالی علیه) در وعاء مفاهیم حرف های مختلف نرموده، در وعاء حمل حرف های با مبانی مختلف کار کرده، در وعاء حمل چون حضرت علامه در نهاییه بعدا هم می خوانیم حمل را ناظر به واقعیت عینی می داند کاری به مفاهیم ندارد؛ لذا در وعاء حمل، بحث وجود ربطی مطرح است. در حمل های متعارف، بحث تساوق مطرح است، بحث حقیقت و رقیقت هم مطرح است که اینها را اشاره کردیم سال قبل این برای حمل است؛ چون حمل از نظر فلسفه نیاورده ایم. این در وعاء حمل است، حمل اینگونه است؛ لذا ایشان معتقد است در وعاء حمل شما تازه با وجود رابط کار می کنید آنجا که اقتضاء بکند-وجود رابط را جلسات پایان سال قبل مطرح کردیم- این اقتضاء همیشه در

مفاهیم ماهوی نیست، در بحث حرکت و سیلان هم این پیش می آید. هر جا بتوانید وجود رابط درست کنید می توانید؛ چه وجود سیال، چه در ارتباط با عرض و جوهر در سیستم خودش است. آنجا هم که تساوق است که بحث وجود رابط نیست. آنجا که حقیقت و رقیقت است باز وجود رابط، یک طرفی است نه دو طرفی که بعد ایشان می گوید: اینگونه حمل ها را حکیم استعمال می کند عرف نمی فهمد، عرف فلسفی، نه عرف عامه. ایشان آنجا در وعاء حمل با خود واقع کار می کند کار درستی می کند. به بعضی از نمونه هایش آخر درس های سال قبل اشاره کرده ایم. اما در وعاء مفهوم ایشان یک حرف بیشتر ندارد این حرفش هم همیشه است باز تفصیلش نمی دهد که «اللهم الا بحسب الاعتبار الذهني ذهني» یعنی همین که الآن می گوئیم فرقی نمی کند که چه اتفاقی در خارج می افتد، می گوید خیلی این حرف، اساسی است؛ یعنی انصافا آدم می فهمد که آقای طباطبایی همه اش را جمع کرده. حملش، حمل بدون مفهوم با وجود رابط، یک جاهایی با تساوق، یک جاهایی با حقیقت و رقیقت، یک جاهایی آنجا که وارد فضای قضیه می شود و می خواهد با مفهوم کار کند، ایشان یک جمله بیشتر ندارد تا آخر هم سر همین یک جمله ایستاده و می گوید فرقی نمی کند که ما در خارج یک واقعیت داشته باشیم یا دو واقعیت، حتی وقتی در خارج یک واقعیت داشته باشیم؛ یعنی حتی تساوق را هم می گیرد. حضرت علامه طباطبایی (رضوان الله تعالی علیه) می خواهد بگوید من چه یک واقعیت داشته باشم، چه دو واقعیت، در ذهن مفهوم موضوع دارم، مفهوم محمول دارم، حکم که فعل نفس است، بعد می گوید این حکم که قبلا عباراتش را خوانده ایم به واقعیت خارجی اش این دو مفهوم را می دوزد می کند قضیه. وقتی من در وعاء مفاهیم هستم بدون

تصدیقات نفسمند، نفس حکم می کند بدون آنکه تصویری از نسبت داشته باشد؛ لذا حکم می آید اینها را می دوزد.

### جمع بندی مبنای علامه طباطبایی توسط استاد

الان می خواهم نتیجه بحث خودمان را بگیریم، آقای طباطبایی می گوید: اگر شما اینگونه سیر کنید و تکلیف واقع را روشن کنید که واقع، تکلیفش تارةً با تعدد واقعیت است، تارةً با تساوق واقعیات است اما سیر مفاهیم ذهنی از باب چیست؟ مسیر خودشان را دارد. سیر مفاهیم ذهنی یعنی شکل گیری قضایا از باب این است که حکم، فعل نفس است و این مفاهیم را با هم پیوند می دهد. شما سیر ذهنتان را درست بروید، سیر واقع را درست بروید. اگر خواستید این سیرها را اشتباه کنید به هم می ریزد، می شود همان اشکالی که ما به استادمان کردیم که اگر آمدید در تحلیل های ذهنی ورود کنید، ورود در تحلیل های ذهنی دیگر ربطی به این حرف ها ندارد. ورود در تحلیل های ذهنی، بحث مفاهیم است. در مفاهیم ذهنی شما احکامی دارید که این احکام، افعال نفس هستند که اینها را به عنوان حکم فعل نفس اینها را پیوند می دهد. تعبیر بسیار دقیق آقای طباطبایی است در اصول فلسفه، در نهاییه هم هست که حکم، فعل نفس است که به واقعیت خارجی خود بین مفاهیم می نشیند و مرکب تام خبری را درست می کند. بر اساس این فرمایش آقای طباطبایی، آن موقع به یک معنای دیگر، فرمایش آقای طباطبایی در باب لم در باب ملازمات عامه تأیید می شود. به یک معنای دیگر فرمایش آقای طباطبایی تمام می شود؛ تمام شدنش به این شکل می شود که آقای طباطبایی می خواهد بگوید

حکم مفهوم را، تمام نمی کنم. وقتی بدون حکم تمام نکردم آنچه این دو مفهوم را تمام می کند، حکم است. حکم این را می کند مرکب تام خبری و خبر می دهد؛ چه از یک واقعیت خبر بدهد، چه از دو واقعیت، چه از ده واقعیت. ایشان می خواهد بگوید: در وعاء مفهوم ضابطه همین است که مفهوم موضوع را دارم، مفهوم محمول را دارم، حکم را هم به عنوان فعل نفس دارم که اینها را تمام می کند، منتها این حکم یک تصور دیگری بعضی وقت ها نیاز دارد به نام تصور نسبت حکمیه که تصور نسبت حکمیه به کمک نفس می آید برای صدور فعلش یعنی برای حکم کردنش. بعد آقای طباطبایی می خواهد بگوید: یکبارہ شما بساط مفاهیم را جمع می کنید و می گوئید حکم، به عنوان یک فعل خارجی نمی تواند دو مفهومی را که اصلاً وجود ندارند به هم بدوزد؛ این یعنی کنار گذاشتن مفاهیم و قضیه و همه چیز. من می خواهم در وعائی که دارم با مفهوم کار می کنم کار کنم آن موقع می گویم اگر من در وعائی که دارم با مفهوم کار می کنم، کار کنم این دو مفهوم چگونه به هم پیوند می خورند با چه و چگونه مرکب تام خبری می شوند، چگونه اخبار از واقع می دهند؟ با فعل نفس، با حکم؛ حکم به واقعیت خارجی اش، این دو مفهوم را به هم می دوزد می کند قضیه. بعد این حکمی که به واقعیت خارجی اش این دو مفهوم را به هم می دوزد و می کند قضیه و مرکب تام شکل می گیرد و خبر می دهند از واقع، خبر می دهم. واقع این حکم گاهی اوقات برای اینکه از نفس صادر شود محتاج یک تصور دیگری است به نام نسبت حکمیه، گاهی اوقات هم محتاج نیست که قبلاً خوانده ایم مثلاً همان استدلال مرحوم آقای مطهری که در تصدیقات حسی که اولین

سرنوشت خارج را باید در جای خودش ببینید، کجا وجود رابط است؟ کجا ماهیت جوهریه و ماهیت عرضیه است؟ کجا وجود سیال است؟ با وجود رابط کجا تساوق است، کجا رقیقت و حقیقت است؟ این در خارج در عالم ذهن باز قانون مفهوم ذهنی و فعل نفس حاکم است. اگر اینگونه شد شما وقتی به مفاهیم ذهنی بما اینکه ذهنی اند نگاه می کنید بین اینها حمل نیست، فعل نفس است که اینها را تمام می کند. ما در فلسفه هرگاه می گوئیم حمل، می گوئیم هویت، می گوئیم یک گونه کار می کنیم در متن واقع هستیم. هر جا در مفاهیم ذهنی هستیم یک طور سیر می کنیم. فیلسوف اینگونه است آقای طباطبایی اینگونه است. مفاهیم ذهنی مسیر خودش را می رود با فعل نفس، مرکب تامه درست می کند. حمل که ربطی به ذهن و ندارد اعم است با واقع کار می کند مسیر خودش را می رود آن موقع اگر کسی بخواهد عبارت ایشان را درست نماید می گوید محمول بما اینکه محمول است، اگر در وعاء حمل است. بله! در بعض موارد از باب اخذ در حدّ و وجود لغیره است. و در بعض موارد هم نیست. مفهوم ذهنی بما اینکه مفهوم ذهنی است دیگر بحث حمل در آن نیست. بحث دو مفهوم ذهنی است با فعل نفس که مرکب تام را شکل داده است. این سیستم آقای طباطبایی است؛ لذا با این سیستم بدرستی تکلیف واقع در جای خودش درست می شود، تکلیف مفاهیم ذهنی در جای خودش است. آن موقع اگر کسی بگوید نفس چرا این کار را کرده؟! می گوئیم از باب ملازمات عامه بین شئون واقع خارجی. نفس چرا این کار را کرده؟! اگر من نتوانستم بپذیرم تساوق را، بلکه توانستم در خارج با علیت خارجی کار کنم، می گوئیم از باب علیت خارجی. شما حساب مفهوم را بما اینکه مفهوم است و ذهن را بما اینکه دارد با مفاهیم ذهنی کار می

کند در فضایی که قبولش داریم یعنی ذهن داریم مفهوم ذهنی داریم از حساب واقع خارجی بما اینکه واقع خارجی است و تارة تساوقی است، تارة وجود رابط است، تارة رقیقت و حقیقت است. حساب اینها را کامل از هم جدا کنید. بنابراین سیستم آقای طباطبایی وقتی کامل به نظر فقیرِ سراپا تقصیر تعقل می شود که صاف اینها از هم جدا شود. حساب مفاهیم ذهنی جدا می کنیم حساب واقع را با حد وسط تساوق، وجود رابط یا حقیقت و رقیقت جدا می کنیم. ذهن در روال کار خودش حکم خودش را صادر می کند، حکمش هم در واقع تمام کننده این مفاهیم است ولو اینکه ما در خارج کثرتی نداشته باشیم. به همین دلیل بود که ما موقعی که فرمایش استاد مصباح را در این باب بحث می کردیم همین اشکالات را کردیم که اگر شما می خواهید بین حمل و مفاهیم خلط نکنید. هر کدام از اینها محمول بر نفس اند یا از باب اضافه اشراقی مثل حکم یا از باب اضافه مقولی مثل تصور موضوع، تصور محمول، تصور نسبت حکمیه. شما وقتی که اینها را با نفس می سنجید یا اضافه مقولی دارند یا اضافه اشراقی دارند. آنجا که حکم را می گوئید به عنوان اینکه فعل نفس است یک طور است. آنجا که تصور موضوع و محمول و نسبت حکمیه را می گوئید یک طور است. اینها در وعاء مفهوم نیست. در وعاء مفهوم حرف آقای طباطبایی تمام می کند؛

عدم ورود اشکال (استاد بر استاد جوادی) بر علامه طباطبایی

لذا به نظر ما این اشکالی که ما به حضرت آقای جوادی گرفتیم که ایشان مفاهیم ذهنی را برد در تشکیک و اصالت وجود و آن سیر را خواست آنجا پیاده بکند اصلاً به آقای طباطبایی

وارد نیست و آقای طباطبایی اصلاً در فضای مفاهیم ذهنی اینگونه ورود نکرده است و اگر بخواهد با اصالة الوجود یا وجود عینی خارجی ورود کند سر از انکار ذهن در فضای فرمایش آقای طباطبایی بر می دارد. باقی می ماند از این بحث ما اینکه ما اگر تساوق را با فرمایش آقای طباطبایی در روال واقعیت ببریم، در روال وجود، تساوق را توضیح دادیم. تساوق را اگر بردیم در روال واقعیت سرنوشت مباحث فلسفی با این توضیحاتی که عرض کردیم که ذهنی داریم خارجی داریم، روال خارج با خودش است، روال ذهن با روال خودش است، سرنوشتش در بحث واقعیت چه می شود؟ در واقع توضیح بعضی از نتایج مدخل نهایی یک مقدار توضیح داده بشود.

## جلسه هشتاد و دوم: ۹۱/۰۷/۲۴

## بررسی اشکال خلط ذهن و عین در مبانی علامه طباطبایی:

بحث حول توضیح فرمایش مرحوم علامه طباطبایی رضوان الله تعالی علیه بود. از نظر ما عبارات مرحوم علامه، در بحث ملاک عرض ذاتی، ملاک تساوقی که برای عرض ذاتی تبیین می کنند، و ملاکی که مشهور در باب محمول ذاتی - محمولی که موضوعش از علل وجودش است - بیان می کنند؛ خالی از اشکال خلط بین مفاهیم ذهنی و واقع خارجی است. تاکید می کنیم که چه فرمایش علامه طباطبایی درباره ملاک عرض ذاتی و چه محمول ذاتی را از باب تساوق حل کنیم و خواه محمول ذاتی را، محمولی بدانیم که موضوعش از علل وجودش است و علل وجودش را در حدش اخذ می کنیم - همان توضیحاتی که در حاشیه عرض ذاتی جلد اول اسفار ص ۹۳ دادند- همه این مبانی خالی از آن اشکالی است که ما به استاد بزرگوارمان در دفاع از فرمایشات علامه گرفتیم. آن اشکال به این نکته باز می گشت که حیث مفاهیم ذهنی، در بحث عرض ذاتی دخالت نماید. در صورتی که فرمایش علامه طباطبایی در باب حمل و محمولات است و حیثیت واقع حمل، مد نظر ایشان می باشد که از نظر ایشان و از نظر همه فلاسفه، اولاً ربطی به حیثیت مفاهیم ذهنی ندارد و ثانیاً اگر بخواهد در مفاهیم ذهنی پیاده شود، از آن جهت که قضیه اند پیاده نمی شود بلکه به این جهت پیاده می شود که حمل

هوهویی است که در فضای کثرت تحقق پیدا می کند. بر اساس این مبنی، نمی توان چنین اشکالی را متوجه علامه طباطبایی نمود.

این مبنا بسیار دقیق و قابل بحث؛ قبلاً به مناسبت بحث وجود ربطی به اجمال مطرح شد و به مناسبت بحث، متن هایی از مساله «هوهویت» در جلد دوم اسفار مرور شد. علامه طباطبایی در ادامه، به روشنی بیان می کنند که وقتی وارد فضای حمل می شویم - حملی که فلاسفه می گویند و آن را به هوهویت معنا کرده و آن به کثرتی که در آن، وحدت پا بگیرد و وحدتی که در آن، کثرت پا بگیرد؛ بر می گردانند. - آن را واقعاً روی واقعیت خارجی - حیث وحدت و کثرت - پیاده می کنند. حیث واقعیت خارجی یا همان حیث وحدت و کثرت، ربطی به دخالت دادن حیث مفاهیم ذهنی ندارد.

## بررسی مبانی علامه طباطبایی در باب حمل؛ مقدمه ای برای پاسخ به

## اشکال فوق:

برای مروری اجمالی بر این مساله، لازم است دوباره اشاره ای به آن مباحث داشته باشیم.<sup>۱</sup> صدرالمتألهین در جلد دوم اسفار ذیل فصل «فی الهوهویه و ما یقابله» می فرماید: «قد علمت أن بعض اقسام الوحدة هو ما يعرض الكثير من جهة اشتراكها فی معنى من المعانی فالهوهو عبارة عن الاتحاد بین شیئین فی الوجود و هما المتغایران بوجه من الوجوه المتحدان فی الوجود الخارجی أو الذهنی.» علامه طباطبایی هم در مقام تبیین این عبارت برآمده و می افزاید از

<sup>۱</sup> اسفار. ج ۲ ص ۹۲ پاورقی ۲

حیث وحدت و کثرت، به حمل تعبیر می شود و بعضی اوقات محمول ذاتی را با وجود رابط تحلیل می کنیم و گاهی وقت ها با غیر وجود رابط آن را تحلیل می نماییم. این ها مطالبی بود که قبلاً به آن ها اشاره شد. در ادامه متنی دارند که به بحث ما باز می گردد. می فرمایند: «و يتبين بذلك أولاً أن الحمل بحسب النظر الفلسفي الباحث عن الحقائق الوجودية يتحقق بوجود نفسي هو الموضوع و وجود ناعتي يتضمن الربط الى الموضوع و هو المحمول» از نظر ایشان اگر کسی حمل را برد روی واقع خارجی پیاده کرد و نشان داد که در این واقع خارجی، یک وجود نفسی داریم و یک وجود رابط؛ در این فضا می توان نتیجه گرفت که اجزاء قضیه فقط می تواند سه جزء باشد یا به عبارتی قضیه سر حقیقت حمل پا می گیرد. لذا در ادامه می فرماید: «و من هنا يظهر أن اجزاء القضية في الحقيقة موضوع و محمول و حكم» حمل محل بحثمان، حمل شایعی است که بین جوهر و عرض شکل می گیرد. وقتی حمل شایعی بین دو وجود شکل می گیرد که یکی از آن ها وجود نفسی است و یکی وجود رابطی، وجود رابطی منحل به یک هل بسیطه و یک حکم به عنوان وجود ربطی می شود و از همین مقدار کافی است تا یقین حاصل نماییم که قضیه هم، همینطور است؛ چون قضیه هم در واقع وحدت کثرت است. به عبارتی وقتی هوهویی را در فضای کثرت درست می کنیم، باز همین اتفاق می افتد. عبارت اصول فلسفه ایشان که در جلسه گذشته بیان کردیم، سر سفره حمل در می آید. بنابراین عبارت فوق را باید چنین معنی کرد که «و من هنا يظهر که أن اجزاء القضية في الحقيقة موضوع و محمول و حكم.» یعنی یک هل بسیطه در ناحیه موضوع داریم و یک هل بسیطه در ناحیه محمول داریم، و حکم یعنی یک وجود ربطی داریم. «و أما النسبة الحكمية

التي ذكروها فإن كانت فهي من شئون المحمول لا جزء مستقل من القضية و ثانياً أن قولهم الهويهية و الحمل إنما يتم بالاتحاد وجوداً و الاختلاف مفهوماً كلام لا يخلو عن مسامحه و حقيقته ما تقدم بيانه من الاختلاف بحسب الوجود في نفسه و الاتحاد بحسب الوجود لغيره.» علامه طباطبایی در نهایه الحکمه این مطلب را به گونه ای دیگر اما روشن تر بیان می کند. در نهایه الحکمه هم ذیل بحث وحدت و کثرت و هویت بیان می کند. ایشان وقتی اقسام حمل را بیان می کند، حمل را عبارت از اتحاد می داند. «فقد تبين أن بين كل مختلفين من وجه متحدين من وجه حملاً إذا جامع الاتحاد الاختلاف بعد می گویند لکن التعارف العامی خص الحمل علی موردین من الاتحاد مع الاختلاف» بعد می فرماید: «أحدهما أن يتحد الموضوع و المحمول مفهوماً.» و ذیل این بحث می گویند: «و لما كان هذا الحمل ربما يعتبر في الوجود العيني كان الأصوب أن يعرف باتحاد الموضوع و المحمول ذاتاً.» نه مفهوماً یعنی می باید به گونه با حمل کار کنیم که حیث مفهوم از آن در نیاید. هرگاه با حیث مفهوم کار کردیم، آن خلط اتفاق می افتد؛ اما اگر با دو واقعیت دارای حیث اتحادی روبرو باشیم، حمل خواهیم داشت. به دیگر بیان وقتی کثرتی داریم و آن کثرت دارای حیث وحدتی است و آن حیث وحدت با حیث کثرت جمع می شوند، حمل اتفاق می افتد؛ هر چند حیث مفهوم در آن باشد اما حیث مفهوم در آن موضوعیت ندارد و اگر هم باشد، از جهت این است که کثرت و وحدتی داریم که با هم جمع شده اند. این را خیلی عالی در نهایه تصریح می کنند اینجاست می گویند «والحمل انما يتم بالاتحاد وجوداً و الاختلاف مفهوماً كلام لا يخلو من مسامحه. حقيقته ما تقدم بيانه من الاختلاف بحسب الوجود في نفسه و الاتحاد بحسب الوجود لغيره و إن شئت قل

بالاختلاف بالذات و الوصف و الاتحاد فى كون الوصف وصفا لتلك الذات و ثالثاً أنه لما كان الحمل إنما يتم بتعلق أحد الأمرين بالآخر تعلقاً ناعطياً و قيامه به نحوه من القيام بتنوع الحمل بتنوع هذا التعلق و القيام.» این عبارت هم متن نهاییه را بهتر تبیین می کند.

«تنوع الحمل بتنوع هذا التعلق و القيام فمن القيام قيام الشئ بعين نفسه بنوع من العناية العقلية كقيام الإنسان بنفس الإنسان و الحمل المنعقد من ذلك حمل أولى.» اینجاست که مفهوم مطرح نیست و تنها حيث کثرت و وحدت مد نظر است. «و من القيام قيام الشئ بعقل وجوده - و بالجملة القيام الحاصل بين مرتبتين مختلفتين بالكمال و النقص فى الوجود و الحمل المتحقق - من ذلك حمل الحقيقة و الرقيقة.» این جاست که عرض شد علامه طباطبایی وجود ربطی به ربط طرفینی را در حمل حقیقه و رقیقه قایل نیست؛ اگر چه آن را هم حمل می داند. که قشنگ در آن جا ما چطور استدلال می کردیم که وجود ربطی را ربط طرفینی را ایشان در رقیقت و حقیقت نمی آورد و لو آن را حمل می داند. «و من القيام قيام العرض بمعرضه أو ما يؤول إليه بنوع من العناية العقلية و الحمل الحاصل من ذلك يسمى حملاً صناعياً شائعاً و رابعاً أن الهووية بما ذكر من حقيقتها لا تختص بالأذهان بخلاف القضية المشتملة على التصديق فانها لا تتحقق الا فى الذهن.» علامه طباطبایی در این عبارت، قیام ها را از هم جدا کرده و حمل، حقیقت حمل و حقیقت محمول ذاتی را تبیین می کند. عبارت نهاییه الحکمه همان عبارت حاشیه اسفار را تبیین می کند و می گوید: هرگاه محمول ذاتی دارید، باید با واقع خارجی کار کنید و هرگاه با واقع خارجی کار کردیم، باید حيث وحدت و کثرت و حيث تعلق را دید؛ خواه تعلق عرض به جوهر و خواه تعلق شیئی به خودش - به نحو مجازی برای این که کثرت را درست

کنیم. - و خواه تعلق رقیقه به حقیقه تا حمل درست شود، آن هم با ملاکی که بیان شد یعنی «أن بين كل مختلفين من وجه متحدين من وجه حملاً اذا جامع الاتحاد الاختلاف» استاد مصباح اشکالی به اشکال آخوند در باب حمل دارند که باید در نهاییه مورد رسیدگی قرار گیرد.

«رابعاً أن الهووية بما ذكر من حقيقتها لا تختص بالأذهان بخلاف القضية المشتملة على التصديق فإنها لا تتحقق إلا فى الذهن» این نکته بسیار اساسی است که اگر مسأله حمل و هوویت را، ذیل وحدت و کثرت واقعیت تبیین کنیم؛ می توانیم تکلیف محمول ذاتی را با اختلاف مبانی موجود در آن، روشن سازیم و محمول ذاتی را بما این که محمول است، رسیدگی کنیم و حيث ذهن را نادیده بگیریم. این جاست که اشکال ما به استاد جوادی تحکیم می شود؛ به این بیان که اگر شما محمول ذاتی بما این که محمول ذاتی است را ارزیابی می کنید، نباید کاری با ذهن داشته باشید.

### پاسخ به اشکال خلط ذهن و عین

خلاصه بحث آن که وقتی از مسأله حمل و محمول ذاتی در فضای واقعیت جویا می شویم که تساوق داشته باشیم یعنی هر کجا تساوق داریم، محمول ذاتی داریم؛ اما زمانی می توان از تساوق سخن گفت که وجود ناعتی داشته باشیم. بنابراین محمول ذاتی با حيث وجود ناعتی مد نظر ماست و وجود ناعتی جایی است که بحث ذهن داریم. با این اوصاف باز سه واقعیت پیش رو داریم که دو واقعیت مستقل و یک واقعیت به نام حکم داریم و حکم بما این که واقعیت خارجی است، بین این دو واقعیت ارتباط برقرار می کند. علامه طباطبایی اجزاء



قضیه را هم از حکم واحد و کثیر بدست می آورد و اجزاء قضیه را سر سفرهٔ محمول ذاتی پیاده می کند اما نه بما این که مفهوم ذهنی اند؛ بلکه حتی اگر کسی ذهن را جمع کرد - اما نه این که به کلی منکر ذهن شود - و آن را از مراتب واقعیت دانست و برای این ها هم واقعیت قائل شود؛ باز هم می توان همه این حرف ها را دنبال کند. فرق اصالت وجود و اصالت واقعیت نیز از اینجا معلوم می شود؛ به این بیان که ما در فضای اصالت واقعیت، ذهن داریم اما در فضای اصالت وجود، ذهن نداریم. این مساله تتمه ای دارد که به آن خواهیم پرداخت.

حال باید ببینیم که اگر در سیستم علامه طباطبایی، هویت و حمل را در فضای واقعیت با تمام مراتبش تبیین کنیم؛ وضعیت عرض ذاتی حضرت علامه چه می شود؟

پاسخ به یک سوال؛ نقدی درون سیستمی به استاد جوادی:

{س: درباره موضوعی به نام حمل یا موجودی به نام قضیه، می توان از چند زاویه آن ها را مورد تحلیل قرار داد؛ در دید فلسفی یک بار از حیث وحدت و کثرت مورد تحلیل قرار می گیرد، یک بار از حیث نفس شناسی اش مورد تحلیل قرار می گیرد، یک بار از حیث هستی شناسی نفس مورد توجه قرار می گیرد و یک بار از حیث معرفت شناسی و علم حصولی مورد تحلیل قرار می گیرد. علامه طباطبایی از اول فلسفه این را به ما یاد دادند که زمانی می توان یک موجود را به طور کامل تحلیل کرد که تمام خواص واقعیتش را تحلیل کنیم یعنی از همه ابعاد بتوانیم آن را تحلیل کنیم. در باب حمل و قضیه، آن مقداری که ما در بحث عرض ذاتی به آن نیاز داریم، همان یک اشکال خلط نکردن ثبوت و اثبات و تفرع ذهن بر واقع است. این

مساله بعد آن که عرض ذاتی را سر سفرهٔ واقع توضیح دادیم، به پایان رسید و بحث از ابعاد دیگر مساله مانند مساله اجزاء قضیه و ... خارج شدن از موضوع بحث به حساب می آید؟ و تنها حیث خلط بین جهت معرفت شناسی ماجرا و واقعیت داشتن قضیه محل بحث ماست؟}

ج: مراد ما این است که یک خلط دیگر هم در اینجا اتفاق افتاده است؛ این که وقتی استاد جوادی حیث عرض ذاتی و عارض اخص را حیطه مفاهیم وارد کرده اند، باید روشن کنند که آیا دست از مبنایش در عرض ذاتی و محمولات ذاتی کشیده اند یا خیر؟ یعنی به نظر ما علاوه بر اشکال ثبوت و اثبات، یک اشکال دیگری هم داریم و آن این که شما از یک سو به تساوق خارجی تن داده اید و از سویی می گوئید در عرصه تحلیل های مفهومی عارض اخص دارم و یا اخذ در حد را در حیطه تحلیل های مفهومی قایل اید؛ چگونه بین این دو مطلب جمع می کنید؟ آیا شما با مفهوم بما هو مفهوم کار می کنید و یا با واحد و کثیر کار می کنید؟ مبنای علامه طباطبایی در این بحث، به معنای حاکم کردن فلسفه بر ذهن و عین می باشد. هرگاه کسی خواست فلسفه را بر ذهن و عین حاکم کند؛ باید با تساوق کار کند. تازه با این مقدمات زمینه فهم مدخل نهایی الحکمه درست می شود.

## جلسه هشتاد و سوم: ۹۱/۰۷/۲۵

## مروری به دیدگاه علامه در باب حمل:

بحث پیرامون کلام مرحوم علامه طباطبایی بود. خلاصه فرمایش ایشان، با توجه به عبارت روشن ایشان در حاشیه اسفار که صریحاً موبد این نکته بود؛ این بود که ایشان حمل، محمول ذاتی و عرض ذاتی را در فضای اصل واقعیت عینی و خارجی تبیین می کنند. خلاصه مطلب ایشان این که، حمل، محمول، و محمول ذاتی که از آن تعبیر به عرض ذاتی می کنند؛ را در فضای واقعیت عینی پیگیری می نمایند. عجیب این است که من وقتی به توضیحات استاد عظیم الشانمان استاد جوادی<sup>۲</sup> هم که مراجعه کردم، ایشان هم در توضیح اصل مطلب همین نکته را با دقت بیان می کنند. ایشان وقتی وارد مسأله هوهویت می شوند و در صدد بررسی آن بر می آیند، با دقت و روشنی به این مطلب اشاره دارند که «حمل بر دو قسم است: حمل خارجی که حمل حقیقی است و حمل مفهومی که از معقولات ثانی منطقی است و بین محمول و موضوع در ظرف ذهن واقع می شود. بحث از معنای دوم حمل در فلسفه یک بحث تطفلی و استطرادی است و مطلب اصیل فلسفی بحث هوهویت و همان حمل حقیقی است» این بیان حرف اساسی و دقیقی است و این صریح عبارت صدرالمتهلین است در اسفار و صریح عبارت مرحوم علامه در نهاییه و حاشیه اسفار می باشد. بنابراین اگر کسی به دنبال مسأله حمل و

<sup>۲</sup> رَحِیق مَخْتُوم، بخش دوم از جلد دوم، ص ۹۳

تبیین هوهویت است و هوهویت را تابع کثرت و وحدت می داند؛ باید آن را در فضای واقع خارجی - که از آن تعبیر به حمل خارجی یا حمل حقیقی می شود - دنبال نمود. با دقت در این مبنی در می یابیم که اگر علامه طباطبایی در حاشیه اسفار می گویند: محمول ذاتی محمولی است که موضوعش در حد آن اخذ می شود؛ این نمی رود در ذهن ما و مربوط به ذهن نمی باشد. اساس حرف ما این است که این حمل ظرفش کجاست؟ اگر ظرف آن خارج است، حمل حقیقی و حمل خارجی می باشد. بر اساس این فرمایش که در عبارات صدرالمتهلین در اسفار و علامه طباطبایی در نهاییه، اشکالی در بحث هوهویت مطرح می شود که هم در اسفار و هم در نهاییه تکرار شده است. به این بیان که برای تحقق این هوهویت، کثرتی می خواهیم و به وحدتی نیز نیاز داریم و همین طور به وحدت مجامع با کثرت محتاجیم. بر اساس این نکته اشکالی در کمیات متصله مطرح می شود. بعد استاد مصباح در صدد توسعه این اشکال بر می آیند. همه این سخنان در ظرف واقع خارجی است و در آن ظرف است که به کثرتی و وحدتی نیاز داریم و همین طور لازم داریم که وحدت مان با کثرت مجامع باشد. حال اگر حقیقت حمل را به حمل حقیقی و حمل خارجی نسبت دادیم، وقتی می خواهیم از عرض ذاتی سخن بگویید، باید این حمل را در متن واقع تعقیب کنیم. در این فضا وقتی می خواهیم در متن واقع سیر کنیم، روشن می شود که بحث وجود رابط در متن واقع، همه جا وجود ندارد؛ چون در محمول ذاتی گاهی وقت ها، تساوق است، گاهی وقت ها حقیقت و رقیقت است و گاهی وقت ها به حسب واقع یک واقعیت است؛ در این فضا کثرتش، کثرت ذهنی است و حملش هم در فضای مفاهیم ذهنی است - البته بالعنایه العقلیه با همان توضیحاتی که قبلاً داده شد - .

## پاسخی به اشکال استاد جوادی بر اساس مبنای علامه در حمل:

اگر این نکته را مبنای فرمایش علامه طباطبایی قرار بدهم، پاسخ ما به اشکال استاد جوادی به مساله ملاک عرض ذاتی روشن تر می شود - این مساله در اواخر سال گذشته محل بحث واقع شد - . از نظر استاد جوادی، عرض ذاتی مطلقاً از کون رابط خارج است؛ و حال آن که اگر عرض ذاتی در فضای مشهور محل بحث می باشد با توضیحی که عرض کردیم، با کون رابط درست می شود و اگر عرض ذاتی در فضای تساوق محل بحث باشد هم به صراحت فرمایش علامه در این روال درست می شود. البته علامه طباطبایی عبارات دیگری هم دارند اما چون ما در صدد تفصیل همه مطلب نیستیم و بیشتر می خواهیم اصل فرمایش علامه طباطبایی مقداری روشن شود؛ از طرح آن خودداری می کنیم. اگر مطلب مورد بحث آن گونه که ما توضیح داده ایم درست شد؛ در عبارات علامه طباطبایی چند نکته وجود دارد که این نکات نکات مهمی اند و در واقع فصل الخطاب بقیه بحث ها می شوند و ما در اینجا این نکات را متذکر می شویم. نکته این است که اشکال استاد مصباح در باب وجود رابط به علامه طباطبایی مطلقاً وارد نیست. اشکال استاد مصباح این بود که علامه طباطبایی دچار خلط بین ذهن و عین شده اند و از ذهن بر خارج استدلال می نمایند. در حالی که رویکرد علامه طباطبایی بر عکس بوده و ایشان از خارج به ذهن می رسند. این نکته عجیبی است که استاد مصباح و آقای فیاضی وقتی به بحث وجود رابط می رسند، گمان می کنند که علامه در بحث حمل با حیث قضیه سیر کرده و می خواهد با استفاده از آن تکلیف خارج را روشن سازد. در

حالی که ایشان در عبارات جلسه گذشته دقیقاً برعکس عمل نموده اند و از آن جا که فرق میان حمل و قضیه، حمل حقیقی و حمل مفهومی واضح نشده است؛ این دو بزرگوار دچار اشکال شده اند.<sup>۳</sup> علامه طباطبایی (رضوان الله تعالی علیه) اینگونه فرمودند: «و یتبین بذلک اولاً أن الحمل بحسب نظر الفلسفی الباحث عن الحقایق الوجود یتحقق بوجود النفسی هو الموضوع و وجود الناعتی یتضمن الربط الی الموضوع و هو المحمول من هنا یتظهر أن اجزاء القضية فی الحقيقة ثلاثة موضوع و محمول و حکم.» عبارت «من هنا یتظهر» یعنی از سیر استدلال علامه طباطبایی از خارج به ذهن می باشد و به هیچ وجه ایشان از ذهن به خارج استدلال نکرده اند.

## بررسی اشکالی از استاد مصباح:

حضرت استاد مصباح در اینجا اشکال دیگری نیز دارند به این بیان که چگونه می توان حمل را خارجی کرد؟ اگر بخواهیم حمل بر صحت نماییم باید گفت که ایشان با مبنای خودشان به علامه اشکال می کنند. با این اوصاف این کم لطفی است و باید تصریح کند که ما قایل به این مبنی نیستیم که جای حمل در خارج باشد. استاد مصباح وقتی به بحث وحدت و کثرت هم که می رسند، حاشیه می زنند می خواهند حرف علامه را با مبنای خودش تفسیر کنند و می گویند ایشان حمل را برده در ذهن و از ذهن به خارج آمده اند. اما انصاف این بود که می

<sup>۳</sup> توجه اشکال استاد جوادی چیز دیگری بوده است که در جلسات پایانی سال گذشته به آن اشاره کرده ایم و به مناسبتی بعداً اشاره ای به آن خواهیم داشت.

گفتید در اینجادو مبنی وجود دارد؛ یکی مبنای استادان که حقیقت حمل را حمل خارجی و حمل حقیقی می داند که نظر فلسفی باحث عن الحقایق الخارجیه را برآورده می کند. بر اساس این مبنی چون حمل در واقع قایم به کثرتی و وحدتی است، دو وجود محمولی داریم که یک وجود رابط بین این ها پیوند داده است و در نتیجه اجزاء قضیه سه جزء می باشند. در این مبنی سیر از خارج به ذهن به روشنی تبیین می شود.

### اشکالی به شهید مطهری در تبیین کلام علامه

اشکالی به استاد مطهری هم وارد می آید که ایشان کنه فرمایش استادش را توضیح نداده اند. مرحوم آقای مطهری وقتی می خواهد عدم نیاز به نسبت حکمیه را تبیین بکنند، می گویند: چون در تصدیقات حسی که اولین تصدیقات اند، ما حس نسبت شناس نداریم پس نسبت حکمیه نداریم. در حالی که اشکال شما به ذهن مربوط می شود و ارتباطی به بیان علامه طباطبایی ندارد. این که ما حس نسبت شناس داریم یا خیر؟، ربطی به این مساله ندارد که حقیقت حمل را کجا پیاده می کنیم. وقتی ظرف حقیقت حمل خارج شد، حس نسبت شناس داشته باشیم یا خیر ربطی به بحث حمل ندارد و حتی اگر حس نسبت شناس داشته باشیم نمی تواند نسبت را جزء اجزای حمل قرار دهد.

{س: اشکال شما به عبارت اصول فلسفه است که آقای مطهری در آن این سخن را به دنباله حرف علامه طباطبایی بیان می کنند. علامه طباطبایی در آن جا به دنبال بحث علم این مساله

را طرح کی نمایند اما در اینجا به دنبال واقع شناسی از حیث وحدت و کثرت می باشد. از آن جا که پاورقی آقای مطهری ذیل بحث علم می باشد، ایرادی به ایشان وارد نیست. {ج: آقای مطهری در پاورقی بحث علم، یک حاشیه زده اند و به اختلاف علماء در اجزای قضیه پرداخته اند و اشکال ما مربوط به این قسمت کلام ایشان است. که اختلاف العلماء در اجزای قضیه اجازه بدهید ما آن جا را داریم اشکال می کنیم وقتی ایشان می گوید اختلاف العلماء فی اجزای قضیه در ذیل عبارتی که از آقای طباطبایی آمده اگر خواستید می خوانیم دوباره علامه طباطبایی در متن اصول فلسفه به چهار جزء اشاره کرده است - است و نیست و وحدت و کثرت - و حقش این بود که می فرمود در مسأله هوهویت، بحث وحدت و کثرت مطرح است و باید نشان می داد که هوهویت تابع «است» است و «است» در واقع وحدت کثیر است. مرحوم علامه این حرف را در اصول فلسفه اعمال نکرده اند؛ در عین حال شرح استاد مطهری هم شرح فرمایش علامه در اجزای قضیه و اختلاف علماء در آن نمی باشد و می بایست به اصل مبنی اشاره می شد.

خلاصه مطلب آن که وقتی می خواهید از حمل و اجزای آن سخن گوئید اولاً طوری بیان نکنید که گمان شود سیر مسأله از ذهن به خارج است و ثانیاً هرگاه خواستیم با ذهن کار کنیم، حیث خارج را جدا می سازیم. ما این نکته ها را به صورت منظم بیان خواهیم نمود.

{س: آیا سیری که در متن اصول فلسفه دنبال می شود، سیر از ذهن به خارج است؟}

ج: خیر؛ متن اصول فلسفه هم اینگونه نیست. علامه طباطبایی هیچ جا این اشتباه را نکرده است. ممکن است ایشان در برخی از مباحث، روی یک جهت تمرکز کنند و جهت دیگر را

نگویند یا ممکن است جدلی بحث کنند؛ اما هرگز خطا نمی کنند. عبارت ایشان در اصول فلسفه را هم خواهیم خواند. اصل استدلال علامه طباطبایی این است که چون حقیقت حمل، خارج است و قوام حمل خارجی به اتحاد است و اتحاد وقتی درست می شود که وجود رابط تبیین شود و وجود رابط وقتی درست می شود که کثرت تبیین شود. وقتی بحث این گونه تبیین شد، آثار از ذهن به خارج سرایت نکرده است؛ بلکه همه این آثار مربوط به خارج است. به دیگر بیان همه این ها از احکام وحدت و کثرت سخن می گوید و احکام وحدت و کثرت، هم خارج را می گیرد و هم ذهن را - در صورت واقعیت داشتن آن - می گیرد.

نکته دیگری که لازم به بررسی است، پاسخ به اشکالی از استاد جوادی می باشد. از نظر ایشان با دقت در مبانی فلسفی و حل کردن مباحث حرکت جوهری، وجود و جوهر و عرض و یک واقعیت انگاشتن آن دو - ما در اینجا بحث صغروی با ایشان نداریم - هرگاه عرض و جوهر را یک واقعیت بدانیم، از آن جا که همه اعراض ذاتی اینگونه اند، اشکال در همه اعراض ذاتی به علامه طباطبایی وارد می آید. ما پاسخ این مطلب را قبلاً داده ایم به این که علامه طباطبایی خارج محمول را با وجود رابط درست می کنند و لذا تفکیک بین عرض مفارق و خارج المحمول را قبول ندارد، منتهی در اینجا به پاسخ دیگری می پردازیم. علامه طباطبایی مسأله حمل اولی و مسأله کون رابط در ماهیات را با قید بالعنايه العقلیه تعبیر فرموده اند. کسانی مثل علامه طباطبایی رضوان الله تعالی علیه که تصریح می کنند که «کذا السواد و الجسم لهما وجود واحد علی القول الحق» این تعبیر مورد اشکال استاد جوادی واقع شده است. از نظر استاد جوادی این که «لهما وجود واحد» اگر این وجود واحد است، دیگر

هوهویت برقرار نیست؛ چون هوهویت وحدت کثیر است اگر هوهویت است باید بالعنايه العقلیه کثیر شود تا بعد وحدت پیدا کند. طوری که اگر وحدت موجود باشد اما کثرتی در آن نباشد، حملی تحقق نخواهد داشت؛ چون قوام حمل به کثرتی، وحدتی و جمع وحدت و کثرت است و لذا اشکال اصلی در این فضا، مربوط به هوهویت می باشد.

ما در جواب به این اشکال عرض کرده ایم که لازم است فضاها را تفکیک کنیم؛ یک جا سعی داشتیم با بحثی صغروی عبارت علامه طباطبایی را درست کنیم؛ اما وقتی در عبارت ایشان دقت کنید تعبیر ایشان چنین است: «و ثالثاً إنه لما كان الحمل عندما يتعلق يتم بتعلق احد الامرین بالآخر تعلقاً ناعياً و قیامه به نحواً من القیام تنوع الامر بتنوع هذا التعلق و القیام فمن القیام قیام الشیء بعین نفسه بنوع من العنايه العقلیه کقیام انسان بنفس الانسان و الحمل المنعقد من ذلک حمل اولی و من القیام قیام الشیء بعلة وجود و بالجملة القیام الحاصل بین مرتبتین مختلفتین بالکمال و النقص فی الوجود و الحمل المتحقق من ذلک حمل الحقیقه و الرقیقه و من القیام قیام العرض بمعرضه أو ما يؤول الیه بنوع من العنايه العقلیه.» از نظر علامه طباطبایی در وحدت هستی، حمل وجود ندارد نیست الا بنوع من العنايه العقلیه و الحمل الحاصل من ذلک یسمی حملاً صناعياً شایعاً. بنابراین از نظر ایشان این قاعده حتی در حمل های شایع هم مراعات می گردد و نباید به ایشان اشکال گرفت که همه اعراض ذاتی، خارج المحمولند و از آن جا که السواد و الجسم لهما وجود واحد علی القول الحق، اشکال در اعراض ذاتی را به طور مطلق بتوان بر ایشان وارد نمود. از نظر علامه طباطبایی هرگاه وجود واحدی داشتیم، حمل تحقق ندارد؛ چون قوام حمل، به وحدت، کثرت و مجامعت وحدت با کثرت بنوع من العنايه

ج: آقای مطهری می گوید این معرفت شناسی، سر سفره هستی شناسی است.

العقلیه است طوری که دو هل بسیطه باید شکل گیرد تا وجود ناعتی داشته و حمل بدست آید. این نکته که مجامعت وحدت و کثرت با نوعی مجازگویی همراه است، تصریحی است که در اصول فلسفه هم به آن پرداخته اند.

نکته دیگری که در اینجا دارند این است که «أن الهوویه بما ذكر من حقیقتها لا تختص بالاذهان بخلاف القضية المشتملة على التصديق فإنها لا تتحقق الا في الذهن.» توضیح مفصل این عبارت را در جلسه بعد عرض می کنیم. خلاصه آن که در فضای فلسفه، تعبیر استادمان در مورد معقول ثانی منطقی غلط در می آید. ایشان گفتند حمل مفهومی، معقول ثانی منطقی است. در خالی که اگر هوویت اعم شد، لازم است به نطاق واحد ذهن و عین را بگیرد.

{س: استاد! شما این ها را مجمل بیان می کنید و این اجمالش واقعاً غلط انداز است. در نهایت هم شما موقعی که اصله الوجود فرمودید؛ چند جا از بیانات آقای جوادی بهره بردید. آقای جوادی در تفسیر فرع اول و دوم آن جایی که مرده بین حینیه و مشروطه صحبت می کند، حیث معرفت شناسی و ذهن شناسی مآجرا را با حیث واقعیت شناسی اش مزج می کند. شما آن موقع وقتی دارید جواب می دهید این ها را با هم یکی می کنید. و حال آن که باید حیث معرفت شناسی مباحث فلسفی از هستی شناسیشان جدا شود. اگر جدا شد آن موقع ارزش مسأله وقتی از جهت وحدت و کثرت دیده می شود لا فرق بین الذهن و عین اصلاً. }

ج: ما مطلب شما را قبول داریم اما چه ارتباطی با بحث حاضر دارد؟

{س: آن موقع کلام آقای مطهری در مسأله نسبت حکمیه و ...، ربطی به بحث عرض ذاتی ندارد.

## جلسه هشتاد و چهارم: ۹۱/۰۷/۲۹

## اشکالاتی به مبنای علامه طباطبایی

بحث ما به اینجاسید که بیان بسیار دقیق حضرت علامه طباطبایی رضوان الله تعالی علیه در هوویت، نشان می دهد که مصب هوویت و حمل، واقع خارجی است و این واقع خارجی که مصب هوویت است، فروزی دارد.

(۱) این واقع می تواند با تحلیل تعلق ناعتی عرضی به موضوعش شکل بگیرد.

(۲) می تواند با تعلق چیزی به خودش بنوع من العنايه العقلیه درست شود؛ مانند تعلق انسان به انسان و حملی که منعقد از این نوع هوویت است، حمل اولی است.

(۳) می تواند از باب قیام شیئی به علل وجودش باشد. در این فرض، حمل حقیقت و رقیقت شکل می گیرد. و می تواند قیام عرض به معروضش باشد بنوع من العنايه العقلیه که این را هم عرض کردیم و بسیار دقیق است و حمل حاصل از این مسأله حمل شایع صناعی است.

در جلسه پایانی، عرض کردیم علامه طباطبایی درباره این حمل شایع صناعی هم تعبیر بنوع من العنايه العقلیه را تکرار می کنند و این نکته کاملاً نشان می دهد که این تعبیر با آن چه که فرمودند «كذا السواد والجسم لهما وجود واحد على القول الحق» هیچ منافاتی پیدا نمی کند؛ به این معنی که هرگاه به وجودی می نگرید لازم است با عنایت عقلیه در آن کثرتی درست کنید تا هوویت را پا بدهد، کما این که وقتی در حمل اولی شیء واحدی را در نظر

می گیرید، باید با عنایت عقلیه کثرت درست شود تا حمل شکل گیرد. اگر اینگونه شد جمعش این است که حضرت علامه رضوان الله تعالی علیه در ملاک عرض ذاتی را تاره به واقع نگاه می کنند و مسأله قضیه را در وعاء ذهن می بندند و بین این ها ملازمه ای نمی بینند؛ یعنی دقیقاً بر عکس فرمایش حضرت آیت الله مصباح؛ همانطور که عرض کردیم ایشان از خارج به ذهن می آید نه از ذهن به خارج. در حالی که اگر کسی به واقع خارجی نگاه کرد و ملاک عرض ذاتی را با واقع خارجی تحلیل کرد، می تواند این هوویت را با حقیقت و رقیقت و با وجود واحد یا با وجود ناعتی جمع کند. حتی على القول الحق که سواد و جسم وجود واحدی دارند، می تواند با وجود ناعتی کار کند و دچار مشکل نشود؛ چون در متن واقع است و واقع راه می دهد اما در ذهن فرقی نمی کند چرا که در ذهن با مفهوم کار می کند و هوویت در ذهن متفرع بر حکم - تصدیق - است.

نکته دیگری که در اینجا بیان می شود این که: «أن الهوويه بما ذكر من حقيقتها لا تختص بالاذهان بخلاف القضية المشتملة على التصديق فإنها لا تتحقق الا في الذهن». براساس این عبارت لازم است ملاک عرض ذاتی را در واقع جستجو کنیم. در وعاء مفاهیم ذهنی همیشه قضیه موجه، سه جزئی است؛ موضوع، محمول و حکم. حالا نسبت حکمیه بنابر استدلال علامه طباطبایی داخل در محمول می افتد؛ چون قرار است هوویت پا بگیرد و هوویت موجب می شود که سه جزئی شود چرا که هوویت، وحدت کثیر است و اصلاً مسأله از ذهن به خارج مطرح نیست. همان طوری که توضیحات مرحوم آقای مطهری هم بسیار دور از فضای علامه بود. علامه طباطبایی کاری به تصدیق حسی ندارد؛ تا لازم باشد بگوید که چون نسبت حکمیه

معادل حسی ندارد پس سه جزئی است. خیر؛ خواه نسبت حکمیه دارای معادل حسی باشد یا خیر، ایشان می خواهند از هوویت، اجزاء قضیه را به دست آورند. باید توجه داشت که علامه طباطبایی بین ذهن و بین واقع خارجی فرق می گذارد. ایشان این مطلب را در دو جا در فلسفه بیان می کنند. یک جا با حد وسط وجود رابط و یک جا با حد وسط حمل. چون سیستم ایشان در فلسفه بحث ملازمات عامه است باید دقت نمود که این بحث را با کدام حد وسط اثبات می کنند. بر اساس حد وسط قرار دادن وجود رابط می گویند: در حد وسط وجود رابط نگاه نکنید که هوویت مشتمل بر وجود رابط است بلکه خود وجود رابط موضوع بحث ما است؛ به این معنی که با این حد وسط دارید وارد بحث می شوید نه با حد وسط هوویت. در فضایی که حد وسط بحث، وجود رابط می باشد فرقی میان رابط ذهنی و رابط خارجی وجود ندارد و دیگر نمی توان گفت مصب اصلی هوویت، خارج است. در فضای وجود رابط، بحث خارج مطرح نیست. مصب هوویت، خارج است؛ لذا ایشان آن جا هم فرمودند: «و یتبین بذلک أن الحمل بحسب النظر الفلسفی الباحت عن الحقائق الوجودیه» که در این فضا حمل ربطی به ذهن ندارد و حمل حقیقی جایش واقع خارجی است اما هرگاه با وجود رابط کار کنیم، وحدت شخصی وجود رابط تقضی بنحو من الاتحاد و لذا وجود رابط در هر وعائی باشد، طرفینش را با یکدیگر متحد می کند. حد وسطی که در اینجا مورد توجه می باشد، حد وسط وجود رابط است. با حد وسط وجود رابط، ممکن است در حرکت هم این حرف ها را بزنیم ولو در آن جا مفهوم ماهوی نداشته باشیم؛ باید البته برهان راه بدهد که سر جایش خودش بحث خواهیم کرد.

خلاصه آن که ما یک بار این مساله را از زاویه هوویت بحث می کنیم و می گوئیم هوویت کثرت بالفعل و وحدتی را در کثرت اقتضاء می کند. یک بار حد وسط وجود رابط محل نظر ما است. با این حد وسط می گوئیم: «أن القضايا المشتمله على الحمل الاولى لا رابط فيها الا بحسب الاعتبار الذهني»؛ چون به حسب واقع کثرت نداریم و ایشان اگر از زاویه هوویت ببینند، می گویند بنوع من الاعتبار العقلي. «و کذا الهلیات البسیطه اذ لا معنی لتحقق النسبه الرابطه بین الشئ و نفسه» در بحث عدم هم باز همین بیان را دارند. «اللهم الا بحسب الاعتبار الذهني» بعدا می گوئیم این عدمی که در اینجا آمده چون با ادق فلسفه هم درست است، در خارج مطرح نیست و باید به حسب اعتبار ذهنی در واقع کثرتی درست کند که هم معدوله را می گیرد هم سالبه را می گیرد و به حسب اعتبار ذهنی به معدوله بازگشت می کند. بنابراین ایشان در اینجا با حد وسط وجود رابط نشان می دهد که این کثرت های ذهنی چگونه اند. جای دیگری هم که علامه طباطبایی این کار را به خوبی انجام داده، در مبحث علم است. در این بحث وقتی به مساله اجزاء قضیه می رسد، این مطلب را از آن زاویه به خوبی تبیین می کند: «ثم إن القضية بما أنها تشتمل على إيجاب أو سلب مركبه من اجزاء فوق الواحد» بعد توضیح می دهند که چرا ما حکم می خواهیم «فهی مركبه من اجزاء ثلاثه الموضوع و المحمول و الحكم» بعد همین ها را دوباره بحث می کنند. این که چرا حکم می خواهیم و می گویند: اگر در هلیه مرکبه ای بودیم که محمول غیر موضوع بود، حکمی می خواهیم تا اتحاد درست کند. «و الحق أن الحاجه فی القضية الی تصور النسبه الحكمیه من جهة الحكم بما هو فعل النفس لا بما هو جزء للقضية فالنسبه الحكمیه علی تقدير تحققها خارجه عن القضية و بتعبير آخر إن



القضیه هی الموضوع و المحمول و الحكم لكن النفس تتوسل الى الحكم الذی هو جعل الموضوع هو المحمول اولاً بتصور المحمول منتسباً الى الموضوع لیتأتی منها الحكم.... و اما كون الحكم فعلاً نفسانياً فی ظرف الادراك الذهني فحقيقته فی قولنا زيد قائم مثلاً أن النفس تنال من طريق الحس أمراً واحداً هو زيد القائم ثم تنال عمراً قائماً و تنال زیداً غیر قائم فتستعد بذلك لتجزئه زيد القائم إلى مفهومی زيد و القائم فتجزئ و تخزنهما عندها... و هما اثنان» از نظر علامه طباطبائی وقتی نفس در واقع اتحاد را در جایی دید، این اتحاد را تجزیه می کند و با حکم در صقع نفس از آن اتحاد خارجی خبر می دهد. علامه وقتی می خواهد از آن اتحاد خارجی حکایت کند، با فعل کار می نماید. از نظر ایشان حیث مفهوم، غیر از حیث واقع خارجی است و این واقع خارجی که حیث عرض ذاتی در آن پیاده می شود. حیث مفاهیم ذهنی در هر قضیه ای، باید ثلاثی باشد و لذا فرقی نمی کند قضیه ای که درست می کنید چگونه باشد و به همین دلیل در توضیح عبارات واحد و کثیر نهایی اختلافی با حضرت آیت الله مصباح و حضرت آقای فیاضی داریم. ایشان وقتی به ذیل بحث اجزاء قضیه می رسند، استدلالی را ذکر می کنند که به تعبیر این بزرگواران، این استدلال مربوط به حمل شایع است. از نظر ما این استدلال در هر قضیه ای بما این که قضیه است، درست می باشد. ما باید در عالم مفهومی که می خواهیم آن را حاکی از واقع خارجی بدانیم، سه جزئی حرکت کنیم اما حیث واقع سر جایش است. این مبنایی که در بحث عرض ذاتی ارائه شد، نباید به بحث مفاهیم ذهنی و صقع نفس بازگردد. باید حیث مفاهیم را جدا از حیث واقع دید؛ مگر این که کسی مفهوم را بما این

که حاکی از واقع است ملاحظه نماید. خلاصه آن که هرگاه با واقع کار کردیم، باید تکلیف خود را در بحث عرض ذاتی با واقع دید.

{س: با این اوصاف سایر شروط مقدمات برهان - که مال حیث ذهنیت مفاهیم و برهان اند - نباید اینجاجاری شود؛ بر خلاف نظری که مشهور در این باب دارند.}

ج: بله علامه طباطبائی اینگونه سیر کرده اند و روندشان هم این است. حالا اگر این ها درست شد، این سؤال پیش می آید که حضرت علامه در ملاک واقع چه می گویند؟ علامه در واقع گاهی از مسأله تساوق با واقعیت سخن می گوید و گاهی از مسأله اخذ در حد بهره می گیرد. هرگاه ملاک عرض ذاتی در واقع شد و حیث ذهن را کنار گذاشتیم، می توان بحث هویت را در هر دو پیاده کرد و می توان بحث کون رابط را در هر ذهنی پیاده نمود اما در هر واقعی کون رابط ندارم بلکه کون رابط مال جاهای خاصی است. در این فضا که در واقع حمل حقیقت و رقیقت دارم، در واقع واقعیتی بدون کون رابط در واقع دارم؛ حمل عرضی بر جوهری دارم با این که یکی ناعت دیگری باشد، در این فضا می توان کون رابط را قائل شد به این که اگر این ها را یکی دیدم نمی توان کون رابط میان آن ها داشت الا بالعنایه العقلیه. در حالی که مفهوم سه تایی سیر خودش را دارد و حکایت از واقع می کند. اگر این درست در بیاید، تکلیفمان با امام رضوان الله تعالی علیه از جهت فلسفی روشن می شود و طرفدار علامه خواهیم شد. در این فضا هویت فلسفی درست درمی آید و حمل جای خودش را پیدا می کند و ذهن هم جای خودش را دارد. در همین راستا وجوهی از اشکالات که در کلام شاگردان حضرت امام به تبع حضرت امام وجود دارد هم برطرف می گردد.

امام رضوان الله تعالى علیه در خارج هوهویت، واقعیت واحد و ناعت را گفته است. اما در قضیه لولا تبادر بحث می کند. بحث تبادر را باید سر جای خودش در قضیه بحث کرد. اما از حیث فلسفی در چهل نوار عرض شد و در جلسه آینده هم قدری آن را توضیح می دهم.

بر فرض درست شدن همه این ها باید دید حضرت علامه به حسب واقع ملاک عرض ذاتی را چه می داند؟ کسی ممکن است بگوید: علامه در نهاییه از تساوق واقع خارجی سخن گفته و با واقعیت کار کرده است اما در حاشیه اسفار، اخذ در حد و محمول ذاتی را بما این که محمول است، محمول قرار داده و موضوع را از علل وجود آن دیده است و برای آن وجود لغیره - لغیره یعنی ناعتی بودن - قایل است. عرض شد این محمول دیگر محمول قضیه نیست بلکه محمول ذاتی است، حمل و متن واقع است. حق این است که علامه در اسفار دو حاشیه دارد یک حاشیه اش ذیل عنوان «الاقتصار فی العلوم علی البحث عن الاعراض الذاتیه لا یبتنی علی مجرد الاصطلاح و المواضعه»<sup>۴</sup> است که این حاشیه را خواندیم. «و حیث کان المحمول الذاتی بما هو محمول، موجوداً لموضوعه بالضرورة فالموضوع من علل وجوده فیجب أن یؤخذ فی حده التام علی ما بین فی صناعه البرهان»<sup>۵</sup> پاورقی دیگری هم قبل این پاورقی دارند. «هذا الذی ذکره من اقسام البحث تبعاً لما ذکره من قبل... و الاوضح فی المقام أن یقال که إنا بعد ما نتخلص من غائله السفسطه بإثبات مطلق الواقیه و الموجود الذی کان السوفسطی یشک فیه او ینفیه لا نرتاب فی ان هناک موجودات کثیره ... فمست الحاجة الاولیه الی تمییز الموجود عن

<sup>۴</sup> اسفار. ج ۱ ص ۱۳

<sup>۵</sup> همان. ص ۳۰

غیره حتی نبنی علیه نظرنا و علمنا و إنما یتیسر ذلک بالضرورة بالبحث عن احکام الموجود العام... و لما کان غیر الموجود منفیاً عن الواقیه مرفوعاً عن الاعیان باطلاً فی ذاته کانت الاقسام الموجود و کذلک احکامها جمیعاً من سنخ الموجود المطلق.» علامه در باب ملاک عرض ذاتی، در خود حاشیه اسفار هم بین دو عبارت جمع کرده است؛ به این معنا که ایشان در صدند ملاک عرض ذاتی را در متن واقع تبیین کنند. علامه در نهاییه چگونه ملاک عرض ذاتی را با تساوق در فلسفه و با اصل واقعیت تبیین می کنند اما آیا ایشان باید اخذ در حد را در سایر علوم ملتزم شود؟ چون در علوم دیگر بحث از احکام واقعیت در میان نیست. در این فضا ملاک عرض ذاتی در فلسفه، حیث تساوق می باشد و در غیر فلسفه اخذ در حد ملاک عرض ذاتی است.

نکته: علامه در بحث حرکت و مسأله وجود ربطی را مطرح می نماید، وجود سیال بدون ربط طرفینی امکان ندارد چون سیلان عرضی است نه طولی.

{س: علیت تامه ای که آقای جوادی به دنبال آن می باشند، این بود که موضوع از علل محمول باشد نه موضوع از علت تامه محمول باشد و استنادی هم به عبارت حاشیه کفایه علامه طباطبایی دارند. آقای جوادی همین مشکل را در تبیین براهین حرکت جوهریشان دارند که یک بار به آن پرداخته.}

ج: ما می خواهیم به آقای جوادی عرض کنیم که آیا فقط بحث عرض ذاتی محل کلام است یا عرض مفارق هم محل کلام است یا در عرض ذاتی مطلقاً نیست. که باید به آن پرداخت.

## جلسه هشتاد و پنجم: ۹۱/۰۷/۳۰

## بررسی دو عبارت از علامه طباطبایی در حاشیه اسفار و جمع دو عبارت:

بحث ما در ارتباط با فرمایش حضرت علامه رضوان الله تعالی علیه بود و عرض کردیم که حضرت علامه نه تنها در نهایی بلکه در خود حاشیه اسفار دو معنا برای عرض ذاتی ارائه می کند و باید دقتی روی این دو معنایی که ایشان برای عرض ذاتی ارائه می فرمایند، نمود و بین این دو معنا جمع کرد. عبارت عمویشان در باب عرض ذاتی همان عبارت صفحه ۳۰ جلد اول اسفار است. این متن با عبارت «الاقتصار فی العلوم علی البحث عن الاعراض الذاتیه لا یتبنی علی مجرد الاصطلاح و المواضعه...» آغاز می شود. تعبیر اصلی و مهم ایشان این بود که «و حیث کان المحمول الذاتی بما هو محمول موجوداً لموضوعه بالضرورة...» و مسأله اخذ در حد را در اینجاست تبیین می کند. عارض اخص - به تعبیر استاد جوادی - منشأ اخذ در حد است البته با همه آن اشکالاتی که ما به عارض اخص گرفتیم یعنی اخذ در حد را قبول کردیم اما به خاطر تساوی حتی با فرض اخذ در حد، مسیر دیگری رفتیم؛ چون ما آن جا مساوات را حتی با فرض اخذ در حد به عنوان معنای عام عرض ذاتی تبیین کردیم. فعلاً این مسأله مد نظر ما نمی باشد و تنها تذکر داده ایم تا مرز گذاری ها اتفاق افتد.

یک عبارت دیگری که ما از آن استفاده کردیم در صفحه ۲۴ ذیل مسأله فلسفه اولی مطرح شد. در آن مسأله، کاری به معنای عمومی عرض ذاتی ندارند بلکه تنها با اعراض ذاتی

واقعیت کار می کنند. صدر این پاورقی را قبلاً توضیح داده ایم. ایشان در ذیل مبنای مهم خود را مطرح می نمایند. ذیل عبارت این گونه آغاز می شود: «و الاوضح فی المقام أن یقال انا بعد ما نتخلص من غائله السفسطه...» از نظر علامه طباطبایی، تقسیمات ملاصدرا مبتنی بر یک قسمت دایر بین نفی و اثبات نیست و لم بحث را هم نشان نمی دهد. از نظر ایشان اوضح آن است که ما بعد از رهایی از غائله سفسطه و اثبات مطلق واقعیت و موجود مطلق - واقعیتی که سوفسطی در این مطلق واقعیت شک است - بیاییم و مسأله اعراض ذاتی واقعیت را تبیین کنیم. ایشان در این عبارت که صدرش به بیان تقسیمات مباحث فلسفی اختصاص دارد، در ذیل به ملاک عرض ذاتی واقعیت اشاره می کند و تعبیر می فرماید: «و لما کان غیر الموجود منفیاً عن الواقعیه مرفوعاً عن الایان باطلاً فی ذاته کانت اقسام الموجود و کذلک احکامها جمیعاً من سنخ الموجود المطلق»<sup>۶</sup> این مطلب کاری به معنای عرض ذاتی عام در باب علوم ندارد. در ادامه می فرماید: «و لازم ذلک أن یرجع محمولات المسائل الی هی اعراض ذاتیه لموضوعاتها الی سنخ الموضوعات و یرجع الابحاث بالحقیقہ الی تقسیمات الموجود المطلق و خواص اقسامه الوجودیه و لازم ذلک أن تكون الفلسفه باحثه عن الاقسام الاولیه للموجود المطلق کالواجب و الممكن والواحد والكثیر و عن الاقسام الثانویه...» اول لازم است اصل مدعی را در این عبارات را شماره گذاری کنیم. ایشان مسأله عرض ذاتی، مسأله محمولات مسائل و بازگشتشان به سنخ موضوعات را با حد وسط واقعیت به گونه ای تبیین می کنند،

<sup>۶</sup> اسفار اربعه. ج ۱ ص ۱۲

حریم واقعیت بحث کند لازم است بحثش را به اثبات احکامی برای مطلق واقعیت یا اثبات احکامی برای اقسام واقعیت معطوف سازد.

خلاصه بیان علامه این که: اولاً باید اعراض ذاتی از سنخ واقعیت باشند. ثانیاً برهان ایشان در این بحث باید از سنخ ملازمات عامه باشد. ثالثاً ایشان با همان یک حد وسط، همه این مسایل را تا آخر درست می کنند ولی باید دانست که این بحث مال واقعیت است و این بحث را با ملاک واقعیت و بر اساس این برهانی که در باب واقعیت ارائه می کنم، عرضه می دارم و در این بحث تنها به حیث مفاهیم ذهنی ناظر نمی باشم؛ چون ما در جلسات گذشته حیث مفاهیم ذهنی را کنار گذاشتیم و تنها به متن واقعیت و محمولاتی که در متن واقعیت وجود دارند، ناظریم. این مطلب سهم نهاییه است.

### وجه الجمع دو حاشیه علامه طباطبایی در اسفار:

بنابراین؛ این حاشیه، ذیل فلسفه و مربوط به فلسفه است و همه نتایج هم مال فلسفه است و آن حاشیه ای که در بحث اعراض ذاتیه علوم برهانی ارائه می کنند هم با مبنای خودش است که ان شاء الله آن حاشیه را هم با همین دید یک مرور مختصری خواهیم نمود. بنابراین مطلب، ما معتقدیم که حضرت علامه ملاکشان در باب عرض ذاتی و ملاکشان در باب علوم برهانی مبنایی است که بر اساس آن علوم برهانی علمی اند که از محمولاتی که از اعراض ذاتیه موضوعاتشان اند، بحث می کنند منتهی در باب ملاک عرض ذاتی، علامه توانسته است مصداق جدیدی در باب ملاک عرض ذاتی و بحث علوم برهانی ارائه کند که این مصداق قبلاً

که سرنوشت فلسفه ای که قرار است از احکام واقعیت باحث باشد، روشن می شود. این نکته خیلی مهم است که ما به دنبال روشن کردن سرنوشت علوم مختلف نیستیم. عبارت «لما...» می گوید وقتی غیر وجود منفی از واقعیت و باطل فی الذات بود، لازم می آید که اقسام موجود - اگر واقعیت دارد - و احکام موجود - اگر واقعیت دارد - از سنخ واقعیت باشد. اگر اینگونه شد لازمه اش این است که محمولات مسائل که می خواهند احکامی را برای اقسام موجود یا برای مطلق موجود بیان نمایند، - توضیح خواهیم داد که مسائل، یا احکامی را برای مطلق واقعیت بیان می کنند یا برای اقسام واقعیت تبیین می کنند - در بحث ما فرقی ندارد خواه مسأله می خواهد احکامی را برای مطلق واقعیت بیان کند و یا برای اقسام واقعیت تبیین کند از آن جا که هم اقسام و هم احکام همه از سنخ واقعیت اند، لازم است اعراض ذاتی فلسفه ای که باحث از اقسام و احکام است با واقعیت تساوق داشته باشد.

ایشان در این عبارت مبنی را در فلسفه ای که علم واقعیت شناسی است، به روشنی بیان می کنند. یک عبارت هم در نهاییه دارند که همین را پیاده کرده اند و آن قدر آن عبارت اساسی است که در حاشیه اسفار هم آمده است. الآن کبرای مساله را عرض می کنند و بعد یک جاهایی تطبیقات آن را خواهید دید. عبارت «و یتبین به ایضاً أن سائر العلوم محتاجه الیها من جهة اثبات وجودها و لو لم تکن بدیهیه»<sup>۷</sup> از جمله این تطبیقات است. از نظر علامه موضوع فلسفه بر اساس همان رای ابن سینا در واقعیت موجود است. به دیگر بیان هر کس بخواهد در

<sup>۷</sup> همان. ص ۱۲

ارائه نشده بود. یک مصداق این عرض ذاتی را ملاصدرا در واجب شناسایی کرده بود. همو یک مصداق را در بحث وجود معرفی کرد.

یک مصداق را علامه معرفی کرده است. او می گوید فلسفه علم واقعیت شناسی است و وقتی علم واقعیت شناسی است نمی شود گفت واقعیت در حد چیزی اخذ شده است؛ چون اگر واقعیت در حد چیزی اخذ شود ما بقی اش لاواقعیت می شود. اصل حرف ایشان همین یک جمله است. ایشان می گوید اگر کسی گفت واقعیت در حد چیزی اخذ شده، این کلام تناقض دارد؛ چون باید بگوییم در این واقعیت، واقعیت اخذ کند و واقعیت که لا واقعیت نمی شود. حرف علامه طباطبایی همین یک جمله است که نمی توان ملتزم شد به این که واقعیت در حد چیزی اخذ شده باشد تا ملاک عرض ذاتی ای که در سایر علوم مطرح است اینجاییاده شود و بعد به دنبال این باشیم که اینجاموضوع از علل قوام محمول است یا از علل وجود آن؟ مراد از این علل، علل اربعه است. موضوع فلسفه یا واقعیت چیزی از آن بیرون نمی ماند که بخواهد اعم از آن باشد. اگر کسی با علم واقعیت شناسی کار کند ناگزیر است بگوید محمولی عرض ذاتی واقعیت است که مساوق واقعیت باشد و نمی توان واقعیت را در حد موجودی اخذ کرد. تمام اشکالمان به استاد جوادی همین بود که شما عین این مطلب را در باب وجود به ما یاد داده اید که در وجود بنابر اصالة الوجود و پوچ بودن ما بقی چیزها، نمی توانیم وجود را در حد چیزی اخذ کرد و لو حد را حد ماهوی معنا نکنیم. مفری از این برهان علامه وجود ندارد و شما محمول واقعیت را عرض ذاتی واقعیت باید بدانید با این توضیح که بعضی از محمولاتش مساوقند و بعضی هایش طوری اند که واقعیت در حدشان اخذ نمی شود.

استاد جوادی یا بحث را در حد مفاهیم ذهنی نگه می دارد که ما آن را رد کردیم و یا می برد در متن واقع که همین حرف ها لازم می آید. خلاصه فرمایش علامه طباطبایی رضوان الله تعالی علیه این است که ما وقتی که از غائله سفسطه خلاص شدیم و یک مطلق واقعیتی درست کردیم، این مطلق واقعیت محمولاتش مساوق با او هستند؛ چون اگر بخواهیم ملاک عرض ذاتی سایر علوم برهانی را در اینجاییاده کنیم باید بگوییم واقعیت در حد - به معنای اعم نه منحصرأ حد ماهوی تا اصلاً جا برای اشکالات استاد مصباح نداشته باشد - محمولات اخذ شده است. اگر کسی اینگونه واقعیت را معرفی و برهانی نمود که «و لما كان غير الموجود منفياً عن الواقعيه مرفوعاً عن الالعيان باطلاً في ذاته كانت اقسام الواقعيه و احكام الواقعيه جميعاً من سنخ الواقعيه» در این فضا اصلاً کاری با واجب نداریم. از آن جا که در حد لا واقعیت واقعیت اخذ نشده است پس غیر موجود یعنی غیر واقعیت منفی، مرفوع و باطل الذات است. به دیگر بیان احکام و اقسام واقعیت قرار است از سنخ واقعیت و موضوع باشند «لازم ذلك أن يرجع عرض ذاتی بسنخ موضوعش أن يرجع محمولات المسائل التي هي اعراض ذاتيه لموضوعاتها الى سنخ الموضوعات».

علامه در این متون به محمولاتی اشاره دارد که اعراض ذاتی برای موضوعاتشان می باشند؛ چون سخن در گزاره ای است که شما طی آن از عرض ذاتی موضوع علم سخن می گوید. بر اساس عرض ذاتی موضوع علم - طبق تبیین شما - موضوع مسأله یا خود موضوع علم است یا بخشی از آن قسمی از موضوع علم است و همه این ها وقتی است که قرار شد اقسام و احکام به واقعیت برگردند. خلاصه حرف ایشان این که مسأله شما یا مربوط به خود واقعیت است یا

مربوط به اقسام واقعیت می باشد. اقسام واقعیت اگر واقعیت است از سنخ واقعیت خواهد بود و احکام این اقسام نیز از سنخ واقعیت است. اگر اقسام واقعیت و احکام این اقسام از سنخ واقعیتند می فرماید: «لازم ذلک أن يرجع محمولات المسائل التي هي أعراض ذاتية لموضوعاتها الى سنخ الموضوعات و يرجع الابحاث بالحقیقه الى تقسیم الموجود المطلق و خواص اقسامه.» از نظر ایشان ثبوت و اثباتی داریم. اگر چه در عالم اثبات و گزاره ها این تقسیم ها شکل می گیرد؛ اما در عالم حمل مطرح شده در فلسفه ای که الباحث عن الحقائق الوجودیه است، مطلب جور دیگری می باشد. اگر اقسام و احکام واقعیت از سنخ واقعیت شد، علامه این نتیجه را بیان می کنند که: «و لازم ذلک أن تكون الفلسفه باحثه عن الاقسام الاولیه للموجود المطلق كالواجب و الممكن و الواحد و الكثير و عن الاقسام الثانویه كموضوعات سائر العلوم.» البته چه معقولات اولی را بخواهیم از آن جهت که واقعیت دارند، بحث کنم و چه معقولات ثانیه را - مانند واجب و ممکن - از آن جهت که واقعیت دارند، بحث کنم و چه احکام مطلق واقعیت را بحث کنم، فرقی نمی کند. در همه این موارد باید روشن ساخت ملاک ما در این محمول ذاتی چیست؟ آیا می توان گفت واقعیت در حد این محمول اخذ شده است؟ علامه می گوید غیر واقعیت، مرفوعاً عن الاعیان باطلاً فی ذاته می باشد. فروع مدخل نهایی همگی بر این نکته مترتب می گردد. این نکته در نهاییه الحکمه هم به صورت جامع تری آمده است و فروع مدخل بر آن ترتب دارد؛ بی آن که واجب را وارد بحث کرده باشد.

علامه بعد این نکته وارد ملاک علم برهانی می شود. از نظر ابن سینا تا موضوع علمی واقعیت پیدا نکند، برهان نداریم و واقعیت داری موضوع علم را معادل درست شدن علم برهانی می

انگاشت. باید موضوع علم به واقعیت برگردد پس محتاج فلسفه است. قبلاً در کتاب شفاء خوانده ایم که برای برهانی شدن یک علم، واقعیت داری موضوع آن لازم است؛ چون موضوع از علل واقعیت یافتن محمولاتش است و اگر موضوع واقعیت پیدا نکند، برهان ندارم و علم برهانی محتاج فلسفه می باشد. ممکن است بعداً بگوییم علم اعتباری هم محتاج فلسفه است؛ چون تقسیم موجود به حقیقی و اعتباری محتاج به فلسفه می باشد. البته این نکته هم در عبارت علامه هست و با تفکیکی که در اصول فلسفه و در رساله های دیگر دارند این مطلب را روشن می کنند.

در این جلسه خواستیم چند نکته مهم را به عرض برسانیم. در وهله اول خواستیم با عباراتی روشن سازیم حد وسط تساوق با واقعیت مال علم فلسفه می باشد و فلسفه باحث از محمولاتی است که از سنخ واقعیتند؛ چون فلسفه می خواهد واقعیت شناسی کند و علوم را سر سفره فلسفه بیاورد. این نکته هیچ منافاتی با آن عباراتی که درباره سایر علوم هست، ندارد. تنمهی از نهاییه دارند که به آن خواهیم پرداخت.

جلسه هشتاد و ششم: ۹۱/۰۸/۰۲

## مروری بر حواشی علامه در اسفار:

بحث پیرامون عبارت حضرت علامه طباطبایی در حاشیه اسفار بود و عرض شد ایشان در باب ملاک عرض ذاتی با تبیین ملاک عرض ذاتی با مسأله واقعیت دقتی در این مسأله به خرج داده اند. بحث ایشان عموماً هم در ارتباط با کلیت مسأله عرض ذاتی داشت. درباره عبارت عام ایشان، نکته ای هست که باید آن را هم تکمیل کنیم که به واقعیت بحث ما هم مربوط است. آن نکته در آن بحث عمومیشان؛ یعنی حاشیه صفحه ۳۰، بیان شده است. علامه طباطبایی یک بار از باب لزوم برهان در صدد بودند تا مسأله ملاک عرض ذاتی را نتیجه بگیرند و در همین راستا تساوی با موضوع را در عرض ذاتی بیان داشتند. از نظر ایشان قضیه برهانی قضیه ای است که یقینی باشد و یقین هم اقتضا می کند که تساوی ای بین عرض ذاتی و موضوع موجود باشد؛ چون باید محمول ذاتی ما با وضع موضوع وضع شود و با رفع موضوع رفع گردد و این مهم هم جز با مساوات تامین نمی شود. توضیح آن که اگر در واقع اعم باشد و مثلاً بخواهیم با انسان، ماشی را وضع کنیم - عارض اعم از موضوعش باشد - قید انسان لغو است؛ به این معنی که با وضع حیوان، ماشی وضع شده است نه با وضع انسان. اگر در واقع اخص باشد یعنی بخواهیم با حیوان، تعجب را وضع کنیم؛ می دانیم که با حیوان، تعجب وضع نمی شود و نیازمند قیدی به نام ناطق می باشم تا حیوان ناطق تعجب را وضع کند. بر اساس

این بیان علامه طباطبایی وقتی چیزی عارض ذاتی است و قضیه هم برهانی است و علم برهانی مفید یقین است، چنین اقتضایی از آن ناشی می گردد. یک بار هم از آن طرف بیان نمودند که عرض ذاتی نباید به چیزی غیر از موضوعش احتیاج داشته باشد و چون قوامش به موضوعش است نمی تواند واسطه اش مساوی، اعم یا اخص باشد. وجه اصلی این بیان این بود که محمول ذاتی موضوعش از علل قوامش می باشد. نتیجه ای از این بیان بدست آمد که به آن نتیجه در اینجا هم احتیاج داریم.

## بررسی نکته ای تکمیلی:

حال وارد نکته مهم تکمیلی این بحث می شویم. آن نکته ای که به عنوان نتیجه به دست می آمد و ما اینجا به آن احتیاج داریم، این بود که ایشان گفتند مثلاً در فلسفه ما واقعیت را در حد چیزی مانند ممکن اخذ می کنیم. در وهله بعد وقتی ممکن را تقسیم به جوهر و عرض می کنیم و عرض را به کم و کیف و کیف را به کیف محسوس و کیف نفسانی و کیف استعدادی و کیف مختص به کم تقسیم می نماییم تا می رسیم به بیاض؛ واقعیت را در حد همه موارد می آوریم و چاره ای هم نداریم چون اگر واقعیت در حد این موارد نیاید، در واقع عرض ذاتی نیست. چرا که بر اساس مبنایی که آن جا اقامه کردند، محمول ذاتی محتاج موضوعش است و چون محتاج موضوعش است، موضوعش در حد آن اخذ شده است. لذا گفتند اگر کسی مثلاً در حد دایره، دایره را از آن جهت که موجود در حدش اخذ شده ببیند بحث فلسفی کرده است اما اگر دایره را از این جهت که شکل هندسی و دارای احکامی است بررسی کند، وارد هندسه

يؤخذ في حد محمولها الموضوع الأول كما أن البحث في العلم الإلهي ينتهي إلى الجسم من جهة أنه موجود و في العلم الطبيعي من جهة أن له ماهية الجسم لا من جهة أنه موجود و كذا الكلام في الدائرة من جهة أنها موجودة و من جهة أنها شكل هندسي موضوع لأحكام هندسية»

در طبیعیات با حیث واقعیت در جسم کار نمی کنیم از این حیث که ماهیت جسم طبیعی چیست با آن کار می کنیم. پس یکبار با مسأله اخذ در حد کار می کنیم و می گوئیم اخذ در حد، سلسله ای به ما می دهد و این سلسله به یک جایی می رسد که محمول را نه از آن جهت که موضوع اول در حدش اخذ شده بلکه از جهت دیگری به بحث می گذارد. علم دیگری داریم که جسم را نه از آن جهت که موجود است بلکه از آن جهت که در صدد یافتن چستی ماهیت جسم است و این که چه احکامی بر این ماهیت بار می شود، محل بحث قرار می دهد. در این فضا حیث موجودیت جسم محل نظر نیست یا در هندسه از این جهت که ماهیت دایره چیست؟ دایره کثیر الاضلاع است یا اصلاً ضلع ندارد؟ قطر دایره چطور است؟ شعاع دایره چطور است؟ خط مماس با دایره چطور است؟ خلاصه هر آن چه که به ماهیت و احکام دایره مربوط می شود، بحث هندسی است. بنابراین این گونه مباحث، دو حیث دارند؛ یک حیث دایره و احکام آن بما این که دایره است و یک حیث موجودیت دایره. علامه طباطبایی در فلسفه اخذ در حد را تکمیل می کند و این گونه نیست که در صدد نفی آن بر آید بلکه چیزی اضافه نموده اید و آن هم این که چون در مسأله واقعیت این نکته را می گوید که «لما كان غير الموجود منفياً عن الواقعيه»؛ ملاک این که من محمول باید با واقعیت پیوند بخورد تا بحث

شده است. بنابراین دایره ای که موجود در حد آن اخذ نشده، گزاره فلسفی نیست. ایشان مرزبندی علوم را این گونه تبیین نموده اند و از نظر ایشان آقایانی که می گویند تمایز علوم با موضوع است در علوم برهانی و با این تبیین می گفتند.

بعد بیان صدر عبارت که خلاصه آن گذشت می رسند به نکته که «و لو كان بعض المحمولات أخص من موضوعه كان هو و ما يقابله في التقسيم محمولاً ذاتياً واحداً للموضوع الأعم كما أن كلاً منهما ذاتي لخصه خاصه من الأعم المذكور لأن المأخوذ في حد كل منهما هو الحصه الخاصه به و في حد المجموع المردد الموضوع الأعم بنفسه.» با ملاکی که ایشان برای عرض ذاتی تبیین کردند که اساس آن اخذ در حد لازم می آمد، این ملاک باید تا آخر محفوظ بماند و حفظش هم به این است که موجود در حد همه اخذ گردد. حال اگر گزاره ما «الواجب بسيط» بود، بگوئیم «الموجود الواجب» در حد بسيط اخذ شده است و اگر «الممكن مركب» بود، بگوئیم «الموجود الممكن» در حد مركب اخذ شده است. در این موارد چون موجود می ماند، گزاره فلسفی است. به این معنی که اگر در حد ممكن و واجب، موجود اخذ شئه باشد پس در حد مجموع مردد یعنی «الموجود ممكن او واجب»، موجود را در حد هر کدام از آن ها داریم و هر محمول خاصی هم برای موجود واجب یا موجود ممكن می باشد و این ها را قبلاً شرح دادیم.

بعد می فرمایند: «و المجموع من قضایا يؤخذ في حدود موضوعاتها و محمولاتها موضوع واحد هو الذي نسماه علماً و ينتهي من الجانبين إلى قضیه موضوعها موضوع الأول و قضیه لا



فلسفی باشد، سر جای خودش باقی می ماند. بر این اساس اگر قرار باشد در باب میز سخن بگوییم، می گوییم در هندسه از این جهت که هندسه است واقعیتی در کار نیست، در طبیعیات از این جهت که گزاره ای طبیعی است، حیث واقعیت مطرح نیست «ینتهی من الجانبین الی قضیة موضوعها موضوع الاول و محمولها فلان». همه این مباحث درست است و فقط در واقعیت یک چیزی بواسطه برهانی که ایشان ارایه کرده اند، به آن اضافه شده؛ که آن جا مسأله مسأله اخذ در حد می باشد و این که در واقع اخص از واقعیت یا اعم از واقعیت، با حیث واقعیت منفی است اما این که ملاکم در مسأله تمایز و خط کشی این که گزاره هندسی یا گزاره طبیعی من چرا از فلسفه جدا می شود، سر جای خود باقی می ماند. به همین دلیل علامه طباطبایی هر دو پاورقی را در اسفار دارد. این دو پاورقی مربوط به دو رسالت می باشد؛ یکی این که شما بدانید در علوم برهانی چطور با موضوع کار می کنید و چطور موضوع را با محمولات محمول مفرد یا محمول مردد مرتبط می کنید و مسأله اخذ در حد و تمایز در علوم چطور با موضوع درست می شود. این یک مسأله است و به عمومیت خودش درست است و اگر کسی مبنای علامه - رضوان الله تعالی علیه - را در آن اضافه ای که در مسأله واقعیت انجام داده اند نپذیرد، این مبنی سر جای خود می ماند اما اگر اضافه علامه را بپذیریم، مزایای داریم از جمله این که تمایز را می توان تبیین کرد. می گوییم مجموعه گزاره هایی داریم که موضوعشان مرتبط با موضوع واحد و قوامشان به موضوع واحد است و آن موضوع واحد آن ها را جمع کرده تا آن ها را به عنوان قضایای برهانی داشته باشیم. اضافه علامه سبب می شود که بگوییم در فلسفه یک حد وسط دیگری هم داریم به این بیان که چون

این ها با واقعیت در ارتباطند و بعد از دفع غائله سفسطه و اثبات واقعیت و نفی امور غیر واقعی از واقعیت هرگاه بخواهیم با حد وسط واقعیت کار کنیم، محمولات واقعیت مساوق واقعیتند. لذا ما با دو مطلب مواجه ایم: مطلب اول این که برای استفاده از موضوع در تمایز علوم و دسته بندی گزاره ها باید چگونه سیر کرد. این یک مطلب است. مطلب دوم این که خصوصیتی را که در مسأله واقعیت داریم، به این مبنی اضافه می کنم. در این فضا نتیجه اش این است که در غیر فلسفه محمول ذاتی با موضوع مساوی است و در فلسفه مساوق است. این مطلب نتیجه بعدی این بحث است. غیر فلسفه می خواهید بگویید دلیل بر مساوات «یوضع بوضعه و یرفع برفعه» است یعنی دلیل مساوات، لغویت قید در جایی که موضوع خاص است و محمول عام است و یا لزوم الغای قید است در وقتی که محمول عام و موضوع خاص است. این نکته لازم است تا «یوضع بوضعه و یرفع برفعه» تحقق یابد و یقین حاصل شود. در غیر فلسفه اگر محمول ذاتی من انسان شد و قرار است ماشی را درست کند، قید ناطق لغو است و ناطق ماشی را نیاورده بلکه حیوان آن را آورده است. اگر محمول ذاتی حیوان شد و قرار شد متعجب را درست کند، حیوان تعجب را نمی آورد بلکه انسان آن را می آورد. دقت در «یوضع بوضعه و یرفع برفعه» اقتضا می کند که خصوصیت ناطق را در نسبت بین انسان و ماشی الغا کنیم. تا دو تا مثال هم زدیم؛ انسان و ماشی، حیوان و متعجب. در این استدلال بحث تساوق مطرح نیست و تنها بحث مساوات مطرح می باشد. بنابراین گاهی مسأله موضوع واحد را از این باب حل می کنم که محمول ذاتی را با موضوعی که در حدش اخذ می شود و یا از علل وجودش می باشد یا از باب گزاره برهانی بدست می آورم.

### بررسی مبنای علامه ذیل مسأله عرض ذاتی کتاب نهاییه الحکمه:

از همین جا معلوم می شود که چرا علامه طباطبایی در فروع مدخل نهاییه الحکمه، مسأله «الموجود واجب» را با بسیط مرتبط کرده است. علامه در اسفار دو عبارت را دارند؛ سر دو عبارت معلوم است عبارت اول اصل موضوع است و عبارت دوم مجموعه قضایایی را که موضوع وحدت بخششان است را به دست داد. در نهاییه فقط یک عبارت واقعیت را داریم. «و لما كان من المستحيل أن يتصف الموجود بأحوال غير موجودة انحصرت الأحوال المذكورة في أحكام تساوي الموجود من حيث هو موجود... او تكون أحوالاً هي اخص من الموجود المطلق لكنها و ما يقابلها جميعاً تساوي الموجود المطلق...» به عبارتی یک قسم از احکام فلسفی، احکامی اند که خود و مقابلشان مساوی با موجود مطلق اند. این عبارت ها همه ناظر به آن پاورقی اول ایشان است که تمرکزش در ملاک عرض ذاتی بر تساوق است.

در فروع مدخل می فرمایند: «و ثالثاً قد تكون المسائل فيها مسوقة على طريق عكس الحمل فقولنا الواجب موجود و الممكن موجود في معنى الوجود يكون واجباً و يكون ممكناً و قولنا الوجوب اما بالذات و اما بالغير معناه أن الموجود الواجب ينقسم الى واجب لذاته و واجب لغيره» بعداً وجه تفرع این بحث بر مدخل را بررسی خواهیم نمود اما اینک شاهدمان مثال دوم ایشان است. علامه طباطبایی در این فرع از بقای موضوع اول در حد همه گزاره ها بهره می برند و این نکته ناظر به صحت کلی آن مطلب است. در آن پاورقی هم به این نکته پرداختند که «لو كان بعض المحمولات اخص من موضوعه كان هو و ما يقابله في التقسيم محمولاً ذاتياً

در این فضا استدلالمان سر جای خود می ماند و تمایز هم با موضوع است. این مطلب در فضای تساوی اینگونه است. اما گاهی مسأله با این مبنی حل نمی کنم بلکه مسأله را روی واقعیت می برم. در این فضا موضوعی به نام واقعیت داریم که این واقعیت در این سلسله قضایا اخذ شده است. این مطلب به نوعی فهم میراث فلسفی پیش از علامه طباطبایی در این بحث است. از نظر فلسفه مشاء ملاک عرض ذاتی این است که موضوع در حد محمول و سایر موضوعات اخذ شود و سلسله ای خواهیم داشت که در حد این ها موضوع واحدی اخذ شده است. علامه طباطبایی تساوی را با استدلال درست کرد. ایشان اضافه ای داشته اند که بر اساس آن وقتی به واقعیت می رسید نمی توانید در کنار واقعیت، لا واقعیت را قرار بدهید. بنابراین مسأله اخذ در حد که یک جزئش واقعیت باشد و جزء دیگرش لا واقعیت منتفی است. اگر ما آن حد وسط را به آن میراث فلسفه مشاء در باب عرض ذاتی اضافه کردیم، به اینجایی رسیدیم که سلسله گزاره هایی داریم که با مسأله واقعیت این ها را جمع می کنیم. علامه طباطبایی با برهانش این را جلو برد و نشان داد که اینجاستساوق است و اخذ در حد نیست؛ اما این که تساوق است و اخذ در حد نیست، این ها را از محور موضوع واحد جدا نمی کند. بنابراین اگر کسی مسأله محور موضوع واحد را مبنا قرار داد، می تواند تمایز بین فلسفه و هندسه، فلسفه و طبیعیات و... را درست کند اما باید بگوئید من فلسفه و طبیعیات یا فلسفه و هندسه را با محوریت موضوع واحد جدا می کنم با دو بیان یکی بیانی که مشاء بدست ما سپرد و تساوی را گردن ما گذاشت و یکی بیانی که علامه بدست ما داد و تساوق را میراثش دید.

## چند نکته در خلال سوالات:

۱) محمول ذاتی محتاج به موضوعش است؛ منتهی احتیاجش به موضوع دو جور است، یک بار احتیاجش به موضوع از این باب است که موضوعش در حدش اخذ شده چون علل وجودش می باشد و یک بار احتیاجش به موضوع از این باب است محمول واقعیت است و واقعیت نمی تواند متصف به لا واقعیت بشود.

س: یقین تساوی را به ما می دهد چون نیاز به یقین داریم نیاز به تساوی داریم ...

۲) در باب تساوی و تساوق یک اشکال مشترک الورد وجود دارد و آن هم این که تساوی و تساوق با محمولات بعدی درست در نمی آیند.

۳) آقای فیاضی کلام علامه را خوب فهمیده که اینجامحمول مردد یک قضیه است نه این که شرطیه باشد. یعنی وقتی می گوییم موجود یا خارجی است یا ذهنی، نمی خواهیم حملیه اش کنیم، نمی خواهیم منفصله اش کنیم بلکه محمول مردد با حمل فلسفه مساوق است.

واحداً للموضوع الاعم كما أن كلاً منهما ذاتي لخصه خاصه من الاعم المذكور لأن المأخوذ في حد كل منهما هو الخصه الخاصه به.» عبارت نهایی شاهد همین عبارت است. آن چه در حد بالذات و بالغیر اخذ شده، الموجود الواجب است الموجود الواجب را در حد این دو اخذ کرده اند به این دلیل که اصل مطلب درست است. بنابراین سرجمع دو پاورقی اسفار و مباحث مدخل نهایی الحکمه این است که ایشان خواسته اند مطلب خودشان را تکمیل کننده آن مبنا در فلسفه بدانند.

تکمیل کنندگی اش هم اضافه کردن آن برهان است، برای درست کردن تساوق. از نظر علامه طباطبایی در غیر فلسفه به این دلیل که گزاره علمی با واقعیت تماسی ندارد و حیث واقعیت در آن مطرح نیست - هر چند برای آن که علم برهانی شود به واقعیت محتاج است یعنی باید موضوعش توسط فلسفه درست شود و الا علم برهانی نیست - مسأله تساوق در علوم مطرح نمی شود هر چند مسأله تساوی را داریم. اگر میراث علامه را نبینید هر چند مسأله تساوق را ندارید مسأله تساوی را خواهید داشت. بعد ها براساس تساوق نتایجی را بدست می آورند از جمله این که «واحد و إن غایر الموجود مفهوماً لکنه عینه» که این نکته فقط در فلسفه با برهان اضافه شده توسط ایشان جاری است. به نظر ما سیستم علامه طباطبایی در مسأله عرض ذاتی همان نظام واحد است با اضافه کردن برهانی که در فلسفه تساوق ساز است.

## جلسه هشتاد و هفتم: ۹۱/۰۸/۰۶

## مروری بر جمع بندی پاورقی های اسفار و مدخل نهایی:

خلاصه چیزی که از جمع دو پاورقی اسفار و عبارت مدخل نهایی بدست آمد این که ایشان در یک پاورقی مبنای مشهور را را به تبع ابن سینا در شفاء تبیین می کنند. در این فضا مسأله عرض ذاتی با مسأله اخذ در حد حل می شود و می توان مجموع گزاره هایی را که موضوع واحدی در حد همه اخذ می شود و به همین دلیل این محمولات، محمولات ذاتی آن موضوع هستند - خواه ذاتی برای موضوع مسأله و خواه ذاتی برای موضوع علم چون فرض بر این است که در حد همه آن ها موضوع واحدی اخذ شده - علم واحد بدانیم. بر این اساس فلسفه علمی است که در حد همه محمولاتش موجود یعنی واقعیت اخذ می شود؛ خواه واقعیت محمولی مختص به خودش داشته باشد و خواه واقعیت محمول مرددی داشته باشد. بر اساس پاورقی عمومی ایشان چه بگوییم واقعیت خارجی است و چه بگوییم واقعیت ممکن یا واجب است، قضیه حملیه ای نداریم که واجب و ممکن محمول مردد واقعیت باشند. چه بگوییم واقعیت واجب بسیط است یا واقعیت ممکن مرکب است، بساطت را محمول بر موجود واجب و ترکیب را محمول بر موجود ممکن قرار بدهید مادامی که مبنا این است که در حد این موضوع، واقعیت اخذ می شود شما این محمولی را؛ که بر این موضوعی که در حدش واقعیت اخذ شده، بار می کنید، در همه این موارد فلسفه گفته اید و با حد وسطی که ما ارائه کردیم

تساوی بین محمول مسأله و موضوع مسأله همیشه درست است؛ حال یا محمول مختص با موضوع یا محمول مردد با موضوع فرق نمی کند. ایشان می گوید همین حرف را شما در هندسه هم می توانید بزنید، در حساب هم می توانید بزنید، مثلاً وقتی می گوئید «اربعه زوج است» اربعه در حد باب برهان زوجیت اخذ می شود، اگر چه زوجیت اربعه در علل قوامش نیست چون زوجیت از مقوله کیف است و اربعه از مقوله کم می باشد اما زوجیت محمول ذاتی اربعه است و وجود للموضوع دارد و موضوع از علل وجودش است و زوجیت محمول ذاتی اربعه می باشد. به همین سبب وقتی در صدد بر می آیم تا زوجیت را معنا کنیم آن را به عددی که منقسم به متساویین است تعریف می نماییم. حتی در مثال زوجیت هم تساوی وجود دارد؛ چون محمول ذاتی را می توان مردد کرد و گفت عدد (نه اربعه یا ثلاثه) یا زوج است یا فرد همان این که موجود یا ممکن است و یا واجب، زوج یا فرد بودن هم محمول ذاتی عددند و محمول مساوی موضوع است. از نظر ایشان فرقی بین گزاره ها نیست؛ یعنی وقتی می گوئید اربعه زوج است عین این است که بگویید واجب بسیط است، همان طوری که آن جا می گفتید: الموجود الواجب بسیط، در اینجا هم می گوئیم عددی که اربعه است زوج می باشد. خلاصه آن که محمولی داریم که ذاتی موضوع می باشد و از علل قوامش می باشد. مسأله تساوی در محمولات ذاتی با موضوع علم هم ثبوتاً درست است. همه این توضیحات هم روی اربعه درست است و هم روی موجود درست در می آید؛ در محمول مردد درست است و در محمول مختص هم درست در می آید. عرض ذاتی هم ذاتی مسأله است و هم ذاتی موضوع می باشد. به نظر ما علامه طباطبایی می خواهند بگویند که وقتی به مسأله واقعیت می رسند

از حد وسط دیگری سخن می گویند که این حد وسط را نمی توان در ارتباط با زوج و اربعه پیاده نمود و گفت فرودگاه زوجیت و فرودگاه اربعه یکی است. چنین حرفی در آن جا امکان ندارد که بگوییم فرودگاه ماهیت جسم طبیعی و محمولات ذاتی جسم طبیعی - که ممکن است سایر مقولات عشر باشند ولی جسم طبیعی در حد آن ها اخذ شده - یکی باشند. در آن جا می توانیم بگوییم محمول ذاتی موضوعش از علل وجودش است؛ همانطور که می توان در واقعیت چنین گفت و با همین بیان هم موضوع درست می شد و هم تمایز علوم با موضوع درست می شد. این در حالی است که وقتی واقعیت مطرح می شود نمی توان گفت فرودگاه اربعه که از مقوله کم است با فرودگاه زوج که از مقوله کیف است یکی اند ولی می توان گفت زوج محمول ذاتی اربعه است چون اربعه از علل وجودش است و در حد ماهوی اش اخذ نشده است. اما نمی توان گفت واقعیت یک فرودگاه دارد و محمول ذاتی اش فرودگاه دیگری دارد. به نظر ما علامه طباطبائی می خواهد بگوید که وقتی با حد وسط واقعیت کار می کنید از آن جا که می گویند نمی شود چیزی بیرون واقعیت بیفتد و واقعیت اتصاف به لا واقعیت پیدا نمی کند، لذا مجبورید بگویید وحدت «وإن غایر الموجود مفهوما عینه مصداقا» این عینیت مصداقی را در اربعه و زوج نمی توانیم بگوییم اما عینه مصداقا را در فضای واقعیت می توان گفت.

بنابراین اضافه ایشان به این بحث در حد وسط واقعیت می باشد، به این بیان که واقعیت طوری است که وقتی آن را موضوع فلسفه قرار می دهید طوری موضوع فلسفه قرار می گیرد که ماهیت را می گیرد، وجود را هم می گیرد؛ تشکیک را می گیرد، تباین را هم می گیرد. چون فرض بر این است که همه می گویند که این ها واقعیت دارند. بله جلوتر که می رویم

معلوم می شود که چه چیزی واقعیت دارد و چه چیزی واقعیت ندارد اما الآن که داریم با موضوع کار می کنیم و می گوییم موضوع من واقعیت است و محمولاتی را برای واقعیت می آورم این ها اختلافشان با واقعیت فقط مفهومی است. این ها مثل این است که می گوییم اعراض تحلیلی واقعیتند یعنی تعینات واقعیتند و فرودگاه هایشان یکی است. این نکته بالاتر از تساوی است و عینیت مصداقی و تساوق با واقعیت است. به همین جهت ما اصرار می کردیم که ایشان لم را با واقعیت حل می کند؛ یعنی کثرت را با فرض واقعیت از متن واقعیت می گیرد. علامه دارد از مزایای آن مطلب عمومی استفاده می کند ولی آن را فقط در این قسمت اصلاح می کند. این که در باب واقعیت باید مسأله اخذ در حد و تساوی مطرح نشود بلکه مسأله تساوق مطرح باشد.

حال اگر کسی بگوید که وقتی همه چیز مساوق واقعیت است پس هندسه چه می شود؟ می گوییم ما کاری با هندسه نداریم چون در هندسه مسأله واقعیت مطرح نیست. لذاست که علامه هم آن مبنی را دارد و هم این مبنی را حفظ می کند. مبنای اول را دارد به خاطر این که می خواهد نشان دهد چرا سایر علوم را از فلسفه جدا می کند. بواسطه آن مبنی نشان می دهد که چگونه با مبنای عرض ذاتی و محمول ذاتی در علوم برهانی مسأله فلسفه از سایر علوم جدا می شود. در عین حال برهانی که مربوط به واقعیت است را هم دارد. به همین دلیل علامه رضوان الله تعالی علیه پاورقی عمومیشان را ذیل مسأله عمومی ای که آقایان مطرح کردند، مطرح می کنند. آخوند می گوید: «بیان ذلک أن موضوع کل علم کما تقرر ما یبحث فیه عن عوارض الذاتیه و قد فسروا العرض الذاتیه....». ذیل مسأله محمولات فلسفه و تقسیم مسائل

فلسفه؛ مسأله واقعیت و اقتضائاتی را که مسأله واقعیت به بار می آورد را مطرح می کنند.<sup>۸</sup>

تبیین چگونگی تمایز فلسفه از سایر علوم بر اساس حد وسط واقعیت:

ما نکته ای در اینجاداریم. این که علامه می خواهند آن مطلب را اصلاح کنند حرف درستی است و این که اصلاح تابع برهان می باشد هم حرف درستی است ولی برای بیان تمایز فلسفه از غیر فلسفه آیا احتیاج به آن حرف داریم؟ دقت کنید ما یک دفعه می خواهیم بگوییم که علامه واقف به دو ملاک بوده است. ایشان صریحاً می گوید در فلسفه برهان لمّی ندارم. - همان نکته ای که استاد جوادی هم اصرار دارند این که در فلسفه برهان لمّی نداریم یعنی در جایی که با واقعیت کار می کنیم لمّ نداریم. این نکته هم با دو حد وسط است یک بار با اعمیت واقعیت و یک بار با اصالت وجود. - از نظر علامه وقتی در فضای واقعیت هستیم باید الزاماتش را بپذیریم مثلاً باید به تساوق گردن نهاد و برای اثبات تساوق هم نباید گفت قید لغو است - چون استدلالمان چنین بود که اگر بگوییم انسان ماشی است، قید ناطق لغو است؛ چون مشی بواسطه حیوان آمده است اما اگر می گفتیم حیوان کاتب است کتابت بواسطه حیوان

<sup>۸</sup> محمولات تا کجا فلسفه اند؟ مادامی که تساوق درست در آید.

چرا بقیه موضوعات علوم به فلسفه احتیاج دارند؟ چون مبنای برهانی بودن بقیه علوم این است که موضوعشان در حد محمولاتشان اخذ شود اما موضوعشان واقعیت داشته باشد. برهان به گردنمان گذاشت که واقعیت داری موضوع علوم کار خودشان نیست بلکه کار فلسفه است چون سراغ واقعیت می رود.

نیامده و قید می خواهد. - در حد وسط مشهوری یابنگونه بحث می کردیم اما وقتی در فضای واقعیت سخن می گوئیم؛ معنی ندارد چیزی قید واقعیت شود چرا که قید واقعیت بودن یعنی اتصاف واقعیت به لا واقعیت، اعم از واقعیت بودن یعنی پای لا واقعیت را به میان آوردن و همین طور اخص از واقعیت بودن. پس در اینجاسخن از حد وسطی است که این حد وسط در آن بحث عمومی نیامده است. به نظر می آید که علامه طباطبایی در آن پاورقی توجه دارند که مسأله واقعیت چه اقتضائات و الزاماتی را به دنبال می آورد. ایشان این الزامات را در قالب فروع مدخل نهایی ذکر می کنند. باید توجه داشت که فروع مدخل نهایی غیر از فروع بحث عمومی عرض ذاتی است. در بحث عمومی هرگز نمی توان با عرض ذاتی اش انکار برهان لمّی نمود. باید الزامات بیان عمومی را الزامات این بیان با حد وسط تساوق در فلسفه متمایز نمود. بنابر این دو بیان عرض ذاتی عوض و علم برهانی می ماند. تساوی موضوع و محمولات ذاتی بیانی اعم است که هم در فلسفه و هم در غیر آن بکار می آید. در خصوص فلسفه علاوه بر تساوی، تساوق را هم داریم که فرودگاه ها یکی هستند و برهان ایشان بر همین اساس شکل می گیرد. نکته ای که جالب توجه است این که آیا بدون آن بیان عمومی می توانستیم فلسفه را سایر علوم جدا کنیم؟ علامه می گوید: «و ینتهی من الجانبین الی قضیه موضوعها الموضوع الاول و قضیه لا یؤخذ فی حد محمولها الموضوع الاول کما أن البحث فی العلم الالهی ینتهی الی الجسم من جهة أنه موجود و یتبدی فی العلم الطبیعی من جهة أن له ماهیه الجسم الطبیعی لا من جهة أنه موجود و كذلك الکلام فی الدائر من جهة أنها موجودة و من جهة أنها شکل هندسی موضوع لأحكام هندسیه» محمولات دیگر همین طورند؛ زوجیت از

این جهت که موجود است، کاری به هندسه ندارد اما زوجیت از آن جهت که محمول اربعه است، در هندسه است. به این معنی که این بحث اختصاص به موضوعات هم ندارد بلکه هر چیز هر جا بیاید اگر آن را با واقعیت بیاورید یک طور است و اگر بدون لحاظ واقعیت در نظر بگیرید، طور دیگری است. سؤال اصلی مان در این است که مسأله بیان عمومی - اخذ در حد - لازم است تا این تمایزها پیدا شود یا خیر؟ ما می فهمیم دو بیان داریم و این دو بیان الزامات و نتایجشان متفاوت است. در این قسمت مهیا برای ورود در فروع مدخل نهایی می شویم. این فروع با بیان عمومی - اخذ در حد - نیست؛ هرچند بعضی از نتایجش می توانست با بیان اخذ در حد هم درست در بیاید. چرا ما دو بیان را می آوریم؟ به دیگر بیان آیا علامه رضوان الله تعالی علیه که در نهاییه خودشان را از بیان دوم مستغنی کرده اند، توانسته اند مسأله تمایز علوم را با توجه به این که تساوق در سایر علوم پیاده نمی شود حل کنند؟ به عبارتی تساوق با حد وسط واقعیت درست می شود و مال فلسفه هم هست و اگر با حد وسط اصاله الوجود هم درست می شود مال فلسفه هست. هر چیزی که نتیجه این تساوق قلمداد شود هم مال فلسفه است و نمی توان در جای دیگر پیاده شود. این در حالی است که علامه که آن بیان را برای حل تمایز آورده است. چه راه دیگری می توان ارایه داد که بدون مساله اخذ در حد بتوان تمایز را حل نمود؟ به نظرم می رسد ایشان در نهاییه عدول کرده و کأن خواسته بگویند همان بیان همه چیز را برایمان درست می کند اما در اسفار ما دو ملاک را داریم. در نهاییه فقط آن پاورقی اول را دارید. یک بار این طور است که بگوییم این دو ملاک منافاتی با هم ندارند؛ آن کار خودش را می کند و این هم کار خودش را می کند.

علامه دو پاورقی در اسفار دارد؛ رسالت یک پاورقی اش درست کردن موضوع برای همه علوم برهانی است با تحلیل عرض ذاتی و محمول ذاتی با همه آن مزایایی که ما در باب حمل گفتیم. تمایز را هم با آن حل می کند بعد رسالت پاورقی دیگرش این است که آن را در باب واقعیت اصلاح کند و تساوی را به تساوق تبدیل کند و همه این ها را در متن واقع بگوید. همه هم در متن واقعند بعد هم آن جا که تساوی تبدیل به تساوق می شود، به نتایج مدخل هم ملتزم است. با این که من دو ملاک دارم و علوم برهانی موضوع دارند و موضوعشان را از باب عرض ذاتی درست می کنیم اما ملاک عرض ذاتی من در واقعیت، تساوق با واقعیت است. این تساوق خود محمول با محمول مرددش می باشد اما در سایر علوم چه؟ ما در نهاییه می توانیم بگوییم علامه رضوان الله تعالی علیه یک مقدار از آن پاورقی اسفار مستغنی بوده اند و به آن پاورقی عمومی به دلیل استغنائش در فلسفه ورود نکرده اند.

## جلسه هشتاد و هشتم : ۹۱/۰۸/۰۸

## خلاصه مطالب گذشته

با توضیحاتی که در ارتباط با فرمایشات حضرت علامه طباطبایی داده شد مطلب خلاصه اش این شد که حضرت علامه رضوان الله تعالی علیه اصرار دارند براین که در باب علوم به معنای اعمشان علوم، برهانی را منطقیین و فلاسفه و بزرگان از فلاسفه ارائه کرده اند که تکلیف موضوع عرض ذاتی و میز را روشن می کند و ما آن برهان را قبول داریم و به همین دلیل اگر به ما بگویند فرق بین طبیعیات و فلسفه چیست؟ جواب می دهیم. اگر به ما بگویند فرق بین فیزیک و فلسفه چیست؟ جواب می دهیم. اگر بگویند فرق بین حساب و فلسفه چیست؟ جواب می دهیم. چون در آن ها عوارض موضوعی به نام عدد یا موضوعی به نام امتداد مطرح است. در حساب عدد است. در هندسه امتداد قار است. مثلاً عوارض آن را می خواهیم بررسی کنیم و حیث موجودیت و واقعیت مطرح نیست، هرچند آن موضوع و محمولاتش را می توان از حیث واقعیت هم بررسی کرد که می رویم در فلسفه علوم از هم جدا می شوند؛ موضوع درست می شود عرض ذاتی درست می شود و عرض ذاتی مبنای برهانی هم پیدا می کند ؛

## اصلاح در برهان عرض ذاتی با بیان علامه طباطبایی رحمه الله تعالی

اما در فلسفه ما آن فرمایش را می خواهیم یک اصلاحی کنیم با کدام حد وسط؟ با حد وسط. لَمَّا كَانَ مِنَ الْمُسْتَحِيلِ أَنْ يَتَصَفَّ الْوَاقِعِيَّةُ بِلَا وَاقِعِيَّةٍ چُونِ نَمِی شُود وَاقِعِيَّةٌ رَا بَه احوال غیر

واقعی متصف کرد، آن برهان، آن توضیح در باب فلسفه اصلاح می شود و وقتی آن برهان اصلاح شد نتایجش هم در باب فلسفه، یک اصلاحات و یک افزایش هایی پیدا می کند. تساوی اصلاح می شود و تبدیل می شود به تساوق. نتایجی را که ممکن است آن بیان اقتضا نکند در فلسفه، می شود بر آن بار کرد. نتایج دیگری را ما با این بیان حضرت علامه در باب فلسفه کردیم و آن بیان را اصلاح کردیم و نتایج را آوردیم. اجازه بدهید مدخل و فروع مدخل را تمام بکنیم؛ اگر فروع مدخل را تمام کردیم که آن اضافاتی که بعضی هایش را توضیح هم داده ایم دیگر تکرار هم نخواهیم کرد.

اضافاتی که آن بیان در واقع به بیان عمومی اقتضا کرده یعنی ایشان از بیان عمومی در آن حاشیه اسفار چند تا نتیجه گرفت که در فروع مدخل اضافه کرده. به آن نتایج یعنی مسألة موضوع را درست کرد. مسألة عرض ذاتی را درست کرد. مسألة میز را درست کرد. اما آن جا اشاره ای به عدم جریان برهان لم نکرد؛ مثلاً اشاره ای به اعمیت فلسفه نمی کند چون آن بیان ربطی ندارد به خصوص فلسفه.

ما این نتایج را یکی یکی از روی مدخل نهاییه بررسی بکنیم که تصویر حضرت علامه را تمام کرده باشیم بعد که این بیانات تمام شد ببینیم آن نکته ای که عرض کردم یک مقداری در آن دقتی بکنید ببینید این دو بیان بالاخره سرنوشتشان چه خواهد شد؟ این را هم ان شاء الله اشاره می کنیم ولی به نظر من صناعت کار اقتضا می کند ما نتایج این بیان خاص آقای طباطبایی را تکمیل بکنیم که دیگر مدخل تمام شود.



### بیان یکی از نتایج فرمایش مرحوم علامه رحمه الله تعالی

یکی از نتایج بیان ایشان این است که به نظر ما این عبارت ایشان «إِذَا بَحَثْنَا هَذَا النَّوعَ مِنَ الْبَحْثِ أَمْكَنَّا أَنْ نَسْتَنْجِ بِه أَنْ كَذَا مَوْجُودٌ وَ كَذَا لَيْسَ بِمَوْجُودٍ لَكِنِ الْبَحْثُ عَنْ الْجَزْئِيَّاتِ خَارِجٌ مِنْ وَسْعِنَا عَلَى أَنَّ الْبَرْهَانَ لَا يَجْرِي فِي الْجَزْئِيِّ بِمَا هُوَ مُتَغَيِّرٌ» ... به نظر ما لازمه بیان حضرت علامه که مسأله واقعیت به نطاق وسیعش مطرح شود این نیست که جزئی در عبارت ایشان محمول به نوع جزئی باشد، نخیر؛ به نظر ما لازمه بیان بسیار خوب آقای طباطبایی این است که ما با واقعیت به نطاق وسیعش سخن بگوییم وقتی با واقعیت به نطاق وسیعش سخن بگوییم هیچ چیز خارج از واقعیت باقی نمی ماند و هر امر واقعیت داری را فلسفه اثباتش را به عهده باید بگیرد و لذا این تعبیری که ایشان اینجایی کنند که بحث از جزئیات خارج من وسعنا این درست است کذا موجود و کذا لیس بموجود هم درست است هیچ مشکل ندارد و آن تعبیری که استاد بزرگوار حضرت آیت الله مصباح به کار می برند که جملاتی را از میرداماد نقل می کنند که ما در واقع، اثبات همه واقعیت ها را به عهده فلسفه بگذاریم حتی واقعیات جزئی را و یک تعبیری می کنند که حالا این با این گستردگی اش یک مقداری مبالغه آمیز است ولی برهان همین را اقتضا می کند؛ چون ما می خواهیم باچه کار کنیم؟ با واقعیت؛ واقعیت در مقابل لا واقعیت این که فرق نمی کند.

(پرسش...پاسخ): باید فلسفه ثابت کند تک تک را، باید بدیهی باشند و نیاز به اثبات نداشته باشند؛ به همین دلیل حالا در ادامه بحث های فلسفی که حالا دیگر ما نمی خواهیم متعرض

شویم این حیث جریان برهان در امور جزئی همان جزئیات خاص خارجی محل بحث قرار می گیرد. به همین دلیل که ما داریم با صدر فرمایش ایشان کار می کنیم که بله بحث از جزئیات همه اش به عهده فلسفه است اما خارج از وسع است؛ یعنی این که حوصله ما باشد که تک تک این ها را به بحث برهانی بگذاریم یا اصلاً نیاز داشته باشیم که این کار را بکنیم. این محل بحث است.

(پرسش...پاسخ): همین که خارج از وسع ماست یعنی وسع خارج از وسع خارج طاقت ماست. وسع همینطور وسع معمولی دیگر. وسع معنای دیگری ندارد. من می خواهم تک تک واقعیات خاص خارجی را؛ چون می خواهم از موجودیتشان سخن بگویم. هیچ علمی در هیچ جایی نمی تواند محمولات واقعیت را بحث کند محمولات واقعیت با همین مبنایی که داریم می گوییم به هر شکل بیان شوند بیانشان و اثباتشان اگر بدیهی نیستند به عهده فلسفه است.

### نتیجه بحث برهانی: فلسفه متکفل محمولات واقعیت

اما الآن ما نتیجه بحث برهانیمان این است که داریم محمولات واقعیت را بحث می کنیم. محمولات واقعیت اگر بحث شد و گفتیم محمولی که محمول واقعیت است کارش فلسفه است و حیث واقعیت که آمد وسط، غیر فلسفه علم دیگری متکفل این کار نیست. نتیجه این بحث همین است که اگر من بخواهم بگویم زید واقعیت دارد باید فلسفه بحث کنم عمرو واقعیت دارد باید فلسفه بحث کنم؛ چرا؟ چون حرفم این بود محمول واقعیت دارم بحث می کنم و محمول واقعیت معمولی نیست که جایی دیگر بخواهد بحثش کرد.

بنابراین این توضیحی که حضرت آقای مصباح می دهند به نظر توضیح درستی است» آن  
الفلسفه لا تستطيع تميز جميع حقائق الجزئية بما أنها جزئية بأن تعرفنا احوال الموجود المطلق  
فنجعلها معيارا لتشخيص الحقائق عن الوهميات» ایشان توضیحشان توضیح خوبی است؛ یعنی  
جزئی را به همین معنا مطرح کرده اند «مضافا الى أن البحث الذي يفيد اليقين و يوصل الى  
الواقع هو البحث البرهاني و هو لا يتناول الجزئيات و القضايا الشخصية على ما ذكر في المنطق»  
که نتیجه ذیلش را من، بعد عرض می کنم. ولی ما فعلا با صدر داریم کار می کنیم.

صدر این است ما نتیجه بحثمان این شد ما داریم محمولات واقعیت را بررسی می کنیم و می  
گوییم محمولات واقعیت هر جا باشند و هرگونه باشند رسالت بحث از این محمولات واقعیت  
با فلسفه است.

(پرسش...پاسخ:) مساوق که سر جای خودش دیگر. گفتیم مرددشان می کنیم. مرددة المحمول  
آن را دیگر بر نگردان ... بله مردد می شوند مردد شدنشان به حسب ثبوت و اثبات چطور  
است؟ توضیحش گذشت اما ما می خواهیم نتیجه مطلب را اشاره کنیم.

نتیجه مطلب این است اگر کسی بخواهد از واقعیت بحث کند باید بحث فلسفی بکند. بعد هم  
می گوییم این خیلی عجیب است از بعضی از بزرگان ذیل را که ان شاء الله وارد شدیم اشاره  
به این می کنیم که اینجابرهان را در زید موجود است می خواهند جاری نکنند. ولی بعدا خود  
حضرت آقای مصباح حضرت آقای جوادی دیگران ادامه بحث نهاده در ذوات الاسباب لا  
تعرف الا باسبابها استدلال می کنند که ملاصدرا و علامه طباطبایی و بوعلی مصرّند که در

ارتباط با این ها هم ما برهان فلسفی داریم و حس بما این که حس است نمی تواند اثبات زید  
کند. کیفیت جریان برهان ان شاء الله مفصل توضیح می دهیم .

(پرسش...پاسخ:) نه همین جا هم یک اشاره می کنیم توضیح هم داده ایم در بعضی از  
مشاورات که بعضی از رفقا نبوده اند مثل آقای میلانی. باز یک اشاره ای می کنیم برای خالی  
نبودن عریضه که ناراحت نشوید عیب ندارد جایش هم هست یک اشاره بکنیم. اما سر جایش  
اجازه بدهید. مطلب را آدرس می دهیم حالا ببینید که بعدا ذیل مطلب را رسیدگی می کنیم که  
اصلا بزرگان خود آقای مصباح هم اصرار دارند که ما در واقع حسیاتمان در مقابل مجرباتمان،  
حسیاتمان محتاج برهان فلسفی اند از نوع ملازمات عامه و.....

(پرسش...پاسخ:) حالا همان را بعد رسیدگی می کنند که چطور آن را بدیهی می دانند. چطور  
همین را هم جواب می دهند که چطور می گویند همین را بحث می کنند. همه اش همان جا  
بررسی می شود که چطور این ها به جزء یقینیاتند یا به قول شما جزء بدیهیاتند. هر دوتایش را  
باید معنا کنیم. ولی از آن طرف به قول ایشان بزرگانی مثل علامه طباطبایی و ملاصدرا و  
بوعلی سینا می خواهند بگویند این ها هم با چه درست می شوند؟ و علامه در نهاییه متنی  
دارند، توضیحی دارند، که اصل مطلبش را ایشان قبول دارد اصل مطلب را پذیرفته از آقای  
طباطبایی که برهانی است از نوع ملازمات عامه و این بدیهی و یقینی به آن معنایی که آقایان  
می گویند نیست. ان شاء الله همه اش این ذیلش می آید. توضیحش هست خود آقایان هم  
ملتزمند به این، اما بعدا که ذیلش آمد معلوم می شود ذیل مطلب آمد معلوم می شود که اگر  
آن ها بحث شدند از جهت تغییرشان بحث نمی شوند؛ چون برهان در امر متغیر جاری نیست؛

لذا مضافاً ایشان را بعد معنا می‌کنیم. اما الآن می‌خواهم ذهن شما گرفتار این نکته نشود. اصل مطلب من فوت نشود. الآن ما داریم از حد وسط آقای طباطبایی استفاده می‌کنیم. حد وسط چه بود؟ گم نکنید آن را. حد وسط این است که محمولات واقعیت جایی جز فلسفه ندارند. یک محمولات واقعیت جایی جز فلسفه ندارد و برهانی هم که در محمولات واقعیت می‌آید چیزی جز ملازمات عامه نیست. عنایت فرمودید محمولات واقعیت جایی جز فلسفه ندارد و برهانی که در ارتباط با محمولات واقعیت می‌آید برهانی جز ملازمات.

آقای طباطبایی از کلیت این مطلب در زید موجود هم دفاع می‌کند و نشان می‌دهد ان شاء الله سر جایش خودش که زید موجود هم یک برهان ملازمه عامه دارد. زید موجود یک برهانی دارد از نوع ملازمات عامه و در ذیل بحث ذوات الاسباب لا تعرف الا بأسبابها این را رسیدگی می‌کنیم. اشاره ای هم من قطعاً به آن خواهم کرد توضیح هم می‌دهم آن موقع. من الآن مطلبم هدف گیریم این است می‌گویم آقای طباطبایی وقتی با واقعیت بحث می‌کند نمی‌خواهد واقعیتی را که دارد با آن بحث می‌کند شامل مفاهیم قضایای حقیقیه و قضایای خارجی و قضایایی با سور کلی قرار بدهد. نه اگر آقای طباطبایی مبنایش این است که من هر جا دارم از عوارض واقعیت سخن می‌گویم بحثم باید بحث فلسفی باشد برهانم باید برهان لم باشد، اینگونه است. منتها بعداً این را در فلسفه درست می‌کنند برای ما که اگر هم در این امور جزئی، آن مقداری اش که در وسع و طاقت ماست خواستیم بحث کنیم و برهان اقامه کنیم که زید موجود است عمرو موجود است کذا موجود و کذا لیس بموجود به همین شکلی که بیان

کردم. به همین دلیل محضر شریف شما عارضم ما تعبیری که در ذیل ضرورت فلسفه ایشان ارائه کردند به نظر ما، باز تعبیر این نیست که علوم برهانی به فلسفه محتاجند، نه. آقای طباطبایی اصرار دارند که ما محضر شریف شما عارضم هم در علوم و هم در اغلاط، لذا ما می‌گوییم عبارت ایشان این است «و هناك اغلاط نبتلى بها كل يوم و تثبت الوجود بما ليس بموجود و نفيه عما هو موجود ثم ينكشف لنا أنا أخطأنا فيما قضينا به» این خیلی مهم است. ما معتقد هستیم آقای طباطبایی می‌خواهند بگویند واقعیت داریم محمولاتی دارد. ما مجبور هستیم میز واقعیت از لا واقعیت بدهیم. برای میز واقعیت از لا واقعیت باید احکام واقعیت را بشناسیم تا بتوانیم میز واقعیت از لا واقعیت بدهیم می‌شود فلسفه.

### شناخت احکام واقعیت جهت تمییز واقعیت از لا واقعیت در فلسفه

میز واقعیت از لا واقعیت اعم است از گزاره‌هایی که صور کلی دارند یا گزاره‌هایی مثل زید موجود و عمرو لیس بموجود منتها این زید موجود و عمرو لیس بموجود که می‌خواهیم گردن فلسفه بیندازیم. چون می‌خواهیم دفع اغلاط کنیم با احکام واقعیت و بعداً هم استدلال کنیم که حسیّات ما هم برهان ملازمات عامه در آنها جاری است به تعبیر آقای مصباح حسیّات ما به یک برهان و مجربات ما به دو برهان فلسفی محتاجند. بنا به نظر بزرگانی مثل علامه طباطبایی، بوعلی و ملاصدرا اگر این‌ها را درست کردیم این چهارچوبی که آقای طباطبایی می‌خواهد درست کند این است. لذا به نظر ما در توضیح ایشان همین درست است که «فإذا هذا النوع من البحث - یعنی بحثی که در واقع، احکام واقعیت را شناسایی کردیم - أمکننا أن

نستنتج به» اگر من دنبال احکام واقعیت بودم و توانستم احکام واقعیت را بشناسم می توانم بگویم کذا موجود و می توانم بگویم کذا لیس بموجود چون با واقعیت کار کرده ام و فلسفه بحث از عوارض واقعیت است بعد می گویم لکن البحث عن الجزئیات خارج من وسعنا این تمام. علی یک حرف دیگری است که اگر آن مقدارش که در وسع من بود و خواستم برهان در آن جاری کنم باید بدانم جریان برهان در همین قضایا از حیث تغییرش نیست.

بله عدم جریان برهان در این ها از حیث تغییرش نیست. دیگر فرق نمی کند با نوع جزئی کار کنم یا با قضیه خاص. ما ذیلش را هم می خواهیم معنا کنیم برای دوستانمان علی أن البرهان لا یجری فی الجزئی بما هو متغیر زائل همه را می گیرد. اگر نوع جزئی اینجامنظور بود نوع اضافی باز از حیث تغییرش برهان ندارد. اگر زید موجود و عمرو موجود و بکر موجود را بگوئید از حیث تغییرش برهان ندارد. اما بعدا می گوئیم در زید موجود عمرو موجود بکر موجود برهان ملازمات عامه جاری است نه از حیث تغییر. برهان هم فلسفی است؛ چون داریم از عوارض چه بحث می کنیم؟ از عوارض واقعیت بحث می کنیم و لذا ما نظرمات همین است که عرض کردم از این جهت عبارت حضرت آقای مصباح را می پسندیم. البته اشکال آقای مصباح را بعدا عرض می کنم. اشکال اصلا وارد نیست.

(پرسش...پاسخ): من حیث تغییر نوع را در ذیل اشکال آقای مصباح و جواب استاد عظیم الشانمان حضرت آقای جوادی توضیح خواهم داد.

ولی الآن عبارت را بخوایم معنا کنیم اینگونه می گوئیم. می گوئیم عبارت می گوید فلسفه از چیست؟ واقعیت است. بحث از واقعیت به هر شکل، فلسفی است و بحث از واقعیت اگر به هر

شکل فلسفی شد برهان فلسفی در آن جاری است از نوع ملازمات عامه و چون قرار است برهان در آن جاری شود برهان فلسفی ملازمات عامه ما حیث تغییرش را کار ندارد. حال این حیث تغییر چگونه اتفاق می افتد؟ ذیل اشکال آقای مصباح و جواب و دفاعی که استاد عظیم الشان ما می کند توضیح خواهم داد. ولی ما می خواهیم بگوئیم که این توضیح عبارت این است که بعد ذیل عبارت آیت الله جوادی تتمه اش را عرض می کنم. عبارت را تمام بکنم.

«و لذلك بعینه ننعطف فی هذا النوع من البحث إلى البحث عن حال الموجود علی وجه کلی فنستعلم به أحوال الموجود المطلق بما أنه کلی این و ذلک بعینه» می خواهد بگوید چون قرار شد ما بحث از جزئیات را بگذاریم کنار به خاطر خروجش از وسع ما.

### مقصود از عبارت علی وجه کلی

ما اگر می گوئیم علی وجه کلی احوال واقعیت مطلق را یا احوال واقعیت بما این که واقعیت است بحث کنیم حیث جزئی در آن نیست؛ لذا ما معتقدیم دو تا قید سر جای خودش دارد کار می کند. «من البحث إلى البحث عن حال الموجود حال موجود» یعنی احوال واقعیت موجود مطلق. حال موجود مطلق یعنی احوال واقعیت بما این که واقعیت است علی وجه کلی. چون قرار شد دیگر بحث از جزئیات نکنیم تمام. لذا ما قید کلیتی را که اینجامطرح است را ناظر به بحث معقول ثانی و این ها نمی دانیم اصلا چون بحث ما بحث از کلیات است، به خاطر این که خارج از وسع ماست بحث از جزئیات بحث معقولات ثانی یا بحث احکام واقعیت ذیل بحث از احوال موجود مطلق می آید خود به خود چون ما قبلا گفته ایم موجود مطلق یعنی موجود بما

خوب است یعنی من می خواهم بگویم امور غیر واقعی از واقعیات چطور جدا می شوند. چه در اغلاط یومیه چه در کجا؟ علوم برهانی .

(پرسش...پاسخ:) ما واقعیت قائل می شویم دیگر می خواهیم بفهمیم که زید واقعی است عمرو واقعی است. غول واقعی نیست. شانس واقعی نیست. نفی واقعیت از شانس کنیم نفی واقعیت از غول کنیم. اثبات واقعیت برای زید کنیم. سراب واقعی ندارد. حسی است دیگر چرا سراب واقعیت ندارد؟ باید برهان ملازمات عامه اقامه کنیم که اینجا این سراب واقعی نیست. چرا زید واقعی است چون ذوات الاسباب لا تعرف الا بأسبابها را بحث کنیم بگوئیم ملازمات عامه است این ها را باید بحث کنیم.

### جمع بندی استاد مصباح از عبارت مرحوم علامه

ایشان ضمن این که این توضیح را ما پذیرفتیم و اصل توضیح هم به نظر توضیح روشنی است، مخصوصا ارتباطش با صدر که بحث از عوارض واقعیت است اما بعد در مقام جمع بندی با رعایت ادب احتیاط کأن ای می آورند که «كأن الأستاذ أراد بهذين الوجهين توجيه ما ذكروا في تعريف الفلسفة که تبحث عن الاحوال الكلية من الموجود المطلق» ایشان می فرماید که کأن استاد ما آقای طباطبایی خواسته اند با این توضیح، این را بگویند که چرا در محمولات فلسفی، کلیتی از نوع معقولات ثانی فلسفی وجود دارد در محمولات ایشان می خواهند بفرمایند کأن استاد ما حضرت علامه طباطبایی خواسته بگوید؛ چون در فلسفه می گوئیم از کلی ترین کلیات ما قبلا در متن اسفار این ها را توضیح دادیم. معقولات کلی اند اما

هو موجود یعنی بحث از احوال واقعیت. بحث از احوال واقعیت همه را می گیرد ولی نه این خارج از وسع ماست. ما بحث از احوال واقعیت علی نعت کلی اش را داریم بحث می کنیم. اما مناط بحث در زید موجود هم وجود دارد. نوع بحث هم برهان ملازمات عامه است و چون برهان ملازمات عامه در زید موجود هست، عمرو موجود هست، دیگر حیث تغیر و زوال نیست که توضیحش را خواهم داد. اگر ما عبارت مطلب اول ما این باشد که عبارت آقای طباطبایی اصل حرف این است من همه این را گذاشته بودم برای این که این نکته را روشن کنم حضرت علامه دارد از این مطلب نتیجه گیری می کند که در فلسفه، بحث از احوال واقعیت است.

برای حل مشکلات علوم و دفع اغلاطی که نبتلی بها کل یوم اغلاط یومیه ما یک باب است. حل مسائل علوم یک باب دیگر است. من احوال واقعیت را باید شناسایی کنم به نظر می رسد عبارت همین است که عرض شد. این تا اینجا استاد بزرگوار. اکنون وارد اشکال آقای مصباح بشویم بعد هم توضیح آقای جوادی را بگوئیم که یک مقداری بیشتر در مورد آن ذیلش دقت بیشتری بکنیم. من توضیحات بیشتری بدهم. استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله مصباح ضمن این که توضیح صدرشان را ما قبول کردیم که ما خلاصه انصافا این توضیحش مخصوصا این قسمتش که «بأن تعرفنا احوال الموجود المطلق فنجعلها معيارا لتشخيص الحقائق عن الوهميات». (پرسش...پاسخ:) آن لنجعلها را فعلا از جهت این که کجایش تقیید کرده را می گوئیم. اما این ذیلش که ایشان دارد می گوید تشخیص حقایق از وهمیات اعم از علوم برهانی و اغلاط این

معقولات ثانی کلی تر از کلی اند یعنی شامل همه معقولات اولی می شوند. ایشان می خواهد بفرماید که استاد ما تعبیرشان این است. کأنه خواسته بگوید چرا در فلسفه بحث شده از احوال کلی؟ بعد اشکال کرده اند که این کلام قاصر عن افادة ذلک المرام؛ چون اگر ما بگوییم خلاصه ضیق وسع ما این تعبیرشان. من از این جهت می پسندم که امانت است یعنی ضیق وسع. ضیق وسع است. ضیق وسع ما عن تمییز جمیع حقائق جزئیة. خوب ما وسع نداشته باشیم جمیع حقایق جزئیة را بحث کنیم. این لا یصلح علة لكون الفلسفة باحث از معقولات ثانی. ایشان می گوید یعنی چه؟ اگر شما قبول کردید که همه علوم از کلیات بحث می کنند و حالا ما وسعمان نیست همه جزئیات را بحث کنیم این ثابت می کند فلسفه از کلیات بحث می کند؟ ایشان می گوید به درد نمی خورد این حرف و لیس شیء منهما متکفل لمعرفة الجزئیات بما أنها جزئیات شخصیة ایشان می گوید در علوم هیچ کدام از علوم متکفل جزئیات شخصی نیستند که شما بگویید ما وسعمان نیست از شخصیات بحث کنیم پس فلان. ایشان می گوید نه؛ اینگونه به درد نمی خورد بلکه ایشان خودشان می گویند بلکه شما باید کلیتی که می گوید را درست کنید. بگویید یک کلیت دارم به عنوان معقول اولی. یک کلیت دارم به عنوان معقول ثانی. آنگونه بگویید تا فلسفه تکلیفش روشن شود.

### اشکال استاد بر کلام استاد مصباح

ما این فرمایش ایشان را واقعا نمی فهمیم و غلط می دانیم. به خاطر این که علوم از قضایای شخصیة بحث نمی کنند. چون علوم که با واقعیت کار نکردند. شما صدر را گم کردید. نقد من

با نقد بقیه فرق دارد. من با سیستم خودم می خواهم اشکال کنم. علوم بله، محصورات اربعه دارند. کلیات دارند معقولات اولی را مبنا قرار می دهند، عوارض عدد را بحث می کنند، عوارض جسم طبیعی را بحث می کنند. حرف حساب است کاملا درست است. بحث ما که این نبود. بحث ما این بود ما یک چیزی داریم به نام واقعیت؛ می خواهیم از احوال واقعیت بحث کنیم. صلاحیت بحث از احوال واقعیت بأی نحو کان فلسفه است. شما اینگونه بحث کن اگر ایشان قبول دارد. اگر صلاحیت بحث از واقعیت بأی نحو کان افتاد به عهده؟ کلیتی که در علوم هست ربطی به این مطلب ندارد اصلا کلیتی که در علوم هست نتیجه این مطلب است چرا؟ چون گفتیم علوم دیگر، چرا علوم دیگرند؟ چون از واقعیت بحث نمی کنند ببینید ما نتیجه قشنگ آقای طباطبایی را گم نکنیم. آقای طباطبایی اینگونه گفت: آقا من تا وقتی از احوال واقعیت بحث می کنم در زمینه فلسفه هستم هر چه بگویم علوم دیگر، چرا علوم دیگرند؟ چون با واقعیت کار ندارند و وقتی با واقعیت کار نداشتند مسیر خودشان را طی می کنند با همان چهارچوبی که در منطق برایشان روشن کردیم. علوم دیگر با واقعیت وقتی کار نکردند هر چند واقعیت داری موضوعشان اول باید درست در بیاید تا برهان در آن ها جاری شود که از آن گذشتیم و به همین دلیل محتاج به فلسفه اند. الآن من دارم با واقعیت کار می کنم یک؛ دو: وقتی با واقعیت کار کردم و ثابت کردم هر بحثی از واقعیت بحث فلسفی است حتی اگر این بحث درباره موجودیت زید و عمرو و بکر و امور حسیه باشد که خود شما بعدا به این ملتزم می شوید. حال کیفیت جریان برهان را بعدا باید بگوییم.

برهان آقای طباطبایی چاره ای برای شما نمی گذارد. سرنوشت بحث برهانی در امور گزاره های حسی چه می شود را درست می کنیم. هر چه بشود اگر بحث و استدلال از واقعیت است بحث فلسفه است. اگر بحث و استدلال از واقعیت است ملازمات عامه است. بر اساس نتیجه ای که ایشان می گیرد. بنابراین آقای ما این نظامی را که ایشان برای توضیح و اشکال می خواهند بگیرند این دو مطلب. مطلب سوم هم این شد که کلیتی که آقای طباطبایی آوردند اینجامطرح کردند کلیت به معنای معقول ثانی نیست. کلیت به عنوان معقول ثانی از ذیل عوارض موجود مطلق در می آید حرف سوم ماست. حضرت آقا وقتی شما می گوید عوارض و محمولات موجود مطلق، عوارض و محمولات موجود مطلق یعنی موجود بما؟ عوارض موجود مطلق وقتی می شوند عوارض موجود بما هو موجود، معقولات ثانی درست می شود. اینجا کلیتی که در آن هست یعنی دو تکه. ایشان عنایت کردند ایشان عبارتشان در نهاییه این شد ایشان عبارتشان در نهاییه خیلی روشن است. ایشان فرمودند که الآن خواندم عبارت ایشان را فرمودند که «و لذلک بعینه ننعطف فی هذا النوع من البحث إلى البحث عن حال الموجود علی وجه کلی - حالا اولش که گفتند حال الموجود یک کسی ممکن است کلی را معقول ثانی بتواند معنا کند. ذیلش که می آید - فنستعلم به أحوال الموجود المطلق بما أنه کلی دو تا حیث است موجود مطلق یعنی موجود بما هو موجود»؛ این معقول ثانی را درست می کند بما أنه کلی بعدا می گوئیم این ثالثا رابعا خواهش می کنم دقت کنید که رابعا اش را هم بگویم که یک مقدار رابعا اش را هم بگویم که درست شود.

(پرسش... پاسخ:) بما أنه کلی در مقابل جزئی است احوال موجود مطلق معقول ثانی فلسفی ... مطلق موجود بما هو موجود بود. موجود بما هو موجود را ما در متن اسفار خواندیم یعنی عوارض موجود بما این که موجود است نه موجود بما این که طبیعی یا ریاضی است. این را در متن اسفار خواندیم ایشان هم توضیح دادیم اجازه بدهید جمله چهارمی را هم عرض کنم حالا بعدا اگر نیاز شد بیشتر توضیح می دهم. جمله چهارم را هم دقت کنید مضافا بر این که ما اگر بین این دو مطلب تفکیک کردیم. عوارض موجود بما این که کلی است در مقابل جزئی به جهت این که جزئی خارج از وسع ماست یک و بین این که عوارض موجود بما این که موجود است، نه بما این که طبیعی یا ریاضی است. موجود مطلق را که ما معنا می کردیم اگر این ها را جدا کردید و حساسیتی سر حیث معقول ثانی فلسفی نداشته باشید عنایت کنید چه اتفاقی می افتد؟ ببینید دوستان ما وقتی در فضای بحث از واقعیت هستیم به گونه ای بحث می کنیم که ماهیات می توانند معقول اولی باشند. ماهیات می توانند معقول ثانی باشند. خواهش دارم این را یک دقتی بفرمایید آقای طباطبایی بحثش از این هم اعم است توضیح آن که بعدا با فضای ادق اصالة الوجود معلوم می شود که ماهیات که معقول اولی بودند به یک شکلی می شوند معقول ثانی و دارای منشأ انتزاع.

ما سؤالمان از توضیح حضرت آقای مصباح این است. شما آن حرف را که می خواهید بزنید تکلیف ما را روشن کنید که معقولات ثانی را چگونه معنا می کنید؟ معقولات اولی را چگونه معنا می کنید؟ ملاکشان در کدام فضا است؟ ما می خواهیم بگوئیم آن ها هر طور بشود یعنی شما بعدا بحث معقولات ثانی فلسفیتان را ان شاء الله رسیدگی می کنید بعد می گوئید بر اساس

ادق اصالة الوجود به قول استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله جوادی بر عکس می شود. این ها را در فروع اصالة الوجود آقای طباطبایی بیان می کنند که شما دیگر انسان را نمی توانید معقول اولی به آن معنا بدانید. حضرت آقای مصباح؛ اگر شما آن حرف را خواستید بنزید این کلی، کلی خودت را که آمدی با معقولات ثانی گفتی با کدام فضا می خواهی تطبیقش بدهی؟ معقول ثانی تو دیگر نمی شود کلی تر از کلیات. همان کلی تو می شود معقول ثانی؛ لذا اگر کسی این بحث کلیت را برگرداند به حیث معقولات ثانی در مقابل معقولات اولی با مبنایی مثل آقای مصباح. ما بعدا در اصالة الوجود ممکن است از او بپذیریم. اما شما ممکن است همان را در فضای ادق وقتی می برید بامشکل مواجه شوید یا همه قبول نکنند از شما. ولی اینگونه که آقای طباطبایی الآن در مدخل می گوید همه قبول می کنند. آقای طباطبایی چه می فرماید؟ آقای طباطبایی می فرماید: ما یک عوارض موجود مطلق داریم یعنی عوارض واقعیت از آن جهت که واقعیت است، نه عوارض واقعیت از آن جهت که طبیعی یا ریاضی یا اخلاقی است. ما قبلا این ها را در متن اسفار گفته ایم تکرار نمی خواهم بکنم حتما ببینید. می گوید واقعیت از آن جهت که طبیعی است یا از آن جهت که اخلاقی است عوارضی دارد. واقعیت از آن جهت که واقعیت است عوارضی دارد. موجود مطلق یعنی واقعیت از آن جهت که واقعیت است. حال شما عوارض واقعیت بما این که واقعیت است را هر طور خواستید معنا کنید. در فضای دقیق معنا می کنید در فضای ادق معنا می کنید معنا کن. اما وقتی در ارتباط با عوارض واقعیت بما این که واقعیت است بحث کردی و محمولات فلسفی ات را شناسایی کردی توانستی واقعیت و عوارض واقعیت را شناسایی کنی می توانی با آن دفع اغلاط کنی.

جزئیات را هم زید موجود و عمرو موجود بگویی. اما به جهت آن که زید موجود و عمرو موجود را خارج از وسع تو دیدی احوال موجود مطلق را یعنی احوال واقعیت بما این که واقعیت است را به شکل کلی بحث کن. ما می خواهیم بگوییم آقای مصباح استادان علامه طباطبایی در مدخل دارد بحث از واقعیتی می کند که معقول اولی را معقول اولی دیدی، بدان. معقول اولی را در مقابل معقول ثانی قرار دادی، قرار بده. معقول اولی را در فضای ادق معقول ثانی کردی بکن. ولی بحث عوض نمی شود؛ چون عوارض واقعیت بما این که واقعیت است یک بار عوارض واقعیت است بما این که واقعیت است علی وجه کلی؛ یک بار عوارض واقعیت است بما این که واقعیت است به گونه ای که بحث از جزئیات هم بکنیم. لذا مطلب این است شما داری می گویی من به خاطر این که در فلسفه باید از عوارض واقعیت بحث کنم و هر بحثی از عوارض واقعیت بحث فلسفی است مبنایم این است این می شود توضیحی که به نظر ما از بیان حضرت علامه می شود داد و آن در واقع سه تا چهار تا نکته ای که در ذیل اشکال حضرت آقای مصباح به نظر ما وارد است توضیحی هم استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله جوادی دادند که ان شاء الله جلسه آینده ما خدمتتان خواهیم بود.

(پرسش...پاسخ:) عوارض موجود بما هو موجود ... نفی کلیت نمی کند اثبات جزئیت هم نمی کند عوارض موجود ... اسفار چه خواندیم؟ اسفار خواندیم موجود بما هو موجود در مقابل موجود بما هو طبیعی در متن اسفار بود دیگر موجود بما هو ریاضی ...

(پرسش...پاسخ:) نه موجود بما هو ریاضی ... ان شاء الله به آن هم می رسیم مدخل را بحث کنیم به آن هم می رسیم ... حالا آن یک حرف دیگر است باشد. آن سر جایش این را اول



درست کنیم الآن ..... همه همان اشکال محمول مردد را در عبارت دوباره می رسمیم حالا این ها را حل کن. برای من آن مطلب را هی تکرار نکنیم الآن ... این ها را یاد بگیریم می گوی. اول نسبت این ها به آقای طباطبایی اصلاً آن حرف رد آقای طباطبایی قبول. اول این ها را بفهمیم ... می گوید کذا موجود بعد می گوید ذوات الاسباب لا تعرف الا بأسبابها برهان ملازمات عامه دارد ... می گویم باشد درست نکرده باشیم. می گویم آقای طباطبایی الآن زید موجود را کرد فلسفه یا نکرد؟ سؤال ... تمام شد. ملازمات عامه را قبول کرد یا قبول نکرد؟ ... در زید موجود در ذوات الاسباب ... چرا در بدایه هم هست در نهایی هم هست. ذوات الاسباب لا تعرف الا بأسبابها ملازمات عامه ای است در حیثیات از باب برهان فلسفی ... می گویم بخوان الآن ... دارد به تو اشکال تو اشکال می کند جزئی را لایکون کاسبا و لا مکتسبا احاله به مجهول نیست؟ ... آن هم احاله به مجهول است تمام شد. می گویم طبیعی هم همینطور ... می گویم این اشکالت مال همه است. این را حل کن الآن نبر آن جا فعلاً می گذاریم کنار آن را چون این اشکال در زید در انسان هست در امکان هم هست در وجوب هم هست. من گفتم درباره جمع بین دو پاورقی بگذارید با مبنای نهایی که آقای طباطبایی آمده فروعی را نتیجه گرفته کار کنیم قوی بشویم ببینیم می شود یا نمی شود؟ آقای طباطبایی گفته من هرگاه بحث از عوارض واقعیت کنم بای شکل. چه بگویم انسان موجود. چه بگویم امکان موجود. چه بگویم زید موجود. چون دارم از واقعیت بحث می کنم فلسفه بحث کرده ام. حال بفهمیم که این را گفته اشکال لا یكون کاسبا و لا یكون مکتسبا این را هم حل کرد از باب ذوات الاسباب لا تعرف الا بأسبابها تمام؟ تمام شد ...

الآن فهم عبارت آقای طباطبایی را برای توضیح نهایی لازم دارم. ما می گویم شما وقتی می خواهی عبارت آقای طباطبایی را معنا می کنی عبارت آقای طباطبایی این است که من دارم با چه کار می کنم؟ با اصل واقعیت و محمول واقعیت ... پس شما اگر خواستید گزارش کنید می گوید ملاک عرض ذاتی در فلسفه تساوق با واقعیت است. اگر خواستیم حرف صاحب المحصول را تأیید کنیم که استناد کرده به حاشیه اسفار. المحصول آقای سبحانی در بحث عرض ذاتی در بحث عرض ذاتی خواسته استناد کند به حرف استادش علامه طباطبایی و مسأله اخذ در حد را بگوید. می گویم آقا! آقای طباطبایی این را کجا گفته؟ پس لذا به آقای مصباح اشکال می کنیم می گویم مبنای استناد آقای طباطبایی در اسفار را نیاور تحمیل به نهایی کن؛ چون عرض ذاتی ملاکش این است من با واقعیت کار کردم، با محمول واقعیت کار کردم با ملاک تساوق کار کردم با واقعیت محمول، واقعیت ملاک تساوق، گزاره های شخصی را وارد کردم ... گزاره های شخصی با ملاک برهان ملازمات عامه تمام شد.

## جلسه هشتاد و نهم: ۹۱/۰۸/۱۴

## خلاصه جلسه قبل

بحث ما در ارتباط با عبارات مرحوم حضرت علامه رضوان الله تعالى علیه در مدخل نهاییه به اینجارسید که عرض کردیم نظر خودمان را درباره این عبارت که «لکن البحث عن الجزئیات خارج من وسعنا علی أن البرهان لا یجری فی الجزئی بما هو متغیر زائل و لذلك بعینه ننعطف فی هذا النوع من البحث الی البحث عن حال الموجود علی وجه کلی و نستعلم به احوال الموجود المطلق بما أنه کلی» ما عرضمان خلاصه در ارتباط با این عبارت با مبنای بسیار روشنی که حضرت علامه داشتند، این بود که موجود یعنی مطلق واقعیت که هم واقعیات کلیه را می گیرد هم واقعیات جزئی و شخصیه را، چون موجود یعنی مطلق واقعیت و گزاره هایی که می خواهند درباره موجود اقسام و احوال موجود سخن بگویند همه گزاره هایی هستند که در حول مطلق واقعیت دارند شکل می گیرند؛ همه این ها بحث فلسفی است؛ منتها واقعا وسع ما این نیست که بنشینیم یک یک این موارد خاص را برهان فلسفی برایشان درست کنیم. وسع ما نیست هر چند در همان محدوده ای هم که وسع ما هست حیث برهان وقتی است که حیث تغیر و زوال مطرح نباشد که در کتاب برهان بحثش مفصل صورت گرفت.

بنابراین ما می خواهیم از عوارض و احوال موجود مطلق سخن بگوییم اما موجود مطلق علی نحو کلی که شامل گزاره های شخصی و خاص نشود و لو این که بحث از این گزاره ها را

بحث فلسفی بدانیم در این رابطه حاشیه استاد بزرگوار حضرت آیت الله مصباح را خواندیم و اشکالاتی را به آن حاشیه وارد کردیم جا داشت امانت را رعایت کنیم ایشان تعبیر دیگری هم دارند که این تعبیر بعضا در تعلیقه بعضا در آموزش فلسفه آمده است.

این تعبیر را هم بخوانیم که بعضی از این تعبیر صراحت در همین مطلبی دارند که ما عرض کردیم ولی جا داشت که در آن حاشیه این ها هم مورد ملاحظه قرار بگیرد یکی از تعبیری که ایشان دارد در آموزش فلسفه جلد یک صفحه صد و نه این کتاب های قدیمی که سازمان تبلیغات آن چاپ های قدیمش را که کتابی که دست من است حالا درسش را من عرض می کنم، درس نهم رابطه میان فلسفه و علوم.

## نقل عباراتی از کتاب آموزش فلسفه

ایشان تعبیری دارند کمک های فلسفه به علوم، بعد می فرمایند که کمک های بنیادین فلسفه به علوم دیگر اعم از فلسفی و غیر فلسفی در تبیین مبادی تصدیقی آن ها یعنی اثبات موضوعات غیر بدیهی و اثبات کلی-ترین اصول موضوعه خلاصه می شود. بعد می خواهند این را توضیح بدهند. الف) اثبات موضوع علم؛ اینها را توضیح می دهند که ما کاری به موضوعش نداریم. بعد به اینجایی رسند که همین که گفتند اگر موضوعی بدیهی نباشد اثبات موجودیتش با فلسفه است. این را توضیح می دهند که این هم از عبارات آقای طباطبایی استفاده شد ما در حاشیه اسفار هم توضیحش دادیم. بعد می رسند به این جا، این رابطه بین فلسفه و علوم را بعضی از بزرگان منظور میرداماد است در قبسات رابطه ای عمومی قلمداد

کرده اند و همه علوم را بدون استثنا برای اثبات موضوعاتشان نیازمند به فلسفه شمرده اند و حتی بعضی پا را فراتر نهاده و اثبات وجود هر چیزی را وظیفه ما بعد الطبیعة دانسته اند و هر قضیه ای را که به شکل هلیة بسیطة باشد یعنی محمول آن موجود باشد قضیه ای متافیزیکی به حساب آورده اند بعد آدرس داده اند که قبسات صفحه صد و نود و یک که میرداماد اینگونه گفته اند می خواهم عرض کنم که این حرفی که داریم می زنیم در بین بزرگان فلسفه اسلامی مثل میرداماد جای پا دارد که هر قضیه ای که با موجود و با واقعیت کار کند و در ارتباط با واقعیت شکل بگیرد بعضی ها فلسفی دانسته اند. بعد آقای مصباح نظر می دهند می گویند ظاهر این سخن گرچه مبالغه آمیز به نظرمی رسد ولی اشکالی نیست که موضوعات غیر بدیهی علوم نیازمند به براهینی است که از مقدمات کلی و متافیزیکی تشکیل می گردد. آقای مصباح پس اصل این حرف را اینجانب نقل کرده اند که مستند ما می شود نظر صاحب قبسات میرداماد به تأیید حضرت آقای مصباح که ما می توانیم هر قضیه ای را که در ارتباط با واقعیت شکل می گیرد؛ منتها اگر بدیهی نباشد. حضرت آقای مصباح برای این که باز این مطلبشان کامل شود تصریح می کنند که این مطلب در ارتباط با محسوسات بدیهی نیست این را هم شما اضافه کنید به این مطلب که دیگر کامل شود نظر ایشان؛ یعنی اگر ما بخواهیم نظر حضرت آقای مصباح را نقل کنیم بتوانیم با انضمام این دو مطلب مسأله درست شود پس ببینید موضوعات علوم که ماهیاتند آن ها هیچ، اگر بدیهی نباشند قطعاً اثباتشان با فلسفه است این را حضرت علامه هم در حاشیه اسفار گفته اثبات وجود هر موجودی ولو خاص شخصی که میرداماد اینگونه فرموده اند این مطلب هر قضیه ای که با موجود کار کند. میرداماد خواسته اند

این را فلسفی بدانند بخش در واقع بدیهی اش را ما زیر بار نمی رویم یعنی اگر واقعا یک چیزی چه عام چه خاص چه ماهیت موضوع علم باشد چه نه امر خاص خارجی باشد بدیهی باشد دیگر هیچ مسأله نیست که ما بخواهیم اثباتش را به عهده فلسفه بگذاریم. باقی می ماند موضوعات جزئیة ای که خاصند، شخصی اند، اما اگر بدیهی نباشند آقای مصباح پذیرفته کجا پذیرفته؟ شما مراجعه می کنید باز به درست هجدهم نقش عقل و حس در تصدیقات ایشان در درس هجدهم وقتی نقش عقل و حس را در تصدیقات بیان می کنند، می رسند به اینجا که باز این تحلیل را کامل می کنند. می گویند شما حکم در هلیات بسیطة ای که مربوط به امور وجدانی است این نیاز به برهان فلسفی ندارد در هلیات بسیطة ای که مربوط به امور وجدانی است وجدانیات ان- شاء الله در جای خودش تبیین می شوند. در واقع از نظر این ها انعکاس علوم حضوری ماست. چه این علوم حضوری را ما به شکل گزاره های کلی مطرح کنیم. چه به شکل گزاره های شخصی مطرح کنیم.

به همین دلیل چون انعکاس علوم حضوری ما و بدیهی اند، مسأله نیستند که فلسفه بخواهد این را اثبات کند این مطلب را می گویند ادامه می دهند اما تصدیق به وجود مصادیق محسوسات در خارج که الآن موضوع بحث ماست تصدیق به وجود مصادیق محسوسات در خارج توضیح می دهند، هر چند به گمان بعضی به محض تحقق تجربه حسی حاصل می شود ولی با دقت معلوم می گردد که قطعیت این حکم نیاز به برهان عقلی دارد چنانکه بزرگان فلاسفة اسلامی مانند ابن سینا و صدر المتألهین و علامه طباطبایی تصریح فرموده اند که این ها حتما چه می خواهد؟ برهان فلسفی می خواهد. ایشان همین مطلب را بعد در ارتباط با

چه را واقعا می توان بدیهی و مستغنی از هرگونه استدلال دانست وجدانیات و بدیهیات اولیه است. وجود واقعیت های مادی جزء هیچکدام از این دو دسته نیستند.

### منشاء اعتقاد به وجود واقعیت های مادی

از این رو این سؤال مطرح می شود که منشأ اعتقاد جزمی به وجود واقعیت های مادی چیست؟ پاسخ این سؤال این است که اعتقاد انسان به واقعیت های مادی از یک استدلال ارتكازی و نیمه آگاهانه سرچشمه می گیرد و در واقع قضایای قریب به بداهت است که گاهی به نام فطریات نامیده می شود. بعد این ها را توضیح می دهند که فطریات و فلان و فلان به چه ترتیب است. استدلال علامه را ذکر می کنند علم به واقعیت مادی هم در واقع از همین استنتاجات ارتكازی حاصل می شود این پدیده ادراکی که به این شکل در می آید هنگامی که بخواهیم آن را به صورت استدلال دقیق منطقی بیان کنیم ملازمات عامه را تبیین می کنند که این پدیده ادراکی مثلا سوزش دست در تماس با آتش معلول علتی است آن علت یا خود نفس یا چیز خارج از آن اما من خودم آن را به وجود نیاورده ام. پس علت آن چیزی خارج از من خواهد بود البته برای این که این اعتقاد به شکل مادیت پیدا بکند، باید بقیه مقدمات فلسفی بعدی طی شود می خواهند همان استدلال علامه را در این که تصدیق به محسوس خارجی یک استدلال فلسفی از نوع ملازمات عامه را دارد اینجاست تبیین کنند به همین دلیل ما وقتی آموزش فلسفه هم درس می دادیم به دوستان گفتیم آن فرمایش آقای مصباح را ذیل آن عبارتی که قبلا خواندیم را ذیل آن فرمایش یک مسامحه ای هست، چون دارم می گویم این

تصدیق به عالم ماده به شکل کلان هم قائلند. بعدا وارد بحث فلسفه که می شوند. این چون صراحت در تصدیق به مصادیق محسوسات دارد که شخصیاتند یعنی شما پذیرفته اید که تصدیق به مصادیق محسوسات چون بدیهی نیستند تصدیق به مصادیق اموری که جزء وجدانیات ما هستند نه بدیهی اند این ها دیگر فلسفه نیست. کما این که تصدیق به موضوعات علوم بدیهی فلسفه نیست. من نکته خوبی می خواهم از فرمایش ایشان در بیاورم یعنی نتیجه کار این می شود ما در واقع باید بگوییم هر گزاره ای که حول موجود شکل می گیرد چه شخصی چه طبیعی چه ریاضی این ها فلسفی است منتها به شرط عدم بداهتش؛ اگر بدیهی باشد آن دیگر ربطی ندارد به فلسفه. بنابراین این فرمایش آقای طباطبایی بود. ایشان این فرمایش را پذیرفته اند از آقای طباطبایی که من برهانی می خواهم من برای محسوسات برهانی می خواهم و ایشان همین مطلب را اجازه بدهید این نقل بعدی را هم داشته باشیم از ایشان که محضر شریف شما عارضم که ایشان موقعی که می رسند به توضیح بله ایشان وقتی می رسند به این قسمت، حضرت آقای مصباح توضیح می دهند باز اینجا آن برهان را می آورند من چون دارم نقل می کنم عبارت ایشان را منشأ اعتقاد به واقعیت مادی درس بیست و سوم واقعیت عینی را که بیان می کنند بداهت واقعیت عینی ... انکار واقعیت راز بداهت منشأ اعتقاد به واقعیت مادی باز نشان می دهند که در بحث واقعیات مادی، ما بداهت نداریم نتیجه ای که از بحث گذشته به دست آمد این بود که منشأ اعتقاد به اصل واقعیت عینی همان علم حضوری به واقعیت های وجدانی است بنابراین نمی توان علم به سایر واقعیت ها و از جمله واقعیت های مادی را بدیهی به حساب آورد زیرا همانگونه که در درس هجدهم گفته شد آن

بدیهی نبودند دلیل می خواستند خوب دقت کنید ما وقتی می گوئیم یک چیزی برهان می خواهد. علت برهانش عدم بدهت است وقتی برهان خواست چون بدیهی نبود آن موقع می بینید اگر هم مطابق با واقع هم بودند ما بحث خطا و فلان را نمی کردیم یعنی حیث معرفت شناسی قضیه را وارد بحث نمی کردیم باز این حرف علامه طباطبایی درست بود.

### تصدیق به محسوسات، نیازمند برهان

روال ما این است که حضرت علامه رضوان الله تعالی علیه قبول کردند که تصدیق به محسوس برهان می خواهد برهانش از نوع ملازمات عامه است حضرت آقای مصباح این که منشأ اعتقاد به واقعیت مادی را اینجا خوب توضیح داده اند. چگونه توضیح داده اند؟ یک بار دیگر زیرا همانگونه که در درس هجدهم گفته شد آن چه را واقعا می توان بدیهی و مستغنی از هر گونه استدلال دانست. وجدانیات و بدیهیات اولیه است وجود واقعیت های مادی جزء هیچکدام از این دو دسته نیست. حرف خوبی است یعنی حد وسط خوبی است. چطور حد وسط خوبی است؟ آن موقع که ما درس می دادیم آقا شنیده بود گفته بود ضبط کنید نوارهای فلانی را ما به نظرم این حد وسط ایشان بهتر از حد وسط آن جایی است که آن جا گفته اند آن خلط است خلط حیث معرفت شناسی و هستی شناسی قطعاً در فرمایشات ایشان وجود دارد آن جا هم هست این بیان ایشان نه این بیان که ما بگوییم کدام گزاره برهان نمی خواهد؟ گزاره بدیهی چون من گزاره های بدیهی را محدود می کنم در بدیهیات اولیه و وجدانیات این ها را دارای استدلال می دانم استدلالشان را استدلال قریب به بدهت و از نوع فطریات آن با

را هم بگویم که بالاخره هم ضبط و هم ثبت شود یعنی ایشان آن جا نشان دادند که تصدیق به وجود محسوسات چه می خواهد؟ برهان فلسفی می خواهد و گفته اند علامه، ابن سینا، ملاصدرا گفته اند این ها برهان می خواهد. یک استدلالی آن جا کرده اند آن استدلال خوب نیست. مدعا خوب است استدلال خوب نیست توضیح آن مدعا اینجاده شده که استدلالی از نوع ملازمات بدیهی نیست؛ چون وجدانی و بدیهی اولی نیست. پس استدلال می خواهد استدلالش هم از نوع ملازمات عامه است که این دستم وقتی سوخت می گویم سوزش معلول علتی است علت یا من هستم یا بیرون من نیستم پس بیرون است.

(پرسش... پاسخ:) آن استدلال را الآن می گویم پس این مدعا را با این دلیل باید توضیح بدهید. مدعا را در کدام درس گفته اند مدعا را در درس هجدهم گفته اند. دلیل را در درس بیست و سوم این می شود عملاً فرمایش استادشان علامه طباطبایی در ذیل بحث ذوات الاسباب لا تعرف الا بأسبابها ذیل این بحث که آنجا آقای طباطبایی نشان دادند که تصدیق به محسوسات، بدیهی نیست برهان می خواهد. برهانی از نوع ملازمات عامه با همان بیان آقای مصباح وجود دارد این را قشنگ آن جا توضیح دادند. ولی مطلب آن چیزی که آن جا می گویند متأسفانه خوب نیست مدعا خوب است دلیل خوب نیست. مدعا را که گفتند بعد دلیلش را اینگونه می گویند: زیرا صورت های حسی ضمانتی برای صحت و مطابقت کامل با مصادیق خارجی ندارند این دلیل به درد نمی خورد؛ چون این دلیل حیث معرفت شناسی مسأله است. ما آنجا الآن داریم حیث هستی شناسی قضیه را بررسی می کنیم نه حیث معرفت شناسی یعنی اگر ما صور ادراکی حسیمان هم قطعاً مطابق با واقع می بودند باز بدیهی نبودند چون

توضیحات ایشان. من فعلا کاری به صغرای مطالب ندارم. شاکله کار را دارم عرض می کنم شاکله این حرف خوب است که من بگویم اعتقاد به وجود محسوس بدیهی نیست چون وجدانی نیست محسوس مادی وجدانی نیست همان توضیحی که من خدمتان دادم. وجدانیات بدیهی اند خیلی خوب وقتی وجدانیات بدیهی اند. اعتقاد به وجود محسوس بدیهی نیست؛ چون نه از بدیهیات اولیه است نه از وجدانیات است. پس برهان می خواهد برهانش از نوع ملازمات عامه است.

### وجود در اصطلاح فلسفی مساوی با واقعیت است

آخرین مطلبی که باز از ایشان نقل کنم که دیگر کامل امانت را رعایت کنیم. ایشان در ذیل بحث هایی که در درس بیست و دومشان درباره وجود و موجود دارند باز این تصریح را که ما خدمتان عرض کردیم را دارند. خیلی تصریح خوبی است که وجود در اصطلاح فلسفی مساوی با واقعیت است و شامل ذوات می شود و هم شامل احداث و حالات و وقتی هنگامی که واقعیت خارجی به صورت قضیه ای در ذهن منعکس می شود مفهوم موجود، محمول آن قرار می گیرد. این حرف، خیلی حرف خوبی است. اگر من واقعیت را اعم دیدم که ایشان دیده بعد گفتم گزارش واقعیت اعم که همه چیز را می گیرد انعکاسش در نفس به صورت هل بسیطه ای است که موجود دارد در محمولش این می شود. بحث در واقع محمولات این واقعیت، رسالت فلسفه است این هم تمام. منتها در جایی که بدیهی نباشند دیگر ملاک این می شود. ملاک می شود عدم بدهت. ملاک دیگر این نیست که اینها شخصی اند یا غیر شخصی

اند. اینها شخصی باشند یا غیر شخصی باشند برهان می خواهند برهانشان هم با فلسفه است برهانشان از نوع ملازمات عامه و با فلسفه است همین. چون بدیهی نیستند دایره می شود دایره گزاره هایی که حول واقعیت شکل می گیرد یک و این گزاره ها بدیهی نیستند دو تمام شد ما می خواهیم بگوییم این حرف ها حرف های خوبی اند. اگر این حرف ها به همین شکلی که ایشان آنجا بیان می کند مطرح شود آن موقع سرنوشت تعلیق ای که آنجا زده اند مشکل می شود. آن حرف های جزئی لا یكون کاسبا و لا مکتسبا و چه و چه آن حرف ها به هم می ریزد این حرف ها درست تر است. من حول واقعیت دارم گزاره درست می کنم گزاره را هر طور بخواهم معنا کنم. اگر بدیهی نیست برهان، برهان فلسفی. مبالغه آمیز بودن حرف میرداماد را هم قبول داریم از ایشان یعنی مبالغه آمیز بودن را اگر به این معنا بگیریم که در ارتباط با بدیهیات هم ما می خواهیم برهان فلسفی اقامه کنیم مبالغه آمیز است. اما در ارتباط با آن جایی که بدهت ندارد ما می توانیم برهان فلسفی اقامه کنیم ایشان هم تصریح کرده اند بیان استادشان علامه، بیان بوعلی، بیان ملاصدرا را هم دارند با همین روالی که عرض کردیم بنابراین به نظر ما حق در مسأله مدخل این است و محضر مبارک شما قبلا هم به آن اشاره کردیم به همین دلیل است که حضرت آقای مصباح به نظر ما دیگر کار تقسیم حکمت و اقسام حکمت را اینجامتعرض نمی شوند نباید هم بشوند. اگر موجود شامل هر واقعیتی است و هلیه بسیطه به هر شکل بخواهد بیان شود فقط به شرط عدم بدهت، محتاج برهان فلسفی است که این برهان اتفاقا در محسوسات با بیان علامه و بیان ایشان از نوع ملازمات عامه است. اگر اینگونه ما سیر کنیم دیگر ما در واقع با واقعیتی کار می کنی که می تواند گزاره هایش و

مبادی یعنی محتوایش همه چیز ما را راه بیندازد از همین جا وارد پاورقی توضیح بسیار خوب استاد.....

(پرسش...پاسخ:) همین خروج وسع همین که آقای طباطبایی بیان فرمودند دیگر همین خروج از وسع یعنی فقط خروج از وسع یعنی ما اگر مسأله خروج از وسع برهان فلسفیمان را از نوع ملازمات عامه جاری می کردیم طبیعی است که در آن برهان حیث تغیر نیست با همان توضیحی که آقایان در کتاب برهان می دهند آن دیگر علی است علی آن البرهان لا یجری فی الجزئی بما هو متغیر آن سر جای خودش در کتاب برهان گفته شده. اصل مسأله این است حضرت آقای مصباح هم پذیرفته توضیحات خوبی هم داده، فقط ما متعجب هستیم از آن پاورقی اش که آن پاورقی با این توضیحات جور در نمی آید آن مسأله خلط حیث معرفت شناسی و هستی شناسی سر جای خودش مورد اشکال ماست و ما این اشکال را به خیلی از عبارت های ایشان قائل هستیم خیلی از عبارت های ایشان این اشکال را دارد یک جاهایی هم عبارت هایی مثل اینجادارند که می شود کمک کرد.

(پرسش...پاسخ:) حیث تمایز علوم نه از حیث تصدیق گزاره های.....

ج: بله از همین حیثی که می فرمایید این خودش جای بحث مفصل دارد. اما بگذارید من از فعلا خود این عبارت های حاشیه اسفار و مدخل را تمام بکنم چشم. ولی اصل خلط درست است من عرض کردم عبارت آقای مصباح در آن درس درس چندم بود دیگر حالا شماره درس را هم گفتم. آن جا استدلالش خوب نیست زیرا که صور حسی ضمانتی برای خوب نداشته باشند فرض کن ضمانت هم داشته باشند اما اگر ضمانت هم داشته باشند کاملا هم ضمانت

داشته باشند ولی بدیهی نباشند استدلال می خواهند. حد وسط همانی است که بعدا می گویم اگر یک چیزی بدیهی نبود خطا داشته باشد یا نداشته باشد، ضمانت داشته باشد یا نداشته باشد همین که بدیهی نیست برهان می خواهد تمام شد.

(پرسش...پاسخ:) خواندیم در متن اسفار ما آن هایی را که بدیهی هستند مسأله نمی دانیم که وارد علم کنیم. من چه کار دارم به آن مطلب آن سر جایش آن را قبلا بحثش را کردیم. با شما یک بار در ذیل عبارات آقای بوعلی سر واقعیت و انحاء واقعیت حرف های صدرا و حرف های شما این را رسیدگی کردیم از زبان آقایان ما اگر یک چیزی را بدیهی دانستیم مسأله نمی دانیم .... بله شما سنخه ای می خواهید با قضیه برخورد کنیم ما که با سنخه موافقیم ما با سنخه در متن واقع موافق نیستیم در گزاره ها و جنس گزاره ها. الان من در متن واقع دارم کار می کنم. عوض نکنید روال ما را ما با امام جدا شدیم / از امام یعنی جدا نشدیم جدا کردیم بحث را گفتیم در حیث علم به عنوان مجموعه گزاره ها یک طور کار می کنیم وقتی اینگونه کار می کنیم کاری به بداهت و هیچ چیز نداریم گزاره هست و همین چیزی که شما می فرمایید ما این ها را از هم جدا کردیم وقتی با حیث عرض ذاتی و اینگونه داریم کار می کنیم با روال خودمان اما فرمایش استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله جوادی را در ذیل این عبارت بخوانیم اگر رسیدم. والسلام.

جلسه نودم: ۹۱/۰۸/۱۵

## خلاصه درس گذشته

فرمایشات استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله مصباح را در ارتباط با مسأله این که در فلسفه بحث از گزاره های شخصی و اثبات وجود زید و عمرو و بکر و این ها چگونه است را داشتیم رسیدگی می کردیم. خلاصه اش هم این شد گفتیم فرمایش آقای مصباح به نظر ما آن توضیحاتی که در آموزش فلسفه دادند شاید اقرب و انسب باشد از توضیحی که در ذیل عبارت علامه در حاشیه نهاییه دادند ایشان کلیتی را که در ذیل عبارت علامه است به معقولات ثانی فلسفی معنا کردند که ما نپسندیدیم و گفتیم که اولاً این کلیت به همان ظاهر خودش باید بماند چون این کلی در مقابل جزئی است و لذا تعبیر حضرت علامه که فرمودند و لذلك بعینه ننعطف لذلك اشاره دارند به این که بحث از جزئی، خارج از وسع ماست؛ به همین دلیل بحث از کلی می کنیم به این معنا و الا اگر بحث از معقولات ثانی فلسفی بخواهد مطرح شود آن عبارت احوال موجود بما هو موجود تکلیف معقولات ثانی فلسفی را روشن می کند. این یک نکته آخرش هم که فرمایش فرمودند این مطلب کلیت وقتی درست روشن می شود تکلیف معقولات ثانی فلسفی روشن شود آن را هم عرض کردیم خدمت دوستان که ما اگر معقول ثانی فلسفی را بخواهیم معنا کنیم باید تکلیف خودمان را بدانیم که ما معقول را با کدام مبنا می خواهیم بحث کنیم؟ ما اگر معقول را می خواهیم بحث کنیم. ماهیات معقولات

اولی از عوارض موجود بما هو موجودند. وقتی می گوییم معقولات اولی از عوارض موجود بما هو موجودند، معنایش این نیست که معقول ثانی اند چون ما هنوز بحث اصالة الوجود ادق نکرده ایم.

ما باید بگوییم عوارض موجود بما هو موجود را می خواهیم بررسی کنیم عوارض موجود بما هو موجود در مدخل که بحث از احکام واقعیت است هم معقولات اولی را می گیرد هم معقولات ثانی را ولو در بحث ادق ما ممکن است معقولات اولی خودشان تبدیل به معقولات ثانی شوند. لذا این تعبیر عنایت کنید. تأکید می کنم چون جلسه اول نمی دانم توانستم خوب منتقل کنم یا نه. این جمله که ایشان در ذیل تعلقیه دارند «و السر فی ذلك أن المفاهيم الفلسفية كلها من قبيل المعقولات الثانية الفلسفية مما یا يعتبر فيها حال ماهية خاصة فمعرفة القضايا الفلسفية و التعريف الوافي للفلسفة الاولى يتوقف على معرفة تلك المعقولات» این را باید توضیح داد آیا منظور حضرت آقا این است که ما در فضای ادق معقولات اولی را می خواهیم تبدیل به معقولات ثانی کنیم که بعید است یا این که نه، منظور آقا این است که ما همه مفاهیم فلسفی را عوارض واقعیت بدانیم. چه معقولات اولی در هلیات بسیطه چه معقولات ثانی که ما این ها را دیگر در ذیل توضیحاتی که برای عبارات بوعلی دادیم توضیح دادیم. لذا آن عبارت به نظر ما همین توضیحی که ما دادیم بهتر است «فنستعلم به احوال الموجود المطلق» احوال موجود مطلق یعنی احوال موجود بما هو موجود. موجود بما هو موجود محمولاتش بحث فلسفی است چه اولی باشد چه ثانی چه ما بعداً اولی ها را تبدیل به ثانی بکنیم یا نکنیم الآن نمی خواهیم این ها را بحث کنیم.



جزئیّه استفاده می شود از قضایای شخصیه ای که موضوع آن ها شخص معین است هرگز سخنی به میان نمی آید. مراد ایشان از جزئیات همانا انواع جزئی مانند نوعی از درخت یا حیوان است؛ زیرا این انواع نسبت به موجود ممکن یا جوهر که جامع و کلی اند در حکم جزئی هستند.

### اشکال استاد بر توضیح استاد جوادی

استاد بزرگوار ما همینطور که دیدید جزئی را نوع جزئی معنا کردند نه این که جزئی را در واقع زید و عمرو و بکر معنا کردند. ما در توضیحاتی که دادیم این معنا را نپسندیدیم. باز هم عرض می کنم به دو دلیل؛ به خاطر این که علامه در مدخل وقتی خواستند نیاز به فلسفه را بیان کنند. فرمودند: ما هم در علوم به فلسفه احتیاج داریم هم در اشتباهاتی که هر روزه دامن گیر ما می شود. ما توضیح دادیم گفتیم حضرت علامه و هناك اغلاط نبتلی بها کل يوم فنثبت الوجود لما ليس بموجود اگر ما وجود را اثبات کردیم برای چیزی که موجود نیست این کاری ندارد به علوم اغلاط یومیّه است این یک نکته که در عبارت مدخل هست اولاً.

ثانیاً عرض کردیم درست است ما در علوم از محصورات اربعه سخن می گوئیم که چه سور کلی داشته باشند چه سور جزئی داشته باشند چه موجبه کلیه باشند چه موجبه جزئیّه در محدوده معقولات اولی اند این یک حرف است. اما اثبات واقعیات خاص با فلسفه است. یعنی این استدلال وافی درست در نیامد. ما یک دفعه می خواهیم بگوئیم فلسفه در بحث علوم، انواع طبیعی را تبیین می کند این حرف درستی است. یک دفعه می خواهیم بگوئیم فلسفه هر هل بسیطة نظری را تبیین می کند این اعم از علوم است این استدلالشان را دارم عرض می

(پرسش... پاسخ:) بله، هلیات بسیطه. بله قبول دارم که بحث فلسفی است قبول دارم بحث فلسفی است معقولات اولی هم هستند هیچ مشکلی هم ندارند؛ لذا ما در ارتباط با احوال موجود مطلق یا احوال موجود بما هو موجود هیچ اشکالی ندارد. احوال موجود بما هو موجود یا احوال موجود مطلق هر محمولی به ما بدهد فلسفه است.

### کلام استاد جوادی در توضیح کلام مرحوم علامه

آن نکته دیشب را هم که تأکید کردیم این در گزاره های شخصی هم می آید اما با همان ملاکی که بیان کردند حضرت آقای مصباح ملاکی که بیان کردند حضرت آقای مصباح این است که بدیهی نباشند. اگر بدیهی نباشند که نیستند و حضرت علامه فرمودند: ما هم گزاره های شخصی یک ثالثی هم دارد این مطلب من ثالث را ذیل عبارت استاد بزرگوارمان آیت الله جوادی می خواهم عرض کنم عبارت آیت الله جوادی را شما در رحیق صفحه دویست و بیست و هشت جلد اول اشارل سیزدهم دارید. ایشان می فرمایند مرحوم علامه طباطبایی در مدخل نهاییه بحث از جزئیات را خارج از وسع فلسفه می دانند با این عبارت که و لكن البحث عن الجزئیات خارج من وسعنا علی أن البرهان لا یجری فی الجزئی بما هو متغیر زائل بعد ایشان توضیح می دهند یعنی بحث از جزئیات خارج از وسع ماست. علاوه بر این که برهان در اموری جزئی از آن جهت که متغیر و زائل هستند جاری نمی شود. منظور ایشان از جزئیات در این عبارت افراد و اشخاص جزئی مانند زید و عمرو یا این درخت و آن درخت نیست؛ زیرا همانگونه که در منطق بیان شد در علوم علی رغم آن که از قضایای موجبه جزئیّه یا سالبه

کنم؛ چون ایشان استدلال کردند منظور ایشان از جزئیات در این عبارت افراد و اشخاص جزئی مانند زید و عمرو نیست؛ زیرا همانگونه که در منطق بیان شده در علوم مختلفه که محتاج فلسفه اند ما با طبیعی کار می کنیم و اثبات معقول اولی می کنیم این یک حرف است، اما این که نطاق بحث فلسفی ما محدود به علوم شود یک حرف دیگر است.

ما در فلسفه همانطور که دیروز در عبارت حضرت آقای مصباح خواندیم و از این جهت آن عبارت جلوتر است یک بحثی دارم عبارت میرداماد هم گفتیم قیسات که روشن شود که آیا هر هل بسیطه ای را ما فلسفی بدانیم چه طبیعی در آن اثبات شود چه شخصی یا هلیات بسیطة نظری را فلسفه می دانیم. اگر هلیات بسیطه را به طور کلی فلسفی دانستیم این یک حرف است. در ارتباط با علوم همانطور که علامه در حاشیه اسفار هم فرمودند آن معقولات اولایی که موضوع علومند درست است.

پس اولاً این توضیح استاد بزرگوار ما حضرت آقای جوادی را ملاحظه فرمودید هم خود استدلال وافی نیست. استدلال نشان می دهد معقول اولی را در سایر علوم اما نفی نمی کند وجود هلیات بسیطة نظریة شخصیه را در فلسفه این یک.

دو صریح عبارت خود ایشان در آن ذوات الاسباب لا تعرف الا بأسبابها و صریح عبارت حضرت علامه است که ما دیگر وقتی چنین صراحتی داریم که گزاره، گزاره فلسفی است و تصدیق این ها فلسفه است ما که نمی توانیم بگوییم این ها خارجند. اگر ما در بحث ذوات الاسباب لا تعرف الا بأسبابها آمادیم و نشان دادیم که بحث از این ها فلسفی است چه کار می توانیم بکنیم بگوییم نه نیست؟ نمی توانیم که این حرف «الفصل الثالث عشر فی أن العلم بذی

السبب لا يحصل الا بطريق العلم بسببه و ما يتصل بذلك -مطلب را که آقای طباطبایی می گویند:- فإن قلت نحن كثيرا ما ندرك أموراً من طريق الحس نقضى بتحققها الخارجي و نصدق بوجودها مع الجهل بعلمها فهناك» علم حاصل به این موجود حسی با جهل به علتش در مقام نقد اصلش را قبول دارند.

«قلنا الذی یناله الحس هو صور الأعراض الخارجية من غیر تصدیق بشبوتها أو ثبوت آثارها و إنما التصديق للعقل فالعقل يرى أن الذی یناله الإنسان بالحس و له آثار خارجة منه لا صنع له فيه و کل ما کان كذلك کان موجوداً فی خارج النفس الإنسانية» همان استدلالی که دیشب از زبان حضرت آیت الله مصباح خواندیم و ایشان نشان دادند که علامه طباطبایی، ملاصدرا و بوعلی قائلند به این که تصدیق به وجود محسوس و موجود دانستن محسوس هم با برهان عقلی است «و هذا سلوك علمي من أحد المتلازمين إلى آخر» تمام شد. «فكون الشيء مستقلاً عن شيء آخر و لا صنع له فيه و كونه مغايراً لذلك و خارجاً عنه صفتان عامتان متلازمتان فلان» که این را توضیح می دهند بعد این را هم بعد زیبا هم درست می کنند «كسائر موضوعات الحکمة الإلهية» یعنی دیگر هیچ ابهامی هم آقای طباطبایی نمی گذارند که کسی فکر نکند آن بحث فلسفی نیست. «ووجود المحسوس فی الخارج من النفس من مصادیق هاتین المتلازمتین ينتقل العقل من أحدهما إلى الأخری» علامه تصریح می کند که تصدیق به وجود محسوس مسأله فلسفیه و اثبات شده در حکمت الهی است. برهانش هم از نوع ملازمات عامه است، منتها تصدیق به وجود محسوس به درد علوم می خورد؟ نه نمی خورد. نخورد علوم با طبیعی کار می کنند بکنند چون در موضوعشان طبیعی اخذ می شود عوارض ماهیت همان

بحث عرض ذاتی را ما کردیم این بحث ایشان که می فرماید: چون در علوم ما از طبیعی استفاده می کنیم پس این زید و عمرو مورد نظر نیست این وجهش روشن نیست.

علوم موضوعاتی دارند که ماهیات و معقولات اولی اند که آن ها در واقع از عوارض ذاتی آن ها بحث می کنیم که در جای خودش گفته ایم. اما فلسفه و نطاق بحث فلسفی اعم از این هاست. لذا این مطلب را ما نمی پسندیم و قبول نمی کنیم بعد هم ایشان یک ادامه دارند که این ذیلی که آقای طباطبایی می فرمودند: «علی أن البرهان لا یجری فی الجزئی بما هو متغیر» زائل ایشان خیلی قشنگ توضیح می دهند این را قبول داریم از ایشان که ایشان فرموده اند برهان در متغیر و زائل جاری نمی شود. چون از همان مباحث برهان خودمان ذاتی و ضروری و کلی و دائمی باید باشد و این ضرورت و کلیت و دوام با تغییر جور در نمی آید این ها را هم توضیح می دهند خوب هم توضیح می دهند بعد می گویند البته در همین متغیرها حیث ثباتی وجود دارد. این هم بسیار حرف خوبی است آن حیث ثبات در زید موجود هم هست همانطوری که در نوع درست هست این نکته را می خواهیم بگویم همانطوری که در نوع درخت هست، در نوع فرس، در فرس به عنوان نوعی از انواع هست. در انسان به عنوان نوعی از انواع هست، در زید موجود هم هست. این هم حرف درستی است؛ ولی این هم نفی آن یکی نمی کند لذا ما معتقد شدیم که این برهان لا یجری فی الجزئی بما هو متغیر باز هم درست است چه نوع جزئی معنایش کنید چه شخص معنایش کنید اگر حیث تغیرش را دیدید با حیث تغیرش به خاطر بحث های باب برهان، برهان را نمی پذیرد اگر حیث ثباتش را دیدید برهان را می پذیریم این دو

محضر شریف شما عارضم نکته سوم آقا نکته سوم را عنایت کنید اصلا این نکته ای که این ها می گویند، خواهش دارم دقت کنید این نکته باز خطابش هم به ایشان است، هم به استادمان آیت الله مصباح.

این نکته سوم که ایشان بیان کردند که یعنی آقای مصباح اشکال کردند ایشان اشکال را پذیرفته اند، خواسته اند بگویند عبارت علامه ناظر به این اشکال نیست اشکال چه بود؟ آقای مصباح اشکال کردند که جزئی نه کاسب است نه مکتسب و لذا ما نمی توانیم بحث از جزئیات را مطرح کنیم کلی در همه علوم فقط کلی است در فلسفه کلی ترین کلی است یعنی معقولات ثانی. خلاصه حرف آقای مصباح این بود که خواندیم دو جلسه پیش عبارت ایشان را عبارت آقای مصباح این شد آقای مصباح فرمودند که «كأن الاستاذ - بالا گفتند- مضافا الى أن البحث الذى یفید الیقین و یوصل الى الواقع بحث برهانی است و هو لا یتناول الجزئیات و القضايا الشخصية على ما ذكر فی المنطق» بعد شرح دادند مطلب را که بله جزئی نه کاسب است نه مکتسب است؛ لذا برهان در جزئی جاری نیست آقای استاد بزرگوارمان آیت الله جوادی گانه این را قبول دارند که برهان در جزئی بما این که جزئی است جاری نیست اما خواسته اند بگویند منظور از جزئی، جزئی خاص و قضیه شخصی نیست. در صورتی که ما در عبارت و همین عبارتی که خواندیم این را درست کردیم بعد استاد ما پس ایشان پذیرفته اند که اگر مسأله مسألة شخصی باشد گرفتاری داریم. آقای مصباح هم قبول دارد فقط آقای مصباح ظاهر عبارت را جزئی معنا کرده شخصی معنا کرده. اشکال کرده ایشان خواسته بگوید ظاهر عبارت شخصی نیست. فرق این ها این است ما گفتیم ظاهر عبارت شخصی است اشکال

## سازگاری صدر و ذیل کلام مرحوم علامه

حضرت علامه رضوان الله تعالى علیه در ذیل بحث سوم مرحلة خامسه «فی الکلی و الجزئی» وقتی مبنای کلیت و جزیت را تبیین می کنند مطالب بسیار ارزشمندی دارند بعد می گویند: «و ثالثاً أن جزئية المعلوم المحسوس ليس من قبل نفسه بما أنه مفهوم ذهني بل من قبل الاتصال الحسي بالخارج و علم الإنسان بأنه نوع تأثر له من العين الخارجی و کذا جزئية الصورة الخيالية من قبل الاتصال بالحس كما إذا حضر صورة خيالية مخزونة عنده من جهة الحس أو ركب مما عنده من الصور الحسية المخزونة فردا خیالی» علامه این را تبیین می کند. ما سؤال مهم فلسفی مان آن موقع این است اگر شما این قدر سر شخصی در مقابل کلی اصرار دارید. علامه که به نظر ما اصرار ندارد از جهت اثبات فلسفی هم همه را یکسان می داند فارقى هم بین این ها وجود ندارد. لذا بعدا ان شاء الله برای حل آن معما که ما چطوری از یک طرف می گوییم جزئی نه کاسب است نه مکتسب از یک طرف می آییم اثبات محسوس را با برهان عقلی درست می کنیم. آن جا آن معما را حل می کنیم با همین بیان علامه که این حرف مطابق با تحقیق است. اشکالی هم ندارد؛ یعنی ما وقتی نظر می کنیم به مفهوم بما این که مفهوم است در آن کلیت می بینیم. وقتی نگاه می کنیم به مفهوم از آن جهت که در یک مرتبه ای از مراتب ادراکی نفس است که اتصال به خارج دارد در آن تشخص می بینیم. قضایای شخصیة علی ما هو التحقيق حيث شخصيتشان حيث مفهومى نیست از جهت حيث مفهوم همه کلی اند و از جهت حيث مفهومى همه این مفاهیم کلیه اگر بخواهند واقعیت پیدا بکنند با برهان

هم ندارد چون ملازمات عامه ای داریم. اما برای موجودیت شخصی فقط از حيث وجود فقط وقتی که محمول واقعیت است این ها را داریم.

## ملاک جزئیت و کلیت

منتها می خواهیم سؤال اصلیمان را بپرسیم آقا ملاک جزئی و کلی چیست؟ که شما اصرار می کنید شخصی در مقابل کلی در عبارت آقای طباطبایی که نشان دادیم برهان در زید موجود هست. برهان در بکر موجود هست. وقتی برهان در زید موجود هست برهان در بکر موجود هست، برهان ملازمات عامه در حکمت الهی خواندیم عبارتش را آقای مصباح هم قبول دارند خود آقای جوادی هم قبول دارند پس در موجود این ها ما برهان داریم از حيث ثباتشان هم برهان داریم نه از حيث تغییرشان. اما حالا سؤال داریم اصلا شما این قدر دارید به ما می گویند: جزئی، شخصی، طبیعی، کلی، آخر چه می خواهید بگویید؟ در جای خودش حضرت علامه تبیین می کند که زید هم جزئی نیست. این همه شما استیحاش دارید از این قضیه زید و عمرو بکر و این درخت و آن درخت ما از شما می خواهیم سؤال بکنیم بگوییم ملاک این که می گویند جزئی و کلی چیست؟ بالاخره اگر ملاک حيث مفهومى است که علامه ثابت کرده الآن هم می خوانیم ثابت کرده که همه چیستند؟ کلی اند اگر ملاک این است که بحث اتصال به خارج از نظر علامه مناط تشخص است. ان شاء الله این را هم در جای خودش خواهیم خواند و خیلی هم برایمان عجیب است که اینها از استاد بزرگوارشان حضرت علامه اینجا جدا شده اند.

## نتیجه نهایی بحث

ما حصل عرض ما این است که حضرت علامه طباطبایی واقعیت را اعم گرفته. کلی ها را دیده شخصی ها را دیده تصدیق به وجود محسوسات را با برهان فلسفی درست می کند. دو، حیثیت جریان برهان را از جهت برهان فلسفی در بحث عوارض واقعیت در همه یکسان می بیند حیثیت عدم جریان برهان را از جهت تغیر و زوال در همه محسوسات یکسان می بیند چه شخصی باشند چه غیر شخصی.

سه، حیثیت شخصیت ربطی به حیثیت مفهوم ندارد حیثیت شخصیت مربوط به چیست؟ به عبارة اخرى آن ها می شوند حرف های نقضی این می شود حرف حلی این آخری در واقع حلال المشاكل می شود ما از آن جهت که این ها را مفهوم می بینیم کلیت برای این ها قائلیم و با حیث کلیت مفهومی داریم کار می کنیم از حیث این که اتصال به خارج داریم. حیثیت شخصیت برای این ها قائلیم حیثیت جریان برهان هم در همه یکسان است بما این که مفهومند و البته بما این که حیث ثبات دارد نه بما این که حیث تغیر و زوال دارند پایان این بحث ما در ارتباط با این قسمت تا ان شاء الله نکته بعدی.

فلسفی واقعیت پیدا می کنند. حیث شخصیتشان از جهت اتصال به خارج است از جهت اتصال به خارج است اتصال به خارج یک حیث است. در این مفاهیم حیث خود مفاهیم یک حیث دیگر است؛ لذا به نظر ما اصلا به همین دلیل صدر و ذیل فرمایش علامه کاملا با هم سازگار است که در آن جا هم بگوید زید موجود برهان فلسفی دارد. عمرو موجود برهان فلسفی دارد. این هم شخصی نیست. شخصیتش به خاطر اتصال به خارج است اگر نبود اتصالش به خارج، مفهوم کلی است. بنابراین حیثیت خارجیت این ها یک بحث است. حیثیت شخصیت این ها یک بحث دیگر است. این حیثیت خارجیت مفاهیمی است که فی نفسه کلی اند حیثیت شخصیت این ها حیثیت اتصال این هاست به خارج اگر آن حیثیت اتصال نباشد هیچ تفاوتی بین زید و بین این درخت و آن درخت و بین درخت نداریم لذا ما می خواهیم سؤال کنیم واقعا این که شما استیحا ش می کنید و هر دو اشکال را وارد می دانید. اولاً در عبارت خواندیم که نیست. علامه قائل به این است که وجود این ها همینطور است و همینطور که فرمودند: نفس ینال یک سری صور اعراض را از خارج و تصدیق به وجودشان را با برهان عقلی انجام می دهد. می خواهیم اضافه کنیم تصدیق به وجود چیزهایی را دارد انجام می دهد که بما این که مفهومند کلی اند و اگر نبود اتصال به خارج و حیثیت علم حضوری که ان شاء الله این مطلب چون باز یک دقت هایی و ریزه کاری هایی دارد در بحث های مربوط به علم و ادراک و نفس شناسی و تا یک جهتی هم معرفت شناسی بعضی از مطالب در آینده نهاییه مفصل تر از زبان علامه بیان خواهد شد و ایشان در اصول فلسفه هم این را بیان کرده؛ لذا ما نمی فهمیم از چه جهت استیحا ش دارید.

## جلسه نودم و یکم: ۹۱/۰۸/۱۶

## وجود، ملاک تشخیص

عرض شد خدمت سروران مکرم و معزز یک مطلب عمومی در ذیل این مسأله «الجزئی لا یكون کاسبا و لا مکتسبا» مطرح کردیم. آقایان گفتند توضیح بیشتری بدهید که ادامه بدهیم بحث مدخلمان را. عرض شد که ما بالاخره باید سؤال کنیم از آقایان که شما این قضایای شخصیه و با شخصیت وقتی می خواهید کار کنید باید سؤال بکنیم که ملاک و مناط شخصیت را چه می بینید؟ اگر ملاک و مناط شخصیت را وجود دانستید و همانطور که صدرا فرموده حضرت علامه اختیار فرموده اند و ثابت کردید که شخصیت و تشخیص به وجود است و مفهوم بما این که مفهوم است لا یأبى عن الصدق علی کثیرین و قیود تمیز می دهد نه تشخیص، آن موقع ادراک حسی ما و صور مدرکه محسوسه ما هم در واقع بنفسه قابل صدق بر کثیرینند. مضاف بر آن مطلب که گفته شد ما اثبات وجود محسوسات را با برهان عقلی می کنیم از نظر بیان فلسفی تفاوتی بین آن مفاهیم در واقع محسوسه و مفاهیم معقوله وجود ندارد حتی شخصیه. اگر کسی بر اساس این مبنای فلسفی سیر کرد و تفاوتی بین این ها قائل نشد آن موقع می دانید از نظر فنی این می شود که من اگر نگاه کنم به حیث اتصال به خارج؛ حیث اتصال به خارج است که محسوس من را شخصی می کند چون وجود یعنی تشخیص اتصال به خارج یعنی وضوح.

این را ان شاء الله در بحث های معرفت شناسی مفصل بحث می کنیم دیگر الآن معذوریم ورود کنیم به این مراحل؛ لذا در واقع حل می خواهیم بکنیم آن نقض را، کأنه داریم در این ثالثا نقضی را که وارد کردیم حل می کنیم در ثانی نقض کردیم که زید موجود را که صور حسی ماست برای آن برهان داریم. در ثالثا می خواهیم این را حل کنیم بگوییم زید موجود زید محسوس. من این صورت حسی زید بما این که صورت حسی است تفاوتی با صورت معقوله ندارد نه صورت حسی زید نه صورت خیالی زید نه صورت عقلی اش. ما در واقع می خواهیم بگوییم اگر کسی از اساتید بخواهد با حضرت علامه سیر کند حضرت علامه رضوان الله تعالی علیه فی الواقع می خواهد این را بگوید. می خواهد بگوید ما تا وقتی با حیث واقع خارجی کار نکنیم حیث شخصیت نداریم وقتی با حیث مفاهیم کار می کنیم در محدوده کلیاتیم. لذا محسوسه من، مخیله من، معقوله من، همه مفاهیم کلی اند. همه هم برهان دارند ولی وقتی می آیم می بینم این اتصال به خارج دارم این اتصال به خارج است که مسأله را حل می کند یکی از جاهای بسیار خوب نهاییه که ما آن مطالب بدایه را که در باب فرق بین وجود ذهنی و وجود فی الذهن به دوستان عرض می کردیم همین جاست. همین بحث کلیت و جزئیت است که ثالثا اش را خواندیم. این جا درباره کلیت و جزئیت اشکالی را علامه نقل می کنند و کذا ما قیل وقتی نشان می دهند می خواهند نشان بدهند که تشخیص با وجود است این جا یک اشکالی می آورند که «ان الماهیه الموجوده فی الذهن جزئیه شخصیة کالماهیة الموجوده فی الخارج فإنها موجوده فی ذهن خاص قائمه بنفس جزئیه فالماهیة الانسانیة الموجوده فی ذهن زید غیر الماهیه الانسانیة الموجوده فی ذهن عمرو و الموجوده منها فی ذهن زید الیوم غیر

خارجی و اتصال به خارج را اگر بردارید و به مفهوم از آن جهت که مفهوم است نگاه کنید مفاهیمی دارید که قیودی دارند تمیز به آنها داده است.

### تفاوت تشخص و تمیز

مفاهیمی دارید که قیود بدون تمیز دارد این ها را بعد می آورد جلو و می رساندش به حرف ملاصدرا که بله امتیاز فی الواقع غیر التشخص إذ الأول للشيء بالقياس إلى المشاركات و الثاني باعتباره فی نفسه حتی أنه لو لم یکن له مشارک لا یحتاج إلى تمیز زائد مع أن له تشخصاً فی نفسه تشخص صفت حقیقی وجود و غیر قیاسی است. تمیز یک صفت قیاسی در مفاهیم است. این ها را کامل که درست می کند آن موقع می گوید وقتی شما می گویند حس و خیال و عقل با هم فرق دارند این ها از جهت مفهومی کلی اند. قیود تمیزی دارند بعد به خودشان می گویند: پس بنابراین اگر این ها می گویند محسوس خاص است می گوید نه دیگر محسوس بما این که مفهوم است خاص نیست. ثالثاً بعد در آن نتیجه ثالثاً أن جزئية المعلوم المحسوس ليس من قبل نفسه بما أنه مفهوم ذهني بل من قبل الاتصال الحسي بالخارج و کذا جزئية الصورة الخيالية من قبل الاتصال بالحس تا این جا اگر این گونه شد. ایشان می خواهد اینگونه بگوید یعنی شما آن موقع می توانید حل کنید. آن جا می آید می گویند که زید موجود در همان فصل علم می خواهید بگویند آن در واقع صور اعراضی است که به نفس می آید اما تصدیق به وجود محسوس به عقل است.

الموجودة فی ذهنه بالأفمس و هكذا» این ها را می گوید بعد می گوید اما قیل فاسد چرا فاسد؟ «فإن الماهية المعقولة من الحيثية المذكورة أعني كونها قائمة بنفس جزئية ناعته لها و کذا كونها كيفية من الكيفيات النفسانية و کمالاً لها» خیلی قشنگ می گویند می گویند این ماهیت از آن جهت که یک واقعیت خارجی است که این را در وجود ذهنی به این شکل باز نمی کنند لذا ما وقتی بدایه رسیدیم به این جا با همین عبارت ایشان داشتیم کار می کردیم می گویند این ماهیت از حیثیت مذکوره از این جهت که یک کیف نفسانی است قائم در نفس زید و ناعت نفس زید است این هی من الموجودات الخارجية الخارجة من بحثنا این که معقوله نیست وجود است خیلی عالی و کلامنا کلام ما در کجاست فی الماهية بوجودها الذهني چقدر عالی این دیگر تصریح عبارت است الذی لا یترتب علیها فیه آثارها الخارجية این جا تصریح دارند که کلامنا فی الماهية بوجودها الذهني نه فی الماهية بوجودها الخارجية ذهني مقابل خارجی است آن جا که ماهیت بوجودها الخارجية است ناعته للنفس است. کیفیت نفسانی، ناعت نفس است قائم به نفس است جزئية خارجیه است. هیچ عیبی ندارد گفتیم این بحث هیچ ربطی هم به اصالة الوجود ندارد در واقع نمی خواهیم هم ماهیت را جمع کنیم نفس را جمع کنیم. علم را از مقولة وجود بدانیم. هیچ از این حرف ها نمی زنیم. کیف نفسانی هم که باشد عیب ندارد حیث وجود خارجی ایشان درست می کند. بعد می گوید کلامنا فی الماهية بوجودها الذهني الذی لا یترتب علیها فیه آثارها الخارجية و هی من هذه الجهة لا تأبی الصدق علی کثیرین بعد این را می برند جلو می برند جلو می خواهند بگویند در محسوسه هم همین هست یعنی حیث واقعیت

## تصدیق به وجود محسوس، برهان‌نست

عقل تصدیق می کند برهان اقامه می کند این جا نشان می دهید آن صورت حسی که وارد نفس شده و نفس دارد با این صورت بما این که مفهوم است کار میکند جزئیت ندارد شخصیت ندارد؛ لذا ما انصاف مطلب این است که وقتی بخواهیم مطلب را بررسی بکنیم این ثالثا ما ملاحظه ای است سر اصل مطلب که ما تصدیق به وجود محسوس را برهانی می دانیم. تصریح می کنیم تصدیق به وجود محسوس را هم نقض قاعده نمی دانیم. چون تصدیق و استدلال علم حصولی ما در حیطه مفاهیمی است که همه کلی اند.

(پرسش...پاسخ:) نه، بما هو متغیر زائل باز یک حرف دیگر است. آن لازمه جریان برهان است دوام و ضرورت و کلیتی که ما در برهان داریم. حیث تغیر ندارد بعد آن جا در کتاب برهان بوعلی توضیح داده که همین امور متغیره حیث ثباتی دارند حتی تغیر هم بما این که مفهوم است ثبات دارد و برهان پذیر است ... بله ما در واقع حیثیت جریان برهان را در کتاب برهان وقتی رسیدگی می کنیم آن یک نکته دیگری است، غیر از این مطلب شما در واقع می خواهید بگویید ایشان می خواهد بگوید شما یک برهان عقلی دارید در همه مفاهیم ذهنیتان پیاده می کنید تا وقتی که در حکمت هستید تا وقتی که دارید با موجود کار می کنید از نوع ملازمات عامه، این برهان عقلی که در حیطه مفاهیم ذهنی پیاده می شود و تصدیق می کنید وجود محسوس یا تصدیق می کنید وجود معقول را یا تصدیق می کنید وجود کلی را یا تصدیق می کنید وجود جزئی را همه همینطورند اگر اینگونه شد مشکل حل شد. ... خارج از وسع اصلا

مربوط به این ها نبود خارج از وسع یعنی فرصتش را نداریم که بنشینیم یکی یکی برای محسوسات خارجیه برهان اقامه کنیم ... برهان دارند ... نه جمله بعدی آن حیث تغیر که سر جایش، حیث تغیر نفی برهان می کند. حیث تغیر هم در طبیعی خارجی نفی برهان می کند هم در جزئی خاص نفی برهان می کند. آن را توضیح دادیم. آن حیث تغیر باز ربطی ندارد به این مطلب. حیث تغیر اگر آمد به جهت حد وسط تغیر دوام و ضرورت از دست می رود دوام و ضرورت با حیث تغیر ناسازگار است آن سر جایش اما چه در آن جزئی های حقیقی چه در آن طبیعی ها ما یک حیث تغیر داریم طبیعی های مشمول کون و فساد یک حیث ثبات داریم حیث ثباتش برهان پذیرش می کند.

(پرسش...پاسخ:) حیث تغیر در چه؟ ... ما چه کار به مفهوم داریم با حمل کار می کنیم ... با همان خارج دارم کار می کنم ... نه من دارم برهانی را برای محمولات ذاتی درست می کنم بعد اگر رفتم در فضای ادق نشان می دهم در فضای ادق من طبیعی ندارم. در خارج در فضای ادق من معقول محسوس ندارم در خارج به آن شکل آن یک حرف دیگر است. الان من اصلا این که دارم می گویم کلیت صفت مفهوم است برای جواب به آن کسی است که می خواهد بین شخصی و طبیعی و معقول فرق بگذارد. می گویم من وقتی دارم در فضای مفاهیم کار می کنم همه همینطورند. وقتی در فضای واقع کار می کنم باز از معقول من خبری نیست به آن شکلی که در فضای مفهوم، از محسوس من هم خبری نیست. وقتی در فضای محمول ذاتی کار می کنم مبنای محمول ذاتی من حمل است. حمل هم اعم از حیطه مفاهیم است روال خودش را طی می کند من دیگر سهم هر کدام را در جای خودش ادا کردم.



(پرسش...پاسخ): سفیدی که می گوئید سفیدی این دیوار در این نقطه با این محاذات، با این وضع، با نسب، تا بشود زید بعد می خواهد بگوید همان هم کلی است آنجا که آقایان گفتند تشخیص به وجود است یعنی همین. یعنی همین هم کلی است لا یأبی عن الصدق علی کثیرین ... صورت عقلی یعنی کلی منظورت است اما تمیز دارد از آن یکی سفیدی بدون این قیود، صورت عقلی است سفیدی با این قیود یا صورت خیالی است یا صورت حسی است. اگر صورت حسی است و صورت خیالی است و باز هم کلیت دارد مستشکل می گوید: پس این خصوصیتش از کجا می آید؟ می گوید بگذار درست کنم خصوصیتش به خاطره اتصال تو به خارج است. تو تا اتصال به خارج داری اتصالات به خارج که بحث حضور وجود است. شخصیت به تو داده، بعد تو مصالحه می کنی می آیی این اتصال را خصوصیتش را می دهی به مفهوم. ما می خواهیم الآن حل کنیم ذهن شما بگوئیم اگر کسی ذهنش را صاف نگه بدارد متوجه می شود تا وقتی در مفاهیم است دارد با مفاهیم کلی کار می کند یا کلی های با تمیز یا کلی های بی تمیز...

### اختلاف مفاهیم خاص و عام به تمیز و عدم تمیز

آقایانی که در باب مفاهیم ذهنی تفکیک می کنند اینگونه می گویند. می گویند: تو حس داری، خیال داری، عقل داری، واهمه را صدرا انکار کرد با دلیل خاص خودش. شما وقتی حس داری مفهوم خاص داری، وقتی خیال داری مفهوم خاص داری، وقتی عقل داری مفهوم عام داری، بعد صدرا تحقیق کرد که این مفاهیم درست است. این خاص است این عام است.

اختلاف خاص و عام به تمیز و عدم تمیز است. اگر اختلاف خاص و عام به تمیز و عدم تمیز است از آن جهت که مفهومند، مفهومند. از آن جهت که قابل صدق بر کثیرینند قابل صدقند. از آن جهت که بعضی ها تمیز دارند بعضی ها ندارند با هم فرق دارند. عقل که می گوید یعنی آن که مدرک آن مفهوم بدون تمیز است. بعد ان شاء الله در فلسفه بحث می کنند آن مفهوم بدون تمیز از کجا آمده؟ از انتزاع آمده؟ از تجرید آمده؟ از کجا آمده؟ که صور حسیه خاص می آیند. شما مفاهیم مشترکه این ها را می گیرید می شود عقل چون عقل که می گوئیم باید هر کدام را درست معنا کنیم که دعویمان نشود یعنی اختلاف اصطلاحی نکنیم. با هم می گوید شما خاص را درک کردی عام را درک کردی تا بگوئیم عقل است یا حس است یا خیال منتها الآن شاهد بحث ما این ها نبود. شاهد بحث ما این ها بود که حضرت علامه رضوان الله تعالی علیه می خواهد بگوید من که می گویم صورت حسی برهان پذیر است. صورت حسی را بما این که صورت شخصی است و شخصیت دارد که برهان پذیر نکردم من دارم صورت حسی را بما این که مفهوم است در حیطه علوم حصولیم است. بله؛ اگر بگوئی این شخصیت از کجا آمد می گوید از اتصال آمده. کافی است ذهنت صاف عمل کند بدانی شخصیت از کجا می آید. کلیت از کجا می آید. شخصیت از وجود می آید و از علم حضوری می آید و از اتصال به خارج می آید که در آن مفهوم نیست. کلیت برای واقعیت مفهوم است و در این جهت هیچ فرقی بین معقول و محسوس و مخیل تو وجود ندارد این می شود حل معما والسلام.

## جلسه نود و دوم: ۹۱/۰۹/۱۱

## خلاصه درس گذشته

بحث ما در ارتباط با فلسفه رسید فرع اول از فروع مدخل نهاییه در فرع اول حضرت علامه رضوان الله تعالی علیه دو تا مسأله را مطرح می فرمایند که ما یک مسأله اش را قبلاً بررسی کردیم دیگر متعرض نمی شویم در فرع اول دو مسأله مطرح است ایشان می فرمایند: «و قد تبين بما تقدم أولاً أن الفلسفة أعم العلوم جميعاً لأن موضوعها أعم الموضوعات و هو الموجود الشامل لكل شيء فالعلوم جميعاً تتوقف عليها في ثبوت موضوعها وأما الفلسفة فلا تتوقف في ثبوت موضوعها على شيء من العلوم فإن موضوعها الموجود العام الذي نتصوره تصوراً أولياً و نصدق بوجوده كذلك لأن الموجودية نفسه» مسأله اولی که ما قبلاً بحث کردیم موضوع فلسفه یعنی واقعیت از حیث تصویری و تصدیقی بود آن تمام شد ما آن جا نظرمان را در ارتباط با این مطلب گفته ایم یعنی این ذیلش که فرموده «فإن موضوعها الموضوع العالم الذي نتصوره تصوراً أولياً و نصدق بوجوده كذلك با استدلال لأن الموجودية نفسه» این را قبلاً بحث کرده ایم. اما الآن ما این فرع را برای بخش اولش یعنی مسأله دوم. مسأله دوم این است که نسبت علم فلسفه با سایر علوم چه نسبتی است آن مسأله ای که ما قبلاً بحث کردیم بحث از موضوع فلسفه بود و دلیل بداهت تصویری و تصدیقی موضوع فلسفه آن تمام شد.

(پرسش... پاسخ:) توضیح موضوع فلسفه اش را گفته ام. بعضی از رفقا یک اشکالی در مورد آن استدلال داشتند گفتم در این بحثی که الآن داریم انجام می شود که نسبت موضوع علم فلسفه باشد با سایر علوم را می خواهیم بحث کنیم؛ لذا فرع اول در واقع منقسم به دو مسأله است یک مسأله مستقل این است که ما درباره موضوع فلسفه یعنی واقعیت و حیث بداهت تصویری و بداهت تصدیقی اش خواهیم سخن بگوییم آن را انجام داده ایم.

## نسبت فلسفه با سایر علوم

یک مسأله این است که می خواهیم نسبت علم فلسفه را با سایر علوم بدانیم. این را الآن می خواهیم بحث کنیم. در مورد نسبت علم فلسفه با سایر علوم. خواهش می کنم باز دو حد وسط وجود دارد یک بار حد وسط ما برای بیان نسبت علم فلسفه با سایر علوم تمسک به موضوع فلسفه است که ظاهر عبارت حضرت علامه طباطبایی است. یک بار حد وسط ما برای بیان نسبت فلسفه با سایر علوم بیان نسبت از طریق مبدأ تصدیقی سایر علوم در فلسفه است. این را اساتید بزرگواری مثل حضرت آیت الله مصباح جناب آقای فیاضی خواسته اند توضیح بدهند و استفاده کنند پس الآن ما مسأله ای که می خواهیم با شما در میان بگذاریم نسبت علم فلسفه با سایر علوم است. بعد هم می خواهیم ببینیم این نسبت را از طریق حد وسط موضوع فلسفه می خواهیم رسیدگی بکنیم یا این مطلب را از طریق حد وسط مبدأ تصدیقی.

## نیازمندی همه علوم به فلسفه

بعضی از مسائل علوم در فلسفه می‌خواهیم مطرح بکنیم در ارتباط با حد وسط موضوع فلسفه که عبارت علامه این است أَنَّ الفَلسَفة اعم العلوم جميعا لأن موضوعها اعم الموضوعات وهو الموجود الشامل لكل شيء فالعلوم جميعا تتوقف عليها في ثبوت موضوعها علوم همه متوقفند بر فلسفه در ثبوت موضوعشان این جا دقت کنید اگر این حد وسط موضوع مطرح شود قید تفکیک بین موضوع بدیهی از نظری، غلط است. اگر من خواستم حد وسط تمسک به اعمیت موضوع فلسفه و توقف علوم در ثبوت موضوعاتشان بر فلسفه را بحث کنم عبارت علامه این است فلسفه موضوعش اعم موضوعات است و هو الموجود الشامل لكل شيء چون موضوعش اعم است علم فلسفه اعم است این را توضیح می‌دهیم. بعد علامه فرموده: پس همه علوم توقف دارند بر فلسفه در ثبوت موضوعشان این در سیستم موضوع است. یک حد وسط دیگر وجود دارد نه. بگوییم بحث اعمیت فلسفه از باب این است که علوم مبادی تصدیقی دارند. یکی از مبادی تصدیقی، تصدیق به ثبوت موضوع علم است و چون تصدیق بر ثبوت موضوعات نظری علوم متوقف بر فلسفه است، آن علوم می‌که موضوعشان نظری است محتاج فلسفه اند در ثبوت موضوعشان؛ یعنی در تصدیق به موضوعشان، خدا آقای فیاضی را حفظ کند، ایشان تصریح می‌کند به مسامحه در عبارت علامه این که می‌گوییم یعنی کاملا نشان می‌دهد که آن دیدگاه مجبور است بگوید عبارت علامه مسامحه دارد این جا؛ چون می‌برد سر تصدیق به وجود موضوع. ثبوت موضوع یک چیز است تصدیق به وجود موضوع یک چیز

دیگر است. عبارت علامه صریح در این است. بعضی‌ها این صراحت را می‌پذیرند بعضی هم این صراحت را قبول ندارند که علامه آمده اعمیت را با چه درست کند؟ اعمیت موضوع. بعد بگوید علوم یک تصریح هم دارد جمیعا عجیب است واقعا یعنی این جا جمیعا را آورده. نه تنها تفکیک بین نظری و بدیهی نکرده بلکه تصریح می‌کند العلوم جمیعا تتوقف علیها فی ثبوت موضوعها آقایی که می‌روند سراغ مبدأ تصدیقی می‌گویند نه، منظور علامه علوم نظری است آن هم ثبوت موضوع متوقف نیست تصدیق به موضوع متوقف است. ما باید اول ببینیم خود این حد وسط اول خودش چیست؟ حدود و صغورش چیست؟ عبارت را به همین ظاهرش می‌شود اخذ کرد و دفاع کرد بعد اگر نشد برویم سراغ حد وسط دوم. یکی از کسانی که خیلی خوب تصریح می‌کند خیلی انصافا من از این جهت «ثم إِنَّه قد تبین بما ذکرنا أولا أن المتوقف علی الفَلسَفة من العلوم هی التي لا تكون موضوعاتها بدیهية كما صرح بذلك المصنف فی تعلیقه علی الاسفار بقوله و یتبین به ایضا أن سائر العلوم محتاج الیها من جهة اثبات وجود موضوعها لو لم تکن» اسفار عبارتش اثبات وجود است همان چیزی است که ما قبلا خواندیم «و ثانياً أَنَّ المتوقف علی الفَلسَفة لیس ثبوت موضوعات العلوم و وجودها الخارجی و إِنَّمَا المتوقف علیها هو العلم و التصدیق بثبوتها والذی هو من المبادی التصدیقية لكل علم بعد هم می‌گویند قوله قدس سره تتوقف علیها فی ثبوت موضوعاتها ای فی حصول العلم بثبوت موضوعاتها ای وعبارة اخرى تتوقف علیها فی التصدیق بثبوت موضوعاتها كما أشرنا الیه» اگر آدم بخواهد آن را ببرد آن طرف اینگونه می‌شود، یعنی کاملا تصریح بکند این عبارت را باید از ظاهرش دست کشید. پس ما الآن دعوایمان سر این است

که نسبت فلسفه را با سایر علوم بررسی کنیم. یک نسبت فلسفه را با سایر علوم از طریق نسبت موضوع فلسفه با موضوعات علوم در جهت ثبوت موضوعات می خواهیم بررسی کنیم یا می خواهیم نسبت فلسفه را با سایر علوم از طریق اثبات موضوعات نظری یعنی حیث مبدء تصدیقی یک علم در علم دیگر بررسی کنیم. کسی که خوب این دو تا حد وسط را از هم جدا کرده آیت الله مصباح است ولو حد وسط اول را رد کرده. ما الآن بحثمان سر قبول و ردش نیست. تفکیکشان این که من بدانم این جا دو حد وسط دارم یکی اعمیت از جهت اعمیت موضوع نظری و بدیهی هم دیگر در آن نیست.

### کلام استاد مصباح در نسبت علوم دیگر با فلسفه

حضرت آقای مصباح یک اشکالی به این دارند که بعدا بررسی اش می کنیم. یکی نه، خیلی عبارت از این جهت فنی است من دعوت می کنم رفقا عبارت حضرت آقای مصباح را با دقت مطالعه کنند لمقایسة العلوم بعضها ببعض اعتبارا أحدهما نسبة مفاهیم موضوعاتها بعضها الى بعض فإذا كان موضوع علم أعم من موضوع علم آخر سمى العلم الاول اعم ثانيهما نسبة المسائل بعضها الى بعض بحسب مقام الاثبات فإذا كان مسائل علم من مبادی علم آخر سمى العلم الاول اعلى كنسبة العلم الكلى و الفلسفة الى سائر العلوم ثم إن التصديق بوجود موضوع یک علم از مبادی تصدیقی آن علم است اگر بدیهی باشد که هیچ. اگر نظری باشد در فلسفه اثباتش می کنیم برای همین فلسفه می شود یعنی انصافا ببین این دو حد وسط را واضح بدانیم. بعد ببینیم با حد وسط اول اگر توانستیم حل کنیم عبارت مسامحه ندارد. حضرت آقای

مصباح انصافا این امتیاز را دارند قبول دارند ظاهر عبارت علامه حد وسط اول است چون حد وسط اول است، دیگر نمی روند سراغ تصدیق و مبدء تصدیقی، ولی می خواهند بگویند من حد وسط اول را قبول ندارم. توضیح می دهم برایتان بعد با یک حد وسط دیگر می توانم قبول کنم که دیگر در آن باید بدیهی و نظری که ما به آن هم می رسیم.

این جا یک اشکال سومی هم وجود دارد آن را هم اضافه کنیم بعد شروع کنیم حل کردن. در حد وسط اول اگر موضوعی اعم است چرا علم وقتی موضوعش اعم است، علم اعم باشد؟ این هم از آن اشکالات مهم است چون من یک دفعه می آیم می گویم من می خواهم نسبت را از طریق اعمیت موضوع کار کنم لقائل أن يقول به این که چرا علم اعم باشد این اشکال حضرت آقای مصباح این جا بیان نکرده اما جای دیگر بیان کرده اند کجا مثلا؟ مثلا آن جا بحث می کنند می گویند: اگر موضوع فلسفه وجود است، واقعیت است، واقعیت علت ندارد. چرا مسائل فلسفه علت نداشته باشند. هست در عبارت های بعد هم می خوانیم که چون موضوعش اعم الاشياء است و لا علة لاعم لواقعية پس لا مجال لبرهان لم اشکال می کنند می گویند یعنی چه؟ موضوعش اعم است خیلی خوب. چیزی خارج از آن نیست. علت موضوع باشد علت موضوع نباشد چرا مسائل علم برهان نداشته باشند آن جا؟ بعد می گویند برای همین برای نفی برهان لم باید یک مسیر دیگری را طی کنیم که ما آن بحث ها را گفته ایم اکثرشان را ولی می خواهم اشکال را توضیح بدهیم.

اشکال این است که اگر من با حد وسط اعمیت موضوع کار کردم باید روشن کنم که اگر موضوع اعم است آیا از اعمیت موضوع در می آید که علم اعم باشد؟ از بی علتی موضوع در

می آید که گزاره های علم هم علت ندارند؟ یعنی باز شما آن موقع در آن حد وسط اولتان در واقع اینگونه دارید یعنی آقای مصباح باید دو اشکال این جا مطرح می کرد که یکی با اعمیت موضوع شما چطور در می آورید؟ اعمیت علم را فرض کنید موضوعش اعم است دوم با اعمیت موضوع که الشامل لکل شیء شده نسبتش را با سایر علوم چه می کنید؟ به تعبیر ایشان که اشکال دوم ایشان است. البته آقای مصباح نفرموده سایر علوم ... اشکالی دارد آن را توضیح می دهیم پس این جا ببینید هندسه مطلب این شد.

### اثبات اعم بودن فلسفه با دو حد وسط و اشکال آن

من برای اعمیت علم فلسفه دو حد وسط می توانم داشته باشم یکی اعمیت موضوع به شرط این که بتوانم ثابت کنم وقتی موضوع اعم بود علم اعم است. یکی اعمیت به اعتبار مبدأ تصدیقی. بزرگانی که نتوانسته اند حد وسط اول را درست کنند یا با اشکال که عرض کردم که اعمیت موضوع، اعمیت علم را درست نمی کند یا با این اشکال گفته اند وقتی شما می گوئید موضوع اعم است چه می خواهید بگوئید؟ می خواهید بقیه علوم را فصولی از فلسفه بدانید. دقت کنید تا معلوم شود که جواب استاد بزرگوارمان حضرت آقای جوادی در حقیق اصلاً جواب اشکال آقای مصباح نیست. قای مصباح حرف دقیق ایشان این است می گوید: شما اگر گفتید یک موضوعی اعم است بقیه علوم موضوعاتی دارند. آن موضوعات بیرون این که نیستند. اگر بیرون این نبودند فصولی از علم اعمند. آقای جوادی جواب داده نه بوعلی به این اشکال پاسخ داده. اشکالش این است که این ها عارض اخص نیستند عارض لامر اخصند؛

لذا علم جداگانه اند آقای جوادی می خوانیم بعداً عبارتش را آقای مصباح می خواهد بگوید: شما نروید در عارض اخص و لأمر اخص، آقای طباطبایی اخص و لأمر اخص را کنار گذاشت. شما تساوقی حرف بزنید بگوئید چیزی بیرون از او باشد هالک و باطل است اگر چیزی بیرون از اوست هالک و باطل است پس موضوعات دیگر باید عین آن باشند می شوند فصول آن. غیر آن باشند می شوند هالک و باطل. شما دوباره ما را برنگردانید به عارض کما این که توضیحات استاد بزرگوار آقای فیاضی هم لا یسمن و لا یغنی من جوع. در پاسخ به این اشکال بگوئید مفهوماً غیر همدیگر یعنی چه غیر همدیگر؟ یعنی بیرونش می کنید از واقعیت؟ یا داخلش کرده اید؟ اگر داخلش واقعیت است عین واقعیت است می شود فلسفه. اگر بیرون واقعیت است غیر واقعیت است هالک و باطل است. این اشکال را ان شاء الله یک عنایتی بفرمایید؛ لذا ایشان می فرماید با حیث این که شما درباره واقعیت سخن بگوئید و واقعیت را از جهت حیث لا بشرط قسمی اش کار کنید مشکل دارید. اگر لا واقعیت را ببرید سر مطلق موجود نه موجود مطلق و بروید فلسفه به معنای قدیم را که مقسم همه علوم بوده آن را مطرح کنید. آن علم واحدی نیست این حرف را یک طور دیگر هم می شود گفت. فلسفه ای را مطرح کنید که موضوعش واقعیتی است که همه واقعیت ها را گرفته همین که من الآن مطرح کردم دیگر این را نمی شود با عارض اخص جواب داد. پس باید تمرکز کنیم اگر رفتیم سراغ حد وسط ثبوت موضوع و اعمیت موضوع بعد هم توانستیم با اعمیت موضوع اعمیت علم را درست کنیم بعد هم باید سؤال کنیم این اعمیت موضوع که واقعیت است تکلیفش چه می شود؟

## جلسه نود و سوم: ۹۱/۰۹/۱۲

## شروع بحث

بحث ما در ارتباط با فرع اول مدخل نهاییه به این جا رسید که عرض کردیم در این فرع اول ما برای تحقیق عبارت حضرت علامه یک دیدگاه روشنی در عبارات استاد بزرگوارمان آیت الله مصباح وجود دارد و آن دیدگاه این است که ایشان خیلی خوب از این جهت ما تأیید کردیم. توضیح ایشان بین ثبوت و اثبات فرق گذاشته اند. فرع اول علامه می خواهد بفرماید که ما می خواهیم ببینیم بر مبنای ما در تفسیر موضوع فلسفه، ثبوت موضوعات سایر علوم با فلسفه است و این ها همه علوم جمیعاً محتاج فلسفه هستند در ثبوت موضوعاتشان گفتیم صریح عبارت حضرت علامه این است در مقابل این دیدگاه که ما نیاز همه علوم را به فلسفه در ثبوت موضوع تصویر کنیم یک دیدگاه دیگری وجود دارد که نیاز علوم را در مقام اثبات به فلسفه تصویر کنیم و خود به خود وقتی به مقام اثبات می رسیم علمی محتاجند که موضوعشان بدیهی نباشد.

## دو تصویر از عبارت مدخل کتاب نهاییه

دو تصویر در فرع اول مدخل نهاییه می شود داشت. تصویر اول نیاز ثبوتی برای همه علوم. بنابر این تصویر هیچ فرقی نیست بین علم نفس شناسی بین علم شناخت شناسی بین علم

فیزیک بین علم ریاضی در شناخت شناسی، موضوع علم شناخت شناسی، شناخت است، شناخت وجود بدیهی است. موضوع علم نفس شناسی، نفس است. نفس یک واقعیت بدیهی است ماهیتش نه. وجودش به اصطلاح موضوع شناخت شناسی بدیهی است. موضوع نفس شناسی بدیهی است؛ منتها ثبوت این موضوع محتاج فلسفه است کما این که ثبوت علمی که موضوعش عدد است به نام حساب و علمی که مقدار است یعنی هندسه محتاج فلسفه است. بر اساس این دیدگاه عبارت همین است که علامه فرموده: «العلوم جمیعاً-ما حرفمان این است که علامه این جا تأکید آورده یعنی دفع ابهام کرده -توقف علی الفلسفة فی ثبوت موضوعها» چه علوم بدیهی که اثبات موضوعش بدیهی است، چه علوم نظری که اثبات موضوعش نظری است. هل بسیطة علم معرفت شناسی، اثبات بدیهی است. هل بسیطة علم فیزیک و ریاضی و حساب و هندسه نظری است. اما ثبوت هر دو متوقف بر فلسفه است. بنابر این مطلب این یک دید است در این عبارت که صریح این عبارت است. جمیعاً هم مطرح است که حالا معنایش می کنیم این یعنی چه خود ظاهر عبارت را مبنا قرار بدهیم، یک دید دیگر این است که علامه کاری به ثبوت موضوع سایر علوم ندارد. مسأله، مسأله اثبات است. اثبات که پایش به میان آمد وسط طبیعی است که اثبات جایی است که اثبات بخواهد، می شود علمی که موضوعشان نظری است و باید اثبات شود عرض کردیم این را ما از عبارت استاد بزرگوار حضرت استاد بزرگوار حضرت آقای مصباح خوب می فهمیم که ایشان قشنگ فرق این دو دیدگاه سر عبارت پیاده کرده اند؛ لذا فرموده اند: «لمقایسة العلوم بعضها ببعض» اعتبار یکی اعتبار نسبت مفاهیم موضوعات بعضی ها به بعضی یکی نسبت مسائل بعضی ها به بعضی به

ولو آن ها درست است ولی عبارت علامه این ها نیست. بحث ثبوت موضوعات علوم جمیعا است. کاری به حیث اثبات نداریم اگر ما بحث را ببریم در عالم ثبوت و ثبوت موضوعات را جمیعا مطرح کنیم آیا این جا دو اشکال داریم یا یک اشکال داریم؟ یک اشکال، اشکالی است که در عبارت استادمان حضرت آیت الله مصباح صریحا آمده که اگر شما بخواهید مسأله را به ثبوت موضوعات علوم توسط فلسفه بکشانید آن ها را می کنید فصولی از فلسفه کما این که بحث احکام جسم طبیعی را که از آن به سماع طبیعی ذکر می کنند نسبتش با انواع جسم طبیعی همینطور است؟

### دلیل نامگذاری طبیعیات به سماع طبیعی

تعبیر ایشان این است چون می دانید در طبیعیات قدیم این ها اول می آمدند احکام جسم بما هو جسم را بحث می کردند جسم بما هو جسم چون آن ها می گفتند طبیعیات مقدم بر ریاضیات و ریاضیات در مقام تعلیم مقدم بر الهیات است طبیعیات را هم که می خواستند مقدم کنند اول احکام جسم بما هو جسم را می گفتند وقتی طبیعیات را مقدم می کردند بعد هم در طبیعیات احکام جسم بما هو جسم را مقدم می کردند اولین چیزی که به گوش دانش آموز می خورد احکام جسم طبیعی بود. می گویند سماع طبیعی لذا اولین چیزی که محصلین می شنید چون طبیعیات قبل از ریاضیات بود ریاضیات قبل از الهیات بود در طبیعیات هم قبل از این که بگویند احکام حیوان، احکام گیاه، احکام جسم، فلان جسم مثلا نباتی و حیوان و فلکی و فلان و فلان احکام جسم بما هو جسم لذا آن ها می شدند سماع طبیعی یعنی جسم بما هو

حسب مقام الاثبات خیلی قشنگ و روشن دو تا دید برای این عبارت مطرح است و پذیرفته هم ایشان که عبارت استادشان علامه طباطبایی ناظر به دید اول است مفاهیم موضوعات که حالا ببینیم ما مفاهیم و این ها را بحث می کنیم ایشان پذیرفته که بحث، بحث ثبوت است نه بحث اثبات.... این مطلب را حضرت آقای مصباح بیان فرمودند و لذا از نظر آقای مصباح ما این دو دید را داریم عبارت هم از نظر ایشان دید اول است بزرگانی مثل استاد عظیم الشانمان آیت الله جوادی باز ناظرند به بخش اول یعنی دیدشان سر بخش اول است یعنی نسبت ثبوتی موضوعات که ان شاء الله عبارت ایشان را هم مطالعه می کنیم و تبیین خواهیم کرد بعضی دیگر از اساتید مثل جناب آقای فیاضی مسأله را برده اند سر اثبات یعنی خواسته اند عبارت را حمل بر مقام اثبات بکنند و لذا خواندیم در عبارت ایشان، ایشان صریحا گفتند: «أی فی إثبات موضوعاتها اذا لم تکن بدیهیة أی فی العلم بثبوت موضوعاتها» در صورتی که ظاهر عبارت با این تأکید جمیعا ثبوت است. این نکته اول که جلسه گذشته ما توضیح دادیم.

### بیان اشکال استاد مصباح

روشن است نکته دومی که جلسه گذشته به آن پرداختیم این است که ما اگر رفتیم در عالم ثبوت یک اشکال داریم که آقای مصباح مطرح کرده اند یا دو اشکال داریم در ثبوت یعنی ما دیگر اثبات را کنار گذاشتیم اذا لم تکن بدیهیة را گذاشتیم برای مقام اثبات این که موضوع اثبات علوم اثبات موضوعات علوم که موضوعشان بدیهی نیست محتاج علم اعلی است و علم اعلی مبدأ تصدیقی آن ها را درست می کند را کنار گذاشتیم. گفتیم آن عبارت این نیست

سؤال است: آیا اعمیت موضوع، اعمیت علم را به دنبال می آورد؟ نه. عرض کردیم حضرت آقای مصباح در ذیل بقیه فروع، امانت را رعایت کردیم دیشب گفتیم ایشان این مطلب را یک جاهای دیگر مطرح کرده مثل آن جایی که در ذیل بحث برهان لم که یک کسی بگوید ما در فلسفه برهان لم نداریم چون موضوعش اعم موضوعات است و «لا ثبوت لأمر خارج منه» ایشان اشکال کرده موضوعش اعم است موضوع اعم است چه ربطی به مسائل فلسفه دارد؟ کأنه اعمیت موضوع ملازمه ندارد با اعمیت مسائل علم که پیکره علم است. تا بعد بگوییم برهان لم نداریم برای اثبات این مسائل که بشود معنای آن مطلب که عرض شد. یعنی یک کسی بگوید من این جا دو مطلب دارم یکی این که اعمیت موضوع آیا اعمیت علم را دارد که اعمیت علم همه علوم را ببلعد. بعد بگویم دیگر من در واقع فلسفه همه علوم را گرفته آن ها فصولی از علم فلسفه اند؛ چون موضوع فلسفه اعم است موضوع فلسفه که اعم شد علم فلسفه اعم است و علم فلسفه که اعم شد چیزی بیرون از علم فلسفه باقی نمی ماند.

(پرسش... پاسخ:) آن می شود بعد از این؛ لذا ترتیب منطقی این است که اگر کسی بخواهد ورود کند اول تکلیف آن مطلب را روشن کند بعد از روشن شدن تکلیف آن مطلب وارد بقیه علوم بشود که می شود دو اشکال... آیا اعمیت گزاره های فلسفی را به ما می دهد که اعمیت گزاره های فلسفی بشود اعمیت علم فلسفه و اعمیت علم فلسفه سبب بشود بقیه علوم فصولی و اجزائی از علم اعمند... نتیجه اش را می گویند ولی دو مطلب است اگر اولی درست شود بعد دومی، اشکال دوم آقای مصباح را ببینیم.

جسم. خلاصه فرمایش آقای مصباح این است اشکال ایشان این است که اگر شما مسأله را بردید به ثبوت یعنی گفتید ثبوت موضوعات سایر علوم، جمیع علوم محتاج ثبوت محتاج فلسفه است. اگر این را گفتید آن علوم می شوند فصولی از فلسفه و فلسفه شامل همه علوم می شود این اشکال آقای مصباح است که پیش فرضش این است دعوا ثبوتی است نه اثباتی یک.

### بیان دو اشکال از دیدگاه استاد

این دعوای ثبوتی همه علوم را می گیرد نه علمی که موضوعشان نظری اند و همه علوم ولو علمی که موضوعشان بدیهی است می شوند فصول فلسفه چون دعوا ثبوتی است خواهش می کنم ببینید این ها لوازم منطقی آن دیدگاه است ثبوتی بحث کرده اند. همه علوم را هم آورده اند لذا تعبیر چیزی دارند بله اگر فاذا كان موضوع علم اعم من موضوع العلم الآخر سمى العلم الاول اعم كنسبة العلم الطبيعي الى علم الحيوان که بعد در واقع آن علم طبیعی نسبت به علم حیوان یک چنین حالتی دارد لکن فی هذا الاعتبار لا تغاير بين العلمين لأن الاخص جزء من الاعم این هم دیگر اختصاصی ندارد به این که علمی که موضوعشان نخیر دیگر همه را می گیرد آیا این جا ما یک اشکال داریم که این اشکال حضرت آقای مصباح است؟ یا نه این جا اگر هم بخواهیم اشکال کنیم یعنی بگوییم ثبوت موضوعات سایر علوم محتاج فلسفه است در ثبوت دو تا اشکال داریم دو تا اشکال ما یکی اشکال آقای مصباح است یکی این اشکال است که آیا اعمیت موضوع اعمیت علم را به دنبال دارد؟



## دیدگاه استاد مصباح در فرق بین حیث لا بشرط قسمی و لا بشرط مقسمی

## در استدلال به اعم بودن موضوع

نکته سومی که این جا مطرح است این است که حضرت آیت الله مصباح در ذیل فرمایششان خواسته اند بگویند که ما بین حیث لا بشرط قسمی و بین حیث لا بشرط مقسمی باید فرق بگذاریم استدلال به اعمیت موضوع باید ببینیم کدام حیث را می خواهد تبیین کند. این نکته را هم در ذیل فرمایشات ایشان درست توضیح بدهیم تا مهبای ورود بشویم. حیث لا بشرط مقسمی و قسمی در عبارات حضرت آیت الله مصباح ناظر به توضیحاتی است که ایشان در باب تقسیمات علوم و در واقع دسته بندی علوم در گذشته داشته اند ایشان در تعلیقه که توضیحی دارند و در آموزش فلسفه شان هم همین توضیحات را دارند در تعلیقه شان در این تعلیقه شماره چهار که این شماره ای که داریم با آن کار می کنیم. شماره پنج ایشان است. در شماره چهار در ذیل آن دسته بندی و تقسیمات وقتی می رسند به توضیح ذلک توضیح آن تقسیم بندی قدما را می خواهند ذکر بکنند این دو مطلب را تبیین می کنند بعد آموزش فلسفه هم مفصل که قدما وقتی فلسفه می گفتند از نظر ایشان یک بار فلسفه را مقسمی قرار می دادند که همه علوم را در بر می گرفت و به تعبیر ایشان ممکن است. چون ایشان باز هم در این تعبیرشان یک دقتی دارند بعضی جاها تاریخ را می گویند گاهی وقت ها نظر روشن تر خودشان را بیان می کنند. تعبیری که بتوانیم از آن دفاع بکنیم ما بگوییم فلسفه که این ها می گفتند یعنی مطلق علوم در واقع حقیقی یا فلسفه که می گفتند یعنی مطلق علوم ولو بعضی از

علوم اعتباری هم در آن باشد که عرض می کنم یک. در نسبت تاریخی اش یک فرقی وجود دارد که ما چون در صدد آن بحث نیستیم نمی خواهیم خیلی ورود به آن محدوده بکنیم دو.

اما اگر کسی گفت: فلسفه یعنی مطلق علوم حقیقی مطلق علوم برهانی و فلسفه را به این معنا مقسم طبیعیات و ریاضیات و الهیات و به قول ایشان در سیستم ارسطو خداشناسی قرار داد علم الربوبیة قرار داد که مطلق علوم عقلی را ما مقسمی برایشان به نام فلسفه در نظر بگیریم ایشان می گوید آن فلسفه ای که آن جا بود در واقع حیث مقسمیت برای همه این علوم بود آن فلسفه آن جا یک عنوانی بود که همه علوم را می گرفت و هیچ چیز خارج از آن عنوان نمی ماند لذا طبیعیات که می خواستید بگویید طبیعیات بخشی از این فلسفه بود ریاضیات بخشی از این فلسفه بود فلسفه اولی که احکام موجود بما هو موجود است باز بخشی از این فلسفه بود علم خداشناسی بخشی از این فلسفه بود این مقسم به تعبیر ایشان مقسمی بود. برای همه علوم حقیقی و برهانی که از نظر ایشان اگر کسی فلسفه که می گوید آن را بگوید آن موضوع مطلق موجود است نه موجود مطلق به تعبیر ایشان. اگر یک کسی بخواهد خوب نظر ایشان را دیگر دسته بندی کند جمع کند تحویل بدهد این می شود که ایشان می فرماید ما یک مطلق موجود داریم که مطلق موجود در واقع یک عنوانی است برای آن فلسفه مقسم

که همه علوم را در بر گرفته است. ایشان می فرماید اگر کسی منظورش از فلسفه آن فلسفه ای باشد که جایگاه مقسمیت برای همه علوم حقیقی دارد باید وقتی موضوع آن فلسفه را می خواهد بحث کند یک عنوان انتزاعی به نام مطلق موجود داشته باشد. اگر با آن موضوع کار

مقابل فلسفه به معنای قسم که الهیات باشد که احکام موجود مطلق است نه احکام مطلق موجود.

احکام موجود مطلق یعنی احکام موجود مطلق یعنی احکام موجود بما هو موجود که قسیم طبیعی و ریاضی است نه احکام مطلق موجود که مقسم طبیعی و ریاضی و فلسفه به معنای الهیات است. ایشان اگر فقط می خواهد با اعمیت موضوع کار کند می تواند چنین احتمالی را بدهد اما اگر سیر منطقی بقیه اشکالاتش که جاهای دیگر دارد این جا هم بخواهد ادامه بدهد اصلاً از این حرف ها نمی زند باید اینگونه استدلال کند بگوید من یک اعمیت موضوعی دارم که احکام اصل واقعیت است بعد احکام اصل واقعیت اعمیت علمی را به من می دهد این اعمیت علم فلسفه را در مقسم می نشاند مقسمی که می خواهد احکام واقعیت را تبیین کند و همه علوم برهانی را زیر مجموعه احکام واقعیت قرار می دهد اگر اینگونه باشد دیگر من نمی روم دنبال فلسفه به معنای مقسمی که علم واحد نیست و بگویم اعمیت موضوع فلسفه به معنای مقسمی که علم برآسه نیست. من اگر بخواهم با آن سیر بروم می خواهم بگویم حضرت علامه رضوان الله تعالی علیه رسیده به این جا که اگر کسی بخواهد احکام واقعیت را رسیدگی کند دیگر نمی تواند فلسفه را قسیم طبیعی و ریاضی قرار بدهد چون قسیم قرار دادن فلسفه از برای طبیعی و ریاضی یعنی خارج کردن طبیعی و ریاضی از اقسام واقعیت و غیر برهانی تلقی شدن طبیعی و ریاضی کما این که علامه احکام واقعیتی را که داشت بررسی می کرد نمی خواست علوم را فقط بررسی کند. گفت من وقتی می خواهم احکام واقعیت را بررسی کنم

کرد به نام مطلق موجود و فلسفه را هم مقسم این ها قرار داد بله آن موقع می تواند بگوید هیچ علم حقیقی و برهانی خارج از فلسفه نیست بعد ایشان می فرماید اما این که درست نمی کند کار را چون ما در جای خودش توضیح دادیم که آن جا یک علم نداریم که موضوع واحدی داشته باشد که بحث عوارض ذاتی اش مطرح شود شما یک عنوان اینگونه ای درست کردید. اگر این منظورتان است بله بلعیده شدن و خارج نبودن بقیه علوم از این علم درست است. اگر این است درست است ولی این اشکالش همینطور که ایشان آن آخرش فرمودند: «اما تعلیل ذلک باعمیت الموضوع فهو یناسب الفلسفة بمعناها العام الذی یشمل جمیع العلوم و هی بهذا المعنا لیست علماً برأسها» علم برآسه ای نیست علم واحدی نیست. این خلاصه فرمایش ایشان است که به نظر ما این تعبیر ایشان... در نتیجه می خواهیم برگردیم با ایشان مذاکراتمان را شروع کنیم.

### اشکال استاد نسبت به کلام استاد مصباح

این تعبیر اخیر ایشان نتیجه غفلت از اشکال اول است. دقت کنید ما عرض کردیم که شما وقتی می خواهید بگویید که فلسفه اعم العلوم است اعمیت را یک بار به اعمیت موضوع می زنید و از اعمیت موضوع، اعمیت علم را در می آورید. از اعمیت علم اشکال می کنید که چیزی باقی نمی ماند و بقیه زیر مجموعه فلسفه اند. ما سؤالمان این است اگر فقط یک اشکال می خواهد بگیرد و آن اشکال دومش است جا دارد این احتمال را بدهد که این فلسفه ای که علامه می گوید اعم العلوم است و اعم الموضوعات را دارد فلسفه به معنای مقسم است در

قبل مفصل توضیح دادیم یک بار با سیستم علامه می خواهید ورود کنید بگویید ما نمی توانیم این ها را اموری خارج از واقعیت بدانیم.

ایشان می خواهد بگوید اگر البته این که می گویم می خواهد بگوید با این توضیحاتی که من اضافه کردم یعنی اگر این سیر را برود و دیگر آن احتمال فلسفه مقسم را اینگونه نگویید که آن لیست علما برآنها اگر آنگونه بخواهد ورود کند بگوید من با واقعیت کار کردم با واقعیت که کار می کنم علمی را دارم تحویلتان می دهم که اعم العلوم است از طبیعی از ریاضی از همه علوم برهانی و از همه گزاره هایی که شما می خواهید با آن ها کار کنید اعمیتی به این مقدار اعمیتی در محدوده واقعیت که چیزی خارج از آن نباشد. اگر اینگونه بخواهید کار کنید آن موقع شما چگونه می خواهید بین عارض اخص و عارض لامر اخص فرق بگذارید که آن علوم را بکنید مستقل از این علم و آن ها علم برآسه قرار بدهید. آن موقع ما باید اگر بخواهیم جواب ایشان را بدهیم جواب ایشان را باید در فضایی که علامه طباطبایی مناط عرض ذاتی را ارائه کرده جواب بدهیم.

جواب استاد به دو اشکال با عبارات مرحوم علامه

جواب اشکال اول را الآن بدهم بعد وارد اشکال دوم بشوم جواب اشکال اول اعمیت موضوع اعمیت علم را به دنبال دارد به خاطر تعبیری که حضرت علامه دارند خودشان در همین مدخل و فروع مدخل علامه جواب این اشکال را که اگر موضوع اعم بود علم اعم است یا نه در ذیل

تکلیف گزاره های شخصی و خطاهای روزانه را هم می خواهیم روشن کنم لذا ما می خواهیم بگوییم می خواهیم بگوییم ببین اگر شما می خواهید با سیر استادشان حضرت علامه سیر کنید علامه دارد از واقعیتی که اعم الاشیاء است به علمی می رسد که اعم العلوم است اعمیتش هم دایره اش حتی از علوم برهانی شما فراتر است؛ منتها شما باید سؤال کنید این موضوعی که اعم الاشیاء است و می خواهد به شما علمی را بدهد که آن علم اعم است اعمیت موضوعی چطور آن اعمیت علم را درست کرده یک. دو، اگر اعمیت موضوع شد خود واقعیت اعمیت علم را هم درست کرد چطور حیثیت سایر علوم را از این جدا می کنید؟

اشکال استاد به جواب از اشکال مطرح شده توسط استادجواد

آن موقع اشکال دومتان را بگویید. با این توضیحاتی که ما داریم می دهیم آن موقع معلوم می شود حیث عارض اخصی که استاد بزرگوار ما حضرت آیت الله جوادی در جواب به این اشکال دارند می دهند که علوم دیگر فصولی از علم اعم نیستند به خاطر این که محمولات آن ها عارض لامر اخصد نه عارض اخص رافع مشکل نیست. حضرت آقای مصباح دیشب هم عرض کردم اگر با این توضیحاتی که ما دادیم وارد شود آن موقع دارد می گوید بالاخره آن محمولات در حیطه واقعیتند یا خارج از واقعیتند به عبارت آخری شما یک بار با ملاک عرض ذاتی با سیستم مشهور ورود می کنید. آن موقع اگر با ملاک عرض ذاتی با سیستم مشهور ورود کنید می توانید بگویید فرق می گذاریم بین عارض اخص و عارض؟ آن جا که جلسات

فرع رابع می دهند. ایشان تعبیرشان این است: «و رابعا أنَّ هذا الفن لما كان أعم الفنون موضوعا و لا يشذ عن موضوعه و محمولاته الرجعة إليه شيء من الأشياء» علامه می خواهد این را بگوید بگوید وقتی موضوع اعم شد یک و فرض بر این شد که محمولات به خاطر این که واقعی اند باید راجع به واقعیت باشند و به خاطر این که این محمولات راجع به واقعیت، مساوق واقعیتند همه گزاره ها اینگونه می شوند ثبوتشان چاره نداریم اگر شما...

پس ما اعمیت موضوع را ملازم با اعمیت علم می دانیم به خاطر این که اعمیت موضوع محمولات راجعه را اگر این درست شد دیگر می گوئیم شما نفرمایید مفاهیم چه کار به مفاهیم دارید؟ شما حمل فلسفی ات را گم نکن ما قبلا بحث کردیم. حمل و عائش خارج است. چرا شما محکم ایستاده اید هر جا ما می گوئیم حمل می روید سراغ محمول؟ دوباره زنده می کنم آن اشکال را در ذهنتان که بعد شما می آید به علامه اشکال می گیرید که تو چطور از ذهن به خارج، چه کار به مفهوم دارید؟ شما با ثبوت موضوع و ثبوت محمولات راجعة الی الموضوع کار دارید کجا نوشته مفهوم ذهنی؟ تو ثبوت می دهی ثبوت را هم در ظرف حمل درست کن محمول ذاتی را در ظرف خودش تبیین کن محمول ذاتی مساوق با موضوعش است ثبوت این ها اینگونه است و به دلیل درستی این ثبوت همه علوم ثبوتشان باید به این جا برگردد حتی آن هایی که شما بدیهی تلقیشان می کنید؟

این نتیجه آن مقدمه ای است که علامه بیان نموده. هر چه شما واقعی تلقی می کنید ثبوتش در ظرف حمل، حمل به معنای فلسفی اش که گفتیم نه قضیه نه ذهن؛ چون ما داریم می گوئیم

آقای مصباح شما آن جا در بحث وجود رابط داری خلط می کنی بین حمل و بین ذهن الآن هم وقتی می رسیم به این جا می گوید مفاهیم به موضوعاتها چه کار مفاهیم دارید؟ شما ثبوت موضوع را و ثبوت محمولات راجعة الی الموضوع را تبیین کنید بعد بگوید اعمیت موضوع به واسطه تساوق محمولات راجعة الی الموضوع اعمیت این علم را ثبوت درست می کنند. بعد اشکال دومتان را بگوئید که دیگر با عارض اخص و لامر اخص هم نشود به این راحتی از دستش فرار نمود، ثبوت موضوع ثبوت محمولات راجعة الی الموضوع که اعمیت موضوع، اعمیت علم را بیاورد اعمیت موضوع و اعمیت محمولات راجعة الی الموضوع به تعبیر علامه در بحث های بعدی این است لم يتصور هناك غاية خارجة منه هیچ چیز بیرون آن نماند چون اگر چیزی بیرون آن بماند واقعیت ندارد ثبوتش اینگونه است.

اگر اینگونه معنا کردید از اثبات در می آید از مفهوم در می آید از اعمیت موضوع به اعمیت ثبوتی علم یعنی محمولات راجعة الی الموضوع می رسید آن موقع اشکالتان را بگوئید اگر اینگونه خواستید کار بکنید آن موقع این می شود نتیجه منطقی آن مقدمه که علامه بیان نموده؛ این فرع اول می شود. نتیجه آن این جوابش هم دیگر عارض اخص و لامر اخص نیست اگر اینگونه خوب فهمیدیم با این مقدمات مطلب را برویم سراغ اشکال دوم که آیا آن موقع من علم اخصی دارم در مقابل علم اعم یا علم اخص من فصلی از فصول علم اعم است؟ ان شاء الله فردا.

## جلسه نود و چهارم: ۹۱/۰۹/۱۳

بحثمان پیرامون فروع نهاییه الحکمه بود. ظاهر عبارت حضرت علامه این بود که ثبوت موضوعات جمیع علوم محتاج فلسفه است و اعمیت فلسفه را به اعمیت موضوع فلسفه تعلیل کردند نه این که اعمیت فلسفه را به تأمین مبادی تصدیقی سایر علوم - البته زمانی که مبادی تصدیقی نظری اند - تعلیل کرده باشند. علامه تصریح کرده اند که ثبوت جمیع موضوعات - موضوعات العلوم جمیعاً - با فلسفه است. اعمیت موضوع فلسفه و اعمیت فلسفه به واسطه اعمیت موضوع فلسفه دو نکته مهم اند. تفکیک حیث اعمیت موضوع فلسفه و اعمیت فلسفه بواسطه اعمیت موضوع آن در عبارات آیت الله جوادی. در این جهت استاد بزرگوار ما حضرت آیت الله جوادی خیلی خوب سر هر دو نکته تأکید دارند. عبارات ایشان مؤید و بلکه تصریح به همین مطلب دارد بعضی از این عبارات قابل استفاده است. این عبارات در چند جای جلد اول ریح آمده است.

## عبارت اول استاد جوادی؛ توضیحی حول حکمت نظری

به عنوان نمونه یکی از این عبارات به این شرح است: «اسفار اربعه عقلی از عرفان به فلسفه راه یافت و عنوان سیر و سلوک را به همراه داشت و از سلوک قلبی به سیر عقلی منتقل شد توضیح کوتاهی پیرامون حکمت نظری و حکمت عملی و همچنین عرفان نظری و عرفان عملی لازم است: ۱) حکمت نظری پیرامون موجود مطلق به شرط عدم تخصص به ریاضی، طبیعی،

منطقی و اخلاقی بحث می نماید و فلسفه کلی و علم اعلی و دیگر القاب کریمه بیانگر وسعت قلمرو آن است و علوم استدلالی مزبور زیر آن علم کلی مندرجند؛ زیرا علوم یاد شده موضوع و برخی از مبادی خود را از آن می گیرند شاهد کلام این ذیل است زیرا علوم یاد شده چه موضوع و برخی از مبادی موضوع را از آن می گیرند چنان که در فصل آینده روشن خواهد شد.» (رحیق مختوم. ج ۱ ص ۹۴) این عبارت در واقع همان عبارت علامه طباطبایی است که ثبوت موضوعات همه علوم محتاج فلسفه است اگر چه تأمین مبدأ تصدیقی علوم در جایی که تصدیق به وجود موضوع آن علم نظری باشد. این ها دو نکته جدا هستند؛ یعنی یک حیث ثبوت موضوع داریم که فلسفه عهده دار آن است و یک حیث تصدیق به وجود موضوع یا علم به ثبوت موضوع است. حیث اخیر در مواردی اتفاق می افتد که موضوع نظری باشد نه بدیهی. استاد جوادی بر همین اساس می فرماید: علوم استدلالی مزبور یعنی طبیعیات، ریاضیات، اخلاق و همه علوم که گفتیم زیر آن علم کلی مندرجند و دلیل اندراجشان دو حد وسط می باشد: یکی موضوع و دیگر برخی از مبادی تصدیقیه. این عبارت خیلی عبارت جامعی است و به نظر ما این عبارت وجه الجمعی برای عبارات حاشیه اسفار و نهاییه علامه می باشد. در عبارت حاشیه اسفار بحث تأمین مبدأ تصدیقی است مقید به این که نظری بوده و بدیهی نباشد. در عبارت نهاییه بحث ثبوت موضوع است. یکی از عبارات نورانی ریح این عبارتی است که عرض شد.

## عبارت دوم استاد جوادی؛ تبیین فرع اول مدخل نهاییه

عبارت دیگری دارند که عبارت خوبی است و مؤید همین برداشتی است که ما از فرمایشات علامه طباطبایی رضوان الله داشتیم. ایشان طی عبارتی می فرمایند: «پانزدهم: علامه طباطبایی (رحمه الله) در فروعات مدخل نهاییه الحکمه به این حقیقت اشاره کرده اند که چون موضوع فلسفه، یعنی وجود مطلق، اعم اشیاء است فلسفه نیز اعم العلوم خواهد بود. ممکن است در این مطلب اعتراض شود به این که اگر مراد از اعمیت، تأمین برخی از مبادی دیگر علوم در مسایل علم اعلی نباشد و نسبت به عموم و خصوص موضوع علوم بازگشت نماید، در این صورت علم اخص فصلی از فصول علم اعم بوده و علمی مستقل از آن نمی باشد...» (رحیق مختوم، ج ۱ ص ۲۳۰) این مطلب همان اشکال حضرت آیت الله مصباح می باشد. از منظر استاد جوادی مستشکلی گفته اگر مسأله اعمیت به تأمین بعضی مبادی بر نگردد و به حد وسط اول یعنی بحث ثبوت موضوع بازگردد؛ آن اشکال وارد می آید. ایشان در صددند به این اشکال پاسخ گویند. ممکن است ما جواب ایشان را نپذیریم و مورد اشکال قرار دهیم. با این وجود فهم ایشان این است که لازم نیست اعمیت به تأمین بعضی از مبادی بازگرد بلکه می توان اعمیت را به اعمیت موضوع بازگرداند و حیث اعمیت موضوع از استفاده از حد وسط ثبوت موضوعات سایر علوم است. ممکن است پاسخ استاد جوادی مرضی ما نباشد. این پاسخ بر مبنای عارض اخص و عارض لامر اخص است. با این همه معلوم است که ایشان کاملاً

مستحضرنند - چنان که در اشاره قبلی این استحضار را دیدیم - که ما چند حد وسط داریم؛ یکی تأمین موضوع و دیگری تأمین مبدأ تصدیقی. این نکته از نکات قوی ایشان است.

## عبارت سوم استاد جوادی؛ بررسی اشکال استاد مصباح

نکته دیگری که باز در عبارت استاد عظیم الشانمان حضرت آیت الله جوادی وجود دارد، اشاره شانزدهم است. در اشاره شانزدهم باز همین مطلب را بیان می کنند. در این جا به بیان دو اشکال می پردازند. هم اشکال اول را می گویند و هم جوابش را با توجه به اشاره پانزده بیان می کنند. حُسن اشاره شانزدهم این است که جواب را با اشاره قبل تأمین می کنند. اشکال به این قرار بود که اگر مسأله برگردد به اعمیت علم به دلیل اعمیت موضوع یا همان ثبوت موضوعات العلوم جمیعاً و مسأله را به حیث اثبات و علم به ثبوت باز نگردانیم؛ ممکن است دو اشکال ممکن بوجود آید. یکی این که اعمیت موضوع چه ربطی به اعمیت علم دارد. ایشان این اشکال را این جا بیان می کنند. «شانزدهم: حضرت استاد علامه (رحمه الله) در چهارمین فرع از فروع مدخل نهاییه با توجه به اعم بودن موضوع فلسفه، هر نوع غایتی را که خارج از فلسفه باشد برای آن نفی می نماید؛ به این بیان که چون خارج از موضوع فلسفه - که وجود مطلق است - هیچ چیز دیگری نمی تواند موجود باشد، از این جهت حقیقت وجود، غایتی که خارج از آن باشد نخواهد داشت. بر این بیان اشکال شده که این دلیل با مدعا مطابق نیست، زیرا مدعا این است که فلسفه که علمی خاص است غایت ندارد و برای اثبات مدعا چنین

### جدایی استاد از استاد جوادی در چگونگی پاسخ به اشکال استاد مصباح

یک نکته بسیار خوب دیگری در فرمایشات ایشان وجود دارد و این نکته برای حل معما به درد ما می خورد منتهی با حد وسطی که ما اختیار کردیم نه حد وسطی که ایشان اختیار فرمودند. ما این جا با استاد عظیم الشانمان در اصل مطلب همراه هستیم ولی اختلاف ما در حد وسط مطلب است. حد وسطی که ایشان برای پاسخ به اشکال آیت الله مصباح بیان کردند تفکیک بین عارض و عارض لامر اخص بود و فهمشان از بیانات آیت الله مصباح این است که ایشان متفطن عارض اخص نبوده اند. این در حالی است که از عبارات حضرت آیت الله مصباح که در بحث های قبلی هم خوانده ایم، اینگونه فهم نمی شود که استاد مصباح عارض اخص را نفهمیده بلکه صریح عبارت ایشان در آن تعلیقه نهایی فهمیدن عارض اخص است. بلکه استاد مصباح تساوی و تساوقی را که علامه مطرح می کند برای تبیین عرض ذاتی کافی نمی داند و چون تساوی و تساوق را کافی نمی داند اشکال می کند. هر چند ما به اشکال استاد مصباح جواب دادیم ولی می خواهیم بگوییم نمی شود با مسأله تفکیک بین عارض اخص و عارض لامر اخص از ایشان پاسخ گفت.

### تبیین وجوه اشتراک و افتراق نظریه استاد با استاد جوادی و استاد مصباح

جمع بندی مطلب این که ما با اساتیدمان آیت الله جوادی و آیت الله مصباح همراه هستیم که حضرت علامه برای اثبات اعمیت فلسفه به اعمیت موضوع تمسک کرده و در اعمیت موضوع

استدلال شده است که چون موضوع آن اعم است خارج از موضوع، چیزی وجود ندارد. مقتضای اعم بودن موضوع آن است که موضوع غایت نداشته باشد نه برای علم. (رحیق مختوم. ج ۱ ص ۲۳۱)

این اشکال، همان اشکال استاد مصباح است که بر اساس آن اگر شما بگویید اعمیت موضوع باید اعمیت علم را تأمین کند، آن موقع ثابت می شود که موضوع که اعم است، علم هم اعم است. در نتیجه وقتی موضوع غایت ندارد علم هم غایت ندارد. این در حالی است که اول باید این ملازمه را ثابت سازیم. استاد جوادی در ادامه در صدد پاسخ بر آمده و می گویند: «اشکال فوق با توجه به آن چه در اشاره قبل گذشت مندرج است؛ زیرا مطابق آن چه از شیخ الرئیس بوعلی نقل شد، اعم بودن موضوع دلیل بر اعم بودن خود فلسفه است.» (همان) هر چند ممکن است حد وسط اثبات شیخ را نپذیریم و نپسندیم اما مدعا درست است که اعم بودن موضوع، اعمیت علم را به بار می آورد و این نکته را ایشان از اشاره قبل بدست آورده اند. ما هم در این بحث مرهون فرمایش ایشان هستیم. ایشان خوب آن اشاره را فهمیده اند که اعمیت موضوع اعمیت علم را درست می کند و اعمیت موضوع اعمیت علم را از باب ثبوت موضوعات همه علوم درست می کند. وقتی اعمیت علم بواسطه اعمیت موضوع درست شود، آثار و برکات فراوانی دارد؛ از جمله این که فلسفه غایتی ندارد چون موضوع آن غایت ندارد و لذا علم هم غایت ندارد و یا موضوع علت ندارد پس علم هم علت ندارد.

تأمین موضوعات جمیع العلوم را مطرح کرده است. اختلاف ما با استاد بزرگوار آیت الله مصباح در تفسیر این حرف است. ایشان به مفاهیم استدلال کرد اما از نظر ما دعوا مفهومی نیست بلکه بحث حمل است و حمل ناظر به واقعیت خارجی است و در صدد است حیث عرض ذاتی را با واقع خارجی درست کند. با این توضیحات خدمت آیت الله جوادی می گوئیم که شما نمی توانید اشکال آیت الله مصباح را با عارض اخص در مقابل عارض لامر اخص پاسخ گوئید؛ چون استادان علامه اینگونه در فلسفه این گونه سیر نکرده اند بلکه علامه در فلسفه با تساوق همه این ها با اصل واقعیت سیر کرده اند. در این فضا اگر کسی بخواهد اشکال استاد مصباح را جواب بدهد چه باید بکند؟

### راه حل پاسخ به اشکال استاد مصباح؛ بهره مندی از نکته ای در عبارات استاد جوادی

ما می توانیم اشکال حضرت آیت الله مصباح را جواب بدهیم که اگر شما با اعمیت موضوع و اعمیت علم و در واقع ثبوت همه موضوعات علوم با فلسفه کار کردید، آیا ممکن است علوم دیگر بیرون بمانند و علم دیگری داشته باشیم؟ برای حل این معما یک عبارت بسیار خوبی آیت الله جوادی دارند که خیلی قابل استفاده است آن مطلب را در اشاره هفدهم دارند و می فرمایند: «علم اعلی که اعم علوم است، در عرض علوم جزئی نیست بلکه در طول آن هاست؛ به همین دلیل احکام و مسائل این علم موضوعات و عوارض علوم جزئی را نیز در بر می

گیرد.» (رحیق مختوم ج ۱ ص ۲۳۳) این همان حد وسطی است که می خواهیم از آن استفاده کنیم. احکام و مسائل این علم، موضوعات و عوارض یا همان محمولات علوم جزئی را در بر می گیرند. «در حالی که مسائل علوم جزئی از حوزه موضوع علم مختص به خود فراتر نمی رود.» (همان) این نکته به نظر ما کلید حل معماست. دقت کنید ایشان می فرمایند: «علم اعلی که اعم علوم است، در عرض علوم جزئی نیست بلکه در طول آن هاست؛ به همین دلیل احکام و مسائل این علم موضوعات و عوارض علوم جزئی را نیز در بر می گیرد در حالی که مسائل علوم جزئی از حوزه موضوع علم مختص به خود فراتر نمی رود.» (همان) از نظر ایشان مطلق با مقید است اما مقید با مطلق نیست. این حرف درستی است و چند بار هم سر درس آن را تبیین نمودند؛ منتهی تبیین این حرف با حد وسط تساوق توسط علامه صورت گرفته است. اول لازم است مدعی و مبنی را عرض کنیم بعد تبیینش را با حد وسط ها پیاده کنیم. از نظر استاد جوادی علم اعلی که اعم علوم است، در عرض علوم جزئی نیست بلکه در طول آن هاست؛ به همین دلیل احکام و مسائل این علم، موضوعات و محمولات سایر علوم را می گیرد. به عنوان نمونه هرگاه گفتیم «اربعه زوج است»، یک بار اربعه را با واقعیت می سنجیم و یک بار زوجیت را با واقعیت می سنجیم و لازم است این ها داخل در متن واقعیت باشند و الا هالک و باطل خواهند بود. زوجیت داخل در متن واقعیت است؛ از باب مقوله کیف، اربعه داخل در متن واقعیت است؛ داخل در مقوله کم؛ چون الآن احکام واقعیت را بر می شمرم نه احکام ماهیت و نه احکام وجود را. در نتیجه ما فقط کبری را از ایشان قبول داریم اما توضیحی که می دهیم بر اساس مبانی علامه است و با احکام واقعیت کار می کنیم. به دیگر بیان هرگاه می گوئیم



«اربعه زوج است» احکام واقعیت هم موضوع قضیه مزبور را می گیرد و هم محمولش را و الا دچار مشکلات عدیده ای می شویم. عبارت استاد جوادی این بود: «به همین دلیل احکام و مسائل این علم» (همان) یعنی هر حکمی که برای واقعیت بار شود «موضوعات و عوارض علوم جزئی را در بر می گیرد» (همان) موضوعات یعنی موضوعات مسائل، عوارض یعنی محمولاتشان را در بر می گیرد. «در حالی که مسائل علوم جزئی از حوزه موضوع علم مختص به خود فراتر نمی رود.» (همان) از نظر ما این حرف قابلیت بسیار بزرگی دارد و هم با عارض اخص در مقابل عارض لامر اخص قابل تبیین است و هم با احکام واقعیت قابل توضیح می باشد. ایشان در مقام توضیح این مطلب می فرمایند: «توضیح مطلب این است که عدم تقیید موضوع فلسفه - یعنی وجود مطلق - به قیود خاصه به این معنا نیست که احکامی که در فلسفه مطرح می شود شامل موضوعات علوم خاصه نمی شود، بلکه تنها به این معناست که احکام مخصوص به علوم خاصه مربوط به خارج از حوزه موضوع فلسفه است.» (همان) یعنی مقید با مطلق نیست بلکه مطلق با مقید است. «بنابراین احکام فلسفی گذشته از این که شامل امور مطلق می شود، امور جزئی را نیز در بر می گیرد. به عنوان مثال آنگاه که گفته می شود «وجود اصیل است» این معنا همانگونه که شامل واجب تعالی می شود شامل موضوع علم طبیعی و عوارض ذاتی آن و شامل موضوع و عوارض دیگر علوم نیز می گردد، در حالی که هیچ یک از علوم جزئی نمی تواند حکمی را نسبت به موضوع فلسفه یا حتی موضوعات دیگر علمی که در عرض آن قرار دارند ثابت نمایند.» (همان) ای کاش ایشان به جای وجود در مثال خود از واقعیت بهره می بردند. «علوم جزئی تنها به عنوان یک منبع تجربه ای می توانند

شرایط لازم را...» (همان) از این جا وارد بحث دیگری می شوند و نقش علوم تجربی در بحث فلسفه را تبیین می کنند بعد هم یک نتیجه زیبایی می گیرند که پس علوم دیگر نمی توانند راه های اثبات واجب را برای ما درست کنند چون اثبات واجب یعنی موجود و این ها نمی توانند نسبت به موجود اظهار نظر کنند و این مربوط به حیطه فلسفه است. بر این اساس این نکته که حرکت را برهان طبیعی به حساب می آورند و حدوث را برهان کلامی با تسامح همراه است. چرایی این مساله در این نکته نهفته است که در حیطه مسائل فلسفی نمی توان از موضوع علوم دیگر اخذ دلیل کرد. این فرمایش ایشان، بیان بسیار خوبی است منتهی این فرمایش به خاطر اهمیتی که دارد لازم است فرصتی به دوستان دهیم تا این مباحث را با عبارات علامه در باب واقعیت تطبیق دهید.

### اشاره مختصری به پاسخ استاد به اشکال آیت الله مصباح

از نظر ما احکامی که در فلسفه مورد بحث قرار می گیرند از آن جا که احکام موجود بما هو موجودند - به عبارتی احکام واقعیتند - موضوعات و محمولات همه علوم را در بر می گیرند. چرایی این مطلب در این نکته نهفته است همه علوم اگر علوم برهانی اند با واقعیات کار می کنند و نمی توان انتظار داشت که علم برهانی داشته باشیم اما موضوعش یا محمولش خارج از واقعیت باشد. در این صورت دیگر آن علم، علم برهانی نیست. لذا از نظر علامه رضوان الله تعالی علیه ثبوت موضوعات همه علوم با فلسفه است و چون محمولات یک علم در واقع از

(پرسش...پاسخ:) شما مطلق را هر طور تفسیر کردید؛ اما این مطلق، مقید را می گیرد ولی مقید مطلق را نمی گیرد. به دیگر بیان احکام علوم جزئی به فلسفه سرایت نمی کنند اما احکام فلسفی شامل این ها می شود و این ثبوت باید به واقعیت برگردد.

عوارض ذاتی موضوع اند؛ هرگاه ثابت شد که موضوع آن با فلسفه است، محمولش هم با فلسفه خواهد بود. در این صورت موضوع و محمول را باید به واقعیت برگرداند.

حال سوال این است که اگر موضوع و محمول را به واقعیت باز می گردانیم، برای خود آن علم به عنوان علم خاص چه می ماند؟ حضرت علامه در حاشیه نورانی‌شان بر اسفار تبیین کرده اند که ان شاء الله جلسه بعد عبارت خود علامه را هم می خوانیم.

حضرت آیت الله جوادی در این مراحل به چند نکته می پردازند: (۱) وجود دو حد وسط. (۲) اصرار بر این که علامه از حد وسط اول استفاده می کند. (۳) حد وسط اول، اعمیت موضوع و اعمیت علم را تحویل ما می دهد. (۴) حد وسط اول که اعمیت موضوع و اعمیت علم را تحویل ما می دهد، بیانگر این است که در واقع موضوعات و محمولات همه علوم جزئی در چهارچوب احکام فلسفی اند و واقعیت داریشان را از فلسفه اخذ می کنند ولی وقتی واقعیت داریشان را از فلسفه اخذ کردند، روابط آن ها با هم خارج از روابط احکام واقعیت است. آن ها با هم یعنی آن ها به واقعیت سرایت نمی کنند بلکه واقعیت است که دارد آن ها را می گیرد. این را ان شاء الله در عبارت بسیار زیبای حضرت علامه توضیح خواهیم داد. استاد جوادی هم این را قبول دارند. اختلافان با استاد بزرگوارمان سر آن حد وسط تساوق است. هر چند تساوق با وجود را هم ایشان ملتزمند اما ما تساوق با واقعیت را از عبارت علامه در مدخل استفاده کردیم و عبارت علامه چاره ای برای ما نمی گذارد.

## جلسه نود و پنجم : ۹۱/۰۹/۱۸

## همراهی آیت الله جوادی با نظریه مختار استاد در چند موضع

از نظر ما آیت الله جوادی در این چند قدم همراه با این بحث اند و همراه با استادش علامه طباطبایی می باشند. ایشان تصریح کردند که ما دو حد وسط داریم؛ یک حد وسط، تأمین موضوع سایر علوم است و یک حد وسط تأمین بعضی از مبادی تصدیقی است. این را در عبارتشان خواندیم. تأمین موضوع سایر علوم یعنی ثبوت موضوع در همه جا از علم اعلی تأمین می شود. حد وسط تأمین بعضی از مبادی تصدیقی یعنی علم به ثبوت موضوع در جایی که علم به ثبوت موضوع، نظری است. این ها دو حد وسط است و ایشان این دو حد وسط را تصریح فرموده اند؛ که علوم در دو جهت ممکن است محتاج فلسفه باشند یکی ثبوت موضوع و یکی مبدأ تصدیقشان یعنی علم به وجود موضوع یا همان علم به ثبوت موضوع در جایی که البته نظری است. ایشان از این جهت همراه با نظریه علامه می باشند. همان طوری که در ذیل اشاره ای که به اصل بحث مربوط است، باز با علامه همراهی فرمودند. ایشان در اشاره پانزدهم (رحیق مختوم ج ۱ ص ۲۳۰) فرموده اند که عده ای اشکال را در ثبوت موضوع دیده اند نه در تأمین مبدأ تصدیقی. ایشان از این جهت هم هم همراهی کرده و گفته اند که ممکن است بر این مطلب اعتراض شود به این که اگر مراد از اعمیت، تأمین برخی از مبادی دیگر علوم توسط علم اعلی باشد که اشکالی را در پی نمی آورد اما اگر مراد از اعمیت، تأمین این

مبادی نباشد بلکه ثبوت موضوع مراد باشد؛ در این فضا عده ای اشکال کرده اند. ایشان هم در صددند این اشکال را با فرض ثبوت موضوع درست کنند نه با فرض تأمین مبدأ تصدیقی. هر چند ممکن است پاسخ ایشان به اشکال آیت الله مصباح مورد قبول ما نباشد اما در اصل مطلب با ایشان همراه می باشیم.

(پرسش...پاسخ:) آیت الله جوادی کاری به مفهوم و این موارد ندارند و صقع نفس هم از نظریه ایشان خارج است که ما قبلاً جواب داده ایم. ایشان علم را بررسی کرده و ثبوت را آن جا دیده اند. ایشان بر خلاف ما که در مسأله حمل کاری به نفس و غیر نفس نداریم و آن را در ثبوت واقعی دیدیم، سیر می کنند. این را که قبلاً با ایشان بحث کردیم و شاید در بیان قول خودمان دوباره آن را توضیح دهیم.

خلاصه آن که آیت الله جوادی این دو حد وسط را از هم جدا می کنند و ملتزمند که فرمایش استادشان با حد وسط ثبوت موضوع می سازد نه تأمین مبادی تصدیقی.

فرمایش سومی ایشان دارند که در جلسه گذشته عرض شد. آن همان اشکال اول است به این شرح که؛ اعمیت موضوع، اول باید اعمیت علم را درست کند بعد از اعمیت علم اشکال مطرح شود و الا اگر اعمیت موضوع درست باشد، اعمیت علم درست نشود باز گیر داریم. اما این مطلب را در ذیل اشاره شانزدهم بیان کرده اند. (همان. ص ۲۳۱) این مطلب را به تبع اشکالی که آیت الله مصباح دارند، بیان می نمایند. ایشان در ذیل اشاره شانزدهم این نکته را به اشاره پانزدهم یعنی به همین بحث ما بر می گردانند و می گویند: «اشکال فوق با توجه به آن چه در اشاره قبل گذشت مندرج است؛ زیرا مطابق آن چه از شیخ رئیس بوعلی نقل شد، اعم بودن

موضوع فلسفه دلیل بر اعم بودن خود فلسفه است.» (رحیق مختوم ج ۱ ص ۲۳۲) پس اعم بودن موضوع فلسفه می تواند اعم بودن فلسفه را درست می کند و حد وسطش هم اعمیت موضوع و ثبوت موضوع جمیع الموضوعات است. ایشان به خوبی این نکات را با هم مرتبط می کنند. این ها نقاط قوت کار است و از این جهت با علامه طباطبایی همراهند.

ایشان نکته چهارمی هم دارند که نکته خوبی است و هم ما قبول داریم. آن نکته این است که در اشاره هفدهم بین نسبت مطلق و با مقید و نسبت مقید با مطلق تفکیک می کنند. ایشان آن جا می فرمایند: «علم اعلی که اعم علوم است در عرض علوم جزئی نیست در طول آن هاست؛ به همین دلیل احکام و مسائل این علم، موضوعات و عوارض علوم جزئی را در بر می گیرد، در حالیکه مسائل علوم جزئی از حوزه علم مختص به خود فراتر نمی رود.» (همان ص ۲۳۳) عوارض موضوعات همان محمولات این موضوعات می باشند.

### نظریه مختار استاد در پاسخ به اشکال آیت الله مصباح

ما می خواهیم از اصل فرمایشات آیت الله جوادی اینگونه استفاده کنیم که احکام فلسفه هم موضوعات علوم را می گیرد و هم محمولات علوم را می گیرد و هیچکدام از آن ها خارج از چتر آن حکم فلسفی نیست. اگر هیچکدام از آن ها خارج از چتر احکام فلسفی نباشد، به این معنی نیست که آن ها هم شامل فلسفه شوند. به همین سبب در ادامه فرمودند: «توضیح مطلب این است که عدم تقييد موضوع فلسفه - یعنی وجود مطلق - به قیود خاصه به این معنا نیست که احکامی که در فلسفه مطرح است شامل موضوعات علوم خاصه نمی شود، بلکه تنها به این

معناست که احکام مخصوص به علوم خاصه مربوط به خارج از حوزه موضوع فلسفه است.» (همان) یعنی احکام این علوم جزئی وارد فلسفه نمی شود ولی احکام فلسفه آن ها را می گیرد. این حرف خوبی است که ایشان در جاهای دیگر آن را خیلی خوب تبیین کردند و بیان داشتند که مطلق با مقید هست اما مقید با مطلق نیست. احکام فلسفه آن ها را می گیرد و وقتی احکام فلسفه آن ها را بگیرد، احکام فلسفه هم موضوع را می گیرد و هم محمول را می گیرد. به عنوان نمونه وقتی شما درباره اربعه و زوجیت اربعه سخن می گوید، می گوید «اربعه زوج است»؛ هم اربعه را زیر چتر واقعیت می برید و هم زوجیت را زیر چتر واقعیت می برید و یا به تعبیر فلسفی هم هل بسیطه اربعه را در مقوله کم تبیین می کنیم و هم هل بسیطه زوجیت را در مقوله کیف مختص به کم تبیین می نماییم. این که هل بسیطه اربعه در مقوله کم و هل بسیطه زوجیت در مقوله کیف تبیین شود، کار فلسفه است. بنابراین این مطلب ایشان، مطلب بسیار خوبی است که احکام فلسفی هم موضوع را می گیرد و هم عوارض موضوع یعنی محمول را. موضوع را می گیرد یعنی اربعه را و عرض ذاتی اش را می گیرد یعنی زوجیت را. به نظر ما این نکته، راه حل بحث ما هم می شود. راه حل بحث ما به این بر می گردد که اگر ما گفتیم علم اعلی در عرض سایر علوم نیست و موضوعات، محمولات و احکام همه زیر چتر احکام واقعیت اند در این فضا علامه معتقدند فلسفه تامین کننده موضوع هر علمی است. به این معنی که ثبوت هر علمی تابع ثبوت موضوع فلسفه است. لذاست که علامه می فرماید: «فالعلوم جميعاً تتوقف علیها فی ثبوت موضوعاتها.» (نهایه الحکمه ص ۵) همه علوم - فالعلوم جميعاً - در ثبوت موضوع خود، تابع ثبوت موضوع فلسفه اند. با توجه به قید علوم و

تأکید روی کلمه جمیعاً و شاخص سازی کلمه ثبوت نشان می دهد که دعوی ثبوتی است و این علوم در ثبوت تابع ثبوت فلسفه اند. اگر این علوم دارای موضوعی باشند که از متن واقعیت بیرون است، آن علم علم برهانی نیست و یا اگر محمولی داشته باشند که از متن واقعیت بیرون باشد، علم برهانی نیست. به دیگر بیان اگر هل مرکبه یا حکمی تصویر شود که واقعی نباشد، برهانی نیست. لذا اگر کسی یامه این ها را می خواهید، باید با واقعیت درست کنید و کان ناقصه این ها را می خواهید، باید با واقعیت درست کنید و چاره ای جز این کار ندارید. هرگاه ما توانستیم واقعیت را تبیین کنیم و نشان دهیم که هر چه به واقعیت برنگردد، هالک و باطل است؛ همه این امور ثبوتشان به ثبوت واقعیت است و چاره ای جز این کار نداریم. این مطلب همان حد وسطی است که ما به دنبالش هستیم. ثبوت همه این ها به ثبوت واقعیت است و این نکته یک طرف بحث است. به این معنی که این نکته از طرف واقعیت درست است یعنی واقعیت همه این ها را گرفته و همه این ها از آن جهت یک علم برهانی اند، که واقعیت دارند و واقعیت داریشان را از فلسفه گرفته اند. از طرف واقعیت مسأله روشن و تمام است منتهی از طرف روابط این ها با هم ابهاماتی وجود دارد؛ این که آیا در روابط این ها با هم حیث واقعیت، موضوع رابطه است یا حیث خود این روابط و لو این که هر کدام از این ها واقعی اند؟ اصرار ما بر این است که علامه طباطبایی رضوان الله تعالی علیه در حاشیه اسفار بر حیث روابط این ها با هم تأکید دارد. صدرالمتألهین می فرماید: «أن البحث فی العلم الالهی ینتهی الی الجسم من جهة أنه موجود و یتدی فی العلم الطبیعی من جهة أن لجسم له ماهیة الجسم الطبیعی لا من جهة أنه موجود.» (الحکمة المتعالیه ج ۱ ص ۳۰) حرف اصلی علامه

هم همین است که ما زمانی این علوم را برهانی می دانیم که موضوعشان واقعی باشد، محمولشان واقعی باشد و حکمشان هم واقعی باشد؛ یعنی باید همه به واقعیت برگردند و لذا احکام واقعیت همه این ها را تأمین می کند. اما از جهت روابط این ها با هم باید گفت که رابطه زوجیت و اربعه، رابطه مثلث و صد و هشتاد درجه، رابطه مربع و احکامش، رابطه فرد و احکامش، رابطه زوج و احکامش همگی از جهت واقعیت، واقعی اند چون اگر از جهت واقعیت، واقعی نباشند، برهانی نیستند. در نتیجه می توان گفت که برهانی شدن این ها، تابع زیر مجموعه احکام واقعیت قرار گرفتن و ثبوت واقعی این هاست اما از جهت روابط این ها با هم؛ وقتی در صدد روابط این ها با هم بررسی کنم، این روابط را با احکام واقعیت بررسی نمی کنم؛ هر چند همه این ها واقعیت دارند. احکام واقعیت، علم فلسفه را به من می دهد و احکام هر کدام از این موضوعات از جهت این که احکام خودشان را دارند، آن علم را تأمین می کند. به دیگر بیان ثبوت واقعیشان حیث فلسفه است و فلسفه بحث از احکام واقعیت است لذا من وقتی از احکام واقعیت سخن می گویم، به عنوان علم برهانی برهانیشان را تأمین می کنم. اما وقتی می خواهم روابط این ها را با هم ببینم، دیگر از حیث واقعیت این احکام را نمی بینم و لو حیث واقعیت وجود دارد. این تعبیر همان تعبیر استاد است که فرمودند: «در حالیکه مسایل علوم جزیی از حوزه موضوع علم مختص به خود فراتر نمی رود.» (رحیق مختوم ج ۱ ص ۲۳۳)

(پرسش...پاسخ:) چنانکه بحث برهان را در شفاء خواندیم، گفتیم که اگر برهان در واقعیات جاری می شود تا این امور واقعی نشوند، برهانی نیستند. واقعی شدنشان از این حیث است که

بیرون از احکام واقعیت نیستند اما روابط این ها با هم، به جهت تقید موضوع آن ها به خصوصیتی است که آن خصوصیت در روابط موضوع و محمول از جهت احکام واقعیت پیاده نمی شود. لذاست که حضرت علامه مسأله تساوق با واقعیت را فقط در فلسفه پیاده می کنند. ایشان وقتی ملاک عرض ذاتی تبیین می کنند، اصرار دارند که ملاک عرض ذاتی - تساوق با واقعیت - تنها در فلسفه پیاده می شود اما در غیر فلسفه بحث تساوق با واقعیت نیست چون احکام این ها با هم از جهت تساوق آن ها با واقعیت تبیین نمی شود و به همین دلیل حکم هیچکدام شامل دیگری نیست ولی حکم واقعیت شامل همه این ها است. این همان مطلبی که ما اصرار کردیم و گفتیم حضرت علامه تبیینشان از ملاک عرض ذاتی در نهاییه راجع به فلسفه است و واقعیت مد نظر اوست. در حاشیه اسفار که ملاک عرض ذاتی را برای جمیع علوم برهانی تبیین می کنند، مسأله تساوق با واقعیت مطرح نیست. اگر مسأله تساوق با واقعیت تنها ملاک علامه باشد در این صورت دچار اشکال خواهیم شد؛ چرا که در واقعی بودن روابط سایر علوم با هم گیر می کنیم اما اگر متوجه شدیم که در علوم برهانی مبنایمان عرض ذاتی است و در مبنای عرض ذاتی ناگزیر به اخذ در حد هستیم و در سایر علوم ناگزیر از اخذ در حد در سایر علوم می باشیم و همه آن هایی که بحث اخذ در حد در آن ها مطرح است، از جهت تساوق با واقعیت و تحت چتر احکام واقعیت می باشند. اگر ما متوجه باشیم که روابط علم اعلی با بقیه اینگونه است که علم اعلی با آن هاست به خاطر حد وسط تساوق اما آن ها با علم اعلی نیستند. اگر ما این دو ملاک را از هم جدا نکنیم اتفاقی می افتد که علامه به شدت از آن پرهیز دارد. بنابراین اصرار ما این است که تفکیک علم اعلی از سایر علوم از طرف علم

اعلی یک حکم دارد و از طرف آن ها حکم دیگری دارد. از طرف علم اعلی، علم اعلی آن ها را واقعی می کند و ثبوت می دهد. حیث تساوق با واقعیت مربوط به موضوع و محمول و کان ناقصه شان می باشد. منتهی روابط علوم با هم به خاطر ملاک عرض ذاتی یعنی اخذ در حد می باشد. به همین دلیل است که ما اصرار داریم که علامه مبنایشان در مسأله عرض ذاتی دو حرف است؛ تساوق در فلسفه و اخذ در حد در سایر علوم. در فلسفه تساوق ملاک است به خاطر این که چاره ای جز تساوق نیست با همان بیاناتی که قبلاً داشتیم. روابط علوم دیگر با فلسفه به جهت برهانی بودن آن هاست و برهانی بودن آن ها از واقعیت باید نشأت بگیرد و وقتی پای واقعیت به میان آمد، با همه یک نسبت دارد. در بیان حضرت آیت الله جوادی - مسأله عارض اخص را در مقابل عارض لأمر اخص مطرح کرده اند - قبلاً چند بار بحث کرده ایم و عرض شد در بیان استاد بزرگوار ما اشکالی که مطرح است این است که اگر کسی عارض اخص را در فلسفه بخواهد تصویر کند گرفتار اشکال علامه می شود. - البته از طولیت افتادن علوم یک حیث دیگری دارد - آن اشکال حضرت علامه که منجر شد تساوق را مطرح کند این بود که علامه اعلام کرد از آن جا که اتصاف واقعیت به لا واقعیت استحاله دارد، شما محمول واقعیت را نمی توانید اخص بگیرید. ما در آن جا اصرار می کردیم که علامه در سایر علوم با عارض اخص به تساوی می رسد و ما هم دفاع کردیم و گفتیم که عارض اخص در سایر علوم تساوی درست کن است؛ به خاطر این که همان نسبت جنس و فصل را هم که با هم بررسی کردیم، تساوی از آن به دست آمد اما در فلسفه به تساوق می رسند به خاطر این که فرودگاه این موضوعات و محمولات و هر مفهوم دیگری نمی تواند غیر واقعیت باشد. از نظر

ما بیان استادمان از جهت عارض اخص در مقابل عارض لأمر اخص در غیر احکام واقعیت با مشکلی برخورد نمی کند؛ البته با اصلاحاتی که کردیم یعنی تساوی و آن حرف هایی که از علامه در حاشیه اسفار دفاع کردیم و دیگر تکرار من نمی کنیم. با این حال اشکال اصلی ما در تقریر این ها از احکام واقعیتی است که علامه در مدخل نهایی ارائه کردند.

خلاصه عرض ما این که: به نظر ما حضرت علامه برای این که از یک طرف وقتی وارد فلسفه می شوند و احکام واقعیت را تبیین می کنند، وضعیت همه علوم و ثبوت همه علوم را از فلسفه می خواهند تامین کنند - و الا علم برهانی پا نمی گیرد - با واقعیت، احکام واقعیت و تساوی سیر می کنند و حتی وقتی در سایر علوم جا می گیرند و ملاک عرض ذاتی و روابط این مفاهیم را با هم بررسی می کنند، به این مطلب می رسند که این ها سر سفره واقعیتند. حیث روابط آن ها با هم - روابط موضوع با محمول - حکمی که به ما می دهد، حکمی واقعی است که اگر این حکم واقعی نبود، برهانی هم نمی بود. این بیان از نظرگاه جریان واقعیت در همه آن ها و آمدن مطلق است با همه مقیدهایش است اما وقتی که به روابط خود این علوم با هم می رسند می گویند: موضوعاتی داریم در عرض هم، که هیچکدام شامل یک دیگر نمی شوند ولو همه متحد با واقعیتند. ریشه این حرف، حفظ آن دو حد وسط است. علامه این دو حد وسط را حفظ کرده است و شما یک جا عبارتی از علامه ندارید که تساوی را در غیر فلسفه پیاده کند.

(پرسش... پاسخ:) اگر گفتیم اخص به جهت شمول واقعیت، عین واقعیت است؛ در مقام تبیین عینیت آن با واقعیت آن را مردد تفسیر می کنیم نه اخص. علامه به ما نشان داد که ما وقتی

می خواهیم تساوی این ها را با واقعیت نشان دهیم و وقتی می خواهیم حیث واقعیت را وارد کنیم، محمول مردد داریم. وقتی واقعیت را می آوریم - انسان و فرس و بقر و حجر و... را می آوریم - محمول را می آوریم. بله اگر علامه از آن حرفشان که اخص با مقابلش یعنی محمول مردد تساوی دارد دست می کشید، فرمایش شما درست بود اما وقتی پای واقعیت پیش می آید، محمول مرددی که از جهت منطقی تساوی دارد و از جهت واقع تساوی دارد مطرح می گردد.

(س:) این مطلب خلاف صراحت عبارت های علامه طباطبایی در مکاتبات علویه است؟

(ج:) مکاتبات علویه را هم بررسی می کنیم. ما می خواهیم با فلسفه ای سیر کنیم که با احکام واقعیت کار می کند و در حد وسط این احکام، ضرورت ازلی وجود ندارد اما یک بار با فلسفه ای کار می کنیم که با واقعیتی سرو کار دارد که در منزل اول به جهت ضرورت ازلی، عالم را به ذات و صفات و شئون حق تعالی تحویل می دهد. مکاتبات علوی در این فضا است. به نظر بنده حضرت علامه طباطبایی رضوان الله تعالی علیه که در مدخل نهایی به همه لوازم این نظریه از جمله برهان صدیقین و ضرورت ازلی پرداختند از روی تعمد بوده است. ما وقتی وارد این بحث ها می شویم تابع لوازم این حد وسط هستیم. علامه رضوان الله تعالی علیه ممکن است در ادامه این بحث وقتی به برهان صدیقین خودشان با حد وسط ضرورت ازلی اصل واقعیت می رسند، ضرورت ازلی اصل واقعیت جا برای عرفان نظری نگذارد. ... این ادبیات استادمان آقای جوادی است که ممکن است ما آن را نپسندیم. علامه ممکن است وقتی

وسط و آن هم این که این واقعیتی که مستحیل است به لا واقعیت متصف شود، ضرورت ازلی پیدا می کند و وقتی ضرورت ازلی پیدا کرد، آن موقع آن می توان این نتایج را از آن گرفت.

س: «لما كان غير الواقعية منفيًا عن الاعيان...» را چگونه معنی می کنید؟

ج: این عبارت دو جور معنا دارد. چرا باید از آن ضرورت ازلی در بیاید که آن لوازم بر آن مترتب شود. در دفاع از عبارت علامه نمی توان از مدخل نهایی ضرورت ازلی بدست آورد. بله؛ حرف نهایی علامه چنین است ولی الآن داریم از مدخل نهایی دفاع می کنیم.

به بحث از احکام واقعیت می رسد پس بگذارید من فرمایش آقای آشیخ علی آقا و بعضی از این مطالب را بحث بعدی که ما داریم

(پرسش...پاسخ): این لا بشرطی که در عبارت آیت الله مصباح به نام لا بشرط مقسمی به آن اشاره شد، غیر لا بشرط مقسمی است که آقایان برای موضوع عرفان نظری قائلند. چون این بحث غیر از این بحث مدخل است اجازه دهید آن را بعدا بحث نماییم. با هم این لا بشرطی که ما الآن بیان کردیم، لا بشرطیت واقعیت است و در ارتباط با همه گزاره های علوم حتی گزاره های شخصی و تصدیقات می باشد. لا بشرط مقسمی که ما آن جا می آوریم، یک حد وسط اضافه می خواهد که باید بیان شود. اما فعلا ما از هویت بقیه علوم در این فضا دفاع کردیم و احکام، موضوعات و محمولات را به واقعیت برگرداندیم تا برهانی شوند و هم موضوعشان، هم محمولشان و هم حکمشان واقعی گردد. با این همه روابط آن ها با هم، تابع تساوق نیست بلکه تابع اخذ در حد است و علامه اخذ در حد را به عنوان ملاک عرض ذاتی در غیر فلسفه حفظ می کند. این بحث را باید یک مقدار دیگر جلوتر ببریم و یک حد وسط دیگر به آن اضافه کنیم اما به نظر ما حضرت علامه طباطبایی الآن نمی خواهند این کار را انجام دهند.

س: مفاد «لما كان من المستحيل...» (نهایه الحکمه. ص ۵) علامه طباطبایی همین حد وسط دوم است اما به لوازم این حد وسط اقرار نمی کنند؟

ج: بله؛ اما این «لما كان من المستحيل...» تا همین جا هم درست است، یعنی تا همین جا درست است که بگوییم همه این مفاهیم اخص، به خاطر این که اخص در واقعیت قابل تبیین نیست به عنوان محمول مردد، با واقعیت تساوق دارند. اما حد وسط دیگری باید اضافه شود به این حد



## جلسه نود و ششم: ۹۱/۰۹/۱۸

نکته ای از فرع اول از فروع مدخل نهایی باقی مانده است که با اشاره به آن، وارد بقیه فروع می شویم. این نکته بعد فراغ از دو نکته ای است که عرض شد.

## یادآوری دو نکته مطرح شده در فرع اول مدخل نهایی

نکته اول این بود که فرع اول بحثی اثباتی را مطرح نمی کند بلکه مدعایی ثبوتی دارد و لذا نباید آن را به تأمین مبدأ تصدیقی سایر علوم توسط فلسفه تفسیر کرد و آن را به علومی که موضوعشان نظری است، مقید نمود. عبارت علامه با توجه به قید جمیعاً در این مساله صراحت دارد و لازم نیست تاویلی در کلام ایشان روا داشت. در مقابل، همه آن هایی که در صدد تأویل بر آمده اند، خود قبول دارند که این تاویلات خلاف ظاهر متن علامه است. قید ثبوت در متن علامه امکانی برای تفصیل بین بدیهی و نظری را نمی گذارد.

(پرسش...پاسخ): اگر ما با وجود کار کنیم، همه موضوعات نظری می شوند. در آن صورت اشکال دیگری وارد می شود. در این فضا تفصیل بین بدیهی و نظری غلط است و همه نظری می باشند. پس اگر کسی با وجود کار کند - نه با واقعیت - تفکیک بین بدیهی و نظری غلط از آب در می آید. که به این نکته در درس هایمان خواهیم رسید. نکته دوم این که ثبوت مزبور از باب حد وسط عرض ذاتی در تساوق با اصل واقعیت است نه از باب عارض اخص در مقابل عارض لأمر اخص. عمده شاهد ما وجود دو حد وسط در عبارات حضرت علامه

است؛ یک حد وسط که ملاک عرض ذاتی را در حاشیه اسفار تبیین می کنند که این ملاک شامل همه علوم می باشد. بر اساس این ملاک، محمول ذاتی محمولی است که موضوعش از علل وجودش باشد با همان تحلیلی که درباره محمول ذاتی داشتیم و گفتیم وجود للغير دارد و آن غیر که موضوعش می باشد از علل وجودش است. عبارت دوم علامه مربوط به نهایی است. این عبارت مربوط بحث تساوق با اصل واقعیت است و بعد هم در بقیه فروع مدخل به این مساله تصریح می کنند که محمولاتی که مساوق اصل واقعیتند، مفهوماً غیر واقعیتند اما خارجاً و مصداقاً نمی توانند غیر واقعیت باشند و الا هالک و باطلند. با حد وسط تساوق با اصل واقعیت، ثبوت همه موضوعات به اصل واقعیت است. این مطلب کاری به اثبات و تصدیق ندارد. در نکته اول آیت الله جوادی با ما همراه بودند و قبول داشتند که دعوا ثبوتی است نه اثباتی و عباراتشان را رحیق در دو جا خواندیم. در نکته دوم که حد وسط چیست؟ اختلافی با ایشان داشتیم؛ البته اختلاف با بعضی عبارات رحیق است و الا بعضی از عبارات ایشان در شرح حکمت متعالیه - که قبلاً ارجاع دادیم - به نفع ماست. بر اساس این دو نکته در جلسه اخیر نتیجه گرفتیم که علامه نشان داده اند که همه علوم فلسفه نیستند؛ چون همانطور که از استادمان در اشاره هفدهم رحیق خواندیم، حیث مطلق با مقید غیر حیث مقید با مطلق است. مناط عرض ذاتی در سایر علوم، وجود للغير و از علل وجودی محمول بودن است و این مناط غیر از مناط عرض ذاتی در فلسفه - یعنی تساوق - است. بر این اساس موضوعات و محمولات همه علوم، مساوق واقعیتند و الا علوم برهانی نبودند. با این همه این

به این معنا نیست که نسبت خود آن ها با هم تساوق باشد، چون تساوق فقط در فضای واقعیت تبیین می شود.

نکته سوم فرع اول، مراد از اطلاق واقعیت چیست؟

جنبه سلبی چیستی اطلاق واقعیت

نکته پایانی این مطلب این است که ما وقتی از اعمیت واقعیت سخن می گوئیم و می خواهیم با اعمیت واقعیت همه موضوعات و محمولات را از حیث تساوق به اصل واقعیت برگردانیم، این اعمیت در عبارات استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله مصباح یک بار به صورت لا بشرط قسمی تعبیر شد و یک بار به صورت لا بشرط مقسمی و عرض شد این مقسم همان مطلق موجود است در مقابل موجود مطلق. فرمایشات ایشان را توضیح دادیم و گفتیم این مطلق موجود - به تعبیری که ایشان می گویند - حکم خاصی ندارد و غیر از موجود مطلق یعنی موجود بما هو موجود است که توضیحاتش در جای خودش گذشت.

از این اعمیت در فلسفه به موجود بما هو موجود یا موجود با اطلاق - لا بشرط قسمی - تعبیر می کنیم، در مقابل اطلاقی که مقسم دارد یعنی مطلق موجود که همه علوم را می گیرد. آیت الله مصباح در اشکالشان به این نکته اشاره کردند که ما هم توضیحش را دادیم. این موجود مطلق یا موجود مقید به قید لا بشرط قسمی در مقابل مطلق موجود که موجودی است با حیث لا بشرط مقسمی، غیر از اصطلاحی است که در عرفان به کار می رود. برای توضیح این

مسأله - موجود مطلق در نظر ما یعنی موجود با قید اطلاقی که از آن به لا بشرط قسمی تعبیر می کنیم، غیر از آن چیزی است که در عرفان از آن موجود با حیث لا بشرط مقسمی یاد می شود - لازم است عباراتی از اسفار را که قبلاً خوانده ایم دوباره یادآوری کنیم. عبارتی که از اسفار خواندیم، عبارتی بود که استاد بزرگوار ما حضرت آیت الله جوادی به خوبی آن را توضیح دادند. آن عبارت در ذیل بحث مبدأ تصدیقی فلسفه به این قرار بود: «اما اثبات الوجود لموضوع هذا العلم ای الموجود بما هو موجود فمستغن عنه...سواء كان الوجود وجود شیء آخر او وجود حقیقه و ذاته.» (الحکمه المتعالیه ج ۱ ص ۱۲) برای توضیح این بخش از عبارت صدرا باید بگوئیم که ما یک بار از وجود خاص سخن می گوئیم یعنی از وجود مقید به قیود خاصه مانند وجود آسمان، وجود زمین و یک بار از وجودی که قیود خاصه ندارد سخن می گوئیم مانند واجب و یک بار از ماهیت سخن می گوئیم. آیت الله جوادی عبارت مزبور را اینگونه معنا کردند که وقتی بحث از واقعیات می کنید یک بار با وجود شیء کار می کنید یعنی وجود آسمان و یک بار با حقیقت وجود کار می کنید یعنی وجود واجب و در مقابل وقتی که با وجود کار نکردید، با ماهیت کار می کنید و برای ماهیت واقعیت قائل نیستید و مجازاً برای آن واقعیت قائلید. تعبیر ملاصدرا در متن این بود: مانند این که شما اضافه را بر ذات مضاف تطبیق بدهید مثلاً به پدر بگویید اضافه و حال آن که پدر از مقوله جوهر است و اضافه از مقوله عرض می باشد. در نتیجه نمی توان اضافه را بر ذات مضاف منطبق کرد الا مجازاً. بر این اساس واقعیت وجود زمین، غیر از واقعیت خود زمین - ماهیت زمین - است. بنابراین ما یک بار با وجود زمین کار می کنید و یک بار با حقیقت وجود کار

می کنیم و یک بار با یک واقعیت مجازی مثل نفس الماهیه کار می کنیم. آیت الله جوادی بعد هم توضیح دادند که این حرف ملاصدرا به واسطه اعتقاد ایشان به اصالة الوجود است. ملاصدرا ادامه می دهند که: «و ليس يستوجب برهان و لا يتبين بضرورة ان الكون في الواقع دائماً هو كون شيء فقط او كون نفسه البته بل البرهان و الحس اوجبا القسمين جميعاً...» (همان) ما دلیلی نداریم که همیشه وجودات خاص واقعیت داشته باشند بلکه حس وجودات خاص را تبیین می کند و برهان ناب عقلی، وجود واجب را تبیین می نماید. استاد بزرگوارمان ذیل توضیح نکته ای را افزودند که در این بحث خیلی به درد ما می خورد. ایشان فرمودند ملاصدرا به خاطر قول به اصالة الوجود، دو گونه واقعیت قائل است؛ یکی واقعیت خاص و یکی حقیقت وجود یا همان واقعیت واجب. بعداً که وارد فضای وحدت شخصی وجود می شویم و حیثی از واقعیت و وجود به نام واقعیته که لا بشرطی آن، لا بشرطی مقسمی است، پا می گیرد معلوم می شود که وجود زمین بسان ماهیت زمین مجازی است. بنابراین این حرف های ملاصدرا با مبنای اصالت وجود و قول به تشکیک وجود است که برای شما دو گونه واقعیت خاص با قیود خاصه و واقعیته به نام حقیقت وجود درست کرده است. بنابراین باید توجه داشت که قبول هر دو نوع از واقعیت به عنوان مصادیق خارجی مفهوم واقعیت که عین ثبوت و موجود بودن است، بر مبنای تشکیک در وجود که مختار صدر المتألهین می باشد امری مسلم و مبرهن است اما بر اساس وحدت شخصی وجود که نتیجه اثبات وجود مطلق - آن هم لا بشرط مقسمی - حمل واقعیت بر امور مقید و محسوس که نوع اول از سه نوع - واقعیت خاص، واقعیت واجب، واقعیت ماهیت - مذکور است، در فضای اصالت وجود و تشکیک

وجود، حمل واقعیت بر ماهیت مجاز است اما اطلاق آن بر واجب و واقعیت خاص حقیقی است اما اگر از فضای اصالت و تشکیک وجود بیرون رفتیم و سراغ وحدت شخصی و وجود مطلق - نه مطلق وجود- را گرفتیم، در این صورت وجود مطلق مقسمی است و همه علوم را اشاره می کند و این همان حرفی است که آیت الله مصباح هم گفته اند. این نکته قبلاً اشاره شد و ممکن است بعداً به مناسبتی به آن بازگردیم.

خلاصه آن که اطلاق موجود مطلق یا وجود مطلق یا قسمی است یا مقسمی؛ اگر اطلاق آن قسمی بود و فلسفه پا گرفت و اصالت وجود و تشکیک وجود مطرح شد ما می توانیم سه جور کاربرد را انتظار داشته باشیم که دو کاربرد آن حقیقی و یکی هم مجازی است اما اگر اطلاق آن مقسمی شد، به تعبیر ایشان حمل واقعیت بر امور مقید و محسوس که نوع اول از سه نوع مذکور است را حس اثبات می کند، در مقابل برهان. «بل البرهان و الحس اوجبا القسمين جميعاً، الثانی كالوجود الذی لا سبب له و الاول كالوجود الذی يتعلق بالاجسام فالوجود الغير المتعلق بشيء هو موجودية نفسه و الوجود العارض هو موجودية غيره.» (الحکمه المتعالیه ج ۱ ص ۱۲) وجود خاص در مقابل وجود واجب است و در فضای عرفان نوع اول هم مجاز است. «حمل واقعیت بر امور مقید و محسوس - که نوع اول از سه نوع مذکور واقعیت است - همانند حمل آن بر نفس ماهیات خاصه - که نوع سوم از انواع مذکور می باشد- از باب مجاز خواهد بود؛ یعنی در این صورت واقعیت و هستی منحصر به فرد مطلق خود می باشد...» (رحیق مختوم ج ۱ ص ۱۸۴) ایشان در ادامه می افزایند که اگر به تباین وجودات تن دادیم باز این حرف ها را نمی توانیم بزنییم و وجود مطلق که لا بشرط مقسمی است تحقق

عینی ندارد چرا که مصداق واقعیت چیزی جز واقعیت های گوناگون عینی نمی باشند و جامعی وجود ندارد که بخواهد همه این ها را بگیرد تا بگوییم هم در واجب و هم در وجودات خاصه تحقق دارد. شاهد ما این قسمت است که یوقتی تعبیر می کنیم به این که واقعیت های خاص داریم باید دید این واقعیت های خاص را در کدام فضا ارائه می کنیم؟ الآن بحثمان سر عبارت علامه است. علامه می گوید ثبوت موضوعات و محمولات علوم جمیعاً مال فلسفه است. استاد ما این ثبوت را بر وجودشان حمل کرد و با وجود کار کرد و گفت این حرف ملاصدرا ناظر به وجود این هاست و بر اساس اصالة الوجود شکل گرفته است و سه قسم بالا را یاد می کنند و می گویند حمل واقعیت بر دو قسم اول حمل حقیقی و حمل آن بر قسم سوم یعنی ماهیت از باب مجاز در اسناد است اما همه این ها با فرض اصالة الوجود ملاصدرا/ست. در این فضا ثبوت موضوعات، هم بر قسم اول و هم بر قسم دوم حمل حقیقی است و واقعیت عبارت از وجود می باشد. بر این اساس اگر بخواهیم ثبوت موضوعات و محمولات را از باب وجود آن ها بگیریم، باید بگوییم تفکیک بین این ثبوت و اثبات راه به جایی نمی برد و این ها اثباتشان هم نظری است چون عبارت از وجودشان می باشد. این تفکیکی که ما بین ثبوت و اثبات کردیم و گفتیم دعوا روی ثبوت موضوعات و محمولات است نه روی اثبات آن ها، با رعایت واقعیت است نه وجود. اگر فعلاً خود را از حیث وجود و ماهیت جدا کنیم و با حد وسط تساوق با واقعیت سخن بگوییم، از آیت الله جوادی قبول داریم و بیان صدرا هم همین است و کاملاً هم درست است. اما نکنی توانیم این را به عنوان بیان نهایی از ایشان قبول کنیم؛ چون بیان نهایی بحث وجود این ها نیست بلکه بحث ثبوت مطرح است که علامه این فرع را بر

اصالة الوجود متفرع نکرده است بلکه بر اصل واقعیت متفرع ساخته است. علامه وقتی فروع را با عبارت «قد تبین بما تقدم....» (نهاییه، ص ۵) شروع می کند یعنی ما در صددیم با مسأله واقعیت کار کنیم. در این فضا مسأله ماهیت هم در واقعیت می گنجد و اگر ماهیت در این واقعیت نگنجد، اعراض ذاتی ماهیات خراب می شود. ما سائر علوم را از جهت این که ماهیت خاصه ای هستند که اقتضای عوارضی را دارند محل بحث قرار می دادیم. با این تقریر حیث عرض ذاتی در علوم پایین دست با حیث واقعیت یافتن این ها درست است. بنابراین ما این توضیح را از آیت الله جوادی قبول داریم اما با حد وسط واقعیت نه وجود و علامه آن را بر واقعیت متفرع ساخته است.

### جنبه ایجابی چیستی اطلاق واقعیت

نکته ای که تا به حال گفتیم قسمت سلبی قضیه بود و بر اساس آن اگر بحث را روی وجود ببیریم، دیگر نمی توان بدیهی و نظری داشت چون وجود همه آن ها نظری است و تنها واقعیت بعضی از آن هاست که ممکن است بدیهی باشد. به عنوان نمونه واقعیت نفس بدیهی است اما وجودش و نحوه وجودش نظری است چرا که نمی دانیم آیا این نفس وجود است یا ماهیت مجرد است یا مادی؟ و لذا نظری می باشد. بنابراین اولاً همه این نکات متفرع بر واقعیت اند و ثانیاً اگر وجود در آن ها اخذ شود حیث عرض ذاتی علوم هم به هم می ریزد.

نکته اثباتی این بحث که برای من مهم تر است این که ما یکبار با حد وسط واقعیت کار می کنیم و یک بار با حد وسط وجوب واقعیت کار می کنیم. نکته ای که در جلسه گذشته عرض

کردم این بود که اگر کسی بر حد وسط واقعیت، برهان صدیقین علامه طباطبایی را اضافه کند و از حد وسط واقعیت، وجوب اصل واقعیت را نتیجه بگیرد، در این فضا واقعیت با حد وسط وجوب، واقعیت مطلقه به حیث لا بشرط مقسمی خواهد شد و همه فرمایشات آیت الله جوادی درست در می آید.

(پرسش...پاسخ:) اگر خود واقعیت مطرح نباشد و به تعبیری اگر در وجود باشد، باید برویم به سمت وحدت شخصی و مکاتبات علمی اما اگر واقعیت مطرح باشد علاوه بر این واقعیتی که بداهت را درست کرد و در همه انحاء مختلفه می رود، به سمت ضرورت ازلی واقعیت نیز قدم برداریم و این نکته حد وسط اضافه ای است. اگر این حد وسط را بر اصل واقعیت بار کردید و گفتید این واقعیت، ضرورت ازلی دارد- بدون اصالت وجود و بدون تشکیک یا وحدت شخصی - ممکن است همین نتیجه را بگیرید. این یک راه دیگر است کما این که وجود و نفی تشکیک بواسطه وجود، همین نتیجه را اثبات می کند.

حرف اولمان این است که عبارت مدخل دارد اصل واقعیت را مفهوماً و تصدیقاً بدیهی اعلام می کند و یک ملاک به ما می دهد که هر چه بخواهد واقعی باشد، باید تساوq با این اصل واقعیت داشته باشد و ما با همین حد وسط کار می کنیم بی آن که حیث وحدت یا حیث ضرورت ازلی را به برهانمان اضافه کنیم. بله اگر آن حد وسط به برهان اضافه شود، کارکرد دیگری خواهد داشت. این که اطلاق واقعیت بر آن ها دچار مشکل می شود اما ما گرفتار اشکال انکار جمیع علوم به واسطه این حد وسط نمی شویم و ما فعلاً داریم مدخل نهایی را بحث می کنیم و علامه در این جا چنین حد وسطی را ذکر نکرده اند. علامه الآن به حد وسط

ضرورت ازلی برای نتیجه نیازی ندارد. علامه برای ترتب این فرع به این مطلب نیاز دارد که من یک واقعیت دارم و این واقعیت احکامی مساوق آن دارد بنابراین این، واقعیت چون اعم الاشیاء است هیچ امر واقعی بیرون از آن نیست و ثبوت همه موضوعات و محمولات با این واقعیت است. اما اگر این واقعیت بعداً به حد وسط ضرورت ازلی تبدیل شد، نتایج خاص خود را به بار می آورد. ما وقتی با وجود کار می کنیم هم یکبار در مرحله تشکیک می مانم و یکبار به مرحله وحدت شخصی می رسیم که وجود مطلق به اطلاق لا بشرط مقسمی است. و این اقتضای همه مباحث در فضای دقیق و ادق می باشد.

وقتی حیث لا بشرط مقسمی را مطرح می کنیم، این حیثیت آن کاری را نمی کند که حیث لا بشرط قسمی انجام می داد. همانطور که با حد وسط وجود و تشکیک نتایج متفاوتی می گیریم، با حد وسط واقعیت هم ثبوت موضوع و محمول را درست می کنیم و واقعیت در این فضا واقعیتی مقید به قید اطلاق خواهد بود. اگر با حد وسط واقعیت، به ضرورت ازلی واقعیت رسیدیم اطلاق واقعیت ما، اطلاق لا بشرط واقعیت ها خواهد بود و اطلاقش اطلاق لا بشرط مقسمی است.

پس فعلاً فعلاً حد وسط ها را باید از هم جدا کنیم. اطلاق موجود در واقعیت را - که در مدخل آوردیم و فرع اول را بر آن بار کردیم - اطلاق لا بشرط قسمی است؛ به جهت این که حد وسط ضرورت ازلی اصل واقعیت را در آن ندیدیم.

جلسه نود و هفتم : ۹۱/۰۹/۱۹

## خلاصه جلسه قبل

بحث ما به فرع اول مدخل نهاییه رسید و مبنا را در فرع اول توضیح دادیم و با استادمان آیت الله جوادی اختلاف مایی پیدا کردیم. بر اساس نظریه مختار ما اولاً ثبوت جمیع موضوعات، ثبوت به حسب واقعیت است نه ثبوت به حسب وجود. بر این اساس عبارت مدخل نهاییه غیر از عبارت اسفار است با این همه ما فرمایش ایشان را در عبارت اسفار کاملاً قبول داریم. ثانیاً ایشان توضیحی دارند که بر اساس آن این ثبوت به حسب وجود، شامل وحدت شخصی وجود نمی شود و این عدم شمول به جهت قسمی بودن اطلاق وجود بما هو وجود است؛ در مقابل وجودی که اطلاق مقسمی دارد. ما همین حرف را سر واقعیت یعنی موجود پیاده کردیم؛ موجودی که مطلق است یعنی موجودی که اطلاقش به قید اطلاق است و اطلاق لا بشرط قسمی دارد، در مقابل موجودی که اطلاقش اطلاق لا بشرط مقسمی دارد منتهی با این اختلاف که ما با واقعیت کار می کنیم.

بر این اساس ما از یک جهت همراه فرمایش استادمان هستیم اما از یک جهت که حد وسط ما وجود باشد یا واقعیت با ایشان اختلاف داریم. نکته دوم ما این بود که حیث واقعیتی که برای این ها قائل ایم، وقتی است که موجود مطلق مطرح باشد یعنی یک موجودی که اعتبار لا

بشرط قسمی دارد، این ها را واقعیت دار کند و نه وقتی که موجودی مطرح بشود که حیث لا بشرط قسمی است. نکته سوم ما مکمل این نکته دوم بوده است.

## اعمیت موضوع عرفان نسبت به موضوع فلسفه

## متن اول آیت الله جوادی

لازم می دانم توضیحی پیرامون نکته ای بیان کنم که برای ذهن بعضی از دوستان ثقیل می آمد. استاد عظیم الشأن ما موضوع فلسفه را موجود به قید اطلاق می داند، در مقابل موضوع عرفان نظری موجود بدون قید اطلاق می داند. به دیگر بیان موضوع فلسفه موجودی است که لا بشرطی اش، لا بشرط قسمی است و در مقابل، موضوع عرفان موجودی است که لا بشرطی اش لا بشرط مقسمی است. ایشان بعد تبیین این نکته نتیجه می گیرند که عرفان نظری اعم از فلسفه می باشد. ایشان در چند جا از کتاب رحیق این را توضیح می دهند که ما برای پرهیز از اطناب یکی از آن مواضع را می خوانیم. ایشان می فرمایند: «عرفان نظری پیرامون هویت مطلق هستی بدون هیچ شرط و قیدی بحث می کند و چون نسبت علوم به یکدیگر از راه نسبت موضوع های آن ها بررسی گردد، عموم و خصوص آن علوم نسبت به یکدیگر روشن می شود.» (رحیق مختوم ج ۱ ص ۹۴) ایشان در این مبنا با علامه طباطبایی همراه است و این کبری را قبول دارند که اگر موضوعی اعم بود، علم هم اعم است با همان مبنایی که عرض کردیم و جواب آیت الله مصباح را هم دادیم. «از آن جهت که موضوع عرفان واقعیت لا بشرط است و موضوع فلسفه، واقعیت به شرط عدم تخصص های یاد شده است - عدم تخصص ها

یعنی نه تخصص اخلاقی دارد، نه تخصص طبیعی دارد، نه تخصص ریاضی دارد - لذا عرفان نظری فوق فلسفه کلی است - چون لا بشرط مقسمی فوق لا بشرط قسمی است - و سرّ کلیت و اعلی و عام بودن فلسفه آن است که در بین علوم فکری و استدلالی رایج، فلسفه از علوم برهانی دیگر جامع تر است و گر نه عرفان نظری نسبت به فلسفه کلی از جهت موضوع فائق است، قهراً از لحاظ شمول نیز جامع تر از فلسفه کلی خواهد بود.» (همان) این مبنای ایشان در این باب است که ما در صدیدیم آن را قدری بیشتر توضیح دهیم و در عین حال از اصطلاحات عرفان نظری احتراز می جویم و اگر لازم شد از این اصطلاحات استفاده مختصر می کنیم.

تا این جا گفتیم که یک مطلق موجود داریم که آیت الله مصباح می گویند و ما آن را رد کردیم. مطلق موجود حکم جدایی ندارد و علم واحدی نیست. آیت الله جوادی گفته اند که موجود مطلق، غیر مطلق موجود است. مطلق موجود، مقسم حکمت نظری است و این مطلق موجود ربطی به این لا بشرط مقسمی که الآن در صدد توضیح آن هستیم ندارد. ما یک موجود مطلق داریم یعنی موجود به قید اطلاق و یک مطلق موجود داریم که مطلق موجود در واقع مقسم بود که قبلاً در حقیق اشاره اش را خوانده ایم.

از سویی موجود مطلقی که از آن به عنوان موضوع فلسفه یاد می شود، غیر از مطلق وجود است؛ زیرا مطلق وجود حکم خاص ندارد. این عده وقتی تعبیر به لا بشرط مقسمی در مقابل لا بشرط قسمی می کنند، به تعبیر خودشان ناظر به اصطلاح عرفا هستند. عرفان موضوعش ذات اقدس اله است. این ها برای ذات اقدس اله اطلاق از نوع اطلاق مقسمی قائلند، در مقابل فیض منبسط خداوند که اطلاقش از نوع اطلاق قسمی است. بر همین اساس می گویند

موضوع عرفان واقعی است که لا بشرط مقسمی است و موضوع فلسفه واقعی است که لا بشرط قسمی است. بر همین اساس ما که داشتیم این اعتبارات را بحث می کردیم گفتیم اطلاق موجود به موجودات خاص واجد سه اعتبار است؛ وجود درخت، ماهیت درخت و اصل وجود. در ادامه آیت الله جوادی توضیح دادند که این وجودات خاصه در فلسفه واقعاً موجودند در مقابل اصل وجود اما بعد که دقیق تر می شویم و حیث عرفان را در نظر می گیریم - یعنی می رویم سراغ وحدت شخصی و انحصار واقعیت به ذات اقدس اله - این وجودات خاص موجود نیستند و موجود نبودن این ها مانند موجود نبودن ماهیت است. کار کردن با وحدت شخصی یعنی انحصار موجودیت به ذات مقدس پروردگار. ما در ادامه گفتیم که دو حد وسط در بین است یکی واقعیت یکی وجود. این دو حد وسط مال این است که این لا بشرط مقسمی ناظر به ذات اقدس پروردگار است ولی ذات اقدس پروردگار در مقابل مخلوق اول است. مخلوق اول لا بشرطی اش لا بشرط قسمی است و از آن به نفس رحمانی، فیض منبسط، حق مخلوق به و دیگر تعابیر یاد می شود البته با ریزه کاری هایی که ما در صدد بیان آن ها نمی باشیم. موضوع عرفان حیث لا بشرط مقسمی است، چون موضوع عرفان را ذات مقدس پروردگار می دانند و موجودیتی را که برای ذات اقدس اله قائلند به گونه ای است که جا برای موجودیت غیر نمی گذارد که این حیثش می شود موجود لا بشرط مقسمی. در مقابل موجود به شرط اطلاق که موجود لا بشرط قسمی است، قرار دارد. ایشان در چند جا از حقیق این مطلب را شرح می دهند. یکی از جاهایی که این مطلب را خوب توضیح می دهند پایان جلد اول ذیل مباحث تشکیک است. «بازگشت وحدت و کثرت وجود و موجود به یکدیگر، قول گروه

### متن دوم آیت الله جوادی

در بقیه مجلدات رَحِیق این مطالب را به خوبی تبیین می کند و اگر عارف ذات اقدس اله را شهود کرده، مساوی با وحدت شخصی وجود نیست و وحدت شهود غیر از وحدت وجود می باشد هر چند ممکن است شهود کَمُل اولیای الهی وحدت وجود باشد. این مسأله که شرحی مفصل دارد که ما در صدد تحلیل آن ها نیستیم. صدرا با بهره گیری از دو حد وسط یعنی کاوش در ابعاد علت و خصوصیات علت حقیقی و بررسی حقیقت معلول به اثبات این مهم همت گمارد.

«با اثبات غنای ذاتی علت حقیقی و عدم تناهی آن، فرض وجود دیگری که در عرض یا طول آن قرار گیرد، باطل می شود و با حصر وجود در علت حقیقی، برای معالیل چیزی جز ظهور و نشانه باقی نمی ماند» (همان) این همان حد وسط اول است.

«از طریق تحقیق در حقیقت معلول نیز ربط و فقر ذاتی و بطلان هرگونه ذاتی که ورای ربط و پیوند بوده و واجد آن باشد آشکار شده....» (همان) این همان حد وسط دوم است. پس یک بار تحقیق حقیقت علت و عدم تناهی اش را مد نظر قرار می دهیم و یک بار تحقیق حقیقت معلول و حیث ربطش را در نظر می آوریم.

ایشان با بهره مندی از این دو حد وسط در صدد است تا راه را برای حصر وجود حقیقی در ذات اقدس اله و به وحدت شخصی وجود هموار کند. از نظر آیت الله جوادی اگر وحدت

چهارم است و این گفتاری است که در بسیاری از آثار صدر المتألهین مشاهده می شود اما مختار عرفای شامخین بر خلاف آن چه حکیم سبزواری بیان داشته است فراتر از این سخن و مغایر با آن است. «(رحیق مختوم، ج ۱) ص ۴۹۰»

در تشکیک می گوئیم حیث ما به الاشتراک و ما به الافتراق را وجود تائین می کند و در همه این ها وجودی قائلند که یا این وجود ضعیف است مانند وجود ما و یا وجودی قوی است مانند وجودی که در ذات اقدس اله است. این کلام حرف فلاسفه است اما مختار عرفای شامخین نمی باشد. «سخن اهل عرفان همان است که صدر المتألهین پس از گذر از قول چهارم آن را به عنوان نظر نهایی انتخاب کرده و آن قول به وحدت حقیقت وجود و کثرت تشکیکی ظهور و شئون آن است.» (همان) بر این اساس تشکیک به ظهور و شئون وجود باز می گردد نه این که تشکیک در وجود باشد. اگر تشکیک در وجود باشد، همه اشیاء موجود بوده و از وجود برخوردارند اما اگر تشکیک در ظهور باشد، یک موجود بیشتر موجود نیست و آن هم موجودی است که عبارت است از ذات اقدس اله. این همان بحثی است که به نوعی در جلسه گذشته مطرح شد و طی آن اطلاق موجودیت بر وجود درخت را در فلسفه درست دانستیم اما در عرفان درست نیست. اما در مقام این که صدرا چگونه توانست از وحدت تشکیکی عبور کند می فرماید: «صدر المتألهین کوشیده است تا با تحلیل مسأله علیت و کاوش در خصوصیات علت حقیقی و همچنین با تبیین حقیقت معلول شواهد برهانی کافی را برای مشهودات عرفان ارائه دهد.» (همان، ص ۴۹۳)



شخصی وجود تمام شد اطلاق مقسمی می شود و اطلاق این وجود مقسمی بر وجود درخت هم مسامحی است در حالی که اطلاق وجود قسمی بر درخت اینگونه نبود.

(پرسش...پاسخ:) راجع به فیض منبسط سخن خواهیم گفت. وجود درخت در مقابل حقیقت وجود قرار داشت که وجود مقید به اطلاق است و بعداً بیان خواهیم نمود که این وجود مقید به اطلاق همان فیض منبسط در عرفان می باشد.

عرض شد اگر من وجود را با قید لا بشرط قسمی ببینم بر هر دو- وجود درخت و حقیقت - صادق است و دیدیم آیت الله جوادی فقط با حد وسط وجود این را درست می کرد و معتقد است که صدرا این حرفش با حد وسط اصالت وجود و تشکیک درست است. اما اگر با حد وسط وحدت شخصی سیر کند فقط اطلاق آن بر حقیقت درست است و ما بقی اطلاق ها مجازی است. آیت الله جوادی با بهره گیری از مبانی صدرا در بحث علیت و توضیح مباحث، بحث را به این جا می رسانند که یک اعتبار لا بشرطی داریم که حیث لا بشرط مقسمی بوده و ذات اقدس اله است و در ادامه می فرماید: «اعتبار سوم، وجود منبسط و مطلق است که مقید به اطلاق و عموم است.» (رحیق مختوم، ج ۱۰، ص ۴۸) این وجودی که مقید به اطلاق و عموم است در مقابل آن وجودی که لا بشرط مقسمی است که حتی قید اطلاق را هم ندارد و مقید به هیچ قیدی نیست و عدم قیدش هم از باب سلب تحصیلی است نه از باب ایجاب عدولی چون محکوم به هیچ حکمی نیست و محدود به هیچ حدی نمی باشد. مفصل این ها را توضیح می دهند و عبارات مفصل ابن عربی را می آورند. عباراتی که حضرت امام هم در مصباح الهدایه و در شرح دعای سحرش و خیلی جاهای دیگر دارند. به این بیان که ذات اقدس

اله که حیث لا بشرط مقسمی را دارد معبود هیچ پیغمبری نیست و معروف هیچ پیغمبری هم نمی باشد نه معبود است نه معروف است. «ما عرفناک حق معرفتک و ما عبدناک حق عبادتک...» ایشان ادله مختلف عقلی و نقلی را در توضیح مساله بیان می کنند. اعتباری که محل بحث ماست، «اعتبار سوم، وجود منبسط و مطلق است که مقید به اطلاق و عموم است. این وجود همان فعل و امر واحد الهی است.» (همان) این مطلب شاهد کلام ماست. این وجود همان فعل و امر واحد الهی است. فرق است بین ذات اقدس اله که حق است و بین این وجودی که فعل الهی است و او هم حق است. به تعبیر ایشان اهل معرفت با استفاده از دو آیه یکی «ذلک بأن الله هو الحق و أنما يدعون من دونه هو الباطل و أن الله هو العلی الکبیر» یکی آیه «ما خلقنا السماوات و الارض و ما بینهما الا بالحق» در صدد فرق میان دو معنی از حق بر می آیند؛ حقی که برای ذات اقدس اله ثابت می شود و حقی که در خلقت آسمان و زمین بیان شده است. اهل معرفت می گویند ما یک حقی داریم که آسمان و زمین و آن چه در آن هاست با آن خلق شده یعنی حق مخلوق به. این حق همان امر و فرمان الهی است و امر و فرمان الهی همان حقی است که همه چیز با آن خلق شده است و این غیر از حقی است که درباره ذات اقدس اله به کار می رود و حقی که در آن جا به کار می رود حیثش حیث لا بشرط مقسمی است و حق مخلوق به، حیثش حیث لا بشرط قسمی است. «اصطلاح فیض منبسط و نفس رحمانی یا حق مخلوق به از قرآن به عرفان و از عرفان به برهان و فلسفه راه یافت که وحدت فیض منبسط که وحدتی فراگیر است به دلیل احاطه و شمولی که دارد در طول کثرت قرار نمی گیرد. امر الهی مظهر خداوندی است که هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن می باشد و

به همین دلیل فیض منبسط خداوند اولی است که آخر نیز هست.» (رحیق مختوم ج. ۱۰ ص ۴۹)

من یک حقی دارم در رتبه ذات اقدس اله یک امر اول و مخلوق اولی دارد که این فیض منبسطی است که در واقع ظهور الهی آینه تمام نمای آن ذات اقدس است البته به قدر خودش. بعضی از تعابیری که ما به کار می گیریم ناظر به ذات اقدس اله نیست بلکه ناظر به فیض منبسط است. به عنوان نمونه «الحق مع علی و علی مع الحق یدور حیث دار» حق در این تعبیر حق مخلوق به است. در تفسیر زیارت جامعه هم وقتی که تعبیر می کنند آن روایات بسیار زیبای الله اکبر را که خداوند وقتی که ما تکبیر می گوئیم نباید بگوئیم الله اکبر من کل شیء که امام فرمود «فقد حددته» بلکه باید بگوئیم من أن یوصف خدا بزرگتر از این است که توصیف شود، حکم ندارد وصف ندارد و ما نمی توانیم آن را توصیف کنیم، در نتیجه هیچ چیز دوی آن نیست ولی آیه عظمای الهی امیر المؤمنین است به حکم آن فقره ای که در زیارت حضرت امیر هست که تو آیت الله العظمی هستی، آیه بزرگ الهی هستی یعنی همان حقی هستی که یدور حیث دار.

### متن سوم آیت الله جوادی

آیت الله جوادی این ها را مفصل توضیح می دهند هم در آدرس قبلی از جلد ۱۰ و هم در جلد ۸ ص ۴۲۱ «ذلک بأن الله هو الحق و أنما یدعون من دونه هو الباطل و أن الله هو العلی الکبیر». فیض منبسط و نفس رحمانی داریم و این اصطلاح از کلام خداوند درباره آفرینش استفاده شده، آن جا که می فرماید «خلق السماوات و الارض بالحق» «الحق من ربک» این

حق، حقی که از خداست غیر از حقی است که بر ذات اقدس اله صادق است. بعد بحث ظهورات نفسیه و من جاره و بای جاره و بحث های مفصلی دارند که البته از ظهور بعضی از این آیات دفاع هم می کنند. بعد هم می رسند به همین مرحله آن حق با خدا نیست بلکه از خداست لکن با انسان کامل هست. انسان کامل یک موجود ممکن و حق مخلوق به نیز موجود ممکن است و این دو با یکدیگر همراهند به همین دلیل گفته می شود که «الحق مع علی و علی مع حق یدور حیث ما دار» این حق آن فیض منبسط است که حق مخلوق به است یعنی همان «ما خلقنا السماوات و الارض و ما بینهما الا بالحق» همه این ها می شود حیث فاعلی مساله که در زیارت جامعه آمده «بکم فتح الله». اگر کسی بخواهد این حیث فاعلی را تبیین بکند، آن بحثی که امام رضوان الله تعالی علیه در مصباح الهدایه دارد را مطالعه کند. این حیث فاعلی اش است نه حیث غایی اش یعنی نه «الیه راجعون» بلکه فقط «انا لله». در بحث انسان «انا لله» همان فیض منبسط، حق مخلوق به، نفس رحمانی، تعین اول و به قول آن ها حقیقت تامه محمدی صلی الله علیه و آله اللهم صل علی محمد و آل محمد است. از نظر ایشان شما در حیث آفرینش و خلقت خواه در حیث رجوع خلقت که «الیه راجعون» است، که سر جایش و خواه در حیث آفرینش و خلقت که در واقع «بکم فتح الله» یعنی شروع با شما است کما این که از نظر این ها و «بکم یختم» که مال پایانش است. در جای دیگری از همان از جلد ۸ رحیق ص ۴۵۹ ذیل آیه شریفه «ألم تر الی ربک کیف مد الظل و لو شاء لجعله ساکنا» این را تبیین می کنند و نقلی هم از استادشان علامه طباطبایی بیان می کنند که علامه طباطبایی فرموده اند که من موقعی که خدمت مرحوم آقای قاضی بودم ایشان از ما خواست تا مقاله ای درباره آیه

مزبور بنویسیم. بعضی از این نوشته ها را مرحوم آقای طهرانی بیان کردند. ذیل این آیه بیان محی الدین را می گویند و معتقدند علامه هم یک چنین بیان استدلالی را تبیین کرده ولی به دست ما نرسیده است. توضیح ایشان این است می گوید خداوند خواسته بگوید نسبت من با خلقت، نسبت شاخص است با ظلش شاخص یعنی مخلوقات در واقع نسبتشان با خدا نسبت شاخص و ظل است. این ظل الهی همان فیض منبسطی است که مخلوقات عالم در ظل او مستقرند یک فیض منبسطی دارد که ظل الهی است. خداوند در این جا شمس را دلیل ظل قرار داده نه این که ظل را دلیل شمس قرار بدهد بلکه شمس یعنی ذات اقدس اله که نور است «الله نور السماوات و الارض» دلیل ظل است. مفصل این را توضیح می دهند. پس من یک ذاتی دارم که یک فیض منبسطی دارد که ظل الهی است و این ظل الهی واحد است و این موجودات تحتاین واحد مستقرند. شرح مفصل و توضیحات متعدد رحیق همه اش سر همین مبناست که شما یک ذات دارید با حیث لا بشرط مقسمی و یک واقعیتهی دارید با حیث لا بشرط قسمی که آن حیث لا بشرط قسمی وجود منبسط است که اشیاء تحت او مستقرند. این جا یک سؤالی مطرح می شود که آیا ما به این ها که تحت ظل الهی اند حق داریم وجود بگوییم یا حق نداریم به این ها موجود بگوییم؟ ما سوای خداوند آنچه که عالم نامیده می شود در نسبت با خداوند مانند ظل است، نسبت به شاخص پس غیر خداوند و ما سوای او و به بیان دیگر عالم ظل الله است مقرر و مستقر ظل و سایه الهی همان موجودات یعنی زمین و آسمان می باشد زیرا موجودات شایستگی آن را ندارند که مستقیما ظل الله باشند. ظل خداوند یک امر واحد است و آن امر واحد همان فیض منبسط و نفس رحمانی است. وضعیت عالم در

نسبت با خداوند شبیه ظل به شاخص است یعنی ظل و سایه الهی عالم را فرا گرفته و عالم محل و مقرر ظل است. عرفا اصطلاحشان این است که به ما سوای کون می گویند و وجود نمی گویند چون قائل به وحدت شخصی اند و وجود را منحصر می کنند اما این جا اینگونه می گویند که ظل عین نسبت کون یا وجود کونی به عالم است اما این برای عبارت ملاصدرا است چون ایشان توضیح اسفار می دهند. لذا ما اصرار داریم که همه مباحث سر جای خود بحث شود هر چند یک کلیات این چنینی لازم است. ایشان می فرماید و این نسبت کونی از سنخ اضافه اشراقی است. صدر المتألهین در تلخیص خود از نسبت کونی که اضافه به عالم شده و بر آن می تابد با تعبیر فلسفی وجود یاد می کند. یعنی صدرا می گوید که اقرار کرد که خدا مرا بیدار و بصیر کرد و به وحدت شخصی رسیدم، باز برای بقیه وجود قائل است. ایشان می خواهد بفرماید بر مبنای عرفا وحدت شخصی اقتضا کرد که وجود فقط منحصر به ذات اقدس اله باشد برای بقیه که شئون وجود و ظهور وجودند این ها تعبیر به وجود نباید بکنند تعبیر به کون باید بکنند اصطلاح کون را به کار می برند اما ملاصدرا این جا تعبیر به وجود کرده است با این بیان که ظل عین نسبت وجود به عالم است. ایشان در صفحه ۴۵۹ نکته ای دارند که در عرفان وجود مختص به خداوند است؛ زیرا وجود مساوق با وجوب ازلی منطقی و ذاتی فلسفی می باشد و آنچه که به عالم اضافه می شود کون یا وجود کونی نامیده می شود و رعایت امانت در نقل تعابیر عرفانی مقتضی حفظ اصطلاحات آن ها است. در این جا اعتراضی هم به صدرا دارند. صدر المتألهین آن چه نقل کرده، عین عبارت محی الدین در متن فصوص است؛ چرا چون محی الدین گفته «فهو عین نسبة الوجود الى العالم» ما این را

تحلیل خواهیم کرد. خلاصه اش این شد که شما یک واقعیتی دارید به نام ذات اقدس پروردگار که اصطلاحاً به آن می‌گوییم لا بشرط مقسمی توضیح هم می‌دهند که اطلاق را ما اصطلاح کنیم که اشتراک لفظی پیش نیاید سر اطلاق یعنی ذات مقدس پروردگار مقسمی است به این معنا که هیچ‌جا پیدایش نمی‌شود، هیچ حکمی هم ندارد و هیچ کس هم آن را نمی‌شناسد. این واقعیت به نام ذات اقدس اله که حیش حیش لا بشرط مقسمی است، معبود کسی نیست، معروف کسی نیست، محکوم به هیچ حکمی نیست و هر حکمی هم بخواهد بر آن بار شود از باب سلب تحصیلی است نه از باب ایجاب عدولی. این‌ها همه با حد وسط تحقیق درباره حقیقت علت و لا یتناهی بودنش از یک سو و حقیقت معلول و حیث نبود ذاتش از دیگر سو انجام شد. این در مقابل آن فیض منبسطی است که مخلوق اول پروردگار است، تعین اول است و آن فیض منبسط با همه هست. آن فیض منبسط تعین اول است که «مع کل شیء لا بالمقارنة غیر کل شیء لا بالمازجة». استدالات عقلی و نقلی مطلب فعلاً در صدد بیانش نمی‌باشیم بلکه منظور این است که ما یک حیث لا بشرط مقسمی داریم در مقابل یک حیث لا بشرط قسمی. حال سؤال این است که آیا این می‌شود عرفان؟ یا این را علامه طباطبایی در فلسفه به آن رسیده است؟ و می‌خواهم برگردم سر نسبت موضوع عرفان و فلسفه در صدارا.

### متن علامه طباطبایی

علامه طباطبایی این را در ذیل تشکیک می‌رسدند که سلب تحصیلی است و حکم ندارد و همه را با فلسفه درست می‌کند و علیت را به تشان برمی‌گردانند. علامه یک بیان بسیار

زیبایی را از وجود مقدس ثامن الحجج آقا علی بن موسی الرضا بیان می‌کنند که تشبیه به آینه است. آن در واقع حیث لا بشرطی در مقابل حیث بشرط اطلاق و مسأله مخلوقات و اعتبار وجود برای آن‌ها با ترقیق علیت و رفتن علیت به تشان است. ما در صددیم دو بحث را جمع کنیم یکی نسبت این حرف‌ها با فلسفه و یکی اعمیت عرفان از فلسفه. اگر کسی مثل حضرت علامه طباطبایی تشان، لا یتناهی بودن، به حقیقت معنای کلمه لا مؤثر فی الوجود الا الله را در فلسفه اش بیاورد، اگر ما این مطالب را با این حد وسط‌ها تبیین کردیم آیا باز می‌توانیم نتیجه بگیریم یک عرفان نظری داریم؟ اگر تشان است، اگر ترقیق تشکیک است، اگر عبارت ابن عربی هم دست ما را گرفته که این عین نسبة الوجود داریم آیا این‌جا ما باز دو چیز داریم؟ که بیاییم اصرار کنیم سر موجود به قید اطلاق موجودی که مقید به اطلاق است لا بشرط قسمی است و یک موجودی که لا بشرط مقسمی است. علامه از وجود مقدس ثامن الحجج بیانی را در الهیات بالمعنی الاخص استفاده کرده‌اند. حضرت علامه تمام این مطلب را به گونه‌ای بیان می‌کنند که این مطلب حیث شأنت و تشان و مرآتیت و ظهور می‌شود و همانچه که در الهیات بالمعنی الاخص با برهان صدیقین نتیجه‌گیری کرده است. ایشان در اصول فلسفه به بیان تمثیلی می‌پردازند و می‌فرمایند که «فرض کنید با دلی آسوده و حواسی جمع در فضایی آرام نشسته و این جهان پر جنب و جوش را در برابر خود گذاشته و به تماشای هر پستی و بلندی و دور و نزدیک و گوشه و کنار... وی پرداخته ... و نزدیک تر بیاییم زمین و افق‌های نیلگون وی جنگل‌های انبوه.... در این بین یک باره به خود آمده و منتقل می‌شویم که این همه را که ما می‌بینیم دارید در آینه می‌بینید نه به نحوی که می

پنداشتید مستقیماً می بینید. اکنون در اثر این پیش آمد مفروض حال شما چگونه خواهد بود؟ ولی نه این که همه معلومات و مشهودات شما و حتی یک واحد از آن ها تبدیل به دروغ یا اشتباه شود یا معدوم گردد نه هرگز بلکه با حفظ همه ذوات و فعالیت های مشهود آن ها انتقال دومی مفروض تنها استقلال وجودی را از دست مشهودات نخستین شما می گیرد. «(اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج. ۵، ص. ۶۹) شهید مطهری این جا توضیح داده اند که «گذشته از این که ذات حق را به صورت پدیده ای از پدیده های جهان یا به صورت موجودی در منتهی الیه مکان....» (همان) نباید خداوند را سر سلسله این تشکیک قرار داد تا بشود یک طرف سلسله و سلسله درست شود. بلکه «اساساً وجود اشیاء با مقایسه به وجود خدا وجود حقیقی نمی باشد بلکه از قبیل نمود و ظهور است که پیش از آن که خود را نشان بدهد او را نشان می دهد از نظر غیر اصیل بودن نسبت اشیاء به ذات حق نظیر نسبت سایه به جسم است - همان آیه الم تر الی ربک کیف مد الظل - معمولاً در مشرب فلسفی معمولی همانطور که برای سایر اشیاء وجود اثبات می کنیم برای او نیز وجودی اثبات می کنیم با این تفاوت که وجود او قائم به ذات و لا یتناهی و ازلی و ابدی است و وجود سایر اشیاء قائم به او و ناشی از او و محدود و حادث است اما در حقیقت وجود تفاوتی میان ذات واجب و سائر اشیاء نیست اما در مشرب ذوقی اهل عرفان و مشرب حکمت متعالیه صدرایی که با برهان قویم تأیید شده است، وجود اشیاء نسبت به عدم وجود است ولی نسبت به ذات باری لا وجود است. نسبت به ذات باری از قبیل سایه و صاحب سایه یا عکس و عاکس است. مولوی مثل خوبی می آورد.... افلاطون تمثیل عالی و معروفی را....» (همان)

سؤال ما این است که آیا این حرف ها ما را به علم دیگری می برد؟ یا اگر با حد وسط ترقیق و تحقیق در علیت و نشان و تحقیق حکمت متعالی سیر کنیم یعنی حرفی علامه طباطبائی این جا دارد و شهید مطهری خواسته آن را منعکس کند را بگوییم. بیانی که بحث های عرفا خارج از اصطلاحاتشان یک محتوایی دارد و ممکن است حکمت متعالیه صدرایی به آن برسد. در این فضا آیا ما دو علم داریم با دو موضوع که یکی اعم است و یکی اخص؟ بحث دوم ما این که اگر این ها با شأنیت و نشان کار می کنند، باید بررسی نمود که آیا اعتباری بودن جهان امکان، آن را دروغ و باطل می کند؟ اعتباری که در لسان عرفا به تعبیر استاد بزرگوارمان در این عین نضاح آمده، چیزی جز اعتبار اصطلاح عرفان نخواهد بود که طی آن هم استقلال محال است و هم حلول واجب. در نتیجه اعتباری بودن جهان امکان، چیزی از آن نمی کاهد؛ زیرا تمام احکام و لوازمی را که فلسفه برای آن ها ثابت کرده یا علوم جزئی برای آن ها ثابت می کند باقی می ماند. (عین نضاح، ج. ۱، ص. ۳۴)

### دورنمایی از مباحث آینده

پس ما در این مقام دو بحث داریم:

یک بحث راجع به نسبت عرفان نظری و فلسفه است با این حد وسطی که آقایان دارند یعنی نشان و لا یتناهی بودن ذات اقدس اله. لازم است با عنایت به عبارت علامه در نهاییه و این مطالبی که آقایان می گویند نسبت این دو علم را در بیاوریم ببینیم ما واقعا می خواهیم اصطلاحی کار کنیم یا مثلاً اگر ما رفتیم در قاعدة الواحد کار کردیم دیدیم الواحد می شود

فیض منبسط و تعین اول و همین الواحدی را که به عنوان فیض منبسط و نفس رحمانی آقایان تحویل می دهند به عنوان تعین اول و مخلوق حق مخلوق به آیا علامه هم در قاعده الواحد با حد وسط واقعیت خود همین نتیجه را می گیرد. حالا آن چیزی که الآن به ما مربوط است بخش اول است اما مساله دوم الآن مربوط به ما نیست؛ چون باید برویم تشکیک و الواحد را در فلسفه صدرایی و فلسفه بوعلی در بیاوریم. فعلا در صدد بر رسیدن این نکته ایم که عرفان که موضوعش اعم است و فلسفه که موضوعش اخص است آیا با حد وسط واقعیت چه سرنوشتی پیدا می کند؟

(پرسش...پاسخ:) اگر ما تمام حد و سطمان رفت سراغ تشان و رفت سراغ آن دو حد وسط که آیت الله جوادی بیان کرد، مجموعا سه حد وسط خواهیم داشت.

س: علامه می گوید «و سینکشف بعض الانکشاف»

ج: بعض الانکشاف اگر ما دیدیم این استعداد و مبانی را شما دارید چشم می گوئیم. الآن دعوایمان موضوع است. یک بار کسی مثل محی الدین، قیصری یا هر عارف دیگری این بحث ها را جلو برده و استفاده کرده و در نهایت از پس آن بر نیامده که بخواهد انکار ما سوی کند. بلکه شما یک فیض منبسط یا یک تعین اولی یا یک حقیقت تامه ای را تحویل می دهید که می شود مصداق «بکم فتح الله» مصداق «آیه الله العظمی» مصداق «الحق مع علی و العلی مع حق یدور حیث ما دار» با برهان و روایات بسیار زیبای وجود مقدس ثامن الحجج این ها را تحویل می دهیم. در این فضا چه نیازی هست که من اصرار کنم یک علم دیگری دارم؟ یک بار من تعبیر ملاصدرا را در تمیم و تکمیل به کار می برم اما یکبار علامه طباطبایی نمی

گوئید تمیم و تکمیل. ما بعدا می گوئیم تعبیر علامه تمیم و تکمیل هم نیست کما این که علامه معتقد است تمیم و تکمیل سوار بر وجود است اگر کسی با واقعیت کار کند تمیمی در کار نیست؛ چون اولین تصدیق فلسفی شما این می شود نه این که صد تصدیق داشته باشی که تمیم آن بشود این. نکته دیگری که باید بگوئیم در باب کلام است که اگر کلام شیعی و حول انسان باشد چگونه دایرة کلام شیعی با حد وسط «بکم فتح الله و بکم یختم» امکان دارد؟ با شهید بزرگوار آیت الله صدر یک مشکلی داریم. شهید صدر در اصول اصرار می کند که مبدأ اصول تارة کلام است، تارة فلسفه است. ایشان کلام سنی را مطرح می کنند. اصول بحث اعتبار و حقیقت دارد که با مبدأ انسان و از دایرة انسان بیرون نیامده است، کما این که فلسفه از دایرة انسان بیرون نیامده است.

(پرسش...پاسخ:) بله می رسیم. همه را می گوئیم اصلا از دایرة انسان بیرون نیامده. انسانی که علامه طباطبایی قبل الاجتماع و بعد الاجتماع را تبیین می کند و مبنا به شما می دهد بعد ببینید اصولی به شما می دهد و فقهی به شما می دهد که ولایت مطلقه از داخلش در می آورد. هیچ راه ندارد اول باید مبانی اش را درست کنیم. این جا ببینید این خط کشی ای که آقایان می کنند می گویند این فلسفه است، این عرفان است، این کلام است - همین بحث را سر کلام هم داریم - ببینیم چه خواهد شد. اگر آقایان فرصت مطالعه بعضی از این مآخذ را دارند و حال مراجعه و مباحثه را دارند که این موضوع را دنبال کنیم اگر هم نه که بحث اشتراک معنوی و اشتراک لفظی وجود را شروع کنیم.

## جلسه نود و هشتم : ۹۱/۰۹/۲۵

## خلاصه جلسه گذشته

داشتیم تحقیقی راجع به اختلاف عرفان نظری و فلسفه انجام می دادیم. آنطوری که استاد بزرگوارمان تصویر کردند آن را به اختلاف موضوع تصویر فرمودند و موضوع عرفان نظری را اعم دانستند. در تعبیر ایشان آمده بود که موضوع عرفان لا بشرط مقسمی لحاظ می شود و موضوع فلسفه وجودی است که لا بشرط قسمی ملحوظ می گردد. این گونه است که برای عرفان نظری نسبت به فلسفه اعمیتی قائل اند. سوال این است که آیا ما برای تصویر نسبت بین این دو علم می توانیم مسیر دیگری را طی کنیم و نسبتی که بین موضوع عرفان نظری و موضوع فلسفه قائل می شویم، اینگونه نباشد و بتوان توضیح دیگری ارائه داد؟ برای توضیح عبارات استادمان از چند توضیح و عبارت ایشان استفاده کردیم. یک توضیح مهم ایشان که خیلی مبنایی هم بود، در این توضیحات ایشان در جلد اول رَحِیق آمده بود. ایشان تعبیر فرمودند: «باید توجه داشت که قبول هر دو نوع از واقعیت به عنوان مصادیق خارجی مفهوم واقعیت که عین ثبوت و موجود بودن است بر مبنای تشکیک در وجود که مختار صدر المتألهین می باشد امری مسلم و میرهن است.» (رحیق مختوم، ج ۱، ص ۱۸۴) لذا عرض کردیم که ایشان تصریح دارند که ما باید دو واقعیت را بر مبنای تشکیک در وجود بپذیریم؛ که دو نوع واقعیت یکی واقعیت وجود و یکی وجودات خاصه بودند. در مقابل واقعیت سومی که

ماهیات بود. «لیکن بر اساس وحدت شخصی وجود که نتیجه اثبات وجود مطلق لا بشرط مقسمی است، حمل واقعیت بر امور مقید و محسوس که نوع اول از سه نوع مذکور واقعیت است، همانند حمل آن بر نفس ماهیات خاصه که نوع سوم از انواع مذکور می باشد از باب مجاز خواهد بود یعنی در این صورت واقعیت و هستی منحصر به فرد مطلق خود می باشد.» (همان)

توضیح این فراز را سابقاً دادیم. «همچنین بنابر قول به تباین وجودات، مصداق واقعیت چیزی جز واقعیت های گوناگون عینی نمی باشد و هرگز وجود مطلق که لا بشرط مقسمی باشد تحقق عینی ندارد.» (همان) ایشان در صددند تثبیت کنند که اصل تشکیک باید درست در بیاید تا بتوانم بگویم من یک وجود بی قید دارم و یک وجودات مقیده. اگر من قائل به وحدت شخصی شدم، مسأله به هم می ریزد کما این که اگر قائل به تباین وجودات شوم آن موقع دیگر وجود مطلق ندارم. همچنین بنابر قول به تباین وجودات، مصداق واقعیت چیزی جز واقعیت های گوناگون عینی نمی باشد و هرگز وجود مطلق که لا بشرط مقسمی باشد تحقق ندارد.

عبارت آیت الله جوادی ذیل بحث خبایای مسأله علیت اسفار و تحلیل استاد مستند اصلی بیان ایشان عباراتی است که از ملاصدرا نقل کردند. این عبارتی است که ملاصدرا آن را در بحث «تممة الکلام فی العلة و المعلول» که ذکر می کنند. چهارصد و چهل و هفت رَحِیق بخش چهارم از جلد دوم عبارت ملاصدرا می فرماید: «فی تتمه الکلام فی العلة

و المعلوم و اظهار شیء من الخبایا فی هذا المقام...برهان هذا الاصل من جمله ما آتانیه ربی من الحکمه...فکما وفقنی الله تعالی بفضلہ و رحمته الاطلاع علی الهلاک السرمدی و البطلان الأزلی للماهیات الإمكانية و الأعیان الجوازیه فکذلک هدانی ربی بالبرهان...»(الحکمه المتعالیه ج ۲ ص ۲۹۲) این نکته همان اطلاق سومی است که ما در تقسیمات سابق به آن اشاره نمودیم که بر اساس اصالة الوجود و مجازی دانستن وجود ماهیت شکل گرفت. «فکذلک هدانی ربی بالبرهان النیر العرشى إلى صراط مستقیم من کون الوجود و الوجود منحصر فی حقيقة واحدة شخصية لا شریک له فی الوجودية الحقيقية و لا ثانى له فی العین و لیس فی دار الوجود غیره دیار و کلما یتراءى فی عالم الوجود أنه غیر الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته التی هی فی الحقيقة عین ذاته کما صرح به لسان بعض العرفاء...»(همان)

این بیان ناظر به این است که اگر کسی با وحدت شخصی کار کند، دیگر اطلاق موجود بر قسم اول یعنی وجود مقید، مجازی می باشد. اگر این بیان درست باشد، در این صورت دو نسبت خواهیم داشت؛ یک نسبت لا بشرط مقسمی و یک لا بشرط قسمی که موضوع فلسفه است. در این رابطه می باید در دو مقام تحقیق کنیم؛ یک مقام تحقیق این بخش از قضیه است که مجازیتی که برای واقعیات دیگر به وجود می آید، از چه نوع مجازیتی است و به تعبیری که ایشان بعدا خیلی دقیق هم به کار می برد آیا از نوع آن ثانی است که احوال و دو بین می بیند که بشود سراب و پوچ و باطل «ثانٍ یراه الاحول» است یا از باب مرآتیت و آیات الهی است؟ به تعبیر آقایان که خود ایشان بعدا تصریح می کنند این مستلزم سراب بودن و باطل بودن نیست.

یک بحث دیگر که به بحث ما هم مربوط است این که اگر از فلسفه صدرایی عبور کردیم؛ اگر کسانی مثل علامه طباطبایی همه آن حد وسط ها را در نهایت تحویل مان دادند؛ آیا در این صورت چیز دیگری داریم که اعم از موضوع فلسفه باشد؟ این ها دو مقام است که بحث دوم بحث اصلیمان است. از نظر فنی که در بحث تمایز علوم و موضوعات هستیم می خواهیم نشان دهیم این فرمایشات آقایان، در عبارت استادشان علامه بعینه وجود دارد و در متن نهاییه است.

بنابراین ما با دو مقام مواجه ایم و در صدد تحقیق این دو مقام می باشیم. اولین مستند این بررسی، عبارتی است که ایشان ذیل عبارتی از محی الدین آوردند. عبارتی که در ذیل آن به آیه «الم تر الی ربک کیف مد الظل و لو شاء لجعله ساکنا» می رسند. به بیان ایشان خداوند در این جا یک نور، یک شاخص، ظل و یک محل استقرار ظل را تصویر فرموده است. در این فضا عالم ظل الهی نمی باشد؛ چرا که ظل الهی فیض منبسط و وجودی است که در واقع اطلاق قسمی دارد بلکه عالم محل استقرار ظل است. به دیگر بیان این شاخص، ظلی دارد. این ظل فیض منبسطی است که این فیض منبسط خود عالم نیست بلکه عالم محل استقرار این ظل است. مقرر و مستقر ظل و سایه الهی عبارت اند از موجودات یعنی زمین و آسمان؛ زیرا موجودات شایستگی آن را ندارند که مستقیما ظل الله باشند و ظل خداوند یک امر واحد است و آن امر واحد همان فیض منبسط و نفس رحمانی است.(رحیق مختوم ج ۹ ص ۴۵۸) اگر این مطلب استدلال الواحد علامه یا خود ملاصدرا باشد، یعنی شما استقرار الواحد را این جا درست کردید و گفته اید یک ذات اقدس اله دارم و این ذات اقدس اله به مقتضای قاعدة الواحد یک ظل دارد. این ظل الهی، صادر اول است و با قاعدة الواحد ثابت شده است و عالم در نسبت با



خداوند، شبیه ظل به شاخص است؛ یعنی ظل و سایه الهی عالم را فرا می گیرد و عالم محل و مقر ظل است. ظل عین نسبت کون یا وجود کونی به عالم است. نسبت کون یا وجود کونی اصطلاح عرفاست؛ عرفا اصطلاح وجود را برای ما سوی بکار نمی گیرند بلکه اصطلاح کون را به کار می برند. ملاصدرا برخی از عبارات قیصری در شرح فص یوسفی از کتاب فصوص را تلخیص نموده است اما در اطلاق وجود بر عالم تصرفی نکرده است و در این عبارت به عالم نسبت وجود داده است. (همان. ص ۴۵۹)

«این نسبت از سنخ اضافه اشرافی است. صدر المتألهین رحمه الله در تلخیص خود از نسبت «کونی» ای که افاضه به عالم شده و بر آن می تابد، با تعبیر فلسفی وجود یاد می کند، به این بیان که ظل عین نسبت وجود به عالم است. در عرفان وجود مختص به خداوند است زیرا مساوق با وجوب ازلی منطقی ذاتی فلسفی می باشد و آنچه که به عالم افاضه می شود کون یا وجود کونی نامیده می شود و رعایت امانت در نقل تعبیر عرفانی مقتضی حفظ اصطلاحات آن هاست.» (همان) آیت الله جوادی در ابتدا اعتراضی به صدر المتألهین می نمایند اما بعد می گویند: «صدر المتألهین در این قسمت تصرفی نکرده است و آن چه را که او نقل کرده عین عبارت محی الدین در متن فصوص است که می گوید: «فهو عین نسبة الوجود الى العالم» (همان) اگر محی الدین تعبیرش عین نسبة الوجود می باشد، بزرگانی مثل شهید مطهری حق دارند که از آن با عنوان ترقیق تشکیک یاد کنند. در این فضا عالم دو مرتبه دارد؛ ذات اله، فعل اله. آن چه علامه طباطبایی قبول دارد این است عالم دو مرتبه دارد؛ ذات اله و فعل اله. بعداً باید حد وسط های این نکته را به دست آوریم؛ حد وسط هایی چون وحدت شخصی،

نا متناهی بودن ذات اقدس یا ذات نداشتن معلول که ذیل بحث های تشکیک دقیق می خوانیم و ثابت می کنیم که علامه طباطبایی در آن جا سلب تحصیلی را پیاده می کنند و می گویند آن جا بحث ایجاب عدولی در کار نیست. همان عبارتی را که شما در عرفان می گویند، ایشان در نهاییه می آوردند. همان گونه که ذات نداشتن ممکن را - که حد وسط دوم است - در چند جای نهاییه آمده است. این که می گوییم ممکن ذات ندارد و علت «اقرّب الیکم من حبل الوريد» است و چیز حائل ارتباط تو با علت نیست؛ هیچ یک از این ها به این معنی نیست که او سر سلسله باشد و ما در انتهای سلسله باشیم بلکه ترقیق تشکیک دو تصویر دارد؛ یک بار به معنای جمع کردن نسبت وجود به ما سوی است. علامه، ملاصدرا و شهید مطهری هیچ یک تن به چنین حرفی نمی دهند. یک بار ترقیق تشکیک به این معنی است که او حائل بین تو و اوست. حائل بودن او یعنی این که او یک طرف سلسله است و تو در طرف دیگر سلسله قرار داری. علامه طباطبایی در مساله تشکیک این نگرش را رد می کند. این ها چند پله است که لازم است با برهان درست کنیم و فعلاً در این جا با آن ها کاری نداریم.

نکته مهم این که اگر یک کسی مثل محی الدین یا شهید مطهری در شرح مبسوط - ایشان به محی الدین هم نسبت می دهد - به ما سوی اطلاق وجود کند و بگوید محی الدین هم در همه عباراتش از ما سوی نفی وجود نکرده است و شاهد آن همین عبارت محی الدین که صدر المتألهین هم در این قسمت تصرفی نکرده و عین عبارت او یعنی - فهو عین نسبة الوجود الى العالم - را آورده؛ در این صورت اگر عین نسبة الوجود الى العالم، نتیجه اش ترقیق تشکیک و دو مرتبه شدن عالم - ذات اله و فعل اله - باشد. آیت الله جوادی ذات و آیات الهی را به طور

مفصل از عقل و نقل بیان می کنند که در عین نضاح هم آن را بیان می دارند. این تعبیر عین تعابیر روایات است که ما سوی را آیه تلقی کند و از مباحثات وجود مقدس علی بن موسی الرضا علیه آلاف تحية و الثنا روایاتی داریم که عبارت آن ها را هم خواهیم خواند. بنابراین اگر کسی این اصل را حاکم کند، عین نسبة الوجود الى العالم معنی می یابد و عین نسبة الوجود الى العالم معنایش ترقیق تشکیک و جمع کردن سلسله است. دقت کنید من یک بار در صدم سلسله را جمع کنم و یک بار می خواهم ما سوی را جمع کنم. جمع کردن سلسله و پیاده کردن «هو اقرب اليکم من حبل الوريد» یا «هو معکم اینما کنتم» را پیاده کردن و یا از میان برداشتن فاصله بین او و تو و سلسله را جمع کردن و او را به حقیقت معنای کلمه، فاعل همه چیز دانستن. علامه طباطبایی روی این مطلب اصرار دارند و از آیت الله جوادی و از عین نضاح هم خواهیم خواند که اعتباری بودن عالم به معنای سراب بودن عالم نیست. در حقیق هم دارند که اعتباری بودن جهان امکان، چیزی از آن نمی کاهد و تمام احکام و لوازمی که فلسفه برای آن ها ثابت کرده و یا علوم جزئی برای آن ها ثابت می کند، مورد پذیرش می باشد. این تعبیر مهمی است که یک بار می گویم این ها اعتباری اند و یک بار می گویم این ها سرآب اند، یک بار می گویم ذات اقدس اله آیاتی دارد. این ها دو حرف است وجود قائل شدن یک بحث است، استقلال دادن یک بحث است سلسله دار کردن یک بحث است. ما بعداً چند عبارت دیگر هم برای شما خواهیم خواند هم از آیت الله جوادی و هم از علامه طباطبایی و هم از شهید مطهری. مناظره بسیار زیبایی امام هشتم دارند و بحث آینه و این که تو وقتی آیه خدایی آینه ای که دارد تو را نشان می دهد، آینه در تو است یا تو در اویی؟ امام فرموده

هیچکدام تصویر آیه که آیه حقیقی است، آیه بودنش هم حقیقی است. ایشان این مطلب را در عین نضاح دارند. کسانی مثل علامه طباطبایی در اصول فلسفه این را در خود فلسفه آورده اند؛ یعنی می گویند در فلسفه ما به ذات اقدس الهی می رسیم که ما سوی آیه اوست، ما به ذات اقدس الهی می رسیم که ثانی ندارد، ما به ذات اقدس الهی می رسیم که به تعبیر امام خمینی رضوان الله تعالی علیه در تفسیر سورة حمدش، حمد غیر او امکان ندارد. اگر در خود فلسفه به این مطلب رسیدیم، در این صورت موضوعی که می خواهیم تحویل علم دیگر دهیم و نسبت آن موضوع را با این موضوع بررسی بکنیم، لازم است مقداری تجدید نظر در آن بنماییم. بعد ممکن است ما این مطلب را به حیث انسان بر گردانیم چنان که خود عرفا بر می گردانند.

(پرسش...پاسخ:) اگر الهیات بالمعنی الاخص، فلسفه را تتمیم و تکمیل کند و به آن جا برساند که بقیه ثانی آن نباشند بلکه بقیه را مرآت و آینه و عکس او قرار بدهد با همه خصوصیاتش نه این که ما سوی را انکار کند. آن ها با رعایت همه خصوصیاتشان آیه اند. ما این را بعداً در قاعدة الواحد بر می رسیم. فهم عقلی این موضوع باید به گونه ای انجام شود که واقعا ظرف و مظهر خراب نشود. این که می گویند این سراب نیست بلکه آیه است.

جلسه نود و نهم : ۹۱/۰۹/۲۶

جلسه نود و نهم در صفحه بعدی

اگر در ذات خود چیزی داشته باشند، از همان جهت آیت و نشانه خداوند نخواهند بود. اگر غیر واجب عین آیت و ربط به واجب هستند، حقیقت آن ها به نمود باز می گردد و از بود سهمی برای آن ها باقی نمی ماند» (همانجا) این بود استقلال آور می باشد اما اگر به عین ربط بازگردد تا آیه باشد، می توان بود را نفی کنید؛ چرا که در بود استقلال است. همین که به عین ربط برگردد و ذات در کار نباشد آیه درست می شود. اگر غیر واجب عین آیت و ربط به واجب هستند، حقیقت آن ها به نمود باز می گردد و از بود یعنی استقلال سهمی برای آن ها باقی نمی ماند. «زیرا اگر برای آن ها سهمی از بود باشد از همان جهت آیت غیر نخواهند بود» (همانجا) یعنی هل بسیطه پیدا نمی کنند. هل بسیطه پیدا کردن این ها یعنی بود و استقلال داریشان. ما این را بعدا با حد وسط های علامه طباطبایی بیان می کنیم.

«آیت بودن اشیاء نسبت به خداوند نظیر آیات اعتباری نیست که در ظرف اعتبار باشد بلکه تکوینی است و تکوینی بودن آن هم صیغه مقطعی و محدود ندارد تا آن که در برخی از شرایط آیت خدا باشند و در برخی از شرایط او نباشند، بلکه هیچ شائی از شئون ما سوی نیست مگر این که آیت خداوند سبحان باشد.» (همانجا)

ایشان همین توضیح را در کتاب عین نضاح از بیان استادشان علامه طباطبایی هم ارائه می کنند. «صدر المتألهین در سیر تکاملی مباحث خود بعد از گذر از اصالت ماهیت و اصالت الوجود و از اصالة الوجود به وحدت تشکیکی و بالاخره پس از تثبیت وحدت شخصی در پایان فصول دوازده گانه علیت از این تمثیل استفاده می کند. این مثال که مبتنی بر تعالیم قرآن درباره آیت بودن جهان است نخستین بار توسط خاندان وحی و نبوت مطرح شده است. عمران سابی در مناظره توحیدی با حضرت علی بن موسی الرضا علیه آلاف التحية و الثناء عرض می کند که آیا تخینی یا سدی هو فی الخلق ام الخلق فیه؟ بعد امام می فرماید که جل یابن عمران عن ذلك ليس هو في الخلق ولا الخلق فيه تعالى عن ذلك سأعلمك ما تعرفه به و لا حول ولا قوة الا به الا بالله بعد امام توضیح می دهند و از او سؤال می کنند که اخیرنی عن المرأة أنت فيها أم هي فيك فإن كان ليس واحد منكما في صاحبه فبأي شيء استدلت بها على نفسك» (عین نضاح ج. ۱ ص ۳۲۴) پیروان حکمت متعالیه نیز همچون صدر المتألهین با تاسی به آنچه از ناحیه وحی رسیده بر تمثیل به آینه تأکید می کنند. علامه طباطبایی در شرحی درباره این مثال دارند. این شرح را در جلد ۶ اصول فلسفه آورده اند که قبلاً خدمتتان عرض کردیم. آنچه قرآن کریم بر آن تأکید می فرماید و علامه بر آن اصرار دارد این است که غیر از ذات اقدس اله، چیزی در جهان نیست مگر این که آیت و نشانه آن است اما نشانه را مراتبی است. بعد علامه این نشانه را توضیح می دهند که ایشان در آن رَحِیق آن را مختصر بیان کرده اند. مراتب این نشانه عبارت اند از نشانه های عاریتی، نشانه های قراردادی بعد نشانه های تکوینی بدون هیچ محدودیتی که در هر حالت علامتند مانند همان درختی که در تمامی شئون آیت خداوند سبحان است، چون خلق همواره آیت خلق است. یعنی اصل ذات و تمام شئون وابسته به آن نشانه خالق است و اما آیه ای که بدان مثال زده می شود، که علامت بودن آن امری تکوینی است.

بحث ما به این جا رسید که عبارات اساتید بزرگوارمان را مخصوصاً آیت الله جوادی را مرور می کردیم و در عبارات ایشان - همانطور که قبلاً عرض کردم - مسأله به این جا منتهی می شود که بر اساس عبارت بزرگانی مثل محی الدین می توان برای ما سوی اطلاق موجود و وجود را قائل بود. از نظر ایشان ملاصدرا هم این نقل را انجام داده و در این نقل امانت را رعایت کرده است. من یک مقدار عبارت توضیحی ایشان را توضیح می دهم و بعد هم یکی دو عبارت دیگر خدمتتان می خوانم و بعد در حدی که قابل جمع بندی است، جمع بندی می کنم.

### عباراتی از آیت الله جوادی

آیت الله جوادی در ذیل تتمیم اصل علیت، قبل از عباراتی که درباره شاخص و آیه «ألم تر ربك كيف مد الظل» عباراتی دارند که می فرمایند: «این مدعا را شواهد نقلی تأیید می کند و بلکه وحدت شخصی وجود با ظواهر شرعی سازگار تر است.» (رحیق مختوم ج. ۹ ص ۴۵۴) بعد آیاتی را ذکر می کنند از جمله: «و فی الارض آیات للموقنین و فی أنفسکم» بعد «و جعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل» ، «و فی خلقکم و ما یبث لمن دابة آیات لقوم یوقنون» ، «و من آیات ان خلقکم من تراپ ... و من آیات ان خلق لکم من أنفسکم ازواجاً ... و من آیات خلق السماوات و الارض و اختلاف ألسنتکم و اللوانکم ان فی ذلک آیات للعالمین و من آیات مناکم باللیل والنهار و ابتغانکم من فضلہ... و من آیات یریکم البرق خوفا و طمعا و ینزل من السماء ماء ان فی ذلک آیات لقوم یعقلون و من آیات ان تقوم السماء و الارض بأمره» بعد از ذکر این آیات، یک جمع بندی بسیار زیبا دارند. «هر چه غیر خداوند است و عنوان شیء بر آن اطلاق می شود و هر چه در آسمان و زمین است و خود آسمان و زمین و شب و روز و هر آنچه در آن هاست، آیات خداوند سبحان هستند و آیت بودن وصف و عرض مفارق آن ها نیست، حتی نظیر زوجیت برای عدد چهار یعنی وصف لازم نیز نیست، زیرا وصف لازم متأخر از مرتبه ذات بوده و در مرتبه ذات نیست. آیت خدا بودن عین گوهر و ذات اشیاء است و اشیاء به تمام ذات خود آیت حق اند.» (رحیق مختوم ج. ۹ ص ۴۵۵)

س...ج: ظواهر آیات این است که این لیل، آیه است؛ شب آیه است؛ آسمان آیه است. این خلق آیه شماسست. خلق را اضافه مقولی به مخلوق نینگارید.

«با استناره از آیات قرآنی تحقیق در ما سوای واجب می توان یکی از دو طریق استشهاد بر وحدت شخصی وجود قرار گیرد، زیرا وقتی که ما سوای واجب در ذات و وصف خود آیت و نشانه واجب باشند، در ذات خود هیچ چیزی نخواهد داشت، زیرا

<sup>۱</sup> سوره فاریات، آیه ۲۰

<sup>۲</sup> سوره اسراء، آیه ۱۲

<sup>۳</sup> سوره جاثیه، آیه ۴

<sup>۴</sup> سوره روم، آیات ۲۵-۲۰

اصرار دارد که علامه طباطبایی این را لازمه حکمت صدرایی می‌داند. / امام خمینی رضوان الله تعالی علیه در مصباح / الهدایه و در شرح دعای سحر اصرار بر این مطلب دارند.

شهید مطهری می‌گوید هیچ تغییری در اعتقادات ما پیدا نمی‌شود بلکه تمام اندیشه‌ها و افکار ما سر جای خودش می‌ماند اما آنچه که عوض می‌شود، استقلال است. از این پس اصالت و استقلالی را که تا آن وقت به آن‌ها می‌دادند از آن‌ها گرفته به غیر می‌دهند. شهید مطهری به تبع استادش می‌گویند ظواهر آیات هم همین است. علامه طباطبایی هم در آن مذاکرات استدلال می‌کند که «لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة» ولی «ما من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم»؛ «رابع ثلاثة» بودن در مقابل «ثالث ثلاثة» است، که «ثالث ثلاثة» بودن، استقلال است اما «رابع ثلاثة» بودن جمع شدن سلسله و عدم استقلال است.

اگر کسی گفت که «ان الله يحول بين المرء و قلبه»، حائلیت بین مرء و قلب او یعنی جمع شدن استقلال و آیه بودن در همه شئون اما نه این که بگویم هستی یک مرتبه بیشتر ندارد آن هم مرتبه ذات است.

ایشان حرفشان این است «قرآن مخلوقات را به نام آیات می‌خواند و در این تعبیر نکته ای هست و آن این که اگر کسی مخلوقات را آنچنان که هست ادراک کند و خداوند را آنچنان در آن‌ها ادراک کند که در آینه اشیاء می‌بیند یعنی حقیقت آن‌ها عین ظهور و تجلی ذات حق است. راجع در مفردات القرآن می‌گوید و الآية هي العلامة ظاهرة...» (همانجا) بعد توضیح نکات لغوی مطلب می‌فرماید: «اهل ذوق و عرفان اسلامی به استناد همین معانی در بیانات خود جهان را به منزله آینه ذات حق خوانده اند و رابطه دلالت جهان را بر ذات حق برتر و بالاتر از رابطه دلالت مصنوع معمولی بر صانع معمولی دانسته اند... البته از نظر عامه مردم حتی اهل فکر و فلسفه معمولی دلالت جهان بر ذات حق از نوع دلالت مصنوع های معمولی بر صانع آن هاست یعنی این دسته فقط در این حدود ارتباط را درک می‌کنند اما از نظر اهل عرفان و همچنین فیلسوفانی که حکمت متعالیه را شناخته اند و مخصوصا مسائل وجود را آن چنان که باید ادراک کرده اند دلالت مخلوقات بالاتر از این است. طبق این مشرب فلسفی مخلوقات عین ظهور و نمایش و آینه بودن عین ذات آن هاست.» (همانجا)

لذا امام رضوان الله تعالی علیه در تفسیر سورة حمد می‌گفتند که خداوند نفرموده «منور السماوات و الارض» بلکه فرموده «الله نور السماوات و الارض». منور یعنی چیزی را روشن بکند یعنی گیرنده ای در کار باشد اما نور یعنی اشراق» افاضه» نفی استقلال. «حق واقعی منحصر ذات پاک احدیت است «ستر بهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی يتبين لهم أنه الحق» علی علیه السلام به همین دلالت اشاره می‌کند آنجا که می‌فرماید «ما رأيت شيا الا و رأيت الله قبله و بعده و معه».» (همانجا) بعد هم توضیح می‌دهند هدف دوم تمثیل چیست؟.

#### عبارت شهید مطهری در اصول فلسفه

مرحوم مطهری رضوان الله تعالی علیه وقتی به مدعای اهل عرفان می‌رسند، به تبع استادشان حضرت علامه طباطبایی دو جور عبارت دارند. ایشان یک جا عبارتی دارند که ظاهر عبارت عرفا خلاف حرف فلاسفه است بعد که توضیح می‌

ایشان به خوبی توضیحات علامه طباطبایی را شرح می‌دهند. با این توضیحات دانسته می‌شود ظریف ترین تمثیل برای بیان وحدت شخصی، همانا تمثیل به آینه است؛ زیرا مرآت واقع است. حال آن که خود سهمی از واقعیت ندارد - یعنی انسان - وقتی خود را در رواق آینه و اشکال گوناگون آن می‌بیند... .

#### عبارتی از علامه طباطبایی

علامه طباطبایی در اصول فلسفه به آینه مثال زده اند. فرض کنید دارید جهان را نگاه می‌کنید و روابط و ریزه کاری هایی را می‌بینید و استدلال هایی انجام می‌دهید بعد یک دفعه متوجه می‌شوید که در این بین یک باره به خود آمده و منتقل می‌شوید که این همه را که می‌بینید، در آینه دیده اید نه به نحوی که می‌پنداشتید مستقیماً می‌بینید. اکنون در اثر این پیشامد مفروض حال شما چگونه خواهد بود؟ البته همه آن‌ها را که می‌دیدید و به دل می‌سپردید عوض خواهد شد ولی نه این که همه معلومات و مشهودات شما و حتی یک واحد از آن‌ها تبدیل به دروغ یا اشتباه شود یا معدوم گردد. (اصول فلسفه. ج ۵ ص ۹۶)

دقت کنید؛ در این فضا همه معلومات و مشهودات شما و حتی یک واحد از آن تبدیل به دروغ یا اشتباه نمی‌شود یا معدوم نمی‌گردد. بلکه با حفظ همه ذوات و فعالیت های مشهود انتقال دومی شکل می‌گیرد. یعنی انتقال به این که این‌ها آینه است و تنها استقلال وجودی را از دست مشهودات نخستین شما می‌گیرد و هر یک از مشهودات شما پس از انتقال مستقل نمی‌باشند.

#### عبارت شهید مطهری در شرح بیان علامه

هم عبارت شهید مطهری در شرح بیان علامه برایتان می‌خوانم. ببینید آقای مطهری دو جور عبارت است دارد ولی نکته ای در شرح این عبارت دارد که «هر یک از مشهودات شما پیش از انتقال نامبرده استقلال وجودی داشت که در سایه وی در میدان عمل خود به فعالیت می‌پرداخت و پس از انتقال نامبرده همه استقلال های پراکنده در یک جا انباشته شده و تمرکز می‌یابد بی آن که یکی از آن استقلال ها گم شود یا سر سوزنی از فعالیت مشهودش کم شود.» (همان. ص ۷۱)

شهید مطهری می‌فرماید: «معمولا در مشرب فلسفه معمولی همانطور که برای اشیاء وجود اثبات می‌کنیم برای او نیز وجود اثبات می‌کنیم - یعنی دو هل بسیطه داریم - با این تفاوت که وجود او قائم به ذات و لا یتناهی و ازلی وابدی است و وجود سایر اشیاء قائم به او و ناشی از او و محدود و حادث اما در حقیقت وجود تفاوتی میان ذات واجب و سایر اشیاء نیست اما در مشرب ذوقی اهل عرفان و مشرب حکمت متعالیه صدرایی که با برهان قویم تایید شده است. وجود اشیاء نسبت به عدم وجود است ولی نسبت به ذات باری لا وجود است لا وجود است - یعنی هل بسیطه ندارد - نسبت به ذات باری از قبیل سایه و صاحب سایه یا عکس و عاکس است مولوی مثل خوبی می‌آورد و می‌گوید... افلاطون...» (همان. ص ۶۹) شهید مطهری

یک وحدت محض داریم که ایشان به آن ملتزم نیست و رسماً آن را در اصول فلسفه رد می کند. یک تشکیک و سلسله داریم و یک ترقیق تشکیک داریم که یک پله رقیق تر از تشکیک معمولی است و ملاصدرا به این مطلب می رسد و این مطلب ملاصدرا در واقع یک وجه جمعی است بین وحدت محض و تشکیک - که ارفاق کرده و بگویند عالم آیه و ظهور اوست نه وحدت محضی که بگوییم فقط ذات اقدس اله موجود است. - یک بار می گویم این دو رتبه را قائل ایم که عبارتاند از ذات حق و فعل حق. فعل حق ثانی حق نیست بلکه آیه حق است و آیه حق که فعل حق است، وجود دارد و معدوم نیست اما کثرت در آن نیست؛ به خاطر آن فیض منبسط الواحد. بعداً تکلیف این کثرت را روشن می کنیم. یک بار می گویم هیچ کثرتی وجود ندارد که این قهراً مساوی است با وجوب بالذات؛ زیرا حقیقت وجود مساوی است با وجوب ذاتی و قهراً مساوی است با ذات حق. پس اگر خیلی ارفاق کنند عالم را به عنوان مظهر و یک چیزی که حقیقت حق در او ظهور دارد می دانند؛ نه ذاتی که بتواند ظاهر باشد. چرا که اگر ذات باشد، هل بسیطه پیدا می کند ولی اگر ما از عالم استقلال را برداشتیم و عالم شد آینه، آیه و مرآت حق و دو مرتبه برای وجود قائل شدیم؛ ذات حق و فعل حق و فعل حق آیه ذات است. منتهی این که کثرتش چه می شود؟ توضیح می دهند. «از نظریات راجع به وحدت و کثرت وجود آن چه را که فلاسفه قبول کرده اند همین نظریه است که «الوجود حقیقه ذات مراتب» وجود یک حقیقت صاحب مراتب است؛ مرتبه ای از او غنی و مرتبه ای فقیر؛ مرتبه ای از او شدید و مرتبه ای ضعیف و بلکه بین مرتبه شدید و مرتبه ضعیف مراتب گوناگون است، که این شدت و ضعف ها باز بستگی دارد به آن ینوع وجود یعنی سر چشمه وجود و سرچشمه هستی که ذات حق است؛ مراتب هر چه از او دور تر می شوند، بیشتر به ضعف و فقر می گرایند. به هر حال این نظریه ای است که فلاسفه به آن معتقد شده اند البته از این مقدار هم کمی جلوتر رفته اند و به نظریه ای که باز رقیق تر از این است رسیده اند. خود ملاصدرا و فلاسفه ای نظیر او - چون علامه طباطبایی - به نوعی وحدت که از این هم قدری رقیق تر است رسیده اند ولی نه به وحدت وجود عرفانی که به وحدت محض قائل شود و کثرت را به کلی نفی کند.» (مجموعه آثار ج ۹، ص ۲۰۱) یعنی امرمان دائر می شود بین این که دو مرتبه قائل شویم یا اصلاً مرتبه دوم را قائل نشویم. محی الدین دو مرتبه قائل شده است. ایشان در عبارت تشکیک اصول فلسفه مقاله هفتم مطلب دیگری دارد. «استدلال عرفا بر وحدت وجود از راه مساوی بودن وجود با وجوب ذاتی و مساوی بودن وجوب ذاتی با وحدت من جمیع الجهات است.» (اصول فلسفه ج ۳، ص ۶۰) ایشان وعده می دهند در مقاله ۸ و ۱۴ توضیح بیش تری بدهند و در ادامه می فرمایند: «و عمده چیزی که استدلال عرفا را ضعیف می کند همانا مطالبی است که در مقاله هشتم راجع به مساوت وجود با وجوب ذاتی خواهد آمد و البته در ضمن بیان نظریه های دوم و سوم، راه های اشکالات خاصی بر استدلال عرفا وارد است که توضیح خواهد داده شد.» (همانجا) در این عبارت آنچه که از عرفا نقل می کند همان وحدت محض است و آن را قبول نکرده، رد می کند ولی وقتی که تشکیک را ترقیق می کنند و به دو مرتبه ذات و فعل می رسند و فعل را آیه می دانند؛ می خواهند بگویند صدر را از تشکیک به ترقیق تشکیک رسیده است. صدر را

دهند می گویند البته ممکن است تعبیر عرفا را از آن در بیاوریم. عبارت ذیل انگار با توجه به مباحث علامه نگاشته شده است:

«بعد از دوره محی الدین کم کم مسائل وجود که شعبه های مختلفی در فلسفه مشاء و در فلسفه اشراق و در کلام داشت و قهراً بایی از عرفان به روی آن باز شده بود، در فلسفه صدرا به شکل خاص در آمد. پس آنچه که به مسأله وحدت وجود مربوط می شود بی شک ریشه ای عرفانی دارد؛ یعنی به طور مسلم وحدت وجودی که در فلسفه ملاصدرا مطرح است همان است که از عرفان آمده و ابتکار ملاصدرا نیست. ملاصدرا متتهای هنرش این است که توانسته برای این ها پایه های فلسفی محکم بریزد که از نظر فیلسوف هم کاملاً قابل قبول باشد. حتی خود ملاصدرا در مسائل وجود در یک جا وقتی تحت عنوان «نقاوه» (یعنی یک خلاصه ای) می خواهد بگوید که خلاصه اش تماماً همان حرف های قیصری در شرح فصول الحکم است. یعنی نقاوه حرف های او همان خلاصه ای است که در مقدمه فصول الحکم آمده است. بنابراین هر چه که او قبلاً گفته همه به منزله شرح فلسفی مطلبی بوده است که عرفا گفته اند. این یک مطلب درباره سیر تاریخی این مسأله در میان عرفا.» (مجموعه آثار ج ۹، ص ۱۹۴) بعد توضیح می دهد: «نظریه دیگر در باب وحدت وجود همان نظریه عرفاست. عرفا قائل به وحدت وجود هستند بدون این که هیچ کثرتی در حقیقت وجود قائل باشند یعنی می گویند وجود یک واحد محض است بدون این که هیچ کثرتی در آن راه یافته باشد و این قهراً مساوی است با وجوب ذاتی است...» (همان، ص ۲۰۰)

«... اگر خیلی ارفاق کنند عالم را به عنوان مظهر و یک چیزی که حقیقت حق در او ظهور دارد می دانند نه ذاتی که بتواند ظاهر باشد - ما دو پله داریم و عالم را ظهور حق دانستن، یک تنزلی از آن حرف اصلی است. - که این حرف ها دیگر از محی الدین به این طرف است با آن صراحت که می گوید العالم غائب ما ظهر قط و الله ظاهر ما غاب قط. آنچه که غیبت است مربوط به عالم است و آنچه ظهور است مربوط به ذات حق است... ۴. خود عرفا یک نظر دیگری دارند که شاید در دو نظرشان را هم بشود به یک نظر برگرداند، و آن این است که حقیقت وجود واحد است ولی وحدتی در عین کثرتی و کثرتی در عین وحدت یعنی واحدی صاحب مراتب؛ نه این که امور متباین باشد که بشود حرف مشائین، و نه این که وحدت محض باشد بله از نظریات راجع به وحدت و کثرت... به هر حال این نظریه ای است که فلاسفه به آن معتقد شده اند. البته از این مقدار هم کمی جلوتر رفته اند و به نظریه ای که باز رقیق تر از این است رسیده اند. خود ملاصدرا و فلاسفه ای نظیر او به نوعی وحدت که از این هم قدری رقیق تر است ولی نه به وحدت وجود عرفانی که به وحدت محض قائل شوند و کثرت را به کلی نفی کنند.» (همانجا) شهید مطهری می گوید که ما یک وحدت محض داریم، یک تشکیک اولیه و یک ترقیق تشکیک و ترقیق می شود آن دو مرتبه ظهور و ظهور ارفاق آن وحدت است؛ یعنی اگر ارفاق کنند از آن وحدت محض به این می رسند که فعل خدا و ذات خدا، آیات الهی و ذات اقدس خدا. حالا ایشان می خواهد بگوید که استاد من علامه طباطبایی در جلد پنجم اصول فلسفه به این جا رسانده که شما در واقع بین سه پله اید؛ یکی وحدت محض، یکی تشکیک که سلسله باشد و یکی ترقیق تشکیک.



س...ج: حضرات خمس مال وجود ذهنی است. دربارهٔ محی الدین حرف های متناقضی زده شده است. اصلاً بعضی ها مثل ملاصدرا در مقابل احدی به اندازهٔ محی الدین خضوع ندارند. یعنی ملاصدرا امثال بوعلی سینا را در مقابل محی الدین به هیچ می شمارد یا مثلاً علامه طباطبائی معتقدند که اصلاً در اسلام هیچ کس نتوانسته یک سطر مانند محی الدین بیاورد. این ها معتقدند عرفان شیعی ما که متخذ از بیانات ائمه اطهار است.

حالا ما تمام حد وسط هایش را در نهایی می گوئیم. اگر به همه حد وسط ها تن در دهیم باید دید که آیا ما را به وحدت محض می رساند یا به آن چه که شهید مطهری از آن به عنوان آیه و علامت یاد می کند. در صورت اخیر انسان را به عنوان تجلی اول داریم. قرار نیست که دوباره به بررسی همه این حد وسط ها بپردازیم. فقط لازم می دانیم که یک جمله هم راجع به انسان در مقام تمه می گوئیم تا تکلیف عرفان و فلسفه معلوم بشود. حال اسمش را هر چه می خواهید بگذارید بحتی استیحاء نداریم آن را لا بشرط مقسمی در اصل واقعیت بدانیم. بعد هم تکلیف کلام برهانی شیعی را معلوم کنیم نه با حسن و قبح اهل سنت بلکه کلام برهانی شیعی که از خواجه طوسی به بعد شکل گرفت و بر مبنای انسان استوار شد.

#### نکته ای اخلاقی

در موقعی که به مدینه هجده شد عده ای از بنی امیه به خانه امام سجاد پناه آوردند و می گفتند در خانه ایشان از خانه خودمان راحت تر بودیم. ماها بنی امیه هم که باشیم اگر به این بزرگواران پناه ببریم آیا ما را اداره نمی کنند؟ اگر خودمان بخواهیم سر پای خودمان بایستیم از این طرف می افتیم ولی اگر خود را به آن ها سپردیم طوری هم اداره مان می کنند که لذتش تا آخر عمر در دهن و ذائقه مان می ماند. ما اشکالمان این است که خودمان می خواهیم مشکلات را جور کنیم، عجله هم داریم لذا حلال خدا را حرام می کنیم. به این همه وعده بهمان داده اند سفارش کرده اند ولی ما هیچ کدامش را گوش نمی کنیم.

اللهم صل علی محمد و آل محمد و عجل فرجه

، بعضی از اصحاب حکمت متعالیه و حتی بعضی از عرفا هم یک تنزلی از نظریه وحدت محض کرده و ارفاقی نموده اند و گفته اند که عالم ظهور و مجلای فیض الهی است و عالم دو مرتبه دارد، ذات و فیض.

#### جمع بندی مباحث مذکور

بنابراین ما در این جا سه دیدگاه پیدا می کنیم؛ وحدت محض، ترقیق تشکیک و تشکیک. ایشان ترقیق تشکیک را در جلد پنج اصول فلسفه به به عرفا و اصحاب حکمت متعالیه نسبت می دهد. او عالم را آینه و مرآت می داند. در مقاله چهاردهم این قول را به اصحاب ذوق عرفانی و اصحاب حکمت متعالیه نسبت می دهد اما همین مطلب را در شرح مبسوط به خوبی شماره گذاری اش می کنند و به این طریق می توان بین فرمایش ایشان در مقاله هفتم و فرمایش ایشان در مقاله چهاردهم جمع کرد. ایشان در مقاله هفتم وحدت محض را می گویند و می گوید غلط است و در مقاله چهاردهم ترقیق تشکیک را ارائه می کنند که ترقیق تشکیک آینه و مرآت است. آیت الله جوادی نکته ای که می گویند همین آینه و ترقیق تشکیک است.

حال ما باید به سراغ ادله برویم و ببینیم آیا از دل برهان ترقیق تشکیک بدست می آید یا وحدت محض؟ ما معتقدیم حق با شهید مطهری و علامه در مقاله چهاردهم است.

آیت الله جوادی دارند با سلب تحصیلی کار می کنند نه ایجاب عدولی. علامه طباطبائی هم به سلب تحصیلی ملتزم اند. عبارت مقاله چهاردهم می گفت: این ها هرگز معدوم نیستند. اگر بگوییم این دو پله را ملتزم ایم؛ ذات حق و فعل حق. شهید مطهری فی الجملة این مطلب را تأیید کرده اند و لازم است عبارت دیگری از شهید مطهری را هم بخوانیم تا همه عبارت را بدست داده باشیم.

س...ج: در باب وحدت شهود؛ شهود ما که شهود ناقص است بلکه شهود معصوم ملاک است. اگر با شهود معصوم کار کردید فرمایش علی بن موسی الرضا حاکم است و ظاهر آیه حاکم است اگر ظاهر آیه حاکم است. البته برهانش را هم ان شاء الله بررسی می کنیم.

س...ج: رابع ثلاثه، ترقیق تشکیک است. سومی سه تا کفر است اما چهارمی سه تا توحید است؛ چون ثالث ثلاثه در عرض هم اند ولی رابع ثلاثه در طول هم اند.

برای این که ببینیم برهان چه اقتضاء می کند، باید ببینیم حد وسط هایی یکی یکی سر جای خودش در نهایی بررسی شد، را چگونه ارزیابی می کنیم. چون عمده حد وسط ها - همان طور که استاد بزرگوار ما فرمودند- دو حد وسط است؛ یکی مسأله انکار ذات برای معلول و یکی لا یتناهی بودن ذات اقدس اله که ملاصدرا هم فرموده اند و آن سلب تحصیلی است نه ایجاب عدولی. اگر ما این حد وسط ها را بررسی کردیم و این حد وسط ها را کسی مثل حضرت علامه طباطبائی قائل شدند نتیجه چه خواهد شد؟

## جلسه صدم : ۹۱/۰۹/۲۷

عرض کردیم در عبارات ملاصدرا و در عبارات اصحاب حکمت متعالیه چند جور عبارت داریم. اگر کسی در این چند جور عبارت دقت نکند ممکن است به عمق مرام آقایان نرسد. یکی از آن عبارات ها این است که ما ملتزم شویم که عرفا به وحدت محضی تن داده اند و وحدت محض را مساوی با وجوب ازلی می دانند و به طور کلی انکار غیر شود. برخی از عبارات آقایان نفی به طوری کلی ما سوی است و بر اساس این عبارت ها نمی شود از این نظریه دفاع کرد. در این فضا می توان گفت یک موضوعی داریم غیر موضوع فلسفه که آن موضوع به گونه ای تبیین می شود که برای غیر جایی باقی نمی ماند. اگر وحدت محض که گفته می شود، این حرف باشد قطعاً باطل و غلط است و همانطور که مرحوم مطهری در اصول فلسفه ذیل بحث تشکیک به این مطلب اشاره می کنند و در شرح مبسوط هم عرض شد.

## عبارتی از شهید مطهری در شرح مبسوط

شهید مطهری در شرح مبسوط دو پله بودن حرفا را می گویند و دو پله بودن حرف صدرا را هم گوشزد می کنند. می گویند: «یک نظریه همان نظریه ای است که گفتیم بهتر است آن را وحدت شهود بنامیم نه وحدت وجود؛ و اگر نگوئیم که مقصود از وحدت وجود در کلمات عرفای دست اول وحدت شهود بوده است، باید بگوئیم مقصود از وحدت وجود در کلمات عرفای دسته دوم حتی مثل قشیری همین وحدت شهود بوده است. حتی قشیری إبا دارد

از این که بگوئیم عرفای قبل او مقصودشان از وحدت وجود، وحدت حقیقت وجود بوده است.» (شرح مبسوط. ج ۱ ص ۱۹۹) عرفا از اول به دنبال وحدت وجود نبوده اند چون بحث وحدت شهود، غیر از وحدت وجود است. این که عارف چه شهود می کند یک حرف است و این که بگوید اصلاً ما سوی نیست حرف دیگر است. آن شهود چون شهود ناقص است و شهود تام نیست و شهود تام تنها با بقاء بعد از فناء ممکن است؛ لذا ممکن است آن شهود، شهود ناقصی باشد که بعداً باید آن را درست کرد. پس آن را وحدت شهود یا وحدت مشهود می نامیم و عبارات سعدی و دیگران بر آن دلالت دارد

همه هر چه هستند از آن کمترند که با هستی اش نام هستی برند

این ها نفی غیر نمی کردند بلکه بحث شهود مطرح است.

«۲) نظریه دیگر نظریه کثرت وجود است، کثرت مطلق.... البته این مطلب به این صراحت در سخن هیچ حکیمی نیامده است ولی ملاصدرا و امثال او از بعضی حرف های مشائین چنین استنباطی کرده اند و ما قبلاً گفتیم که چون مسأله اصالت وجود در سخنان آن ها مطرح نبوده قهراً این مسأله نمی توانسته است به این شکل مطرح باشد.» (همان) از نظر مرحوم مطهری چون قبلاً به صراحت مسأله اصالة الوجود را در حرف مشائین نتوانستیم احراز کنیم و این بیان را نمی شود گردن آن ها گذاشت. «۳) نظریه دیگر در باب وحدت وجود همان نظریه عرفاست. عرفا قائل به وحدت وجود هستند بدون این که هیچ کثرتی در حقیقت وجود قائل باشند؛ یعنی میگویند وجود یک واحد محض است بدون این که هیچ کثرتی در آن راه یافته باشد که این قهراً مساوی است با وجوب بالذات؛ زیرا حقیقت وجود مساوی است با وجوب ذاتی و قهراً

مساوی است با ذات حق....البته یک فیلسوف با عقل فلسفی هرگز زیر بار این حرف نمی رود یعنی نمی تواند کثرات محسوس را به کلی نفی کند و بگوید اساساً چنین کثرتی وجود ندارد و بعد هم قهراً باید بگوید ماده وجود ندارد حرکت وجود ندارد...این کثرت ها وجود ندارند و در تمام این ها فقط ظهور ذات حق را بخواهند ببینند یعنی این نظریه به این معنی و به این شکل قابل توجیه فلسفی نیست.» (همان) بعد می فرماید: «۴. خود عرفا یک نظریه دیگری دارند که شاید بشود هر دو نظرشان را هم که شاید هر دو نظرشان را هم بشود به یک نظر برگرداند و آن این است که حقیقت وجود واحد است ولی وحدتی در عین کثرت و کثرتی در عین وحدت یعنی واحدی است صاحب مراتب...» (همان) شهید مطهری به عرفا سه نظریه نسبت داده اند؛ وحدت شهود، وحدت محض و تشکیک. اما بعد ادامه می دهند «به هر حال این نظریه ای است که فلاسفه به آن معتقد شده اند. البته از این مقدار هم کمی جلوتر رفته اند و به نظریه ای که باز رقیق تر از این است رسیده اند. خود ملاصدرا و فلاسفه ای نظیر او به نوعی وحدت که از این هم قدری رقیق تر است رسیده اند ولی نه به وحدت وجود عرفانی که به وحدت محض قائل شوند و کثرت را به کلی نفی کنند.» (همان) بنابراین تشکیک دو پله ای است و بحث وحدت مشهود هم از وحدت وجود جدا شد. در بیانات آیت الله جوادی هم وحدت شهود از وحدت وجود جدا کردند. عبارت ایشان هم قابل خواندن است.

عبارتی از شهید مطهری در اصول فلسفه

عبارت دیگری که لازم است ملاحظه کنید، برهان اثبات ذات اقدس اله است. شهید مطهری در اصول فلسفه مقاله چهاردهم بیانی دارند. «اکنون می خواهیم برهان معروف به برهان صدیقین را طبق مشرب فلسفی صدرایی توضیح دهیم.» (اصول فلسفه، ج ۵، ص ۱۱۶) ایشان برهان صدیقین را بر اساس مشرب صدرایی توضیح می دهند و گویا به بیان علامه عنایتی ندارند. در ادامه همه آن ادله نقلی را دوباره تکرار می کنند. مثلاً «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» یا «الله نور السماوات و الارض» یعنی ظهور همه اشیاء به ذات اوست. یا «شهد الله أنه لا إله إلا هو و الملائكة و اولو العلم»، «أینما تولوا فثم وجه الله»، «کل ظاهر غیره غیر باطن و کل باطن غیره غیر ظاهر»، «الظاهر لا یقال مما؟ و الباطن لا یقال فیما؟» و بعضی از عبارات عرفای اسلامی را بیان می کنند و می رسانندش به حرف ملاصدرا «اکنون ببینیم خود صدر المتألهین برهان صدیقین را چگونه تقریر می کند؟ برای درک و فهم این برهان باید اصولی را که بعضی از آن ها بدیهی یا قریب به بدیهی است و بعضی از آن ها در مقالات پیشین اثبات شده در نظر بگیریم....اکنون می گوییم حقیقت هستی موجود است به معنای این که عین موجودیت است و عدم بر آن محال است. و از طرفی حقیقت هستی در ذات خود یعنی در موجودیت و در واقعیت داشتن خود مشروط به هیچ شرطی و مقید به هیچ قیدی نیست. هستی چون که هستی است موجود است نه به ملاک دیگر و مناط دیگر و هم نه به فرض وجود شیء دیگر، یعنی هستی در ذات خود مشروط به شرطی نیست و از طرف دیگر کمال و عظمت و شدت و استغناء و جلال و بزرگی و فعلیت و لا حدی که نقطه مقابل نقص و کوچکی و امکان و محدودیت و نیاز می باشند از وجود و هستی بر می خیزد یعنی جز وجود، حقیقتی



ندارند. پس هستی در ذات خود مساوی است با نا مشروط بودن به چیز دیگر؛ یعنی با وجوب ذاتی ازلی و هم مساوی است با کمال و عظمت و شدت و فعلیت. نتیجه می گیریم که حقیقت هستی در ذات خود قطع نظر از هر تعینی که از خارج به آن ملحق گردد، مساوی است با ذات لا یزال حق. پس اصالت وجود عقل ما را مستقیماً به ذات حق رهبری می کند نه چیز دیگر. غیر حق که البته جز افعال و آثار و ظهورات و تجلیات او نخواهد بود با دلیل دیگری باید پیدا کنیم.» (همان ج. ۵، ص ۱۱۶) بعد می گوید: «از طرف دیگر با دیده حسی و علمی به جهان می نگریم، جهان را گذران و پذیرنده عدم می بینیم.» (همان) ایشان معتقد است صدرا می خواسته از اول اسفار همین را بگوید. بگوید عقل ما را به ذات اقدس راه می برد و حس ما را به گذران بودن جهان می رساند. «خلاصه این که عقل فلسفی متکی به وجود شناسی، از آن جهت که وجود وجود است - همان نوع شناسایی که تنها در صلاحیت فلسفه است نه علوم - ما را قبل از هر چیزی به خدا رهبری می کند و اولین موجودی که به ما می شناساند خداست اما مطالعات حسی و علمی ما را به وجودات محدود و مقید و مشروط و ممکن که آثار و افعال و شئون و تجلیات اوست رهبری می کند.» (همان) این را هم توضیح می دهند بعد می گویند: «ممکن است توهم شود که این که نتیجه گرفتیم آن چه موجود است، ذات واجب و شئون و ظهورات و تجلیات اوست مستلزم این است که سخن عرفا را بپذیریم که اساساً علیت و معلولیتی در کار نیست زیرا فرض این است که جز ذات حق و شئون و اسماء حق چیزی در کار نیست.» (همان) این جا می خواهند جمع کنند بین مباحث. بعد می فرماید: «این توهم ناشی از عدم درک مفهوم صحیح علیت و معلولیت است، ناشی از این است که علیت را یک نوع

زایش برای علت فرض کرده اند که از خود چیزی را بیرون می فرستد و نیاز معلول را به علت، از نوع نیاز فرزند به مادر فرض کرده اند اما تحقیقات عمیق صدرالمألهین در این زمینه که شاهکار این مرد بزرگ است و منحصر به شخص خود اوست و از عالی ترین اندیشه های بشری است، ثابت کرده که معلول عین نیاز و عین ارتباط و عین تعلق و وابستگی به علت است، علت مقوم وجود معلول است و بنابراین معلولیت مساوی است با ظهور و تشآن و جلوه بودن. پس هیچ منافاتی میان این دو نظر نیست.» (همان) یعنی ما دو دیدگاه و دو نقل از عرفا و دو نقل از تشکیک داریم. یک نقل از عرفا وحدت محض است که ایشان می گوید ما این را قبول نداریم و نقل دیگر عرفا تشکیک است به گونه ای است که با ترقیق هم جور در بیاید. خلاصه فرمایش شهید مطهری این است که از نظر ایشان جمالاتی وجود داشت که طی آن صدرا و پیروان او نخواستند اند ما سوی را معدوم بدانند و نخواستند اند ما سوی را غیر ظهور و تشآن و جلوه بدانند. ایشان به ترقیق تشکیک تمایل دارند؛ ترقیق تشکیکی که سلسله را جمع می کند و ما سوی را شآن و تجلی و فیض می داند. این حرف صدراست و همین طور حرف علامه طباطبایی. فرقی که این عبارت مرحوم مطهری با عبارت متن اصول فلسفه دارد، در حد وسطش است نه در نتیجه. حد وسط مرحوم مطهری اصالت وجود می باشد اما علامه طباطبایی در متن با اصالت وجد کار نکرده است بلکه با ضرورت ازلی اصل واقعیت کار کرده است. مرحوم مطهری این مطلب را در جهان بینی توحیدی بیان کرده اند.

## عبارتی از شهید مطهری در جهان بینی توحیدی

ایشان استدلالشان این است که خدا واقعیت مطلق و مبدأ هستی است و انسان موجودی واقعیت گراست. بعد توضیح می دهند که «نیروی عقل و اندیشه انسان که بر خلاف حواس، تنها به ظواهر قناعت نمی کند و شعاع خویش را تا درون سرپرده هستی نفوذ می دهد، حکم می کند که هستی نمی تواند محدود و منحصر محدود به امور محدود و متغیر و نسبی و مشروط و نیازمند باشد. این سرپرده هستی که در مقابل خویش می بینیم، در مجموع به خود ایستاده و تکیه به خویشتن دارد. ناچار حقیقت نامحدود و پایدار و مطلق و غیر مشروط و بی نیاز که تکیه گاه همه هستی ها می باشد و در همه ظروف و همه زمان ها حضور دارد، موجود است و اگر نه سرپرده هستی نمی توانست روی پای خود بایستد؛ یعنی اساساً سرپرده هستی در کار نبود، عدم و نیستی محض در کار بود. - ایشان بحث واقعیت و شئون واقعیت را تبیین می کنند- قرآن کریم خداوند را با صفاتی از قبیل قیوم، غنی و صمد یاد می کند و به این

وسیله یادآوری می کند که سرپرده هستی نیازمند به حقیقتی است که قائم به آن حقیقت باشد. آن حقیقت تکیه گاه و نگه دارنده همه چیزهای محدود، نسبی و مشروط است. او بی نیاز است؛ زیرا همه چیز دیگر نیازمند است. او پر و کامل (صمد) است؛ زیرا همه چیز دیگر غیر از او از درون خالی است و نیازمند به حقیقتی است که درون او را از هستی پر کند. قرآن کریم موجودات محسوس و مشهود را آیات (نشانه ها) می نامد؛ یعنی هر موجودی به نوبه خود نشانه ای از هستی نامحدود و از علم و قدرت و حیات و مشیت الهی می باشد. از نظر قرآن مجید سراسر طبیعت مانند کتابی است که .... برای آن که با منطق قرآن درباره طبیعت شناسی به منظور خداشناسی آشنا شویم؛ به عنوان نمونه یک آیه از آیات بسیار قرآن را در این زمینه ذکر می کنیم...» (جهان بینی توحیدی، ص ۲۵) ایشان در این جا از خود واقعیت استفاده می کنند اما در حاشیه اصول فلسفه با وجود و اصالت وجود کار می کنند لذا این که ما به ذات اقدس اله برسیم یک بار با حد وسط اصالت وجود است یعنی به تعبیر ایشان وجود شناسی و یکبار با واقعیت شناسی ولی نتیجه هر دو یک نتیجه است.

## عبارت علامه طباطبایی در اصول فلسفه

علامه طباطبایی در متن اصول فلسفه می فرمایند: «واقعیت هستی که در ثبوت وی هیچ شک نداریم هرگز نفی نمی پذیرد و نابودی بر نمی دارد. به عبارت دیگر واقعیت هستی بی هیچ قید و شرط واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی لا واقعیت نمی شود، و چون جهان گذران و هر جزء از اجزای جهان نفی می پذیرد پس عین همان واقعیت نفی ناپذیر

<sup>۹</sup> ظاهراً مجموعه مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی را به عنوان کتاب درسی نوشته اند و بعد خودشان هم تنظیم کرده اند؛ جز آن جلد امامت و رهبری که بعداً بیرون آمد و جامعه و تاریخ هم متأسفانه یک بخش ناقص مانده است. آن هم قسمت آخرش که خیلی اوج کار است یعنی بحث ولایت در تاریخ. حرف های خلاصه غربی ها را نقد کرده و خیلی خوب هم نقد کرده. آن قسمتش مانده که حیث مهدویت و ولایت در تاریخ را دارد البته درس های فلسفه تاریخش هست اما درس های فلسفه تاریخ گفتاری است و باید با یک دقتی این ها را در آورده و به آن اضافه کرد که این مسأله تمام شود و خیلی هم کار اساسی و سنگینی است. این بحث ها علوم انسانی هم خیلی متفرع بر جامعه و تاریخ ایشان می شود.

نیست.» (اصول فلسفه ج. ۵ ص ۱۱۶) این عبارت، همان عبارت شهید مطهری است که اول خصوصیات واقعیت را می گوید و گذرانی و نسبیت و ... را می گوید و بلکه می گوید با آن، واقعیت واقعیت دار و بی آن از هستی بهره ای نداشته و منفی است البته نه به این معنا که واقعیت با اشیاء یکی شود یا در آن ها نفوذ و حلول کند یا پاره هایی از واقعیت جدا شده و به اشیاء بپیوندد. این ها همان تعابیری است که این ها اصرار می کنند و می گویند اگر زایش است غلط است ولی اگر شأن است ظهور است نور است درست است. می گویند ما ثانی او نیستیم چون او ثانی ندارد.

### عبارت آیت الله جوادی در رَحِیق

عبارت بسیار خوبی را استاد جوادی در رَحِیق دارند. ایشان در فصل بیست و هفت یعنی اثبات تکثر در حقایق امکانی از زبان ملاصدرا بیاناتی را ارائه می کنند. ایشان بعد از ارائه بیانات ملاصدرا پاورقی ذکر کرده و می فرمایند: «و الحاصل ان الموجود الخارجی اما ان یلاحظ بلا تحلیل فهو موجود ممکن و اما ان یلاحظ تعینه العاری عن الوجود فهو اعتباری محض کما فی الحاظ الثالث و اما ان یلاحظ وجوده من غیر اضافته الی تعینه حتی یصیر موجودا ممکنا بل الوجود بما هو وجود فحینئذ إما أن یلاحظ الوجود الذی لیس کمثله شیء و لا حد له الا عدم الحد - آن هم به سلب تحصیلی - فهذا هو الواجب و إما أن یلاحظ مطلقا فهذا هو الفیض المنبسط فتحصل أن فی الملاحظة الثانية امرین احدهما واجب غنی محض و الآخر فیضه کما افاده المصنف فی ذیل هذه الملاحظة فتدبر جيدا.» (رَحِیق ج. ۱۰ ص ۶) ما دو مرتبه داریم؛ ذات و

فیض. به مرتبه فیض، آیات می گوئیم. این که می گوئیم عمران صابی در محضر وجود مقدس آقا ثامن الحجج علیه السلام بحث مرآت و مرئی را مطرح و بحث کردند و آقا راهنمایی فرمودند. استاد جوادی این را توضیح می دهند و می فرمایند: «پس امور متکثر در مقام اجمال موجوداتی حقیقی هستند و اهل معرفت موجود بودن کثرت را به این لحاظ نفی نمی کنند...» (همان ص ۱۷) هرچند از حیث استقلال آن را نفی می نمایند. مطالبی که عرض کردیم هیچکدام با هم منافعی نیست و استاد بزرگوار ما هم در نهایت مطاف به این عدم تنافی می رسند منتهی یک بار در مقام اثبات جهت وحدتی هستند که ثانی پذیر نباشد و یک بار در جهت تبیین آن فیض و آیه و شأن و تشآن می باشند. البته این ها فعلا ناظر به برهان این ها نیست بلکه ناظر به مدعاست. بعدا برهان آن ها را باید در عبارات علامه طباطبایی، آیت الله جوادی و شهید مطهری پی گرفت. باید ببینیم برهان ها چه می گویند؟ آیا ما به ترقیق تشکیک، تشآن، تجلی و عدم نینگاشتن ما سوی می رسیم؟ به این شکل که ما سوی آیه و شأن و ظهور باشند بدون حلول و بدون جدا شدن چیزی از واقعیت و حقیقت. یا باید با برهان آن ها سیر کنیم و ببینیم نتیجه برهان به چه نتیجه ای خواهد رسید؟

ج: نه ما وارد براهین شویم. بلکه بحث روال فلسفه ما ناظر است به این که ما وقتی این ها را از هم جدا می کنیم، در کدام فضا جدا می کنیم؟ ج: در باب آیه «لم یلد و لم یولد» امام یک تفسیری دارد. امام یک تفسیر سورة توحید دارد و یک تفسیر سورة حمد. یک کتاب سر الصلاة و یک کتاب اسرار الصلاة که اسرار الصلاة یک مقدار قابل فهم تر است. امام تا آخر مُصرّ است که صدرا همین ها را گفته اند.

جلسه صد و یکم: ۹۱/۰۹/۲۸

## خلاصه بحث

از عبارات بزرگانی مثل علامه طباطبایی رضوان الله تعالی علیه و شهید مطهری به دست آمد که ما برای عرفا دو حرف قائل می شویم و برای فلاسفه تشکیکی هم می توان دو حرف قائل شد که حرف «ترقیق» فلاسفه و حرف «ترقیق» عرفا یکی می شود. ترقیق عرفا یعنی این که من به ظهور و تشأن پردازم. عبارت هایی را خواندیم که عرفا دو حرف دارند؛ یکی وحدت محض که هیچ فیلسوفی زیر بار آن نمی رود که کثرات را بالمره انکار کنند. یک حرفی که می توان آن را با حرف فلاسفه جمع کرد این که قول آن ها را حمل بر تشأن و ظهور و تجلی و جلوات بکنیم. فلاسفه ای مثل ملاصدرا هم همینطورند.

ملاصدرا و بعضی از اصحابش - نه همه - یک حرفی در اصل تشکیک دارند و یک حرفی در ترقیق تشکیک که از تشکیک کمی رقیق تر است. این نکته را در کلام شهید مطهری پیگیری کردیم و در عبارات آیت الله جوادی حد وسط هایی از روایات ما خصوصاً روایت زیبای وجود مقدس ثامن الحجج را دیدیم که تعبیر به آینه کرده بود و تعبیر به آینه در عبارات علامه طباطبایی هم بود و گفتند که حتی یک واحد هم معدوم نمی شود و حالتی را فرض کردند که در آن همه آن ها را که می دیدید و به دل می سپردید، عوض می شود ولی نه این که همه معلومات و مشهودات و حتی یک واحد از آن ها تبدیل به دروغ و اشتباه شود یا

معدوم گردد بلکه با حفظ همه ذوات و فعالیت های مشهود آن ها انتقال دومی شکل می گیرد که تنها استقلال وجودی را از مشهودات نخستین شما می گیرد و هر یک از مشهودات شما پیش از انتقال استقلال داشت و در سایه وی در میدان عمل خود به فعالیت می پرداخت و پس از انتقال نامبرده همه استقلال ها پراکنده شده و در یک جا انباشته شده و تمرکز می یابد بی آن که یکی از آن استقلال ها گم شود یا سر سوزنی از فعالیت مشهودش کم شود.

## اشکال آیت الله جوادی به شهید مطهری و پاسخ به آن

شهید مطهری ولو آن که در ابتدای تشکیک اصول فلسفه فقط وحدت محض را ذکر می کنند ولی در ذیل دلیل صدیقین ملاصدرا، صریحاً می گوید که در صدد شرح بیان ملاصدرا است نه آن چه علامه طباطبایی بیان داشته و فرمایش علامه طباطبایی را در جهان بینی توحیدی بیان می کنند. بر این اساس اشکال آیت الله جوادی به شهید مطهری وارد نیست که ایشان در حاشیه اصول فلسفه متن را شرح ندادند. خیر؛ ایشان صریحاً در آن جا حرف ملاصدرا را می زنند و در جهان بینی توحیدی با حد وسط واقعیت کار می کنند. در اصول فلسفه به خودشان اشکال کرده و می گویند: «ممکن است توهم شود که این که نتیجه گرفتیم که آن چه موجود است ذات واجب و شئون و ظهورات و تجلیات اوست مستلزم این است که سخن عرفا را بپذیریم که اساساً علیت و معلولیتی در کار نیست، بلکه ممکن و امکانی در کار نیست؛ زیرا فرض این است که جز ذات حق و شئون و اسماء حق چیزی در کار نیست.» (اصول فلسفه، ج ۵، ص ۱۱۸) اگر این نکته نتیجه برهان صدیقین ملاصدرا باشد، همانی خواهد بود که

را تجزیه و تحلیل می کنند. ما ابتدا بخشی از عبارات ملاصدرا را می خوانیم بعد هم توضیحات ایشان را بیان می کنیم. البته در حد یک مرور اجمالی تا درس متنی اسفارمان به این جا برسد و مفصل به آن بپردازیم. فعلاً فقط در صدیدم نشان دهیم که این حرف ها در عبارات ملاصدرا هم یافت می شود.

آیت الله جوادی توضیح می دهند که: «با اثبات وحدت شخصی وجود، توجیه کثرت به صورت یک مشکل علمی رخ می نماید... مسأله نخست از آن جا پدید آمده که اکثر کسانی که به کلام اهل عرفان نظر دوخته و از وصول به مقام آن ها محروم بوده و به کنه مقصود آن ها راه نبرده اند، بر این گمانند که لازمه گفتار آن ها در باب وحدت شخصی وجود و موجود اعتباری بودن هویات ممکنات و خیالی و وهمی بودن حقایق امکانی است، به گونه ای که برای ممکنات هیچ تحصیلی جز به اعتبار نیست و نتیجه این پندار نفی موجودات عقلی و مثالی و مادی است که به عقل، نقل و یا حس و تجربه اثبات می شوند؛ از قبیل وجود انبیا و اولیای الهی، عقل نخست و ملائکه مقرب که از ذوات کریمه و اشخاص شریفه ملکوتی هستند و مانند اجرام عظیم زمینی و آسمانی که اندازه های مختلف دارند و در جهات مختلف حرکت می کنند و منشا آثار گوناگون می باشند. - با این فراز وارد گفتار صدرا می شود- کسانی که گمان فوق را درباره گفتار اهل معرفت برده اند...» (رحیق مختوم، ج ۱۰، ص ۱۴)

ایشان دو قیاس برای ابطال این توهم ارائه می کنند: اولاً در خارج آثار حقیقی داریم و هر چه آثار حقیقی دارد وجود حقیقی دارد پس در خارج وجودات حقیقی داریم. به عنوان مثال شما

ایشان در جهان بینی توحیدی بیان کردند که به نوعی ترقیق تشکیک است. در ادامه می فرماید: «ولی این توهم باطل است. این توهم ناشی از عدم درک مفهوم صحیح علیت و معلولیت است، ناشی از این است که علیت را یک نوع زایش برای علت فرض کرده اند که از خود چیزی را بیرون می فرستد و نیاز معلول را به علت از نوع نیاز فرزند به مادر فرض کرده اند... ملاصدرا... ثابت کرده... علت مقوم وجود معلول است و بنابراین معلولیت مساوی است با ظهور و تشأن و جلوه بودن. پس هیچ منافاتی میان این دو نظر نیست.» (همان) این وجه الجمعی که عرض کردیم در واقع همان وجه الجمع خود شهید مطهری است. علامه طباطبائی هم همین وجه الجمع را دارند. ادله این بحث یک بار تمرکز در ذات معلول است و یک بار لا حدی ذات واجب است؛ لا حدی ذات واجب که از آن به سلب تحصیلی تعبیر می کنند نه ایجاب عدولی. اگر با تمرکز در ذات معلول، یک مجموعه، یک تحلیل و یک چیز را تحویل بدهیم؛ آن موقع چطور می خواهیم بگوییم این ها دو دیدگاه و دو علمند؟ ما ان شاء الله سر ادله یکی یکی این ها را می گوییم. در ادله علامه طباطبائی در نهاییه هم این ها را گفته است؛ همان طوری که اصل مدعی را بیان فرموده، مثال ها هم همان مثال است عکس و آیه و مرآت و مرئی. همان چیزی را که در عرفان نظری می گوئید، آنها را در فلسفه بیان نموده است.

### توضیح عبارتی از آیت الله جوادی

آیت الله جوادی بیانی را از صدر المتألهین بیان فرمودند و گفتیم قدری نیاز به توضیح دارد تا بحث جمع شود. ایشان در فصل اثبات تکثر در حقایق امکانی خیلی زیبا فرمایشات ملاصدرا

دستتان را بر آتش می گذارید و می سوزد پس این حقیقی است نه اعتباری. آثار و احکام حقیقی خارجی دارای تكثر واقعی و غیر وهمی اند پس ما نمی توانیم ملتزم شویم به این که این ها همه پوچ و باطلند. این توضیحات را می شود با حس و تجربه هم تأیید کرد. عبارت های ملاصدرا هم تقریباً همین است. از این به بعد عبارت خود اسفار زیباتر است: «و ما یتراءى من ظواهر کلمات الصوفیة أن الممكنات أمور اعتباریة أو انتزاعیة عقلیة لیس معناه ما یفهم منه الجمهور مما لیس له قدم راسخ فی فقه المعارف و أراد أن یتفطن بأغراضهم و مقاصدهم بمجرد مطالعة کتبهم کمن أراد أن یصیر من جملة الشعراء بمجرد تتبع قوانین العروض من غیر سلیقة تحکم باستقامه الاوزان و اختلالها عن نهج الوحده الاعتدالیة فإنک إن کنت ممن له أهلیة التفتن بالحقائق العرفانیة لأجل مناسبة ذاتیة و استحقاق فطری یمکنک أن تتنبه مما أسلفناه...» (اسفار. ج ۲. ص ۳۱۹) این که ممکن دارای دو جهت است. آیت الله جوادی در مقام توضیح معتقد است که بعضی از عبارات ملاصدرا دارای اشکال است و درست هم می فرمایند که قسمت اشکالشان را هم عرض می کنیم. ممکن دو جهت دارد؛ یکی حیث اجمالی که در حیث اجمالی وجود ممکن، حیث وجود را از ماهیت جدا نمی کنیم. جهت دوم جهتی است که در آن حیث وجود را از حیث ماهیت جدا می کنیم. آیت الله جوادی می گویند ای کاش در مقام جداسازی، دو جور وجود را جدا می کرد؛ وجودی که حیثش حیث ذات اقدس اله است و وجودی که فیض منبسط است. ملاصدرا این ها را در توضیحات آورده اما تفکیک صریح نکرده است. ملاصدرا می گوید: «فانک ان کنت ممن له أهلیة التفتن بالحقائق ... یمکنک أن تتنبه مما أسلفناه من أن کل ممکن من الممكنات یکون ذا جهتین: جهة یکون بها موجودا واجبا

لغیره من حیث هو موجود و واجب لغیره و هو بهذا الاعتبار یشارک جمیع الموجودات فی الوجود المطلق من غیر تفاوت و جهة أخرى بها تتعین هویتها الوجودیة و هو اعتبار کونه فی أی درجه من درجات الوجود قوه و ضعفا و کمالا و نقصا...» (اسفار اربعه. ج ۲. ص ۳۲۰) آیت الله جوادی به عبارت ملاصدرا اشکالی دارند که که اشکال درستی است. از آن جهت اول که جهت اجمالی است، نباید به واجب لغیره تعبیر شود؛ چون ممکن در این جهت وجود فی غیره دارد نه وجود لغیره چرا که امکان فقری برای ممکن وجود ربطی درست می کند که همان فیض می باشد. ایشان می گویند: «صدر المتألهین در پاسخ از اشکال مزبور خطاب به کسانی که مناسبت ذاتی و استحقاق فطری شایستگی تفتن به حقائق عرفانی را داشته باشند، می گوید... ممکن دارای دو جهت است؛ جهت نخست همان جهتی است که ممکن، به لحاظ اصل وجود و وجوب غیری که دارد، موجود و واجب لغیره است...» (رحیق مختوم. ج ۱۰. ص ۱۲) ایشان اشکال می کنند که این عبارت ملاصدرا خالی از تأمل نیست؛ زیرا بر مبنای حکمت متعالیه ممکن از وجود فی نفسه لغیره برخوردار نیست تا وجوب لغیره یابد بلکه وجود فی غیره دارد و عین ربط است. این وجود، وجود فی غیره است نه لغیره. وجودات لغیره، نفسیت دارند؛ زیرا موجود فی نفقه لغیره، موجود رابطی و عرضی است و در برابر موجود لِنفسه است که جوهر است اما موجود فی غیره همان وجود رابط است. کاش که ملاصدرا تعبیر می کرد که حیث وجود ممکنات حیث وجود فی غیره است. در ادامه به توضیح جهت دوم می پردازد و می گوید: جهت دوم جهتی است که ما هویت وجودی و مرتبه ممکن با آن تعین می یابد. وقتی که ما در صدد تجزیه و تحلیل این دو جهت بر می آییم، می بینیم ملاصدرا به جای آن

یک از لحاظ های چهارگانه برای پیشگیری از برخی مغالطات ضروری و لازم است.

لحاظ اول: لحاظ نخست، لحاظ ممکن به نحو اجمال است. لحاظ دوم: لحاظ دوم از تحلیل موجود ممکن حاصل می شود. «(رحیق ج ۱۰، ص ۱۳) لحاظ دوم جدا شدن حیث وجود از حیث ماهیت است. حیث وجود که می آید دو حیث باید در آن مطرح شود؛ حیث وجود لا بشرط مقسمی و حیث وجود لا بشرط قسمی که می شود فیض مقسمی وجود؛ یعنی شما وقتی با ممکنات کار می کنید یک بار می گوئید وجود جدای از ماهیت و این وجود را وجود واجب معنا می کنید و یک بار می گوئید این وجود، وجود واجب نیست بلکه فیض واجب است.

(پرسش... پاسخ:) ملاصدرا هم نمی خواهد بگوید شما آن را واجب معنا کن بلکه می گوید وقتی در عالم به موجودات نگاه کردی و حیث ماهیت را از حیث وجود جدا نمودی، نظرت به وجود دو حیث دارد؛ وجود را با حیث لا بشرط مقسمی دیدن و وجود را با حیث لا بشرط قسمی دیدن. «صورت نخست که در این جا با عنوان لحاظ دوم ذکر می شود، وجود مطلق است که از آن با عنوان حقیقت واجب یاد می شود و صورت دوم که به عنوان لحاظ سوم باید در نظر گرفته شود، وجودی است که اطلاق قید آن است.» (همان) اولی قید اطلاق هم ندارد لذا به آن می گفتیم لا بشرط مقسمی اما دومی وجودی است به قید اطلاق لذا به آن می گفتیم لا بشرط قسمی. به تعبیری «وجود واجب که منزله از قیود ماهوی است مبرای از تقید به اطلاق نیز می باشد ... و وجود مقید به اطلاق فیض بی کران واجب است.» (همان) ایشان در توضیح عبارت های ملاصدرا این نکات را کاملاً پذیرفته است. در حاشیه متن عربی هم ایشان یک

که چهار عنوان درست کند از سه عنوان بهره برده است. ممکن یک حیث وجود فی غیره دارد - ما از این حیث به عنوان حیث لغیره یاد نمی کنیم - ، یک حیث وجود و یک حیث مرتبه وجود دارد. وقتی ما در صدیدیم این دو حیث را دقیقاً از هم جدا کنیم لازم است چهار اعتبار درست شود. یکی اعتبار ممکن فی الجملة که وجود و ماهیت در آن تفکیک نمی شود. اعتبار چهارم ممکن از جهت ماهیت است. اعتبار دو و سه باید از هم جدا شوند؛ وقتی به وجود ممکن می پردازیم یک بار وجود را بما این که وجود واجب است می ببینیم و یک بار وجود را بما این که فیض واجب است می ببینیم که فیض واجب همان وجود فی غیره می باشد. به دیگر بیان چهار اعتبار عبارت اند از یک اعتبار اجمالی که بین وجود و ماهیت تفکیک نمی کنیم چهارمی ممکن از جهت ماهیت است و اعتبار دو و سه، لحاظ وجود می باشد منتهی یکبار آن را لا بشرط مقسمی می ببینیم و یک بار لا بشرط قسمی می ببینیم. لا بشرط قسمی یعنی فیض منبسط که همان فیض یا همان فی غیره می باشد. لا بشرط مقسمی یعنی ذات اقدس اله. لازم بود ملاصدرا اینگونه عبارت پردازی می کرد.

(پرسش... پاسخ:) اعتبار سوم، فیض واجب است. چهارمی حیث ماهیت است که حیث ماهیت معدوم است. در حیث اجمال تفکیک نداریم اما لازم بود حیث وجود را دو حیث می کرد.

آیت الله جوادی در ادامه می فرماید: «با توجه به دو جهت مزبور، چهار لحاظ درباره موجودات امکانی وجود دارد. صدرالمتألهین دو لحاظ از لحاظ های چهارگانه را به همراه لحاظ سوم یادآور می شود و به ذکر سه لحاظ بسنده می کند و حال آن که مجزا کردن هر

پاورقی خیلی خوب دارند به این بیان که : «و الحاصل أن الموجود الخارجي إما أن يلاحظ بلا تحليل فهو موجود ممكن كما في اللحاظ الاول و إما أن يلاحظ تعينه العاري عن الوجود فهو اعتباري محض كما في اللحاظ الثالث - ثالث در عبارت ملاصدرا که در واقع می شود چهارمی - و إما أن يلاحظ وجوده و إما أن يلاحظ وجوده من غير اضافته الى تعينه بل الوجود بما هو وجود فحينئذ إما أن يلاحظ الوجود الذي ليس كمثله شيء و لا حد له الا عدم الحد فهذا هو الواجب و إما أن يلاحظ مطلقا فهذا هو الفيض المنبسط فتحصل أن في الملاحظة الثانية أمرين أحدهما واجب غنى محض و الآخر فيضه كما افاده المصنف في ذيل هذه المرحلة. تدبر جيدا.» (رحیق ج ۱۰، ص ۶) وقتی وجود را وارد کار می کنید دو حالت دارد یا این وجود بدون قید اطلاق است و یا وجود با قید اطلاق می باشد. در استدلال های ملاصدرا احدیت و ذات واجب با هم خلط می شوند؛ تارة احدیت در مقام احدیت معنا می شود تارة مرتبة احدیت که ما بعدا در توضیح اصطلاحات آن را تحلیل می کنیم. عبارات ملاصدرا در ثانی مندمج است؛ یعنی ثانی ملاصدرا باید تبدیل به ثانی و ثالث شود تا عبارات او منسجم شود.

شاهد ما در این عبارات این ها نیست و ما عمداً تعبیر ایشان را خواندیم تا دوستان در فضای فرمایش ایشان قرار گیرند. ایشان بعد همه این نکات به لحاظ چهارم می رسند؛ «لحاظ چهارم: لحاظی که پس از تحلیل شیء موجود به ماهیت و وجود به دست می آید و ملحوظ در این لحاظ همان حیثیت ماهوی اشیاء است که منفک و ممتاز از طبیعت وجود در نظر گرفته می شود و ماهیت به این لحاظ یک امر اعتباری محض است و کلام اهل عرفان درباره عدمی

بودن تعینات ناظر به همین لحاظ است و گفتار شبستری در گلشن راز نیز به همین معناست که تعین ها امور اعتباری است و در عدمی بودن ماهیتی که منفک از وجود لحاظ می شود، تردیدی نیست... پس امور متکثر در مقام اجمال موجوداتی حقیقی هستند و اهل معرفت، موجود بودن کثرت را به این لحاظ نفی نمی کنند، هر چند که پس از تحلیل جهت وجودی آن ها را حقیقی و جهت ماهوی آن ها را که منشأ تعدد است، اعتباری می خوانند. و این معنا چون امری غامض و دقیق است و عبارات اهل معرفت در افاده این مقصود قاصر می باشد، بسیاری از اذهان در فهم آن دچار اشکال و اشتباه شده اند و همین امر موجب شده که برخی گمان برند که گفتار اهل معرفت مخالف با کثرت هایی است که به عقل صریح و برهان صحیح اثبات می شوند...» (همان، ص ۱۷) عبارت ملاصدرا هم در اسفار هم همین است. «و الثالث ملاحظة نفس تعينها المنفكة عن طبيعة الوجود و هو جهة تعينها الذي هو اعتباري محض و ما حكم عليه العرفاء بالعدمية هو هذه المرتبة من الممكنات و هو مما لا غبار عليه لأن عند التحليل لم يبق بعد إفراز سنخ الوجود من الممكن أمر متحقق في الواقع إلا بمجرد الانتزاع الذهني فالحقائق موجودة - یعنی استقلال می دهد و هل بسیطه و نفسیت به آن می دهد- فالحقائق الموجودة متعددة في الخارج لكن منشأ وجودها و ملاك تحققها أمر واحد هو حقيقة الوجود المنبسط بنفس ذاته لا يجعل جاعل و منشأ تعددها تعينات اعتبارية فالمتعدد يصدق عليها أنها موجودات حقيقية لكن اعتبار موجوديتها غير اعتبار تعددها فموجوديتها حقيقية و تعددها اعتباري این موجوديتها حقيقية - یعنی فیض منبسط، شأن، ظهور، تجلی - لما كانت العبارة قاصرة عن أداء هذا المقصد قاصرة عن أداء هذا المقصد لغموضه و دقة مسلكه و بعد غوره یشتبیه علی الأذهان



و يختلط عند العقول و لذا طعنوا فی کلام هؤلاء الأكابر بأنها مما يصادم العقل الصريح و البرهان الصحيح و يبطل به علم الحكمة خصوصا فن المفارقات الذي يثبت فيه تعدد العقول النفوس...» (اسفار. ج ۲ ص ۳۲۱)

(پرسش... پاسخ:) می گویند همان «لا تکرار فی التجلی» است. تنها یک تجلی است. یعنی قاعدة الواحدی که بعدا با آن کار می کنیم. یک تجلی است یعنی «ما أمرنا الا واحدة». بعد با نقل و عقل می خواهند این را درست کنند.

(پرسش... پاسخ:) کثرات وجودی یعنی نفسیتشان. رابطه فیض منبسط را با عالم ذیل قاعدة الواحد بحث می کنیم. فعلا فقط مدعای آقایان را می بینیم.

(پرسش... پاسخ:) کجا غیر فیض منبسط است؟ یعنی نفسیتی که شما برای عالم قائل هستید اشتباه است. بعدا می بینید که در خود فیض منبسط مراتبی وجود دارد. مراتب فیض منبسط را یکی یکی بحث می کنیم اما الآن می خواهیم بگوییم ماهیت را کنار بگذاری و نظر اجمالی را هم کنار بگذارید و دو مرتبه خواهیم داشت؛ یکی ذات حق و یکی فیض حق. آیت الله جوادی در حاشیه عربی خود این مطلب را می گویند. اما این که فیض حق و فیض منبسط یا نفس رحمانی، مراتب و مسائلش چگونه اند باید سر جایش آنها را بحث کرد. ذات و صفات و اسماء و اعیان ثابته و حیث همه را بحث می کنیم. الآن شاهد ما اینها نیست؛ لذا من احتراز دارم الآن وارد آن ریزه کاری ها بشوم. عرضمان این است که عده ای وقتی به اینجا رسیدند نتوانستند

مساله را حل کنند و گفتند مگر عقل می تواند با شهود معارضه کند؟ «و ما اشد فی السخافة قول من اعتذر من قبلهم ان احكام العقل باطله عند طور وراء طور العقل كما أن أحكام العقل باطلة عند طور العقل و لم يعلموا أن مقتضى البرهان الصحيح مما ليس انكاره فی جبهه العقل السليم من الامراض و الاسقام الباطنه...» (اسفار اربعه. ج ۲ ص ۳۲۲) این نظریه، حرف سخیفی است؛ چون ما دلیل قاطع نقلی داریم که کثرت را ثابت می کند و به شهود قلبی معصوم هم استناد دارد. شهود قلبی می تواند اموری را مشاهده نماید که عقل از ادراک آن ها عاجز است اما اینگونه نیست که عقل صریحی که ما برهانش را آوردیم و نقل قطعی ای که به شهود معصوم مستند است بخواهد بخواهد کثرت را به طور کلی نفی کند و برسد به فرض وحدت محض. ما حصل این تحلیل و تدقیق می رسد به این دو رکنی که استاد فرمودند و حقیقی هم هستند؛ یکی حیث وجود واجب و یکی حیث فیض واجب. دوگانگی اینها به همین است که شما یک بار مرحله ذات را می بینید. در این فضا وقتی وجود را تحلیل می کنید، یک بار اعتبار لا بشرطی مقسمی به آن می دهید که از هر قیدی مبرا است و یک بار وجودی را که می بینید که لا شرط قسمی است. برهان این ها بعداً بیان می شود؛ این که من این دو مرتبه را با چه درست می کنم، دلیل مرتبه اول صدیقین است، دلیل مرتبه دوم امکان فقری یا لا حدی ذات است. الآن ایشان در مقام اثبات این حدوسط ها نیست. البته ملاصدرا این جا استدلال کرده و استاد ما هم استدلال ها را تحلیل کرده است اما ما الآن در مقام قرائت ادله ملاصدرا بر خارجیت این امور نیستیم بلکه بحثمان این است که اینها معتقدند نه عقل صریح نه شهود نه

بدست نمی آید بلکه دو مرتبه از واقعیت بدست می آید.

### بازگشت به سوال اصلی؛ آیا عرفان و فلسفه دو علم با دو موضوع اند؟

در این فضا سوال پایانی ما این است که تفکیک موضوعی فلسفه و عرفان به کجا می رسد؟ با توجه به عبارات علامه طباطبائی، شهید مطهری و آیت الله جوادی بر اساس این تنظیم حکمت و ترقیق علیت و ترقیق تشکیک و تصویر درست علیت بر مبنای تحقیق ملاصدرا، این تفکیک موضوعی سر از کجا در می آورد؟ عرفانی که بنابر یک تصویر به فلسفه می رسد آیا مجازم که آن را در مدعی، در مطلب و در محتوا دو علم بدانم؟ بیان شد عرفان بنابریک تصویر-آن ارفاق و قبول فیض و ظهور- به فلسفه بنابریک تصویر-ترقیق تشکیک- می رسد. با این همه آیا می توان آنها را دو علم با دو موضوع دانست؟ یا می توان پرسید که آیا اینها دو علمند یا یک علم و با کدام حد وسط؟ اما الآن در صدد بیان ادله و حدوسط ها نبوده ایم. (پرسش...پاسخ:) کسی ممکن است بگوید شما این حرف را در پایان فلسفه می زنید و آقایان در اول عرفان. ملاصدرا و علامه طباطبائی تنمیمی در بحث علیت دارند و خبایای بحث علیت را مطرح می کنند. در بیان بزرگانی مثل علامه طباطبائی از وجود استفاده نمی شود بلکه از حد وسط وجوب ازلی واقعیت و شئون و تجلیات واقعیت استفاده می کنند و وقتی وارد مسأله می شوید، حد وسط اولین مسأله فلسفی شما اثبات وجوب ازلی اصل واقعیت خواهد بود. اگر با حد وسط علامه طباطبائی پیش برویم آیا می توان گفت این ها دو علم اند با دو موضوع؟

نقل مستند به شهود معصوم، کثرات را وهمی و دروغ قلمداد نکرده و آن ها را انکار نمی کند بلکه می خواهد وجود فیض را از وجود منبع فیاض جدا کند.

(پرسش...پاسخ:) رابطه مراتب را بعداً بحث می کنیم. ما می خواهیم بعداً سلسله را جمع کنیم و الواحد به تقریر ما این کار را می کند. اما الآن سؤال این است که آیا وحدت محض درست است که مرتبه فیض را ندارد یا وحدت محض نیست بلکه مرتبه ذات را از مرتبه فعل و شئون و ظهور و تجلیات ذات جدا می کند؟ ممکن است در عبارات فارسی حریق قدری گیر کنیم؛ چون عبارات خود ایشان نیست اما عبارت پاورقی عربی، عبارت خود ایشان است و قابل استناد می باشد. ایشان می فرماید وقتی که با وجود کار کردیم یک بار لا حدی را از باب سلب تحصیلی ب درست می کنیم می شود واجب که باید با برهان ثابت شود و یک بار لا حدی و اطلاق را قید او می کنیم. در این صورت می شود فیض واجب. وقتی با وجود کار می کنیم باید دید برهان چه دستان می دهد؛ یک بار برهان ما را به واجب می رساند که غنی محض است و یک بار برهان ما را به فیض واجب می رساند، فیض بی کران واجب که آن فیض بی کران واجب مصداق «داخل فی الاشياء لا بالممازجة» است. که ما قبلاً بحث فیض منبسط را توضیح داده ایم. شاهد کلام در این است که کسی از این حکما در مقام وحدت محض - که شهید مطهری می گوید- نیست؛ هر چند وحدت محض به این معنایی که اگر به معنای ظهور و شأن و تشان و تجلی باشد درست است. اگر آقایان بخواهند این مدعی ها را برهانی کنند - که به اعتقاد خودشان برهانی کرده اند- از داخل این مدعی ها وحدت محض

## جلسه صد و دوم: ۹۱/۱۰/۰۲

## خلاصه بحث

بحث ما در ارتباط با عبارات حضرت علامه طباطبایی رضوان الله تعالی علیه و تلامذة بزرگوار ایشان بود. اجمالاً از عبارات حضرت علامه، شهید مطهری و آیت الله جوادی دام ظلّه بدست آمد که این ها برای ما سوی وجودی قائل می باشند و اصرار دارند که - مخصوصاً بر اساس عبارت استادمان - امور متکثره در مقام اجمال، موجوداتی حقیقی هستند و اهل معرفت موجود بودن کثرت را به این لحاظ نفی نمی کنند، هر چند جهت وجودی آن ها را از جهت ماهوی تفکیک می نمایند و جهت وجودی آن ها را به فیض منبسط بر می گردانند. آیت الله جوادی اشکال بسیار خوبی به ملاصدرا گرفتند که حیث وجودی این ها باید به وجود فی غیره برگردد نه به وجود لغیره. این خیلی عبارت درستی است. در ضمن حاشیه عربی خود بر اسفار هم فرمودند: این وجود یا وجودی است که لیس کمثله شیء بوده و لا حد است که عبارت از واجب می باشد و اما این که مطلق است فیض منبسط است. «فتحصل أن فی الملاحظة الثانية أمرین أحدهما واجب غنی محض و الآخر فیضه کما أفاده المصنف.» (رحیق مختوم ج ۱۰ ص ۶) جمع بندی ایشان این گونه بود. عبارت علامه طباطبایی هم همین را داشت و همین طور عبارت شهید مطهری. شهید مطهری می فرماید که بر اساس تحقیق صدرا حرف عرفا درست

است، به خاطر این که ما وقتی این را به فیض واجب و شأن واجب و فعل واجب بر می گردانیم، علیت و معلولیت را مستلزم زایش نمی دانیم.

## چیستی فیض منبسط نزد صدرالمتهلین

ما تصریحاتی داریم در عبارات اساطین فن که فیض منبسط واجب نیست بلکه ممکن بوده و فیض واجب است و تصریحاتی داریم که می توان بر این فیض منبسط - که واجب نیست - اطلاق وجود داشت. پس هم واجب نبودن و هم اطلاق وجود بر فیض منبسط تصریحاتی است که این بزرگان دارند. یکی از بهترین تصریحات در جلد دهم رحیق مختوم آمده است. «صدرالمتهلین تنزیه را به وجود مطلق و تشبیه را به فیض منبسط باز می گرداند. ذات اقدس اله منزّه از تطور، تحول و تغیر است و فیض منبسط به صورت های مختلفی ظهور می نماید... امری که در ماهیات تجلی می کند و آن چه که سؤال مستمر آسمان ها و زمین را پاسخ داده و در همه مراحل در تشّان و ظهور است «یسأله من فی السماوات و الارض کل یوم هو فی شأن.» فیض منبسط است. تجلی در خلق، کار وجه الله است و عبارت امیرالمؤمنین علی علیه السلام ناظر به همان است: «الحمد لله المتجلی لخلقه بخلقه» حمد خدایی را که در خلق خود، به خلق خود تجلی نمود. از آن چه که در دو فصل اخیر یعنی بیست و نهم و سی - صرف نظر از فصول دیگر - به صورت تنبیه درباره تقدیس ذات الهی بیان شد، بی توجهی برخی افراد که واجب بودن فیض منبسط را به صدرالمتهلین نسبت می دهند به نیکی آشکار می شود. چگونه می توان این قول را به صدرالمتهلین نسبت داد و حال آنکه او

در این فصل به صراحت آن را انکار نمود و تفوه به آن را با کفر و زندقه یکسان خواند. «(رحیق مختوم ج. ۱۰ ص ۱۷۵) ایشان در چند جا از رحیق تأکید دارند که فیض منبسط به تصریح عبارات از نظر صدرا واجب نیست بلکه مخلوق و ممکن است. از جمله این عبارات این که: «صدرالمتألهین تاکنون در مواردی چند بر این نکته تأکید کرده اند که ذات اقدس اله غیر از فیض منبسط، نفس رحمانی و وجود لا بشرط قسمی است. در فصل بعد هم تحت عنوان وهم و تنبیه این مسأله مجدداً بازگو می شود.» (رحیق مختوم ج. ۱۰ ص ۱۱۹) در ادامه فرمایشات مدرس زنوزی در بدائع الحکم تحت عنوان تقبیح و تنقیح را ذکر می کنند. در عبارتی دیگر می فرماید: «برخی از جهله صوفیه و کسانی که اهل تقلید بوده و از تحقیق بی نصیبند و نه عقل قوی ای داشته و نه عقیده مستحکمی دارند و گرفتار سلطنت وهم و خیال می باشند، درباره ذات احدیت گرفتار گمان فاسد شده اند.» (همان ص ۱۶۹) این بیان در واقع شرح این عبارت صدرا است که «إن بعض الجهلة من المتصوفين المقلدين الذين لم يحصلوا طريق العلماء العرفاء و لم يبلغوا مقام العرفان توهّموا لضعف عقولهم...» (اسفار اربعه ج. ۲ ص ۳۴۵)

آیت الله جوادی بعد توضیح عبارت فوق می فرماید: «سبب این توهم خلط بین برخی از معانی وجود می تواند باشد؛ زیرا وجود گاه بر ذات اقدس حق یعنی هستی مطلق اطلاق می شود و گاه بر فیض منبسط و وجودی که اطلاق قید آن است و گاه بر مفهوم عام عقلی و ذهنی. - عام عقلی و ذهنی که بحث اعتباری بودن مفهوم وجود است را کنار می گذاریم و می

رویم سراغ آن دو - خلط بین معنای اول با هر یک از دو معنای بعدی می تواند منشأ توهم مزبور شود... اهل معرفت در بسیاری از موارد وجود را بر فیض منبسط اطلاق می کنند و آن را بر مراتب تعینات و وجودات خاصه حمل می کنند. - مراتب تعینات و فیض منبسط و در واقع ربط حیث کثرت و وحدت همان حضور وجه الله در کثرات است که جهله صوفیه به آن هم توجه ندارند - محی الدین در تدبیرات الهیه می گوید: هرچه در وجود داخل شود، متناهی است و مراد او از وجود در این عبارت همان نفس رحمانی است یعنی هر آن چه که در پرتو این فیض ظهور می یابد، محدود و مقید است. صدر الدین قونوی در تفسیر فاتحة الكتاب می نویسد: آن چه خارج از دایرة وجود و جعل است، غیب می باشد و مراد او از وجود در این عبارت فیض منبسط است، زیرا خارج از آن از دایرة جعل نیز خارج است. واقعیتی که خارج از حوزه وجود منبسط باشد، فراتر از آن است و آن واقعیت همان حق مطلق و قید محض است. قونوی در کتاب مفتاح غیب الجمع و التفصیل نیز می گوید: وجود تجلی ای از تجلیات غیب هویت است و حال و شأنی نظیر دیگر حالات و شئون ذاتی است و مراد او از وجود در این عبارت نیز همان فیض منبسط و مقید به اطلاق است.» (رحیق مختوم ج. ۱۰ ص ۱۷۰)

در ادامه می فرماید که دیدیم صدرا در چندین جا تصریح می کند که نمی شود فیض منبسط را با واجب یکی گرفت بلکه وجود واجب یک چیز است و وجود فیض منبسط که فعل و فیض و شأن واجب است یک چیز دیگر می باشد. «از آن چه که در دو فصل اخیر یعنی بیست و نه و سی - صرف نظر از فصول دیگر - به صورت تنبیه درباره تقدیس ذات الهی بیان شد، بی

توجهی برخی افراد که واجب بودن فیض منبسط را به صدرالتألهین نسبت می دهند، به نیکی آشکار می شود. چگونه می توان این قول را به صدرالتألهین نسبت داد و حال آن که در این فصل به صراحت آن را انکار نمود و تفوه به آن را با کفر و زندقه یکسان خواند؟

چهارم: فیض منبسط مجموعه جهان امکان نیست بلکه امر واحد واقعی غیر از مجموع و دارای مراتب است. مجموع از آن جهت که مجموع است، وجود واقعی ندارد و فیض منبسط واحد واقعی گسترده است و وحدت فیض منبسط بر اساس حکمت متعالیه و بر اساس عرفان، وحدت تشکیکی وجود یا ظهور است - عرض کردم اختلاف بین وجود و ظهور این است که آیا ما سلسله داریم یا یک امر واقعی داریم؟ یک امر واحدی دارید که یا در رأس سلسله است یا همه سلسله را گرفته دقت کنید- و عقل و نفس و طبع تعینات آن هستند و رابطه آن با مقیدها رابطه مطلق و مقید است - که مطلق با مقید است ولی مقید با مطلق نیست - یعنی وجودهای مقید تعین های آن هستند و این رابطه غیر از رابطه کل و جزء یا کلی و جزئی است. چون رابطه فیض منبسط و موجودات مقید رابطه کلی و جزئی نیست فیض منبسط، مقسم تعین های عقلی و نفس و طبعی نیست و چون رابطه کل و جزء نیست، فیض منبسط دارای اجزاء خارجی نمی باشد. فیض منبسط - همان گونه که در فصل بیست و نهم گذشت - صادر نخست است و هویت مطلق از جهت تعین اسم اعظم منشأ پیدایش آن است... . فیض منبسط را از باب تشبیه معقول به محسوس به دریای روانی می توان تشبیه کرد - دریایی که مثال می زنند، واجب نیست. این که می فرماید المتجلی بخلقه بخلقه، فیض منبسط است. از نظر این ها یک واحد

واقعی است که عبارت است از صادر اول - که دارای مراتب عمیق و کم عمق است و با این همه از وحدت اتصالی برخوردار است، وحدت اتصالی دریا وحدت تشکیکی فیض منبسط را تداعی می کند و البته بیان این دو وحدت تفاوت بسیاری است.» (همان، ص ۱۷۶) خلاصه مطلب این که آقایان وقتی به ترقیق تشکیک قائلند، واقعیت را دو مرتبه ای می دانند؛ ذات و فیض الهی و وقتی به تشکیک تن در می دهند، صادر نخست را در رأس سلسله می نهند. در این فضا «اول و آخر» را یک بار برای هو به کار می بریم و یک بار برای اهل بیت و همیت طور هو در «قل هو الله احد» که تفسیر مساله را در تفسیر توحید امام بخوانید. همین طور در «بکم فتح الله و بکم یختم» که همان فیض منبسطی است که حقیقت تامه محمدیه. ذات اقدس اله طرف حساب نیست، ذاتی که انبیای بزرگ در آن متحیر است و اعلام می کند «ما عرفناک حق معرفتک و ما عبدناک حق عبادتک انت کما أثبت علی نفسک». علامه طباطبایی در نهایه الحکمه تشکیک را جمع می کنند. اگر سلسله را جمع کردیم دو واقعیت داریم نه این که یک واقعیت داشته باشیم آن هم با حد وسط هایی که باید بحث شود. دو مرتبه دیدن در فضای قبول کثرت بود که مستند به شهود معصوم می باشد. اساس این بیان معدوم نشدن حتی یک واحد از معلومات ماست.

پاسخ به سوال اصلی؛ بررسی مناسبات علم عرفان و فلسفه

بحث اصلیمان در این بود که آیا لازم است عرفان را علم علی حده ای از فلسفه به شمار آورد یا اگر ما به دو مرتبه از واقعیت - ذات حق و فیض حق - رسیدیم قضیه سرنوشت دیگری می

یابد؟ در این میان می توان از چند حد وسط بهره جست که در براهین خدانشناسی با آن کار می کنیم. این حد وسط ها عبارت اند از حد وسط اصالة الوجود یا حد وسط اصالة الوجود و تشکیک یا حد وسط علامه طباطبایی که از نظر او واقعیت اولین تصدیقی است که ما درباره اش داریم و ما را به وجوب ذاتی ازلی می رساند بی آنکه کاری به اصالة الوجود داشته باشیم و در مرحله بعد ظهور و شئون آن قرار دارند؛ شهید مطهری همین حد وسط را در جهان بینی توحیدی بیان نمودند. فرض اخیر آیا اسمش رسیدن به علم دیگری است که موضوعاً با علم اول متفاوت است یا اسمش در عبارت صدرا تکمیل و تتمیم فلسفه است؟ بنابر این که بگوییم بناء فلسفه کار با کثرت است و به تعبیری فلسفه سلسله بین می باشد آیا در تشکیک یا کثرت بینی با اصالة الماهیه یا با تباین وجودات به علم دیگری می رسیم یا این که به علم دیگری نمی رسیم مخصوصاً اگر حد وسط علامه طباطبایی سیر کنیم که بر اساس آن اصل واقعیت یک مساله فلسفی نیست بلکه موضوع فلسفه است و فلسفه در قدم اول خود - حال یا قدمی برهانی یا تنبیهی - ما را به وجوب ذاتی ازلی می رساند و در قدم دوم به شئون و ظهورات و آیات و تشانات این ذات می رساند. در این فضا آیا من علم دیگری دارم؟

اگر بخواهیم اصطلاح بگوییم آن ذات اقدس الهی که شما آن را وجوب ذاتی می دانید و دو ندارد و بقیه شئون آن ذات اند که مقید به اطلاق می کنید و فیض منبسط می باشند. اما اگر بخواهیم موضوع بر برسیم و یک سیر برهانی بر اساس موضوع طی کنیم لازم است فرع اول علامه طباطبایی را بررسی نماییم. ایشان فرمودند: «أن الفلسفة اعم العلوم جميعاً... فالعلوم

جميعاً تتوقف عليها في ثبوت موضوعاتها...» (نهایه الحکمه. ص ۵) در این فرع اعمیت فلسفه به گونه ای تبیین می شود که با دو مرتبه منافاتی ندارد. در این نتیجه فرقی میان حد وسط علامه یا حد وسط صدرا نیست. لذا این تعبیری که دارند این است که «لأن موضوعها أعم الموضوعات و هو الوجود الشامل لكل شيء» (همان) کسی مانند ملاصدرا ابتدای فلسفه را از انتهای فلسفه جدا می کند و بیان اصطلاحات می نماید. اگر قرار است ابتدای فلسفه را از انتهای فلسفه جدا کنیم و در انتهای فلسفه اصطلاحاتی را بیان کنیم، این کار الزاماً و برهاناً علم دیگری با موضوعی دیگر تحویل ما نمی دهد.

خلاصه فرمایش علامه طباطبایی این است که «فإن موضوعها الموجود العام الذي نتصوره تصوراً اولياً و مصدق بوجوده كذلك» (همان) مفهوم موجود بدیهی است و تصدیق به اصل واقعیت هم بدیهی است. تصدیق به اصل واقعیت چند احتمال دارد. گفتیم در این مطلب، بحث وجوب ذاتی ازلی بالاصاله مورد نظر نیست بلکه توافق اذهانی مد نظر است که ریشه آن وجوب ازلی می باشد. ریشه وجوب ازلی این است که نمی شود از چیزی به خودش استدلال کرد و به عبارتی نفی این امر مستلزم اثباتش است که استادمان فرمود یک بار کسی می گوید این فطری به معنای فطریات است و یک بار می گوید فطری به معنای وجدانیات است که آیت الله مصباح نظرش بیان شد، یک بار می گوید ذاتی عقلی است. شهید مطهری اشاره می کنند که این ذاتی عقل جواب درستی نیست و پاسخ سؤال ما نمی باشد. یک بار می گویم اصلاً نمی شود بیان برهانی از چیزی به سوی خودش درست کرد. ریشه این عدم

توانایی وجوب ذاتی است اما الآن وجوب ذاتی مورد نظر ما نیست. عبارت های این بحث را مفصل خواندیم و جمع بندی کردیم و احتمال پنجمی را اختیار نمودیم. پنجمین احتمال ریشه اش به وجوب ذاتی ازلی برمی گشت اما ریشه اصلی آن به این بر می گردد که بیان برهانی از چیزی به سوی خودش امکان ندارد. وقتی بیان برهانی از چیزی به سوی خودش امکان نداشت، ریشه توافق اذهان هم در می آید. ریشه توافق اذهان نه فطریاتی بود که آقای فیاضی بیان کردند؛ نه وجدانیاتی بود که در بیان آیت الله جوادی بود که به شکل مبهم و مهمل می شود به آن فطری گفت. به تعبیری که از آیت الله مصباح خواندیم و ریشه اش را در بیان بسیار زیبای مرحوم مطهری در حاشیه اصول فلسفه در توضیح عبارت علامه طباطبایی بیان کردیم. در واقع ریشه آن به این است که از چیزی به سوی خودش نمی شود برهان اقامه کرد.

(پرسش...پاسخ:) از آن جا که وجوب ذاتی مفهوماً غیر از اصل واقعیت است لذا تنبیه لازم دارد. بنابراین علامه طباطبایی در صدد است که در این فرع ما را با واقعیتی آشنا سازد که این واقعیت همه چیز را می گیرد و این واقعیت موضوع فلسفه ای است که آن فلسفه تا آخرش به آن دو رتبه می رسد. اگر اینگونه شود ما دیگر بحث عرفان نظری به آن معنا نداریم. بلکه یک احتمال داریم؛ این که کسی بخواهد عرفان نظری را به معنای احتمالی بگیرد که شهید مطهری مطرح کرد. شهید مطهری برای عرفا دو احتمال داد و برای فلاسفه هم دو احتمال مطرح نمود. احتمال اول عرفا وحدت محض بود که نفی همه چیز می نمود. بیان دومشان یک بیانی بود که با بیان فلاسفه قابل جمع بود. بیان اول فلاسفه تشکیک سلسله ای

بود و بیان دوم آن ها ترقیق تشکیک بود. حرف ما مربوط به این دو پله است. اگر بیان دوم فلاسفه - ترقیق تشکیک - و بیان دوم عرفا را یکی بدانیم، عرض ما درست می باشد. یکی شدن این ها تصریح عبارات علامه طباطبایی و شهید مطهری و آیت الله جوادی است. علامه طباطبایی برهان صدیقین را در خود فلسفه می آورند. ایشان در برهان صدیقین همان تعبیری را که در عرفان نظری هست بیان می کنند؛ تعبیری چون مرآت و آینه. به نظر ما این دو نظر یکی می باشد و این ها هم نفی کثرت نمی کنند و فیض منبسط را واقعیت واحد می دانند. اگر ترقیق و آن قول دوم عرفا قابل ارجاع به هم باشد و در ترقیق تشکیک دو واقعیت داشته باشیم - ذات حق و فیض و آیات حق - اگر این دو تا درست شود - که درست است - آن موقع این واقعیتی که ما داریم با آن کار می کنیم در مقابل آن حرف ها دیگر نیست. تمام شدن این حرف متوقف به این است که ما در حد وسط های این حرف ورود کنیم؛ یعنی مثلاً ما در حد وسط های تشکیک علامه طباطبایی ورود کنیم و ببینیم آیا ایشان در مقام بحث از تشکیک با ترقیق تشکیک کار کرده یا اصلاً مسأله ترقیق تشکیک مطرح نبوده و سلسله باقی می ماند؟ به نظرمان صریح عبارتشان در چند جا همین است.

(پرسش...پاسخ:) علی جمیع المبانی یک حرف جدلی در تقسیم علوم می باشد و عیبی ندارد. جمیع المبانی که یک چیز دیگر است. ما الآن در معلوم خارجی کار می کنیم و جمیع المبانی که وحدت علوم اعتباری می باشد اما الآن در متن واقعیم و در معلوم خارجی و حیث حمل خارجی کار می کنیم. علامه طباطبایی در بحث تشکیک تعبیری دارند که: «الامر الثالث تبیین

من جميع ما مر أن للمراتب المترتبة من الوجود حدودا غير أعلى المراتب فإنها محدودة بأنها لا حد لها و ظاهر أن هذه الحدود الملازمة للسلوب و الأعدام و الفقدانات التي نثبتها في مراتب الوجود و هي أصيله و بسيطه» (نهایه الحکمه. ص ۲۰) ایشان ذیل این بحث حاشیه ای دارند که «و لما كان الحد في معنى السلب كان نفي الحد سلبا للسلب.» (همان)

نفی حد، نفی نفی می باشد. این بحث خود از فروع تشکیک است و در ابتدای آن می فرماید «یتفرع علی ما تقدم امور» و وقتی به فرع ثالث می رسند می گویند «تبیین من جميع ما مر» که قرار است یک نتیجه ای بر اساس سرجمع همه مباحث گذشته اخذ کنند؛ نمی گویند من جميع ما تقدم یعنی این فرع متفرع بر متن نیست بلکه متفرع بر متن و دو فرع اول و ثانی است. ایشان در تشکیک وقتی تشکیک را تبیین می کنند سلسله می رسد به ذات اقدس اله که سلسله را جمع می کنند. اگر کسی به دو مرتبه قائل شد و سلسله را جمع کرد و ظهور و شئون را واقعی دانست و حتی یک واحد از آن معلومات را نه دروغ انگاشت و نه باطل و معدوم، در این فضا ما اختلاف موضوعی نداریم. بله اگر به وحدت محض برسیم اختلاف است؛ چون معنای رسیدن به وحدت محض این است که دیگر مرتبه فیض و شأن مطرح نباشد شهید مطهری در توضیح عبارات علامه طباطبایی در بحث تشکیک اصول فلسفه استدلالی از عرفا به نفع وحدت محض ارائه و رد می کنند و می گویند فیلسوف زیر بار این نظریه نمی رود. در نهایت در اصول فلسفه بعد از اثبات ذات اقدس اله چیزی را که پذیرفتند که منافاتی با علیت نداشت و آن هم نظریه شأن و ظهور بود. این می شود پایان عرایض ما در فرع اول

فروع مدخل نهایه الحکمه. پایان کل این مطالب این که به نظر ما با تبیین درست اعمیت واقعیت همه اشکالاتی که به عبارت علامه طباطبایی وارد شده، پاسخ داده می شود. با این توضیحاتی که داده شد روشن می شود که جا برای برهان صدیقین می ماند. ما فعلاً به این بیان تنبیهی نپرداختیم بلکه فعلاً می خواهیم بگوییم واقعیت این قدر عام است که نمی شود از چیزی بر خودش استدلال کرد و منشأ توافق اذهان عام بودن این چنینی واقعیت است. این عمومیت نفی آن دو مرتبه را هم نمی کند.

(پرسش...پاسخ:) علامه در مدخل نیازی به حد وسط ضرورت ازلی برای اثبات این فرع ندارد. او برای این که نتیجه بگیرد موجودیت خودش است و نمی شود از چیزی بر خودش استدلال کرد، نیازی به ضرورت ازلی ندارد. همین مقدار برای این که بگویید از چیزی بر خودش نمی شود استدلال کرد، کافی است حال چه این چیزی که از خودش نمی شود بر خودش استدلال کرد، فیض منبسطی باشد که ممکن است و یا ذات اقدس اله باشد.

(پرسش...پاسخ:) دعا و خواستن و اضطرار اتصال به اوست اما نمی توانید درکش کنید بلکه فقط با او ارتباط دارید اما نمی توانید ارتباط علمی با او برقرار کنید چون احاطه ندارید. ارتباط، ارتباط اصل واقعیت شماست.



جلسه صد و سوم: ۹۱/۱۰/۰۳

## خلاصه درس گذشته

بحث ما در فرع اول به این جا رسید که محضر شما عارضم که خلاصه مطلبمان این شد که به نظر ما تفکیک موضوعی بین عرفان نظری و فلسفه اگر ما قائل بشویم به ترقیق تشکیک و قائل به ارفاق عرفا به تعبیر مرحوم آقای مطهری - هر دو تا تعبیر از ایشان بود - هم فرمودند ، عرفا ارفاق که بکنند اینگونه می شود. بعد گفتند فلاسفه ترقیق تشکیک را که قائل باشند که عبارتش را خواندیم و با عباراتی که خواندیم که فیض منبسط را در عبارات آخوند ملاصدرا عبارات ابن عربی، صدرالدین قونوی، استاد بزرگوارمان آیت الله جوادی دیشب خواندیم.

بحث فیض منبسط را و دو مرتبه از واقعیت را قائل بشویم، ما تفکیک موضوعی را خیلی ملتزم نشدیم. بنابراین محضر شریف شما عارضم که می شود یک بحث اصطلاحی کرد. هیچ عیبی ندارد یک علمی را برای بیان یک سری اصطلاحات و یک سری نکات جدا کرد، اما این که این جدا کردن، جدا کردن موضوعی باشد این را ما تصدیق نتوانستیم بکنیم و لذا عرض کردیم که در این اولاً که داریم اعم العلوم جمیعاً که ما قبلاً عبارتاتش را خواندیم واقعا این جمیعاً با همین تأکیدش مورد استفاده است و درست هم هست. جمیعاً درست هم هست مشکلی هم ندارد با خود واقعیت هم کار شود اشکالی ندارد؛ فقط فرق واقعیت و وجود این بود که در واقعیت ما نیاز به طی مراحل دیگر نداریم در وجود نیاز به طی مراحل دیگر داریم، هر

چند در واقعیت هم ولو ما نیاز به طی مراحل دیگر نداشته باشیم الآن در مدخل از حد وسط وجوب ازلی استفاده نمی کنیم.

نکته خوبی هم اشاره شد با این توضیحی که دیشب داده شد و ما گفتیم که آن فیض منبسط و آن در واقع، مصداق قاعدة الواحد که در عبارات استادمان هم بود که در فلسفه یا در عرفان، فیض منبسط مصداق الواحد است. یک تعبیری را که ما داریم که این در واقع این ها همه با واقعیت متحدند بعداً باید درستش بکنیم چون اتحاد این ها با واقعیت اتحاد این ها با ذات اقدس اله نیست. اتحاد این ها با چیست؟ فیض منبسط است.

## عدم احتیاج به وجوب ذاتی ازلی در مدخل

این هم تأکید می کند که ما چرا بزرگی مثل حضرت علامه رضوان الله تعالی علیه این را دقت نفرمایید در مدخل خودش را محتاج وجوب ذاتی ازلی نمی بیند و نباید ببیند. خوب دقت کنید اگر ما بخواهیم علمی را تحویل شما بدهیم که موضوعش به گونه ای است که واقعیت است و برای این واقعیت را دو مرحله قائل شویم: یکی ذات اقدس اله و یکی فیض و ظهور و شأن او و بعداً وقتی دقیق می شویم این اتحاد با شئون است نه با ذات؛ لذا ما الآن از حد وسط وجوب ازلی استفاده نکردیم و نمی کنیم.

(پرسش... پاسخ:) ذات واجب را که ما با حد وسط وجوب ذاتی درست کردیم. برهان صدیقین را می گوئیم دوباره ... این ها دو حرفند چه ملازمه ای با هم دارند که من برای اثبات ذات

خاص خودش را دارد. این مطلب که من با اصل واقعیت می خواهم کار کنم حد وسط خاص خودش را دارد الآن این جا ما حد وسط نداریم بحث نکردیم.

(پرسش...پاسخ:) الآن به مساوق می رسم هنوز که به مساوق نرسیدم این فرع اول دارم یکی یکی نتایج را می گیرم در فرع دوم به مساوق می رسم.

(پرسش...پاسخ:) همین را می گویم . من الآن وقتی می گویم با واقعیت کار می کنم، این واقعیتی که الآن دارم به آن می پردازم اعم الاشیاء است و این که حالا یک مصداق ... اجازه بدهید ببینید این واقعیتی که دارم با آن کار می کنم اعم الاشیائی است که فعلا به حیث تعدد این واقعیت که بشود آن عرفان خاص یا دو مرتبه شدن این واقعیت نپرداخته است. چرا نپرداخته؟ چون حد وسطی را که باید این کار را تمام بکند وجود ندارد الآن در عبارت من، وقتی می خواهم این حد وسط وجود ندارد از این جهت این بحث مسکوت است؛ بنابراین این عبارت شما را به صدیقین تان نمی رساند ...

....چند بار گفته ایم این واقعیتی که شامل همه امور واقعی است شامل این هاست به نحو تشکیک، شامل این هاست به نحو تباین، شامل این هاست به نحو وجوب ازلی ذات اقدس اله و بودن شئونش این ها مسکوت است الآن ... نه تردید نخیر، هیچکدام را فعلا نفی واقعیت نمی کنیم. ایشان دارد می گوید هر امر واقعی باید عین واقعیت باشد حالا تساوقش را در فرع بعدی می گویم. اگر اینگونه شد حضرت علامه بسیار عبارتشان دقیق است که نپرداخته اند به

اقدس اله از وجوب ازلی اصل واقعیت استفاده کنم یک و بعد بگویم این مسأله اتحاد این ها با اصل واقعیت به معنای اتحاد این ها با ذات اقدس اله نیست این ها چه ملازمه ای با هم دارند؟! بنابراین ما نظر و دیدگاهمان این بود که عرض کردیم و اصل حرف ما هم همین یک جمله است که اختلاف موضوعی در تکمیل فلسفه و در فضای نهاییه که حضرت علامه افاده می فرمایند: اختلاف موضوعی، اینگونه به وجود نمی آید مگر آن که همانطور که عرض کردم کسی اصرار کند که عرفان یعنی همان فرضی که مرحوم آقای مطهری می فرمود. فیلسوف زیر بار این حرف نمی رود اگر آن فرض باشد که مرحوم آقای مطهری می فرمود آن دیگر غیر از فرمایش آقای طباطبایی غیر از فرمایش مختار خود آقای مطهری و مختار استاد بزرگوارمان آیت الله جوادی آن را هم دیگر بحثش را کردیم.

(پرسش...پاسخ:) همین را عرض کردیم دقیقا. نکته مهم کار همین است عنایت کنید. ما الآن که در ابتدای فلسفه و در مدخل فلسفه ایم وقتی با اصل واقعیت کار می کنیم. اصرار نداریم این اصل واقعیت را منعوت به وجوب ذاتی ازلی کنیم. این کار را نمی خواهیم بکنیم؛ لذا این الشامل لکل شیئی که ما داریم برای موجود عام درست می کنیم الزام در واجب نیست؛ چون ما این را قبول نمی کنیم بعدا. دقت کنید این نکته، نکته مهمی است به همین دلیل است که بزرگی مثل حضرت علامه طباطبایی که در اصول فلسفه در مقاله چهاردهم آخرش ما را می رساند به این که ما ذات اله و فیض اله را داریم، ذات اله و شئون اله را داریم. در ابتدا وقتی با واقعیت کار می کند با واقعیت که کار می کند به آن جا نمی پردازد آن حد وسط، حد وسط

آن مطلب؛ چون حد وسطش الآن نیست نپرداخته اند. آن حد وسط وقتی آمد کار خودش را انجام می دهد.

در این مقام و در این مرحله ما چیزی را که بحث کردیم این نکته بود که بعضی از بزرگان می خواستند اختلاف موضوعی درست کنند. ما سؤال کردیم گفتیم اختلاف موضوعی در فضای آن عرفان به معنای اول است یا در فضای عرفان به معنای دوم؟ در فضای تشکیک به معنای اول است یا در فضای ترقیق تشکیک است؟ اگر ترقیق تشکیک و عرفان به معنای دوم است ما اختلاف موضوعی نمی فهمیم با همان بیانات مفصلی که از عبارات استادمان و خود اساتیدمان استفاده کردیم ما آن اختلاف موضوعی را نمی فهمیم.

(پرسش...): عرفان علم جزئی می شود یعنی غیر فلسفه است؟ ...

(پاسخ...): این فرمایش شما بنابر این است که موضوع عرفان را فقط ذات اقدس اله ببینید ... اگر موضوع عرفان ذات اقدس اله است همان عرفان اولی درست است..... ما عبارت خواندیم که آن ها اطلاق موجود بر فیض منبسط می کنند ... اگر ما عبارت خواندیم که آن ها اطلاق موجود بر حق مخلوق به می کنند و فیض منبسط را واقعیت دار می دانند می شود ذات و فیض. ما معتقدیم، ما همین را داشتیم تثبیت می کردیم... با فلسفه فرقی نمی کند ما معتقدیم همان حرف ملاصدرا درست است که این در واقع تتمیم و تکمیل فلسفه است لذا نه علم جزئی است که بخواهد بخشی از فلسفه باشد ... ببینید فرض من این است آیا تفکیک من موضوعی

است؟ اگر تفکیک موضوعی است تا آخر هیچ چیز ندارد چون قرار است با موضوع کار کنم اجازه بدهید من مبانی ام روشن است. دیشب ما گفتیم فیض منبسطی که داریم می گوئیم مراتب دارد تشکیک بردار است منتها فوقش آقا گفتند تشکیک در ظهور دارد .... ما اصل عرضمان این یک جمله است ما با این کلمات و اصطلاحات که نمی توانیم اصل واقع را عوض کنیم ...

ما خواندیم که استاد بزرگوارمان آیت الله جوادی می فرماید اگر کسی خواست این ها را بگوید تحفظ بر اصطلاحشان کند می کند، ما که مشکل نداریم در این...

ما می گوئیم یا با دو واقعیت داریم کار می کنیم یا با یک واقعیت. اگر ما چون بحث موضوعی است اگر با دو واقعیت کار کردیم مسیر خاص خودمان را می رویم ... اگر ما فیض منبسط را در اصطلاح این ها برایش واقعیت قائل شدیم که شدیم اگر فیض منبسط را که شأن و ظهور است برایش واقعیت قائل شدیم .... اگر من با موضوع بقیة محمولاتم را درست می کنم این ها در مقام تصویر متن واقع دو واقعیتی هستم که شما قبول داری قبول داری ....

اگر ما با دو واقعیت کار کردیم که یک واقعیت ذات اقدس است یک واقعیت فیض او و گفتیم فلسفه ما تسلیم حرف عرفا نمی شود؛ چون برای علیت و معلولیت افزایش قائل نیست و معلول را ظهور و شأن علت می داند و برای فیض، واقعیت قائل است آن موقع نتیجه اش این می شود که من موضوعا دو علم ندارم چون فلسفه من به همان می رسد که عرفان رسیده ...

اگر با موضوع کار کردم همه عرفان، موضوع عرفان است دیگر میز به موضوع ...

### تفکیک وحدت شخصی از وحدت تشکیکی

مسأله ما بحث تفکیک وحدت شخصی بود از وحدتی که فلاسفه می گویند. ما چرا به بحث فیض منبسط پرداختیم به بقیه نمی پردازیم؟ علتش را دریابید. استاد ما آمد با تفکیک لا بشرط مقسمی از لا بشرط قسمی حساب وحدت شخصی را از وحدت تشکیکی جدا کرد.

استاد بزرگوار ما با تفکیک لا بشرط مقسمی از لا بشرط قسمی بین وحدت شخصی و وحدت تشکیکی فرق گذاشت. بعد فرمود وحدت تشکیکی فلسفه است، وحدت شخصی عرفان است.

ما علت ورودمان این بود وحدت شخصی که شد عرفان گفت این وحدت شخصی نه حیث لا بشرط مقسمی است، موضوعا اعم از فلسفه ای است که موضوعش لا بشرط قسمی است این فرمایش استادمان. میز، میز موضوعی است. فرض هم این است همه محمولات به موضوع بر می گردند لذا مسائل همه همین جا حل می شوند تفصیلش سر جایش. چرا الآن ورود نمی کنم؟ من می خواهم صناعت را حفظ کنم. این فرمایش استاد ما.

ما یک جمله عرض کردیم گفتیم استاد! این لا بشرط مقسمی شما در همان عرفان در مقابل لا بشرط قسمی قرار می گیرد چیست؟ این لا بشرط قسمی گفت فیض منبسط اقدس مقدس متحد با مراتب با احدیت با مقام احدیت با مقام واحدیت با همه اصطلاحات. اگر از استاد ما سؤال کردیم گفتیم آقا این فیض منبسطی که شما می گوئید در مقابل آن لا بشرط مقسمی که

دارید آخرش برای ما تصویر کنید واقعیت خارجی را چه کار می کند؟ ایشان توضیح دادند گفتند: در مقام وحدت ما نفی کثرت می کنیم در مقام اثبات کثرت نشان می دهیم که اینگونه نیست که ما بخواهیم بگوییم بقیه پوچ و باطلند درست؟ اینگونه نیست که بگوییم بقیه ای نیستند بلکه خواسته ایم از بیان معصوم استفاده کنیم بیان معصوم چه بود؟ مرآت و مرئی. بیان معصوم چه بود؟ خلاصه آیه و ذی الایه خیلی خوب گفتیم. این هاست؟ گفتیم بله آن هم واقعیت دارد؟ گفتیم بله.

اگر ما نشان دادیم که همین بیان در فلسفه علامه طباطبایی آمده، اگر نشان دادیم همین بیان در بیانات مرحوم آقای مطهری آمده، اگر نشان دادیم همین بیان که شما ذات را از شأن ذات را از فیض ذات جدا کنید وجود دارد، اگر نشان دادیم در بیان مرحوم آقای طباطبایی. خلاصه من جمیع ما ذکرنا لا حد به شکل سلب تحصیلی که شما می گوئید آخر کار عرفان است آمده. اگر همه این ها را شما در فلسفه دارید و اسم این را می گذارید نتیجه تفکر فلسفی صدرا در تتیمیم یا نتیجه تفکر فلسفی علامه آن موقع به ما بگوئید معنای این وحدت شخصی در مقابل وحدت تشکیکی چیست؟ ما سؤال کردیم.

### دیدگاه استاد در تفکیک موضوعی بین فلسفه و عرفان نظری

گفتیم ما جواب دادیم. خودمان گفتیم معنایی که به نظر ما می رسد این است که شما تشکیک را برایش دو مرحله قائل شوید معنایی که برای ما می شود به دست بیاید این است که این

است با بقیه متحد است این ها کفر و زندقه و اصلاً هیچ عارفی تفوه نکرده به این مطالب. عبارت صدرا را خواندم، عبارت آقای جوادی را خواندم، عبارت آقای طباطبایی را خواندم، عبارت آقای مطهری اگر آخرش این شد هم حد وسطش و هم برهانش و هم نتیجه اش، آن موقع من سؤال می کنم می گویم فرق این موضوع با آن موضوع؟ من یک موضوع دارم. شما یک حقی داری به من بگویی که فرق این ها در موضوع نیست...

بیان امام را هم بگوییم؟... امام معتقد است ذوق تألهی که می گوید حرف صدراست ما برایتان عبارت می خوانیم. ما معتقدیم امام رضوان الله تعالی علیه، علامه طباطبایی وقتی به ذوق تأله تمسک کرده به همین تمسک کرده که از بعضی از عبارات صدرا به عنوان ترقیق در می آید ... وقتی رسیدیم به فرمایش استاد بزرگوارمان آیت الله جوادی در نقد فرمایش استادش حضرت امام در باب تعلق جعل به ماهیت ان شاء الله خواهیم گفت ... همین مقدار کافی است. الآن من بین وحدت شخصی و وحدت تشکیکی به یک بیان فرق گذاشتم به یک بیان فرق را برداشتم. فرق به یک بیان من فرق قبول سلسله است، فرق من در انکار فرق؟ ...

اگر من با همین بیانی که شما قول جهلة صوفیه را گذاشتم یک طرف، قول ترقیق تشکیک را گذاشتم یک طرف، بعد رساندم به این که عرفان نظری مقبولی که استاد من آیت الله جوادی از آن دفاع می کند عرفان نظری ای که استاد من از آن دفاع می کند همانی است که آقای طباطبایی ..... شما یک حرف اضافه داری شما می گویی که یک عباراتی هم امام دارد یا یک عباراتی از استاد ایشان علامه طباطبایی وارد است از این هم راقی تر است. می گویم

قول عرفا را دو گونه معنا کنید. یک به گونه ای معنا کنید که غیر نماند، یک بار به گونه ای معنا کنید که غیر بشود شأن و اسم و فیض. اگر تشکیک را هم به گونه ای معنا کردید که شأن و اسم و فیض از داخلش در آمد. ما هم می خواهیم سؤال کنیم این تفکیک موضوعی سر انجامش کجاست؟ این نتیجه الآن شما یک مطلب درستی می گویند آیا اگر شما ثابت کردید که فلسفه در نهایت ختم یعنی در تمیمش فلسفه با بیان ملاصدرا یا با بیان علامه اش رسید به آن چیزی که عارف با سلب تحصیلی مطرح کرد، رسید به چیزی که عارف با مرآت و مرئی مطرح کرد، رسید به آن چیزی که عارف با آیه و ذی الآیه معنا کرد، اگر فلسفه رسید به این ها، شما می خواهید بگویید آیا این پوشش می دهد همة مطالب عرفان نظری را؟ سؤال خوبی است ... الآن ما حصل این شد که من از جهت موضوعی بین آن چیزی که آقا می گوید عرفان نظری و بین آن چیزی که علامه طباطبایی به آن گفته فلسفه و در اصول فلسفه آورده و به آن استدلال کرده تفاوت ندیدم نه در بیان، نه در حد وسط، نه در نتیجه، نه حد وسطش فرق کرد، نه بیانش فرق کرد، نه نتایجش.

اگر من از عبارت آقای طباطبایی این بیان را آوردم که من برای ذات اقدس اله، یک سلب تحصیلی قائم نه یک ایجاب عدولی. اگر من از آقای طباطبایی فهمیدم که ذات اقدس اله فاعل واقعی است به حقیقت معنای کلمه اگر هم از بیان آقای طباطبایی این ها را آوردم، هم استدلال، هم نتیجه و هم بیان بعد هم به من گفتند آقا! این عرفان نظری غایتش این است که غایتش نمی خواهد. بگویند که یک موجود بیشتر وجود ندارد و آن موجود که ذات اقدس اله

چشم وقتی که به مسائل رسیدیم چون ایشان سعی کرده همه این ها را بحث کند. چون در خلال مباحث و اشارات رحیق همه این ها آمده. در آن حواشی امام را بیان کرده و نقادی کرده وقتی رسیدیم ....

### برهان صدیقین از دیدگاه مرحوم علامه طباطبایی

علامه در آن جا برهان صدیقین ارائه کردند ولی برهان صدیقین علامه، علامه را به آیه رساند ... علامه برهان صدیقین را تحویل من داد که آخرش نشان داد که این عکسی که دست شماست استقلالش رفت، شد آینه. این آینه در عین حال که تمام آثارش را دارد استقلال ندارد ... علامه این را فلسفه دانست. اگر ما حرفمان با استاد آقای جوادی الآن این است می گوئیم آن چیزی که شما می گفتید این است؟ ...بله اگر این عرفان است که شما می گوئید و این را به این عربی و صدرالدین قونوی نسبت می دهید همان حرف علامه است .

نتیجه ای که ما این جا می خواهیم از این مطلب بگیریم این است که این مطلب، عرفان نظری را با این بیان، علم جزئی نمی کند. این مطلبی که الآن ما گفتیم این مطلب چیست؟ تتمیم است ... الآن حد وسطش ضرورت ازلی نیست ... چرا جزئی می شود؟ عرفان نظری نخواست است شما را با یک واقعیت آشنا کند. آن عرفان نظری که جزئی می شود، می شود آن چیزی که با یک واقعیت کار می کند. اگر عرفان نظری شما را رساند به دو واقعیت که یکی ذات اقدس

است یکی فیض او، این می شود همینی که شما دارید با فلسفه می گوئید؛ منتها یک بار با حد وسط وجود، یک بار با حد وسط واقعیت این هم اشکال ندارد.

ما گفتیم در قول مختار ما، یک قول، قول استادمان آقای جوادی است آن را که گذاشتیم کنار. چهار احتمال آن جا دادیم. آقای مصباح، آقای فیاضی از ظاهر عبارت مرحوم آقای مطهری یک چیزی از آن قول فلاسفه غرب که گفتیم، این در واقع ذاتی اش باشد که گفتیم این معنا ندارد. قول چهارم این بود که نشود از چیزی به خودش برهان ارائه کرد. عدم امکان اقامه برهان از چیزی به خودش. گفتیم این مطلب درست است منتها این مطلب، باطنش بر می گردد به ضرورت ازلی ... حد وسط ندارد الآن این جا نداریم، چنین حد وسطی بیان نشده ... بعد یک نکته ای به آن اضافه کردیم که نه تنها حد وسط ندارد، بلکه اگر شما در بحث فیض منبسط آمدید گفتید این ها متحد با فیض منبسطند المتجلی لخلقه بخلقه را ملتزم شدید حق مخلوق به را ملتزم شدید آن موقع این ها با چه دارند کار می کنند؟ ... علم جزئی ... الآن مسکوت است ... من باید از آن حد وسط استفاده کنم تا بعد معلوم شود که من نیاز به او ندارم. من می گویم یک واقعیتی دارم الشامل لکل شیء ، بعد هم می گویم این واقعیتی که الشامل لکل شیء است نمی شود برای آن استدلال کرد؛ چون از چیزی به خودش قابل استدلال نیست و السلام.

## جلسه صد و چهارم: ۹۱/۱۰/۰۴

## بحث فرع دوم

بحث ما در ارتباط با فرمایشات استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله جوادی در فروع مدخل رسیده به فرع دوم حضرت علامه در فرع دوم دارند و ثانیاً آن موضوعها لما كان أعم الأشياء و لا ثبوت لأمر خارج منه كانت المحمولات المثبتة فيها إما نفس الموضوع كقولنا إن كل موجود فإنه من حيث هو موجود واحد أو بالفعل و إما ليست نفس الموضوع بل هي أخص منه لكنها ليست غير فرمایش حضرت علامه دو نکته مهم دارد که قبلاً در پاورقی های اسفار از بیان ایشان این دو نکته را گفته ایم یک نکته این است که ملاک عرض ذاتی از نظر ایشان تساوق محمولات است با واقعیت که این بحثش را قبلاً انجام داده ایم و این مطلب به صراحت از عبارت ایشان این جا به دست می آید. ایشان می خواهند بفرمایند که محمولاتی که در فلسفه اثبات می شوند یا نفس موضوعند یعنی خود واقعیتند یا خود موضوع نیستند اخص از موضوعند اما غیر موضوع نیستند. چرا؟ به خاطر استدلالی که داشتند که گفتند: اگر شما گفتید أن العلة موجودة علت اخص از موجود است اما علیت نمی تواند حیثیت خارجی از موجودیت عامه باشد و الا لبطلت نکته اساسی فرمایش علامه به دست دادن مناط عرض ذاتی است.

مناط عرض ذاتی از نظر ایشان تساوق با واقعیت است؛ لذا عرض شد بر اساس این ملاک که حضرت علامه در این فرع می فرماید ما دیگر نمی توانیم مبنای اخذ در حد را ملاک عرض ذاتی قرار بدهیم که مفصل در حاشیه اسفار توضیح دادند ما هم توضیح دادیم.

(پرسش... پاسخ:) نخیر سال قبل اسفار که خواندیم حاشیه ایشان را خواندیم. در حاشیه ایشان تفکیک نکرده بودیم بین دو ملاک عرض ذاتی را ... همین امسال اشاره کردیم الآن متن را که می خوانیم عرض می کنم ... بله الآن حیث خاصش را می رسمیم. پس یک نکته، نکته مناط عرض ذاتی است که مسأله تساوق است و لذا آن جا هم گفتیم که ایشان مبنایشان این می شود که امثال هذه المسائل مسائلی که محمولات اخص دارند مع ما يقابلها با مقابل هایشان که تقابل این جا همان طوری که اساتید بزرگوار فرموده اند، منظور تقابل منطقی نیست، منظور عدلش است عدلی که تساوی ساز باشد تعود الى قضايا مرددة المحمول مبنا این است تساوی اطراف الترديد فيها الموجودة العامة که این را گفتیم مبنای ایشان است و در حکمت مبنای ایشان تساوق عرض ذاتی با واقعیت است و لذا فرمودند: فأكثر المسائل في الفلسفة جارية على التقسيم اكثر مسائل تقسيمی اند منتها در این مسائل تقسیمی مبنا نباید از دست برود. تساوق با اصل واقعیت این مطلب شد نکته اول.

## تقسیم مسائل فلسفه

ایشان نکته دومی که از این پاورقی به دست می آید که خواندنش بیشتر برای این نکته دوم است و الا اصل مطلب را قبلاً مفصل شرح دادیم. نکته دومی که به دست می آید تقسیم مسائل فلسفه است. بر اساس بیان استاد ما دیگر بر اساس تساوق با واقعیت دو جور مسئله بیشتر نداریم. همانطوری که گفتند دیگر در مقام تحدید هم هستند اما نفس الموضوع و إما لیست نفس الموضوع بل هی اخص لکنها لیست غیره که البته دیگر با این صدر و ذیل اینگونه می شود تساوق ملاک است؛ منتها تساوی گاهی وقت ها هست گاهی وقت ها نیست اگر تساوی بود بود، اگر نبود، محمول مردد تساوی را تبیین می کند. سر جمع فرمایش ایشان این می شود نمی تواند غیر واقعیت باشد عین واقعیت است و الا لبطلت.

پس این نکته اول است که مناط عرض ذاتی این است که این باید تساوق با واقعیت داشته باشد حال یا تساوق با واقعیت به شکل تساوی است یا به شکل محمول اخص است که با محمول مردد تساوقش تأمین می شود.

(پرسش...پاسخ:) تساوق اینگونه است این نکته اول که مفصل گفته شد. ولی نکته دوم که الان تأکیدم است این إما هاست ما دو جور مسئله در فلسفه داریم یا محمولاتی که تساوی و تساوق دارند یا محمولاتی که اخصند و با مقابلشان تساوی شان تأمین می شود تساوقشان هم که هست.

## کلام استاد جوادی آملی درباره عوارض ذاتی اصل واقعیت

بنابراین با فرمایش ایشان دو جور مسئله داریم. استاد بزرگوار ما حضرت آیت الله جوادی در ریحق آمده اند برای مسائل فلسفه در اشاره دهم از جلد اول صفحه دویست و بیست و پنج گفته اند: عوارض ذاتی اصل واقعیت برابر ضابطه گذشته سه دسته اند: عوارضی که اخص از کلی موجودند ولی به واسطه امر اخص نیستند که این مسأله در واقع عارض اخص را در مقابل عارض لأمر اخص مبنا قرار میدهند که عرض کردیم این اگر بر اساس فرمایش مشهور باشد درست است ولی با فرمایش حضرت علامه تطبیق نمی کند که یک اختلاف مبنایی بود.

دوم گفته اند: عوارضی که در عمومیت همتای موضوع فلسفه اند و شامل تمام درجات و افراد وجود می باشند مانند اصالت مساوقت با شیئیت و این جور محمولات علامه گفتند آن هایی که خلاصه مساوی اند و مساوقند مثل موجود واحد موجود بالفعل که آن وحدت مطلقه و فعلیت مطلقه را گفتند این ها تساوی و تساوق دارند. اخص ها را به علیت مثال زدند. ایشان می گویند: عوارضی که در عمومیت همتای موضوعند و شامل تمام درجات و افراد وجود می باشند مانند اصالت و مساوقت باشیئیت و.... بعد یک توضیحی دارند توضیح خوبی است مسائلی که از این دسته محمولات برخوردارند مشتمل بر اصول فلسفه و به منزله قانون اساسی مباحث فلسفی محسوب می شوند؛ لذا ایشان می خواهند بگویند مثلاً اگر من گفتم واقعیت، تساوق با شیئیت دارد یا واقعیت یا وجود، اصیل است. این در همه درست است این یا وجود یا واقعیت فعلیت دارد این در همه جا درست است و لذا اصرار دارند می گویند بقیه



موجود است واحد است اما نمی توانید بگویید هر موجودی از آن جهت که موجود است مشکک است نه مقول به تشکیک بودن از آن مجموع واقعیت است.

ایشان تعبیر می کنند به حقیقت وجود و بیش از یک مصداق لذا تشکیک محمولی است که برای مجموع است؛ زیرا حقیقت تشکیک نه اخص از اصل هستی، نه مانند سائر عوارض آن کلی و فراگیر می باشد به طوری که هر فردی از افراد هستی مقول به تشکیک باشد. تشکیک مخصوص اصل حقیقت هستی بوده و بیش از آن مصداق ندارد این هم فرمایش ایشان. پس در فرمایش ایشان من سه جور محمول پیدا کردم. محمولات همتا، محمولات اخص و محمولات منحصری که یک مصداق بیشتر ندارند این فرمایش ایشان. در فرمایش حضرت علامه ما دو بخش اول را داشتیم اخص را داشتیم، همتا را هم داشتیم. ولی اخص ها را با محمول مردد می کردیم همتا؛ چون می گفتیم ملاک عرض ذاتی آن است. مقایسه بکنید این دو مطلب را.

(پرسش...پاسخ:)الآن ملاک عرض ذاتی ... یوضع بوضعه شد. یک حرف دیگری حرف مشهور شد. ما در حکمت رفتیم سراغ تساوق یوضع بوضعه و یرفع برفعه و تساوی ای که آن جا درست کردیم گفتیم ناظر به مسأله است. مسأله ظرف حصول یقین به مسأله می خورد اشکال کردیم به استادمان آیت الله مصباح گفتیم این حرف ها در عالم مسأله است. ما محمول ذاتی که می گوئیم در متن واقعیتیم گفتیم شما باید که دارید خلط بین ذهن و خارج می کنید ما چه کاری به مسأله داریم؟! پس این همه مطالب ... آن ها یقین و این ها که رفت کنار دیگر کاری نداشتیم به حصول یقین این هایی که ایشان فرمودند: یقین اینگونه است و ظرفش مسأله است.

مباحث فلسفی نباید از محدوده این قوانین عام خارج شوند. اگر من گفتم واقعیت بسیط است واقعیت فعلیت دارد، واقعیت وحدت دارد. اگر یک محمولی در یک جایی آمد خواست این را خراب کند آن معلوم است که فلسفی نیست چون از این چهارچوب قانون اساسی و عوارض مساوق با همه مراحل و مراتب و درجات واقعیت خروج کرده بعد مثال هم می زنند مثلاً بساطت و عدم قبول قسمت و جزء نداشتن از احکام واقعیت مطلقه و وجود مطلق است به همین دلیل اگر یک مسأله ای آمد که حیث جزء داشتن را مطرح کرد معلوم می شود رفته در حساب و هندسه مثلاً رفته در جسم طبیعی مثلاً، دیگر حیثش، حیث واقعیت نیست به خاطر خروج از آن قانون اساسی می گویند: این دو تا پس محمولات اخص یک. محمولات همتای موضوع فلسفه دو. بعد می گویند سومی عوارضی که نه اخص از اصل واقعیتند و نه همتای آن، به طوری که تساوی در هر فرد و شامل در درجه از درجات آن باشد بلکه مساوی با متن واقعیت بوده و بیش از یک مصداق ندارند که همان حقیقت هستی است ایشان مثال خوبی می زند می گوید: مثل تشکیک؛ تشکیک برای مجموع واقعیت است نمی توانید بگویید تشکیک یک صفتی است برای هر مرتبه از واقعیت. نمی شود این حرف را زد.

### تشکیک، صفتی برای مجموع واقعیت است

تشکیک یک بخشی از واقعیت نیست برای مجموع است. اگر شما حقیقت هستی را مبنا قرار دادید و بگویید این حقیقت هستی مقول به تشکیک است پس تشکیک مثل تساوق با فعلیت نیست. هر موجودی از آن جهت که موجود است بالفعل است، هر موجودی از آن جهت که

دقیقا این است ما یک دفعه می آییم محمولات فلسفه را با مبنای وجود کار می کنیم، یک بار با مبنای واقعیت، یک بار با ملاک تساوق با وجود کار می کنیم، یک با ملاک تساوق با واقعیت. این یک و دو یعنی این ها کاملا باید حسابش را جدا کرد. ما سؤال اولمان این است که وقتی من می خواهم محمولات فلسفه را تبیین نمایم. الآن که در مدخل دارد علامه صحبت می کند این انضباط حفظ شده که این انضباط، این است که این محمول را دارد با چه کار می کند؟ با واقعیت. این یک نکته .

(پرسش... پاسخ:) همه مبانی درست نیست یعنی چه؟ خود ایشان فرمودند، از ایشان ما خواندیم، از ایشان که ما اصرار داریم موضوع فلسفه را واقعیت بدانیم به خاطر این که می خواهیم برای فلسفه محمولاتی درست کنیم که این محمولات اصالة الماهیتی را، اصالة الوجودی را، تباین وجودی را، تشکیک وجودی را شامل شود و دربر گیرد ... ایشان فرمودند این که ما اصرار می کنیم بر این که موضوع فلسفه وجود نیست به خاطر این که یک چیزی را می خواهیم موضوع فلسفه قرار بدهیم که اولاً بدیهی باشد، وجود که بدیهی نیست، وجود خودش

یک مسأله است، در فلسفه که باید اثبات شود اصالتش. خلاصه این مطلب ایشان است که ما الآن تبعاً لاستاد ایشان حضرت علامه می خواهیم بگوییم شما تکلیف ما را معلوم بفرمایید محمولات واقعیت را تبیین می کنید یا چه؟ خواهش دارم عنایت کنیم اگر محمولات علی قول مختار قرار است تبیین شود این ملاحظه دوم ماست. خواهش دارم دقت کنید قول مختار ما چه در واقعیت، چه در وجود، دو رتبه ای شدن شد. یعنی شما الآن سؤال کنید این محمول سوم

این ها همه اش درست. چه کارش داشتیم؟! ما الآن داشتیم در محمول ذاتی کار می کردیم. محمول ذاتی را، حمل را، کاری به حیث مفاهیم ذهنی نداشتیم در حیث حمل بعد هم گفتیم ملاک این حمل آن تساوقی است که ایشان می خواهد با متن واقع درست کند و این شد.

با این مبانی مناط عرض ذاتی با مبانی آقای طباطبایی و حیث موضوع در این بحث عرض ذاتی را واقعا می خواهیم. بعد از این مشاورات مفصلی که به شما دادیم و تحقیقات جمع شود.

### ملاحظات استاد در بحث عرض ذاتی

الان ملاحظات ما؛ ملاحظه: ملاحظه اول؛ اولین ملاحظه ای که این جا مطرح است این است که ما بالاخره داریم با واقعیت، عرض ذاتی را می سنجم یا با وجود؟ سومی به نص عبارت ایشان موضوعش شد چه آقا؟ وجود. به نص عبارت ایشان سومی موضوعش شد وجود سومی که موضوعش که وجود است با اولی که ما می گوییم همتای موضوع فلسفه است با دومی که می گوییم همتای موضوع فلسفه است یا با اولی که می گوییم اخص از موضوع فلسفه است. موضوع فلسفه چیست در عبارت ایشان؟

ما اولین سؤالمان این است ما بالاخره باید تکلیفمان را در ارتباط با شروع و پایان این ها روشن کنیم. الآن که ما در فضای مدخل صحبت می کنیم داریم، تساوق، با تساوق با واقعیت، یک حکم است. حکمی است که می خواهد اصالت وجود را، اصالت ماهیت را، تباین وجود را، تشکیک وجود را، وحدت شخصی را با تبیینی که عرضه شد شامل شود. ما عرضمان

تعالی علیه که من محمولات فلسفی ام یا محمولاتی هستند اخص از موضوع، اما غیر موضوع نیستند با مقابلشان تساوق پیدا می کنند و عرض ذاتی می شوند یا محمولاتی هستند با حد وسط خود واقعیت نه وجود این هم این تنبیه .

(پرسش...پاسخ:) با حد وسط هایش فرق دارد ما معتقدیم این ها را شما با واقعیت باید کار کنید نه وجود

(پرسش...پاسخ:) ترقیق می شود قسم اول ... تشکیکی که به حقیقت وجود می زنند و قبول سلسله دارند ...

سؤال ما این است که مناط ذاتی بودنش اخذ در حد است یا تساوق ... ایشان گفت عوارض ذاتی ... او می گوید با اخذ در حد، ملاک عرض ذاتی تمام است ..... ثبوت عرض ذاتی را از باب اخذ در حد درست می کنم من چه کار دارم به مقابل علمی اش؟! من می گویم مناط عرض ذاتی اقتضا می کنم که یا مساوی و مساوق است یا اخص و مساوق است، وقتی اخص و مساوق است پس مرده است تا حیث تساوق محفوظ بماند مناط عرض ذاتی را .... می گویم ایشان این را نمی گوید ... اول شما ثبوت عرض ذاتی را درست کن بعد اثباتش درست می شود ...

شما تشکیک است یا ترقیق است با واقعیت است یا با وجود است؟ می خواهم دیگر علی القول الحق بحث کنیم ما می خواهیم بگوییم اگر یک کسی مثل علامه طباطبایی آمد با واقعیت کار کرد. یک: واقعیت حد وسط وجوب ازلی را اضافه کرد. دو: از وجوب ازلی واقعیت در آورد. مرآتیت و شأن و ظهور ما سوی را سه . هیچ کاری هم به اصالة الوجود نداشت شما این محمول تشکیک را می خواهید چه کارش کنید؟ ما این تحلیل ها را که کردیم الآن کارایی اش معلوم می شود اگر من رفتم سراغ واقعیت یک. بعد آمدم برای واقعیت چه درست کردم؟ ضرورت ازلی، وجوب ذاتی ازلی. اگر این وجوب ذاتی ازلی را با اصل واقعیت درست کردم بعد ما سوی را مرآت و شأن این واقعیت تصویر کردم که اسمش را گذاشتم ترقیق تشکیک و گفتم این سیر انحصار به گذشتن از حقیقت وجود و اصالت وجود ندارد. شما این را چگونه محمول فلسفه قرار می دهید؟ لذا به نظر ما حق همانی است که علامه فرموده. اگر ما با حد وسط واقعیت سیر کنیم نیاز به تثلیث نداریم. ما گزاره ها و محمولات را که بخواهیم کار کنیم، آن موقع ممکن است نسبت به خود واقعیت که نگاه می کنید، تشکیک محمولی باشد برای بخشی از واقعیت. ترقیق تشکیک محمولی باشد برای همه واقعیت.

(پرسش...پاسخ:) با حد وسط هایش می گوییم نیاز به وجود ندارد. سیر آقای طباطبایی با وجود هم می شود کار کرد. ما توضیح دادیم گفتیم آن مسأله وجوب ذاتی ازلی را شما ممکن است کار کنید بعد به ترقیق برسید. ممکن است با واقعیت کار کنید خود ایشان هم در عین نضاح این را توضیح می دهند آن موقع اگر اینگونه شد حق می شود همان بیان علامه رضوان الله

## جلسه صد و پنجم: ۹۱/۱۰/۰۵

## بحث فرع سوم

در مدخل حضرت علامه طباطبایی رضوان الله تعالی علیه متفرع کردند بر بحثشان «وئالآن المسائل فيها مسوقة على طريق عكس الحمل فقولنا الواجب موجود و الممكن موجود فى معنى الوجود يكون واجبا و يكون ممكنا و قولنا الوجوب إما بالذات و إما بالغير معناه»

یکی از فروع مدخل که حضرت علامه رضوان الله تعالی علیه اشاره فرمودند این است که ایشان فرموده اند: از آن مقدمه ای که ما گفتیم. مقدمه ای که در ابتدای نهاییه بیان کردند که گفتند: بدهت اصل واقعیت در واقع و بدهت این نکته که محمولات واقعیت باید تساوق با واقعیت داشته باشند. حضرت علامه خلاصه فرمایششان این بود هم اصل واقعیت بدهت دارد، هم محمولات واقعیت، بدهت دارد که باید تساوق با اصل واقعیت داشته باشند چون ذیلش گفتند: و من المستحيل أن يتصف الموجود بأحوال و مناط عرض ذاتی و محمولات ذاتی اصل واقعیت را تساوق با واقعیت ارائه فرمودند. این خلاصه فرمایش ایشان بود که بعد بر این اساس فروعی را داشتند متفرع می فرمودند علامه می فرمایند: یتفرع علی ما تقدم اصل واقعیت، موضوع فلسفه است و محمولات این واقعیت که اعراض ذاتی واقعیتند، تساوق با اصل واقعیت دارند و الا واقعیت متصف به لا واقعیت می شود از این جا فهمیده می شود که قضایا عکس الحملی است خلاصه ثالثا.

## مسائل در فلسفه بصورت عکس الحمل است

این ثالثا اینگونه باید معنا شود «قد تبين بما تقدم ثالثا تبين بما تقدم» فرع بر آن چیزی است که توضیح دادند اینگونه فرمودند: تبين بما تقدم ثالثا این مطلب که أن المسائل فيها مسائل در فلسفه مسوقة على طريق عكس الحمل لذا قولنا الواجب موجود يعنى الوجود واجبا اینگونه الممكن موجود يعنى الوجود ممكنا و قولنا الوجوب إما بالذات و إما بالغير که این را حضرت آقای فیاضی خوب توضیح داده اند. انصافا این جا تشکری بکنیم از توضیح ایشان الوجوب إما فلان می خواهند بگویند: حتی در قضایایی که ظاهرش این است که واقعیت موضوعیت ندارد معلوم می شود که این وقتی عرض فلسفه است که عرض ذاتی واقعیت باشد. پس باید بگوییم الموجود موجود را بیاوریم واقعیت را بکنیم موضوع، این را بکنیم محمولش یا واجب بالذات است یا واجب بالغير است. درست است ظاهرش این است که الوجود إما بالذات و إما بالغير اما این معنا معنایش این است چرا می گوییم معنایش این است؟ چون مسألة فلسفه است مسألة فلسفه یعنی گزاره ای که داریم از عوارض ذاتی واقعیت که موضوع فلسفه است سخن می گوییم. ایشان می گویند پس معنایش این است که إنَّ الموجود الواجب ينقسم إلى واجب لذاته و واجب لغيره. به تعبیر عبارتی خوب توضیح داده اند البته کیفیت تفرع را تصریح نکرده اند اما همین قسمت را که این گزاره نمی تواند عکس آن یکی باشد عکس الحمل آن نیست الوجوب اما بالذات و إما بالغير اگر عکس الحملش کنید که این نمی شود ولی کاملاً توضیح می دهند این عبارت آقای طباطبایی دفع دخل است که اگر چه در ظاهر این قضیه اینگونه بیان

می شود ولی وقتی قضیه، قضیه فلسفی است که عرض ذاتی آن واقعیت است که موضوع فلسفه است.

### اشکال استاد بر تفریع بحث عکس الحمل بر اصالة الوجود توسط استاد

#### جوادی

اینگونه استاد بزرگوار ما حضرت آیت الله جوادی که ما بعدا عبارت ایشان را می خوانیم نمی دانیم چرا این مطلب را متفرع کرده اند بر اصالة الوجود در حقیق و گفته اند بر اساس اصالة الوجود اینگونه می شود. البته می دانیم چرا. چرایش را توضیح می دهیم.

حضرت ایشان، این را اینگونه توضیح می دهند قبلا هم در یک جای دیگری به یک مناسبت دیگری عرض کرده ایم می برند سراغ اصالة الوجود؛ چون بر اساس اصالة الوجود در هلیات بسیطه، ماهیت، عرض تحلیلی وجود است. وجود است که تعینی به نام انسان پیدا می کند. وجود است که تعینی به نام فرس پیدا می کند. گفته اند: عکس الحمل اینگونه ای این فرمایش ایشان که در جای خودش یک نکته ای عرض خواهیم کرد متفرع بر مدخل نیست حضرت علامه دارد می گوید: قد تبین بما تقدم ما تقدم بحث اصالة الوجود در آن نیست. عکس الحمل باید از ما تقدم استخراج شود. ما تقدم شناخت واقعیت و عوارض ذاتی واقعیت است. به عبارة اخرى حضرت علامه رضوان الله تعالى علیه می خواهند بگویند: اگر گزاره الوجود موجود را هم بگوییم عکس الحمل دارد. الوجود موجود مسألة فلسفیه است. به تعبیر استاد بزرگوار ما

علامه می خواهد بفرماید: الوجود موجود پیش اصالة الوجودی و الماهية موجودة پیش اصالة الماهوی باز هم عکس الحمل است. نه این که الوجود موجود متفرع بر اصالة الوجود است را شما فقط انسان را می گوید فرس را می گوید بقر را می گوید.

علامه می گوید ببینید تعبیر علامه این است می فرماید که آن المسائل فيها مسائل فلسفه هر چه هستند هر چه در مسألة فلسفی است حتی اصالة الوجود. اصالة الوجود یعنی الوجود موجود ، اصالة الماهية یعنی ماهیت به حمل شایع موجودة. علامه می خواهد بگوید همه اش عکس الحملی است نه این که این عکس الحمل متفرع بشود بر اصالة الوجود. عبارت ایشان را بعدا می خوانیم این نکته اول است؛

### دیدگاه مرحوم علامه طباطبایی درباره موضوع فلسفه و عرض ذاتی آن

لذا به بیان راقی و وافی و شافی خلاصه اش این است حضرت علامه رضوان الله تعالى علیه می خواهد بر اساس ما تقدم یعنی این که موضوع فلسفه واقعیت است و عرض ذاتی فلسفه از جنس واقعیت است چون واقعیت به لا واقعیت متصف نمی شود استفاده نماید همه آن چه که ما به آن می گوییم مسألة فلسفی، مسأله ای است که می خواهد عوارض ذاتی واقعیت را تبیین کند. بر این اساس هیچ تفرعی این مطلب بر مسألة اصالة الوجود ندارد که هیچ، بلکه خود گزاره الوجود موجود که همان معنایش اصالت وجود است باز آن هم عکس الحملی است.

عرض تحلیلی می توانیم اکثر مسائل را مسألة اصولی کنیم. «و أوضحناه بما لا مزيد عليه في مبحث حجّة أخبار الآحاد» امام آن جا این را در متن دارند ایشان پاورقی می کنند.

إشارة إلى ما ذكره دام ظلّه في الدورة السابقة في ذلك المبحث، و ملخص ما أفاده هناك اصولی هایش را که بگذاریم کنار: هو أنّ الأعراض الذاتية التي يبحث في العلم عنها أعراض ذاتية أي که در علم ازشان بحث می شود اعتمد از أعراض خارجی و أعراض تحلیلی. این ها را ما در بحث عرض ذاتی گفته ایم الآن در مقام توضیحش نیستیم.

### بیان اشکال و پاسخ به آن توسط مرحوم امام در بحث عرض

امام اینگونه گفته اند: «الا ترى أنّ موضوع علم الفلسفة هو الوجود أو الوجود» عبارت این است. امام خواسته اند بگویند این جا ما عرض خارجی نداریم که دو واقعیت داشته باشیم؛ لذا در هلیات بسیطة خارجا ما یک وجود و ماهیت نداریم. ألا ترى موضوع فلسفه یا وجود است یا موجود. دو تا را احتمال داده اند و مباحثه هی تعیناته التي هی الماهیات؟

این اشکال پیدایش می شود این فرمایش می شود فرمایش صاحب رحيق. امام رضوان الله تعالى عليه أعراض را کرده اند تحلیلی که هل بسیطة الانسان موجود یعنی الوجود انسان اینگونه با مهیت کار کرده اند. گفته أعراض بفرمایید أعراضش تحلیلی اند مباحثش تعینات وجودند که مهیتاتند «و ليس نسبة المهيئات إلى الوجود نسبة العرض الخارجي إلى الموضوع- بين ماهية و وجود یعنی بین انسان و وجود، ما نسبت عرض خارجی نداریم- بل العرضية و

(پرسش...پاسخ): چه کار به تساوق داریم سر موضوع داریم کار می کنیم ... نه تساوق تکه بعدی اش بود الوجوب إما بالذات و إما بالغير آن برای تساوق است... عنایت بفرمایید گفتم آقای فیاضی این را خوب بیان نموده . گفته آن مسأله. مسأله یعنی گزاره ای که عرض ذاتی واقعیت از داخلش درآید؛ لذا ولو به ظاهر در آن واقعیت نیست اما واقعیت را باید بیاوری.

### اعراض ذاتیه از دیدگاه مرحوم امام خمینی

این جا بین فیلسوفانی که من دیدم که این مطلب را متعرض شده اند امام رضوان الله تعالى عليه ما به یک مناسبتی قبلا فرمایش ایشان را خوانده ایم هیچ کاری به حیث اصولی اش نداریم. دو عبارت فلسفی دارند اشاره می کنم عبارت امام رضوان الله تعالى عليه یک بخشش در قوة عبارت صاحب رحيق است که مسأله را اصالة الوجودی کرده یک جایش را می شود حل کرد در عبارت آقای طباطبایی. من دو عبارت را می خوانم که دیگر طول هم نکشد. چون عبارت ها را خوانده ایم امام رضوان الله تعالى عليه در این تهذیب الاصولشان جلد یک صفحه دویست و دو پاورقی ای که مقرر بزرگوار خیلی قشنگ از دورة سابقة درس اصول استادشان حضرت امام تقریر فرمودند. این است که حضرت آقای سبحانی دام ظلّه ایشان از دورة سابق درس استادشان تقریر فرمودند امام رضوان الله تعالى عليه آن جا دارند. یک بحثی دارند در فرق بین عرض خارجی و عرض تحلیلی لا بما أنه عرض خارجی بل بما أنه عرض تحلیلی، و بذلك ينسلك أكثر ما يبحث عنه في هذا العلم در بحث اصولی بودن مقدمة واجب که حیث اصولی اش را اصلا کار ندارم فی هذا العلم فی عداد مسائله امام می گوید: با این توضیح

نفس موجود است ولی باید بگویند وجود نفس است ظاهراً می گویند عقل موجود است باید بگویند وجود عقل است امام می گوید این به خاطر سهولت تعبیر است.

امام گفته اند به خاطر سهولت بحث است و الا روح بحث آن مسأله عکس الحمل است. این را اول دارند این ها را می گویند توضیح می دهند. ایشان می گویند اگر خلاصه شما این حرف را نگویند آن موقع به فلاسفه اشکالی وارد می آید که شما این همه می گویند موضوع آن چیزی است که از عوارض ذاتی اش بحث می شود در صورتی که این جا می گویند عقل موجود است دارید از موضوع بحث می کنید نه از محمول.

(پرسش...پاسخ:) ظاهر عبارت را اگر عکس الحملش بکنیم درست در می آید. اگر بگوییم الوجود عقل، الوجود انسان درست در می آید که بگوییم از عوارض ذاتی موضوع که عرض تحلیلی اند بحث می کنیم و الا امام می گوید: اگر حرف ما را ننزید مجبورید نسبت ذهول و غفلت به بزرگان فلاسفه بدهید و بگویید این ها این همه دعوایشان سر موضوع است. می گویند عقل موجود است نفس موجود است بعد آن جا فریاد زده اند که عوارض ذاتی. عوارض را هم کرده اند محمولات ذاتی کدام محمول؟ لذا توضیح می دهند، می گویند اگر اینگونه نگویند خلاصه این اشکال یرد علی الفلاسفة أيضاً. و نسبة الغفلة و الذهول إلى أئمة الفنّ و الفحول غفلة و ذهول.

المعروضية إنّما هي لأجل تحليل من العقل، فالماهيات بحسب الواقع تعيّنات الوجود و متّحدات مع الوجود و من عوارضها التحليلية؛ فإن قيل: الوجود عارض المهيّة ذهنياً صحيح، و إن قيل: المهيّة عارض الوجود، فإنّها تعيّن.

امام اینگونه توضیح داده این عبارت امام که توضیحش قبلاً داده شد. در این بحث های فلسفیمان هم شرح دادیم و توضیح دادیم دیگر تکرار نمی کنیم. این شاهد این عکس الحمل است ولی عکس الحملی که دارد با وجود کار می کند. بعد این عبارت ایشان را اینجا داشته باشید که عبارت صاحب رجبی که خواسته عکس الحمل را بر اساس اصالة الوجود... یا یک عبارتی که استاد علامه در بدایه دارند که ربطی به مدخل و واقعیت ندارد با وجود کار می کند. اینگونه است که ما یک ماهیت داریم یک وجود داریم در ذهن دو مفهومند. عرض، عرض تحلیلی است ذهن از واقعیت خارجی دو مفهوم می گیرد بر اساس اصالة الوجود وجود است که تعینی به نام انسان پیدا می کند این را توضیح دادند. بعد امام رضوان الله تعالی علیه یک عبارت دیگری هم در ادامه دارند این عبارت خوب است یک مقدار بهتر از این عبارت است. این ها را توضیح می دهند که اگر اینگونه شد ملاک عوارض اعم شد از عرض خارجی و عرض تحلیلی که خیلی به درد ما می خورد در علم اصول در علم فلسفه .

و أمّا انعقاد البحث به شكل این که ما عکس الحملی کار می کنیم کالبحث فی الفلسفة بأنّ النفس أو العقل موجود، مع أنّ موضوعهما هو الوجود، و روح البحث فيها: أنّ الوجود متعین بتعیّن العقل أو النفس أو الجوهر أو العرض. ایشان می گویند اینگونه است ظاهراً می گویند:

نمی شود به این ائمه فن گفت شما حواستان نبوده نه. این ها از اول که می گفتند عکس الحملی می دیدند قضایا را، ولی با وجود این را تمام می کنند.

### دیدگاه مرحوم امام درباره موضوع علم

«بل لنا أن نقول بل-ترقی می کنند- لنا أن نقول إن الموضوع فی قولهم موضوع کلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية» لیس هو الموضوع المصطلح فی مقابل المحمول، بل المراد ما وضع لينظر فی عوارضه و حالاته، امام می خواهد بگوید اصلاً موضوعی که آن جا بحث شده موضوع در مقابل محمول نیست که بگوییم عکس الحمل دقت کنید. فضای عکس الحمل فضای این است که من تجمّد کنم روی عنوان موضوع. موضوع را در مقابل محمول بگذارم. وقتی موضوع را در مقابل محمول قرار می دهم می بینم ظاهر بحث دعوا بر سر موضوع است. آن ها می گویند که در هر علمی ما از عوارض ذاتی اش بحث می کنیم در صورتی که دارند از موضوع بحث می کنند. این موضوع وقتی در مقابل محمول بود ناگزیرند بگویند عکس الحمل. اگر نگویند عکس الحمل باید نسبت ذهول و غفلت به ائمه فن بدهند که خودش غفلة و ذهول این خیلی کم سوادى است که آدم بگوید همه اشتباه کرده اند. ایشان می فرماید: اگر موضوع در مقابل محمول است مجبورم بگویم عکس الحمل. می توانم بگویم نه اصلاً موضوع این جا موضوع در مقابل محمول نیست. موضوع چیزی است که من می خواهم آن را مسلم بدانم و از حالات و عوارضش بحث کنم اینگونه می فرمایند بل لنا أن نقول إن الموضوع فی قولهم موضوع.



## جلسه صد و ششم: ۹۱/۱۰/۱۰

## دو دیدگاه در بحث عکس الحمل

ما در مورد مسأله عکس الحمل بود از فروعات مدخل. عرض شد در باب عکس الحمل دو دیدگاه روشن وجود دارد. این دو دیدگاه را عرض کنیم یک بار دیگر با استدلالشان و عبارتشان و ببینیم عبارت حضرت علامه رضوان الله تعالی علیه در مدخل نهایی ناظر به این دو دیدگاه است یا ممکن است دیدگاه سومی باشد که شاید تقویت بکنیم این دیدگاه را و اشکال بعضی از آقایان را به آن دیدگاه دوم که جلسه گذشته فرمودند وارد بدانیم. محضر شریف شما عارضم که یک دیدگاه دیدگاه استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله جوادی است در رحیق که مسأله عکس الحمل را مرتبط فرمودند با بحث اصالة الوجود.

عبارات حضرت استاد تبعا لعبارات حضرت علامة طباطبایی در بدایه، می دانید حضرت علامه که در واقع سطح فلسفه را در بدایه بیان کرده اند و سطح فلسفه یعنی اسفار در بدایه بیان می شود در ذیل بحث قاعدة فرعیه و خروج تخصصی قاعدة فرعیه، خروج تخصصی هلیات بسیطه از قاعدة فرعیه عبارتی دارند. در فصل سادس مرحلة اولی فی کلیات مباحث الوجود الفصل السادس فیما یتخصص به الوجود که بحث عرض وجود بر ماهیات مختلفه را بررسی می کنند توضیح می دهند که «عرض الوجود للماهیه و ثبوت الوجود لها لیس من قبیل العرض المقولی الذی یتوقف فیہ ثبوت العارض علی ثبوت المعروض قبله» وقتی ما می گوئیم انسان موجود

است. ایشان صریح می گویند: عرض الوجود یعنی وجود را حمل بر انسان می کنیم. این قبیل عرض مقولی نیست که ثبوت محمول برای موضوع متوقف باشد بر ثبوت موضوع ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت المثبت له ایشان می گوید اینگونه نیست مثل ثبوت قیام برای زید نیست که ثبوت قیام برای زید متوقف باشد بر ثبوت زید چرا؟ تعبیرشان فإن حقيقة ثبوت الوجود للماهیه هی ثبوت الماهیه بالوجود این را روشن می کنند که این بر اساس اصالة الوجود اینگونه است که ثبوت ماهیت در واقع ثبوت وجود برای ماهیت لذا وقتی که هل بسیطه می شود ثبوت شیء تخصصا از قاعدة فرعیه بیرون می رود لأن ذلك هو مقتضى اصلته بعد می گویند این حرفی که ما می زنیم لازمة اصالة الوجود است و اعتباريتها و إنما العقل لمكان أنسه بالماهيات عقل به جهت انشش با ماهیت یفترض الماهیه موضوعة و یحمل الوجود علیها و وجود را عقل بر ماهیت حمل می کند به خاطر انشش با ماهیت می گوید انسان وجود دارد. الان وجود به کار می برم که روشن شود و هو فی الحقيقة من عکس الحمل در این جا حضرت علامه مسأله عکس الحمل را بر مبنای اصالة الوجود توضیح می دهند و این در واقع روال عادی انسان موجود است انسان موجود را حمل می کنند به انس عقل با ماهیات.

این فرمایش، فرمایش حضرت علامه است بعد هم می گویند «و بذلک یندفع الاشکال المعروف فی حمل الوجود علی الماهیه» بقیة مطالبشان را می فرمایند که بقیة جواب ها را می گویند وارد نیست کسی نمی تواند در قاعدة فرعیه تخصیصی قائل شود استلزامی قائل شود. این پاسخ های بعدی که در محدوده بحث ما نیستند «و شیء من هذه الاجوبة علی فسادها لا

یغنی طائلا و الحق فی الجواب ما تقدم من أن القاعدة تجرى فی ثبوت شیء لشیء لا فی ثبوت شیء و بعبارة اخرى مجرى القاعدة هو الهیة المركبة دون الهیة البسيطة كما فیما نحن فیہ» فرمایش آقای طباطبایی اینگونه است مسأله عکس الحمل را متفرع می کنند بر بحث اصالة الوجود که حمل وجود بر ماهیت یعنی ثبوت ماهیت بالوجود وقتی شد ثبوت ماهیت بالوجود پس وجود است که ماهیت را متحمل شده است.

### بیان تفاوت کلام علامه طباطبایی با صدرالمتهلین در بحث عکس الحمل توسط استاد جوادی

به اصطلاح استاد بزرگوار ما در رحیق جلد اول صفحه سیصد و شانزده همین مطلب را تبیین می کنند با توضیحات مفصل همین باز هم ذیل بحث بعد از تبیین اصالة الوجود تکلیف هلیة بسیطة را با قاعدة فرعیة می خواهند روشن کنند. می فرمایند تفاوت این گفتار با مختار مرحوم صدرالمتهلین این است که صدرالمتهلین که حرف های بقیه را می زند صدرالمتهلین با اثبات اصالة الوجود این حقیقت را آشکار می نماید. عبارت عکس الحمل در عبارت ملاصدرا در اسفار نیست یعنی یک مقداری باید این نکته را باز در توضیح این قسمت اسفار دقت کنید که این قسمت عکس الحملش از آقای طباطبایی است تصریحش عبارت ملاصدرا تخصص است یعنی اگر همین جای اسفار را شما نگاه کنید عبارت ملاصدرا آن عبارت پایانی بدایه است که علامه فرموده اند این در ثبوت الشیء جاری نمی شود بلکه در ثبوت شیء لشیء جاری می شود این هم مفصل شما عبارات ملاصدرا را نگاه کنید بعد هم می فرمایند

آخوند در متن عبارتش این است «تحقیق ذلك أن الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شیء للماهية حتی يكون-تا اینکه این ثبوت چیزی برای ماهیت بوده باشد-فرع ثبوت الماهية و الجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقیقة تراهم تارة یخصصون و تارة ینتقلون الى الاستلزام و تارة ینکرون ثبوت الوجود لا ذهنا و لا عینا بل یقولون إن الماهية» که اینها متن عبارت بدایه است یعنی انصافا شما بدایه را که نگاه می کنید در متن بدایه همین اسفار است این که ما می گوئیم بدایه سطح فلسفه است اینگونه است عین عبارت بدایه است متن این است که این جا ثبوت شیء است نه ثبوت شیء لشیء منتها تصریح به بحث کلمة عکس الحمل در عبارت صدرا نیست کأنه استاد بزرگوار ما تبعا لاستادشان حضرت آقای طباطبایی رضوان الله تعالی علیه که آقای طباطبایی متن بدایه را تقریر نوشتند و دادند و تلامذة بزرگوار اساتید عظیم الشأن ما تدریس فرمودند این را آن جا توضیح می دهند یعنی می خواهم سهم مطالب را روشن کنیم در همین بخش هم که ما مسأله هلیة بسیطة را با قاعدة فرعیة بخواهیم بحث کنیم تعبیر به عکس الحمل تعبیر آقای طباطبایی است در بدایه و تصریح آقای طباطبایی هم این است که این متفرع است بر اصالة الوجود خواندیم و ذلك لمكان اصلته و اعتباريتها لذا استاد ما در صفحه سیصد و شانزده می فرمایند که ماهیت صدرالمتهلین با اثبات اصالت وجود این حقیقت را آشکار می نماید که ماهیت تنها از باب عکس الحمل در قضایای متعارفه موضوع قضیه این فرمایش ایشان البته یک جای دیگر هم هست که کتابش هنوز بیرون نیامده ما در ذیل بحث های حرکت یک جایی اشکالی دارند حضرت آقای فیاضی به آقای طباطبایی اشکال را نوشتیم محضر شریفشان دادیم یک نوشته ای من دادم اتفاقا در همان جلسه حضرت آقا

ماهیت است. بنابراین اختلاف مختار ایشان با قائلین به اصالت ماهیت در نفی موضوع یا محمول نیست بلکه در تشخیص موضوع است. خیلی تعبیر بسیار زیبایی است یعنی عکس الحمل موضوع منتها این توضیح آقای طباطبایی نه توضیح ملاصدرا. ما اگر بخواهیم سهم قاعدة فرعی را باز روشن بکنیم باید بگوییم تخصُّص فرمایش صدر است عکس الحمل فرمایش آقای طباطبایی.

(پرسش...پاسخ:) فرق دارد عبارت نمی رساند عکس الحمل یعنی تشخیص موضوع اینگونه است. یک بار من می گویم ثبوت شیء. ثبوت شیء تخصُّصاً از ثبوت شیء لشیء بیرون است. یک ثبوت شیء در واقع عکس الحمل است موضوع وجود است بعد این را توضیح می دهند خیلی خوب انصافاً توضیح می دهند. بر این اساس پس از اثبات اصالة الوجود ایشان توضیح می دهند که ما موضوع را تارة از منطق می گیریم، تارة از عرف می گیریم، تارة حکیم، بعد توضیح می دهند می گویند. پس از اثبات اصالة الوجود برای حکیم این حقیقت آشکار می شود که در حمل وجود بر ماهیت علی رغم قضاء ابتدایی آنچه موضوع است همان وجود است که از باب عکس الحمل مؤخر شده و آنچه محمول است ماهیت است که به دلیل انس ذهنی مقدم آورده شده این حرف عین عبارت بدایه است عبارت حضرت علامه طباطبایی است. لذا ما در مسأله عکس الحمل اگر بخواهیم صحبت کنیم یک تخصص داریم، یک عکس الحمل در قاعدة هلیة بسیطة و نسبتش با قاعدة فرعی. هل بسیطة چه نسبتی با قاعدة فرعی دارد؛ زیرا ملاک موضوع حامل بودن آن نسبت به محمول و تقدم بر آن و ملاک محمول تکیه بر موضوع

بزرگواری فرمودند نوشته را خواندند گفتند که اشکال شده است به این بحث عکس الحمل را تبیین کردند که این عکس الحمل در ناحیه موضوع دارد و عکس الحمل در ناحیه محمول دارد بیان فرمودند دوباره تکرار فرمودند مفصل خیلی خوب هم آن جا دیگر ما بعضی از اشکالاتمان بر بعضی از عبارات آقای طباطبایی که بعضی از بزرگان اشکال می کردند حل شد. بالاخره ما احساس کردیم لازم است نوشتیم دادیم ذیل یک عبارتی است در اسفار جلد سه عبارت ملاهادی سبزواری خلاصه آن جا هم هست اگر ان شاء الله کتابش بیرون بیاید آن جا مفصل تر این مسأله حل می شود. البته آن جا زیبا حیث موضوع و حیث محمول را درست کردند. خیلی قشنگ خیلی عالی انصافاً، ولی آن ذیل عبارت آقای طباطبایی است در فروع اصالة الوجود نهاییه که واقعا جایش هم همین است یعنی متفرع بر حیث اصالة الوجود است.

### دیدگاه استاد درباره بحث عکس الحمل

الان می خواهم عرض کنم عکس الحمل و اصالة الوجود یک بار بدایه ای است، یک بار نهاییه ای است. عکس الحمل نهاییه ای اش بماند چون باز یک مقداری کاربر تر است. این فعلاً عکس الحمل بدایه ای است که از بدایة آقای طباطبایی بیان فرمودند ایشان هم تصریح دارند حیث عکس الحمل است. مثل این که کارمان درست شد عکس الحمل است و حیث بدایه ای کار است. ایشان می فرماید که صدرالمتألهین با اثبات اصالت وجود این حقیقت را آشکار می نماید که ماهیت تنها از باب عکس الحمل در قضایای متعارفه، موضوع قرار می گیرد. خیلی خوب هم توضیح می دهند وگرنه موضوع حقیقی در اینگونه از قضایا وجود بوده و محمول آن

و تأخر از آن است این حرف، حرف بسیار خوبی است این حرف ما را از عبارت حضرت امام جدا می کند. وجود از آن جهت که منشأ انتزاع ماهیت و متحمل آن است مقدم بر آن می باشد. بر اساس اصالة الوجود که البته ما به آن می گوئیم فعلا اصالة الوجود در وعاء بدایه که بعد از آن شاء الله آن بحث فروع نهاییه اصالة الوجود را هم بررسی کنیم این فرمایش استادمان.

پس یک بار ما فضای عکس الحمل را بارش را روی دوش اصالة الوجود می گذاریم صریح و روشن در عبارت بدایه آمده است و در عبارت ملاصدرا با کمک فرمایشات علامه باید این را استفاده کرد. مقدمه اش آمده این یک مطلب. منتها مناط بحث خیلی خوب در بیانات استاد عظیم الشان ما حضرت آیت الله جوادی که واقعا خدا حفظ کند این حسنه را برای حوزه، این خیلی زیبا و مرتب بیان شده این یک مطلب.

مطلب بعدی این یک دیدگاه، دیدگاه عکس الحمل و تفرع عکس الحمل بر؟ تصریح علامه الان مورد استدلال بنده است که علامه عکس الحملی را که در ذیل قاعدة فرعیه می آورند صریح عبارتشان تفرعش بر چیست؟ این را نمی شود به حساب مدخل نهاییه گذاشت که اصالة الوجودی مطرح نیست. ما عرض اولمان این است می گوئیم وقتی استاد شما حضرت علامه طباطبایی دارند این را صریحا و روشن و مصرح بر اصالت وجود متفرع می کنند و ذلک تعبیر ایشان این بود لأصالته و اعتباریتها این را نمی شود بحث مدخل را که ایشان این را متفرع کرده بر بحث واقعیت این را با آن یکی کرد این اول دیدگاه دومی که این جا وجود دارد.

(پرسش...پاسخ:) این وجودی که ایشان آورده فرق بین مصدر و مشتق است در باب حمل جایی محمول واقع می شود حیث اشتقاقی به آن می دهد گاهی که الوجود یکون فلان حیث اشتقاقی به آن نمی دهد... ما هنوز ورود نکرده ایم به بحث اصالة الوجود. آن جا بحث مصدر و مشتق است موجود یا وجود آن جا تعبیر کردیم خدمتتان و آن جا استفاده بسیار خوبی از بیان استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله مصباح کردیم در تعبیر که این تعبیر بین وجود و موجود نباید ما را به بحث وجود در مقابل ماهیت بکشاند ان شاء الله دوباره این را توضیح خواهم داد.

(پرسش...پاسخ:)..... آن امکان، امکان ذاتی است اصلا در آن تحدیدی نیست. آن امکان، امکان ماهوی است امکان فقری نیست. اتفاقا قرینه دوم این که در عبارت این وجود، وجود نیست آن ممکن که آن جا گفته می شود امکان فقری نیست امکان ماهوی است. امکان ماهوی بحث ماهیت است چه کار با وجود دارد؟

عبارت دوم عبارت حضرت امام رضوان الله تعالی علیه است ما لأجل احترام به اشکالی که شد دوباره من عبارت انوار را کلمه به کلمه ملاحظه کردم که ببینم در عبارت انوار آیا مطلب بیشتری از عبارت ایشان در حاشیه تهذیب هست یا نه مطلبی که مورد نظر ماست باز هم باور کردیم که عین عبارات حاشیه در تهذیب عبارت ها تقریبا کلمه به کلمه نوشته شده انوار که عبارات حضرت امام است جلد اول صفحه دویست و هفتاد کاملا هم نشان می دهیم که صاحب بزرگوار المحصول بسیار از استادشان در بحث عرض استفاده کرده اند. کلمات ایشان در این

المحصل در باب تحقیق عرض در منطق و سایر مباحث عینا عبارات استاد عظیم الشان حضرت امام است خیلی خوب هم استفاده کرده اند این نشان می دهد درس خوانده اند واقعا .

### دیدگاه مرحوم امام خمینی در بحث عرض ذاتی

امام رضوان الله تعالی علیه آن جا در عبارتشان از صفحه دویست و شصت و نه که شروع می کنند که بحث کان ی تامه و کان ی ناقصه و عرض ذاتی و عرض تحلیلی را وارد می کنند عبارتشان این است: «فنقول الأعراض الذاتيّة التي يبحث في العلم عنها أعمّ من الأعراض الخارجيّة و الأعراض التحليليّة، بداهة أنّ في كثير من العلوم لم تكن الأعراض اللاحقة لموضوعاتها إلّا من قبيل التحليليّة، - که دیگر ما قبلا توضیحاتش را داده ایم دیگر تکرار نمی کنیم - ألا ترى أنّ موضوع علم الفلسفة هو الوجود، أو الموجود حالا این عبارت بما أنّه موجود، و مباحثه هی تعیناته التي هی المهيّات، و لم تكن نسبة المهيّات إلى الوجود نسبة العرض الخارجیّ إلى الموضوع، بل العرضيّة و المعروضيّة إنّما هی بتحليل من العقل، فإنّ المهيّات بحسب الواقع تعینات الوجود، و متحدات مع الوجود، و من عوارضه التحليليّة فإن قيل: الوجود عارض المهيّة ذهنا، صحیح این ها عین عباراتی است که ایشان هم در همان جا آورده، و إن قيل: المهيّة عارض الوجود فإنّها تعینّه، صحیح، حتّى قيل: «من و تو عارض ذات وجودیم» این عبارت فارسی اش را هم آورده اند- إن شئت زیادة تحقیق لذلك، فاعلم: أنّ العرض له اصطلاحان: عرض در باب علم طبیعی و مقولات عشر و هو مقابل الجوهر» که این توضیح را ایشان در ابتدای المحصول استفاده می کند.

«وثنایهما: ما هو مصطلح المنطقیّ فی باب الکلیّات، و هو الخارج المحمول علی الشیء، أی ما هو متحد مع المعروض فی الخارج، و مختلف معه فی التحلیل العقليّ، و مأخوذ علی نحو اللابشرطيّة. و الذاتيّة و العرضيّة فی هذا الاصطلاح تختلف بحسب الاعتبار» که این ها را توضیح می دهد بعد می رساند به این جا آن مطالب را توضیح می دهد که این ها خلاصه بحثشان بحث عرض تحلیلی است این ها را که توضیح می دهد می رسد به اینجا بل لنا أن نقول این بل ترقی عین عبارت ایشان است من احتیاطا رفتم مراجعه کردم. «بل لنا أن نقول: إنّ الموضوع فی قولهم: موضوع کلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة ليس هو الموضوع المصطلح فی مقابل المحمول» امام رضوان الله تعالی علیه می خواهند بگویند آن تحلیل های که بالا کردیم موضوع در مقابل محمول بود منتها موضوع در مقابل محمول را تارة با عرض خارجی توضیح می دادیم تارة با عرض تحلیلی.

ایشان آن جا توضیح می دهند که تا قبل «لنا أن نقول» امام رضوان الله تعالی علیه خواسته اند مسأله عرض خارجی و عرض تحلیلی را، بعد هم این ها را تعینات او قرار دادن را ببرند در فضای آن توضیحات بعد می گویند: «اما لنا أن نقول إن الموضوع ليس هو الموضوع المصطلح فی مقابل المحمول بل الموضوع ما وضع لينظر فی عوارضه و حالاته»، اگر موضوع، موضوع مقابل محمول نباشد دیگر ما مجبور به این که مسأله عرض تحلیلی را در مقابل عرض خارجی قرار بدهیم و آن تجزیه تحلیل ها را بکنیم ایشان می گوید نیاز نداریم؛ چون موضوع ما در مقابل محمول نیست منتهی ذیل عبارت ایشان یک عبارتی است که هم این جا آمده و هم در

عبارت تهذیب آمده رتبه فرمایش ایشان را می آورد پایین. ایشان می فرماید و ما هو محط نظر صاحب العلم، دخالت محط نظر صاحب علم در تشخیص موضوع، موضوع را در علم به عنوان مرکب اعتباری درست می کند محط نظر صاحب علم یک مسأله است.

بحث اشاره به واقع خارجی بر اساس اصالت وجود یا اشاره به واقع خارجی بر اساس واقعیت اصیل یک مسأله دیگر است، لذا علی رغم احتمال خوبی که امام در ذیل عبارت داده اند که این موضوع، موضوع مقابل محمول نیست بلکه موضوعی است که می تواند موضوع و محمول مسائل را ببلعد. باید ببینیم این بلعیدن، بلعیدن جامعی است که مرکب اعتباری می خواهد ببلعد یا بلعیدن، بلعیدن واقعیت خارجی است که چیزی را بیرون نمی گذارد. به عبارتی که از فرمایشات استاد عظیم الشانمان استفاده بکنیم حضرت آیت الله جوادی خیلی قشنگ در یک جای دیگری به یک مناسبت دیگری رسیدگی کرده اند که شما وقتی می گوید که ما هم در تحلیل هایمان عرض کردیم وقتی می گوییم محمول، حیث، حیث ذهن نیست. حیث، حیث مرکب اعتباری که نیست هیچ، حیث واقع خارجی است. به تعبیری که ایشان بیان فرمودند:

آنجا ما استفاده می کردیم موضوع تکوینی که عوارض تکوینی دارد. اگر ما مسأله عبارت را به ما هو محط نظر صاحب العلم برگردانیم حرف امام با نظام سایر فرمایشات ایشان انسجام پیدا می کند می رود در علم به عنوان مجموعه گزاره ها و مرکب اعتباری موضوعی را هم که تحویل ما می دهد که آنجا هم ما بحث هایش را کرده ایم. در جای خودش با کمک ما به ایشان جامعی درست بشود موضوعی درست بشود که مثلاً محمولات را بکند تعیناتش و

بالاخره کار خودش را انجام می دهد اما اگر ما برویم سراغ موضوع تکوینی که عوارض ذاتی تکوینی اش را بخواهیم بررسی کنیم یک. بعد آن موقع این موضوع تکوینی که داریم عوارض ذاتی تکوینی اش را بررسی می کنیم مبنایش اصالة الوجود نباشد دو. ولی از این فرمایش امام رضوان الله تعالی علیه استفاده کنیم که این موضوع، موضوع در مقابل محمول نیست بلکه موضوع تکوینی و واقع تکوینی است که خواسته همه این ها را بگیرد و ببلعد. عکس الحملی که بر اساس این واقع تکوینی می خواهد تحویل ما داده بشود عکس الحملی است که بعد از بررسی واقعیت دافع سفسطه تحویل ما داده می شود. به عبارت دیگر ما می خواهیم عرض کنیم اگر نظر حکیم را با همین توضیحی که استاد ما دادند ملاک، موضوع حامل بودن او نسبت به محمول است ولی حامل بودن موضوع را نسبت به محمول با نظر به واقعیتی بررسی کنیم که آن دافع سفسطه است و گزاره های برهانی ما را از باب تحمل واقعیت از برای محمولات واقعی تحلیل کنیم نه از برای تحمل وجود دیگر. مسأله، مسأله ما هو محط نظر صاحب العلم نمی شود با تحلیلی که ما کردیم.

### دفاع استاد از اشکال استاد جوادی به مرحوم امام

اگر نظر به موضوع تکوینی و عوارض ذاتی واقع تکوینی کنیم. امام به وجود پرداخته و لذا امام رضوان الله تعالی علیه ماهیات را تعینات وجود دیده و ما این جا از اشکالی که استادمان حضرت آقای جوادی به امام کردند دفاع کردیم در باب امکان و آن بحث ها با حساب واقع خارجی که امام بحث کردند احکام ماهیت خارج از بحث است به حسب؛ چون آن جا امام

اشکالشان خورد به معلوم خارجی که معلوم خارجی را وجود، تصویر فرمودند با معلوم خارجی وجود عبارت داشتند هل بسیطه را درست می کردند تعینات را درست می کردند تحلیل مفصلی هم کرده اند. یک بخش های اش هم الآن در این تقریرات بقية تلامذة ایشان مثل مرحوم آقای لنگرودی آمده آن ها را بحث کرده اند این جا هم هست.

### دو دیدگاه درباره موضوع تکوینی

البته در انوار هم هست یک جاهای دیگر هم در انوار و در آن مجموعه دیگرشان هم هست با آن جا که نگاه می کنید رفته اند سراغ وجود و واقعیت و تحمل وجود اما بیایند سراغ موضوع به عنوان موجود و واقعیت بعد تحمل واقعیت را از برای همة محمولاتش مبنا قرار بدهند این نیست آن چیزی که آن جا هست. موضوع در مقابل محمول را نگفته اند. محط نظر صاحب علم را مطرح کرده اند لذا به نظر می رسد ما با این مجموع بحثی که عرض کردیم که ما مبنا را به موضوع تکوینی ببریم و موضوع تکوینی را مبنا قرار بدهیم موضوع تکوینی تارة وجود است تارة واقعیت، موضوع تکوینی را مبنا قرار بدهیم عبارت حضرت امام را می گذاریم کنار؛ چون رفته سراغ محط نظر صاحب علم عبارت استاد بزرگوارمان آیت الله جوادی را بر اساس وجود قبول داریم که عبارت استادشان حضرت علامه است در بدایه البته به حیث نهایی اش هم برسیم با وجود اما بر این اساس اگر رفتیم سراغ واقعیت یک چیز می ماند. اگر ما رفتیم سراغ واقعیت و گفتیم این واقعیت با همان مبنای نظر حکیم، بحث عکس الحمل قضایا سرنوشتش چه می شود؟ یعنی می خواهیم با خود آقای طباطبایی صحبت کنیم. یعنی بگوییم

بین ما از این سه پله گذشتیم یک پله محط نظر صاحب علم و علم به عنوان مجموعه گزاره و چه و چه رفت یک پله نظر حکیم به محط واقعیت که وجود است عکس الحملی از باب اصالة الوجود درست کند قاعدة در واقع هلیة بسیطه را از قاعدة فرعیه جدا بکند با تحلیل بسیار روشن این هم گذشت. یک پله برویم سراغ واقعیت نه وجود نه ماهیت نه تشکیک نه تباین نه کثرت نه این جور حرف ها بعد متفرعش هم نکنیم، متوقفش هم نکنیم. بگوییم واقعیتی که سفسطه را دفع کرد و اصیل بود که به تعبیر اصالتش را هم بعدا در عبارت آقای طباطبایی آقای طباطبایی صریحش را به آن می رسیم بخواهیم با این ها کار کنیم.

اگر این واقعیت شد مبنا، تکلیف مسألة عکس الحمل چه می شود؟ چون بالاخره این واقعیت موضوع در مقابل محمول است؟ یا موضوع در مقابل محمول نیست؟ تکلیف مسألة عکس الحمل چه می شود این مطلب به عبارت آخرایش در بحث وجود هم می آید چون بعد اصالة الوجود شما بحث وجود را که مطرح می کنیم سرنوشتش چه می شود؟ این عبارت از رَحِیق صفحه سیصد و شانزده را با دقت بخوانید ببینید خود استاد ما هم در فضای وجود سرنوشت مسألة عکس الحمل را خلاصه یک مقداری به آن عنایت بشود چون ایشان یک بار که می گوید ماهیت تکیه می کند به وجود این ها چه می شود؟ آخرش حمل می شود؟ محمول واقع می شود؟ وجود موضوع است وجود متحمل ماهیت است این آخرش چه با وجود چه با واقعیت ان شاء الله فردا شب .

جلسه صد و هفتم: ۹۱/۱۰/۲۶

## دیدگاه استاد درباره فرع چهارم مدخل نهایی الحکمه

یکی دیگر از این تنبیهات باقی مانده که اگر ان شاء الله تمام شود وارد بحث اصلی شویم مدخل. به رابعا عبارات مدخل نهایی رسیدیم **أَنَّ هَذَا الْفَنَ لَمَّا كَانَ أَعْمُ الْفَنُونِ مَوْضُوعًا لَا يَشْذُ عَنْ مَوْضُوعِهِ وَ مَحْمُولَاتِهِ الرَّاجِعَةُ إِلَيْهِ شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَمْ يَتَصَوَّرْ هُنَاكَ غَايَةَ خَارِجَةً مِنْهُ يَقْصِدُ الْفَنَ لِأَجْلِهَا فَالْمَعْرِفَةُ بِالْفَلْسَفَةِ مَقْصُودَةٌ لِدَاتِهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ تَقْصِدَ لِأَجْلِ غَيْرِهَا مِنْ أَوَّلِ عِبَارَاتٍ رَا بِأَنْجِهْ كِهْ خُودِمِ اعْتِقَادِ دَارِمِ مَعْنَا مِیْ كَنِمِ كِهْ تَصْرِیحِ اسْتَادِ بَزَرْگُوَارْمَانِ حَضْرَتِ آيَتِ اللَّهِ جَوَادِیْ هِمِ هَمِیْنِ اسْتِ. حَضْرَتِ عَلَامَهْ مِیْ خَوَاهَنْدِ بَفَرْمَایَنْدِ كِهْ چُونِ مَوْضُوعِ فِلْسَفَهْ اَعْمِ مَوْضُوعَاتِ اسْتِ غَايَتِیْ خَارِجِ از مَوْضُوعِ فِلْسَفَهْ وَجُودِ نَدَارْدِ. قَبْلَا هِمِ از اَيْنِ عِبَارَتِ بَهْ يَكِ مَنَاسِبَتِ دِیْگَرِ اسْتِفَادَهْ كُودِهْ بُوْدِیْمِ **أَنَّ هَذَا الْفَنَ لَمَّا كَانَ أَعْمُ الْفَنُونِ مَوْضُوعًا** تَعْبِیْرِ اَيْنِ اسْتِ مِیْ گُوَیْدِ اَيْنِ فَنِ فِلْسَفَهْ چُونِ مَوْضُوعِشِ اَعْمِ مَوْضُوعَاتِ اسْتِ مَوْضُوعِشِ غَايَتِ نَدَارْدِ خُودِشِ هِمِ غَايَتِ نَدَارْدِ. **أَنَّ هَذَا الْفَنَ لَمَّا كَانَ أَعْمُ الْفَنُونِ مَوْضُوعًا** چُونِ مَوْضُوعِشِ اَعْمِ اسْتِ لَا يَشْذُ عَنْ مَوْضُوعِهِ وَ مَحْمُولَاتِهِ الرَّاجِعَةُ إِلَيْهِ از مَوْضُوعِ فِلْسَفَهْ وَ مَحْمُولَاتِیْ كِهْ رَاجِعِ بَهْ اَيْنِ مَوْضُوعَنْدِ چِیْزِیْ بِیْرُونِ نَمِیْ مَآنْدِ. اِگَرِ اَيْنِگُونَهْ شُدِ خُودِ عِلْمِ غَايَتِ نَدَارْدِ. مَوْضُوعِ وَقْتِیْ اَعْمِ شُدِ وَ مَا قَبْلَا عِیْنِ اَيْنِ عِبَارَتِ رَا دَرِ چَنْدِ تَا تَنْبِیْهْ قَبْلِ هِمِ خَوَآنْدِهْ اَیْمِ مَحْمُولَاتِ هَمِهْ مَسَاوِقِ مَوْضُوعَنْدِ وَ رَاجِعِ اِلَى الْمَوْضُوعَنْدِ.**

وقتی موضوع اعم است دیگر چیزی از موضوعات و محمولات مسائل خارج از موضوع نبودند چیزی خارج از موضوع نیست پس چیزی خارج از علم نیست اگر چیزی خارج از موضوع نبود و چیزی خارج از علم نبود ما قبلا یک بار این را توضیح داده ایم همین مطلب را. ما چون قبلا چند بار این را توضیح داده ایم و لذا تکرار نمی کنیم آن مطلب قبلی را فقط تذکر می دهیم که ایشان می خواهند بفرمایند وقتی موضوع اعم بود علم اعم است قبلا هم گفته ایم بعدا هم در فرع خامس هم که همین بحث می آید دوباره گفته می شود در فرع قبلی هم همین مطلب آمد. موضوع وقتی اعم بود هیچ چیز خارج از موضوع نیست وقتی هیچ چیز خارج از موضوع نبود دیگر علتی در کار نیست خارج از علم. موضوع که اعم بود هیچ چیز خارج از موضوع نیست پس چیزی به عنوان غایت که خارج از موضوع باشد در کار نیست؛ لذا هر چه که محمولات و موضوعات مسائل است همه داخل فلسفه جا می گیرد چون اگر بخواهد خارج از فلسفه باشد باید موضوع اعم نباشد.

## فلسفه غایتی(هدفی) خارج از خود ندارد.

باید یک چیزی باشد که به موضوع برنگردد. ایشان اینگونه می گویند به همین جهت چند بار هم این را بیان کردیم که نمی شود به ایشان کسی اشکال بکند شما مدعایت این است که فلسفه غایت ندارد، می گویی موضوع، غایت ندارد ایشان می گویند من که گفتم. من که موضوع می گویم یعنی موضوع خارجی تکوینی. محمول هم که می گویم یعنی محمولات تکوینی راجعه الى الموضوع من اصلا کاری با علم به عنوان مجموعه گزاره ها ندارم. من با



الموضوعات را دارد خلاصة حرف این است فلسفه موضوعش که شد اعم، خودش می شود اعم. فلسفه موضوعش که شد اعم بی غایت است فلسفه موضوعش که اعم، برهان لمّ در آن جاری نیست؛ چون چیزی بیرونش نیست تا بخواهد علتش باشد همه این ها متفرع است بر همین یک مبنا که چون من با علم کار می کنم علم نه به عنوان مجموع گزاره ها بلکه با موضوع تکوینی که عوارض تکوینی دارد. فلسفه چون اعم الموضوعات را دارد.

بنابراین آقای طباطبایی می خواهد بگوید فلسفه لمّ يتصور غاية خارجة عنه تصور نمی شود چنین چیزی. اگر تصور نشد دیگر فلسفه یک علم آلی نیست به خاطر این که چیزی خارجش تصور نمی شود. بله بعد می فرماید نعم عناک فوائد ترتب علیها بله ما فوائد این ها دیگر نمی توانیم بگوییم امور خارجة فوائد به تعبیر زیبای استاد بزرگوارمان آیت الله جوادی یعنی قضایایی که در خود فلسفه اند برای تحریض و تحریک مبتدی به عنوان فایده فوائد نه به عنوان غایت. نعم هناك فوائد ترتب علی الفلسفة قواعدی داریم که ترتب بر فلسفه پیدا می کند. این بیان بسیار خوب را استاد بزرگوار ما حضرت آیت الله جوادی بسیار خوب توضیح داده اند و تقریباً همین مطلب را توضیح داده اند. یعنی این که مبنا اعمیت موضوع است بسیار خوب توضیح داده اند. در رحيق صفحة دویست و سی و یک اشاره شانزدهم دارند. بله علامه در چهارمین فرع از فروع مدخل نهاییه با توجه به اعم بودن موضوع فلسفه هر نوع غایتی را که خارج از فلسفه باشد برای آن نفی می نماید با این بیان که چون خارج از موضوع فلسفه هیچ چیز دیگر نمی تواند موجود باشد از این جهت غایتی که خارج از آن باشد نخواهد داشت .

متن واقع کار می کنم که موضوعی دارم محمولی دارم، محمول، مساوق موضوع است. موضوع که اعم است محمول هم مساوق اوست. چیزی بیرون نمی ماند اگر اینگونه شد تعبیر ایشان این است لم يتصور هناك دیگر امکان فرض ندارد یک چیزی خارج از فلسفه باشد که بگوییم غایت فلسفه است.

«لم يتصور هناك غاية خارجة من الفلسفة يقصد الفن لأجل -آن غایت بنابراین -فالمعرفة بالفلسفة مقصودة لذاتها» هر چه که غایت فلسفه شمرده می شود داخل فلسفه است. نمی شود گفت فلسفه را برای یک چیزی غیر از فلسفه می شود خواند؛ چون چیزی بیرون فلسفه نیست که بخواهد غایت فلسفه باشد من غیر آن تقصد لأجل غيرها بدون این که فلسفه بخواهد لأجل غیرش چون غیری ندارد. استدلال بالا صدرش روشن بود صدرش این بود که لا یشذ عن موضوعه و محمولاته الرجعة الیه شیء من الاشياء چیزی بیرونش نیست تا بخواهد غایتش باشد.

(پرسش...پاسخ:) گفتیم در موضع فلسفه علوم اخص همه محمولات و موضوعاتشان مساوق با فلسفه است ... علم اخص، دیگر اخص است پایین فلسفه است ... حالا من آن استدلال ...

### عدم جریان برهان لمّی در فلسفه

«من غیر آن تقصد لأجل غيرها و تكون آلة للتوصل بها الی امر آخر» ایشان می فرماید: بنابراین فلسفه اعم العلوم است چون اعم الموضوعات را دارد غایت ندارد چون اعم

### وارد نبودن اشکال استاد مصباح بر غایت نداشتن علم فلسفه

ما در مورد بیان ایشان اختلافان سر واقعیت و وجود است ایشان این ها را به حقیقت وجود می گردانند مدخل هنوز بحث حقیقت وجود نشده واقعا ولی اصل مطلب کاملا صاف بر این بیان اشکال شده. اشکال استاد بزرگوارمان آیت الله مصباح را هم بیان می کنند بدون ذکر اسم و جواب می دهند که این دلیل با مدعی مطابق نیست؛ زیرا مدعی این است که فلسفه که علمی خاص است غایت ندارد و برای اثبات مدعی چنین استدلال شده که چون موضوع آن اعم است خارج از آن موضوع چیزی وجود ندارد. مقتضای اعم بودن موضوع، آن است که برای موضوع غایت نباشد نه برای علم. اشکال فوق با توجه به آنچه که در اشاره قبل که باز هم همین بحث انجام شد. بله اگر کسی علم را به عنوان مجموعه گزاره ها ببینید یک چیزیش بکند غیر موضوع تکوینی که عوارض ذاتی خارجی تکوینی دارد بله آن یک چیز دیگر است اما از اول ما دیدیم چنین چیزی مورد نظر نیست.

این فضا که از قبل هم بیان شد چند بار هم توضیح داده شد و در اشارات قبل با آن کار کردیم اینگونه است بر آن اساس این نکته آشکار می گردد که اگر گاهی در معرفی غایت فلسفه گفته می شود: انسان فلسفه می آموزد تا موضوعات علوم دیگر را یا حقایق را از اعتباریات تمییز دهد یا به احوال مبدأ و معاد و آنچه در حد فاصل بین این دو است یعنی وحی و نبوت آشنا شود این امور در واقع هیچ یک غایت فلسفه نیستند تا از آن خارج باشند بلکه به دلیل این که خود از زمره مسائل فلسفی است به این ها می گوئیم فوائد. فوائد یعنی این ها خودشان

مسائل فلسفی اند ما برای تحریک و با این توضیح و فرمایش حضرت علامه و توضیح استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله جوادی که کاملا توضیح خوب درست و مقبولی است فقط ما با واقعیت توضیحش دادیم. ایشان با حقیقت وجود توضیح فرمودند. با این توضیح واضح می شود اشکالاتی را که در ارتباط با بیانات در کلمات بعضی دیگر از بزرگان وجود دارد.

(پرسش... پاسخ:) بله اصلا همه اش تکوین است. موضوع تکوین است. عوارض تکوین است. غایت تکوین است. ... اصلا ملازمات عامه است همه این ها. اصلا ما تمام حرف هایی که در فلسفه می زنیم همین است. یکی بیّنش می شود دلیل آن که غیر بین است ... نه برهان ما اصلا همین حرف را هم که بخواهیم ثابت کنیم با ملازمات عامه ثابت می کنیم خیلی قشنگ فرمایش فرمودید یعنی اعم بودن و غایت نداشتن یک حرفند... ملازمات عامه که ما داریم می گوئیم یعنی همین یعنی همین مسأله، یک مسأله فلسفی است که این را از طریق یک برهانی از نوع ملازمات عامه اثبات می کنیم همین که الآن ایشان بیان کردند همه اش همین است ایشان هم تا آخر همین حرف ها را می خواهند بزنند... قبلا که بحث کردیم موضوع که می گوئیم یک بار موضوع تکوینی که دارای عوارض تکوینی است مورد بحث ماست ... نه، اصلا حمل که می گفتیم مفهوم ذهنی نیست عوارض ... اصلا فلسفه وقتی گفت محمول حمل عوارض عرض ذاتی اعم و اخص و موضوع از علل وجود محمول است این ها همه را با بیانات آقای طباطبایی در حاشیه اسفار در نهاییه نشان دادیم که مفاهیم ذهنی را هم می گیرد اما اختصاصی به آن ها ندارد.

## بیان سه نکته توسط استاد

آن چیزی که ابعاد از همه این هاست آن علم به عنوان مجموعه گزاره ها که مرکب اعتباری است. با این توضیحاتی که داده شد چند تا مطلب روشن می شود اولاً روشن می شود که استاد بزرگوار ما حضرت آیت الله مصباح در اول مدخل وقتی که وقتی علامه شروع کردند آن مقدمه را «کلام بمنزلة المدخل لهذه الصناعة» این را بیان فرمودند ذیل عبارت «غیر أنا نشک-تعبیر عبارت ایشان است- فی ذلک کما لا نشک فی ذلک لا نرتاب ایضاً فی أنما ربما» بحث خطا را مطرح کردند. ایشان تعبیری دارند «اشارة الى لم وجود الفلسفة والغرض من تعلمها» بعد اشکال کردند که آقای طباطبایی خواسته اند لم وجود فلسفه و علت وجود فلسفه و غرض وجود فلسفه را در بحث خطا تبیین کنند و حال آن که بحث خطا یک بحث معرفت شناسانه است و ما لازم نیست لم وجود فلسفه را در بحث جوابش از این جا معلوم می شود که آقای طباطبایی لمی برای وجود فلسفه خارج از فلسفه قائل نیستند.

(پرسش...پاسخ:) بله همین لم علمی هم می گویم لم علمی می شود فوائد.

## (نکته اول) وجه فواید نامیدن برخی امور در فلسفه توسط علامه طباطبایی

علامه رضوان الله تعالی علیه همه این ها را فوائد می داند برای این که وقتی یک کسی از نظر فلسفی پذیرفت که من غایت ندارم. لذا علت غایی ندارم لذا لم وجود فلسفه، غیر فلسفه نیست. همه فلسفه لم فلسفه است.

اگر من متوجه شدم که چون موضوع فلسفه اعم الموضوعات است فلسفه غایت ندارد لم ندارد الا خودش دیگر شما من که بعداً این ها را می گویم فوائد اینگونه حرفم را معنا نکنید. بگویند این ها فوائد تحریکی اند. دقت کنید ایشان دارد بعد هم توضیح می دهد «و ذلک أن معرفتنا بالواقعيات لا تكون دائماً حقاً و علماً مطابقاً للواقع ربما نحسب ما ليس بموجود موجود فمست الحاجة الى علم يتكفل تمييز الموجودات الحقيقية في الفلان و كلامه هذا مثل كلامه في اصول الفلسفة يوهم أن هذا هو اللّم الاساسی بل الوعيد» ما می گوئیم اگر شما می خواهید فرمایش ایشان را معنا کنید ایشان این ها را اسمش را می گذارد فوائد. اگر این فائده را در مدخل می آورد چون می خواهد تکلیف مسأله واقعیت را از مسأله خطا و سفسطه و شک جدا کند. این تناسب با مدخل است که الآن این جا می آید نه این که این لم فلسفه است. شما اگر خواستید این را توضیح بدهید باید توضیح بدهید که علی مسلک استاذنا علامه طباطبایی فلسفه لم و غرض از تعلم و غایت و علت غایی ندارد تمام. به این معنای فلسفی بلکه فوایدی دارد که این فوائد را به تناسب مناسبت ها می شود تذکر داد. این جا که مدخل است چون بحث سفسطه و فلسفه و رئالیست است بحث خطا مطرح است یک جای دیگر ممکن است بحث دیگری مطرح شود اما این ها فوائدند هناک فوائد که تترتب علیه این یک نکته. نکته دوم.

(پرسش...پاسخ:) لذا می گوید کلام بمنزلة المدخل یعنی مدخل نداریم. وقتی شما می گویند این اعم الموضوعات است و چیزی بیرونش نیست از اول هم می گویند کلام بمنزلة

المدخل چاره ای ندارید تنها چیزی که دارید و کاری هم نمی توانید بکنید آن اصل واقعیت است که موضوع فلسفه است که مسأله نیست بیرون فلسفه است. این نکته اول.

### (نکته دوم) نقد کلام استاد مصباح درباره غایت داشتن فلسفه

نکته دوم این اشکالی که ایشان وارد کردند و مسأله علوم آلی و علوم اصالی را مطرح کردند استاد بزرگوارمان آیت الله مصباح ذیل همین جا اگر با عنایت به اشکال ایشان به مطلب باشد درست است یعنی اگر ایشان بخواهد بگوید غایت داشتن موضوع فلسفه ربطی به غایت نداشتن فلسفه ندارد یک حرفی است. چون مبنا را قبول ندارند می خواهند اشکال کنند حرفی نداریم اما اگر مبنا را قبول کنند یعنی بگویند موضوع که غایت ندارد علم به خاطر این که محمولات علم یعنی نه علم به عنوان مجموعه گزاره ها علم یعنی محمولات راجعة الی الموضوع و مساوقة با موضوع چیزی بیرونشان نیست بعد بخواهند مسأله را یک طور دیگر معنا کنند مبنا را نمی فهمیم فرمایش ایشان را اگر اشکال به مبنا دارند که پایان عبارتشان درست است همین.

نداشته باشید. بعد می گوئید این که غایت حتما هست غایت داریم. نمی توانم بگویم فلسفه غایت ندارد ولی می خواهم بگویم فلسفه غایت دارد اما آلی نیست. اینگونه می خواهند معنا کنند. این حرف خوبی است حرفی نداریم. بنابر این که مبنا را قبول نداشته باشد یعنی فیلسوفی است که می گوید من مبنا را قبول ندارم. اما اگر کسی مبنا را قبول کند فلسفه غایت ندارد لذا آلی نیست. نه این که فلسفه غایت دارد. وقتی غایت داشت آلی نیست چون به خاطر علم دیگری. آقای مصباح چون مبنا را نپذیرفته بین غایت نداشتن و آلی بودن فرق می گذارد می گوید فلسفه غایت دارد ولی آلی نیست. چون مثل علم منطوق نیست مثل علم اصول برای علم فقه نیست. اینگونه حضرت آقای مصباح حرفشان این است ما این حرف را عرض کردم اگر کسی انکار مبنا کند می گوئیم حرفی نداریم. اما اگر کسی مبنا را قبول بکند که ما چاره ای نداریم از قبول مبنا به خاطر این که عرض کردیم موضوع، واقعیت تکوینی است که محمولاتش عوارض تکوینی اش هستند. عدم آلیت به خاطر نداشتن غایت است. این نکته دوم.

### (نکته سوم) نقد کلام استاد مصباح درباره غایت فلسفه توسط استاد

نکته سوم: فرض کردیم مبنا را قبول نداریم. ایشان می گویند: غایتی که ما برای علم داریم لا اقلش ارضای غریزه حب اطلاع و کشف حقیقت است. می گوید علم غایت دارد حداقل غایت علم این است که من می خواهم غریزه ای دارم به نام این که کنجکاوی کنم بفهمم حداقل این غایت چیست؟ ارضا است. خیلی خوب می گوئیم این می شود غایت علم به عنوان مجموعه

(پرسش...پاسخ): همین را عرض می کنم آقای مصباح فرمایشش را خواندیم که می خواهد بگوید من چون غایت نداشتن موضوع را ربطی به غایت نداشتن فلسفه نمی دانم می گویم موضوع، غایت ندارد فلسفه غایت دارد؛ یعنی چون بین این ها ملازمه نمی بینم این مبنا را قبول ندارم. اگر این مبنا را قبول ندارید لذا غایت دارید برای فلسفه ولو غایتی برای موضوع

گزاره ها. ما قرار بود در موضوع تکوینی که عوارض تکوینی دارد کار کنیم موضوع تکوینی که عوارض تکوینی دارد غایت ندارد. علم که می گوئیم باید به ما بگوید آیت الله مصباح! علم یعنی چه؟ علمی که خودتان می گوئید یعنی مجموعه گزاره ها این علم است؟ بله لذا اینجا سه تا مطلب می شود. خواهش می کنم این سه را شماره بزنید که صاف شود یک دعوا سر موضوع تکوینی است. دعوا بر علم به عنوان مجموعه گزاره ها نیست. اگر کسی بخواهد بین غایت نداشتن موضوع و غایت داشتن علم فرق بگذارد باید روشن کند برای ما کدام علم را می خواهد؟ یکی علم به عنوان مجموعه گزاره ها را می خواهد غایت دار کند بگوید لا اقل این است که من غریضة کنجکاوی ام را می خواهم اشباع کنم بله این حرف خیلی خوبی است.

(پرسش... پاسخ:) نه علم است آن علم نه معلوم بالذاتش است معلوم بالذات هم از مراتب وجود عالم است عالم هم دنبالش می آید دیگر عالم استکمال پیدا می کند ما قبلا این را در مقدمه بحث اسفار گفتیم برای شما استکمال قوه نظری ... یعنی ما باید از حضرت آقا این سؤال واضح را بپرسیم که شما کدام را دارید غایت دار می کنید؟ آیا در واقع علم به عنوان یک امر خارجی را غایت دار می کنید بعد بین علم و موضوع تفکیک قائل می شوید؟ ... علامه که دارد می گوید فن منظورشان از فن یعنی همین فلسفه ای که عوارض ذاتی دارد. با مدخلش کار می کند ... دیگر ایشان نظرش این است عوارض ذاتی که مطرح فرمودند یعنی سر کلمات که با هم دعوا نداریم ما می گوئیم موضوع تکوینی که عوارض تکوینی دارد و عوارضش مساوق او هستند تکلیف موضوع که روشن می شود تکلیف علم هم روشن می

شود علم به این معنا تمام اگر موضوع تکوینی را از علم جدا کردیم سؤال می کنیم کدام علم؟ باید سؤال کنیم ما آن چیزی که ارضای غریزه می کند و غریضة کنجکاوی ما را اشباع می کند. آن که غریضة ما را اشباع می کند، حسابش را جدا کنید. لذا فرمایش استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله مصباح در این فضا که اگر شما ملتزم به این بشوید موضوع را از علم و علم خارجی را از علم به عنوان همین علمی که به آن می گوئیم فلسفه علمی که به آن می گوئیم فیزیک اینگونه جدا کنید. غایت روشنی به نام ارضای غریضة کنجکاوی وجود دارد که در همه این تلاش های علمی ما وجود دارد اگر این ها را جدا کنید آن موقع در این فضا شما می توانید بگویید من یک علوم آلی دارم، یک علوم اصالی دارم، علوم آلی مثل علم منطق. علوم آلی مثل ریاضیات این دفعه نسبی است با خودتان است. ریاضیات برای فیزیک، فیزیک برای مثلا شیمی یا بالعکس. فیزیک و شیمی برای زیست شناسی الآن هست این ها در تقاسیم علوم هیچ اشکال ندارد. یک کسی می گوید من زمین شناسی می خواهم بخوانم چاره ای ندارم باید فیزیک و شیمی بلد باشم تا بتوانم زمین شناسی کار کنم کاری به تکوین من ندارم. من می خواهم فیزیک بخوانم. باید ریاضی بخوانم تا بتوانم معادله نور بنویسم. من تا ریاضی نخوانم فیزیک نمی خوانم تا فیزیک نخوانم شیمی یاد نمی گیرم تا شیمی نخوانم زمین شناسی و زیست شناسی یاد نمی گیرم.

اگر من دنبال این غایات عقلاییه هستم برای علوم مختلفه که اینگونه معنا کنم آن موقع علوم آلی و علوم اصالی تکلیفشان روشن می شود. علوم آلی و علوم اصالی در این فضا روال

### اشکال استاد بر علامه مصباح یزدی

یک، دو، تعبیری دارد ایشان که تعبیر خوبی است باز روشن می کند که اختلاف را ما با ایشان کجاست می گوید الف) برای توضیح حرف آقای طباطبایی کان العلم عبارة عن مجموعة من المسائل این تعبیر هم از این جهت خوب است که کاملاً نشان می دهد ایشان می خواهد علم به عنوان مجموعه ای از مسائل را وسیله ارضای غریضة کنجکاوی ما بداند خیلی خوب حرفی نیست که اگر هم آن بشود دیگر یک مسئله هم ممکن است غریضة کنجکاوی من را به مقدارش خودش جواب بدهد توجه فرمودید. اگر این مطلب است با این تعبیر این تکلیف ما روشن می شود یعنی ما باید فضاها را با همین دو سه تا نکته ای که عرض کردم درست جدا کنیم فضاها باید قشنگ جدا شود. موضوع تکوینی، عوارض ذاتی تکوینی عدم خارج شدن چیزی از این دایره نبود عدم تصور غایتی خارج از این دایره. اگر این ها را نمی گوئیم داریم یک کار عقلایی می کنیم می خواهیم این فعل که طلب علممان را برایش غایت درست کنیم بعد این علم را هم که به آن می گوئیم. حداقلش این است که غریضة کنجکاوی من را اشباع می کند بعد از این ممکن است خودش را برای خودش بخواهد به اضافه اشباع غریضه. ممکن است بخواهش برای یک علم دیگری لذا آلی یا اصالی است.

متأسفانه هم ایشان و هم استادشان حضرت آیت الله مصباح خواسته اند بگویند این درست است نفی می کند الا أنَّ علامة لما صرح فی مقدمة بداية الحکمة بوجود الغاية لها بقوله و غایتة تمييز الموجودات الحقيقية من غيرها و معرفة العلل العالية للوجود و بالاخص العلة الاولى

خودشان را دارند اگر من در این فضا سیر نکنم بروم در متن واقع. در متن واقع با موضوع تکوینی که دارای عوارض ذاتی تکوینی است کار کنم عرض ذاتی را آنگونه معنا کنم آیا می توانم بین علم و بین موضوع تفکیک قائل شوم؟ آیا می توانم بین علم و بین موضوع می می خواهم بگویم ارضای غریضة کنجکاوی گزاره فلسفی نیست. آقای مصباح ما همین را می گوئیم ما داریم می گوئیم شما روشن باید برای ما بگوئید آن که استاد شما علامه طباطبایی دارد می گوید، استاد بزرگوار ما آیت الله جوادی می گوید آفتاب آمد دلیل آفتاب را بیان می کند گزاره فلسفی را می خواهد بکند غایت. آن هم در این فضا این مطلب را می خواهم چون تمامش کنم. یک جمله دیگر هم می گوئیم استاد بزرگوارمان جناب حاج آقای فیاضی شاید از این جهت عبارتشان یک مقدار روشن تر باشد. استاد بزرگوار آیت الله مصباح یک مقدار صریح نگفته اند علم به عنوان مجموعه گزاره. آقای مصباح نفرموده اند ولی آقای فیاضی در عین حال که انصافاً تصریح می کنند که هذه الجملة وإن كان ظاهرة فی نفی الغاية عن الفلسفة این جمله همین جمله ای است که الآن خواندیم لم يتصور هناك غاية خارجة منه خواهش دارم این ها را دقت کنید یعنی لم يتصور یک گزاره ای که این گزاره محمول و موضوعی داشته باشد. محمول عرض ذاتی موضوع فلسفه نباشد لم يتصور هناك غاية خارجة من الفلسفة ما غایت را اینگونه يقصد الفلسفة لأجلها چون هر چه گزاره دارید عوارض ذاتی واقعیت تکوینی اند که محمولات راجعة الى الموضوعند. اگر این است بعد که می گوید فالمعرفة بالفلسفة مقصودة لذاتها یعنی برای این گزاره ها من غیر أن تقصد لأجل غيرها یعنی غیر ندارد نه این که غیری دارد ولی این اصالی است نه آلی.

حرف های عقلاییه را برای علم به آن معانی نفی نمی کنیم ربطی هم به بحث ما ندارد و صلی  
الله علی محمد و آل محمد

خواسته اند بگویند آن عبارت را قرینه قرار بدهید که ایشان غایت قبول دارد خیلی عجیب  
است دیگر این جور تفسیر کردن. ایشان اگر فرمایشی در بدایه دارد آن بدایه است الآن که  
دارد بحث نهایی می کند بحث واقعیت و تساوق محمولات و شما هم اقرار دارید که صریح  
این عبارت این است که من غایتی خارج از فلسفه ندارم. این را چگونه می خواهید با آن  
یکی؟ لذا حق مطلب این است شما فضاها را از هم جدا کنید همانطور که من عرض کردم در  
فضایی که استاد بزرگوار ما حضرت آیت الله جوادی به عبارت علامه می پردازد موضوع  
تکوینی، محمول تکوینی، عرض ذاتی، تساوق محمولات با موضوع اعم بودن موضوع و اعم  
بودن علم، علم به همین معنا که عرض کردم نبود عدم امکان تصور غایتی خارج از این  
مجموعه مبنای کار است آن ها می شوند گزاره های فلسفی و فوائد مترتبه که خودشان گزاره  
فلسفی اند و داخل در دایره فلسفه اند این سیر خودش را دارد. در فضای دیگری که کسی این  
حرف ها را نزنند یا قبول نداشته باشد یا بخواهد از منظر دیگری به این مطالب نگاه کند حرف  
های دیگری می شود بیان نمود یعنی ما قشنگ مشخص کنیم که داریم با استادمان حضرت  
علامه طباطبایی کار می کنیم، چه می خواهیم بگوییم نیاییم حرف خودمان را که بر یک مبنا  
یا چند مبنای دیگر می زنیم یک مبنا یعنی تفکیک بین غایت موضوع و غایت علم. چند مبنا  
یعنی تفکیک بین این که من علم را چه معنا می کنم اصلا اگر ما اینگونه نگاه کردیم، انصاف  
مطلب این است با آن مبانی ای که طی کردیم و سیر کردیم. فرمایش استادمان حضرت آقای  
جوادی را به تبع استادشان حضرت علامه طباطبایی را می پسندیم و می پذیریم وجود آن

جلسه صد و هشتم: ۹۱/۱۰/۳۰

## خلاصه مباحث گذشته درباره واقعیت و احکام آن

بحثمان در باب مدخل نهاییه تمام شد به نظر رسید که با توجه به توضیحاتی که داده شد یک ورودی ما در باب واقعیت و احکام واقعیت بنابر فرمایشات استاد اساتیدمان حضرت علامه طباطبایی رضوان الله تعالی علیه داشتیم و می توان گفت و ادعا کرد که ما فروعاتی را که معظم له رضوان الله تعالی علیه بر اساس واقعیت بیان فرمودند و آثاری را که مسأله واقعیت و احکام واقعیت در فلسفه دارد ما این احکام را یک مروری کردیم البته جای تکمیل و تتمیم بحث وجود دارد هر چند ما به برهان صدیقین ایشان هم بر اساس خود واقعیت اشاراتی کردیم ولی چون بنایمان بر این است که بقیه احکام هر بابی را در ذیل همان باب اشاره کنیم یعنی ما مسأله ای را که ایشان در باب واقعیت در مدخل اشاره کردند اشاره می کنیم بعد در باب اصالت وجود مسأله اصالت واقعیت را مطرح می کنند اشاره خواهیم کرد. بعد در باب احکام واقعیت بعضی هایش مثل بحث وجود ربطی را که با خود واقعیت درست می کنند ربط طرفینی یا حتی ربط یک طرفی. ان شاء الله در هر باب که رسیدیم که ملاصدرا بیاناتشان را افاده می کنند. عبارت علامه را در نهاییه در همان باب می خوانیم که دیگر خیلی طولانی نشود لذا بحث ما در باب مدخل مشتمل بر بحث موضوع فلسفه عرض ذاتی در فلسفه با مبنای مشاء با مبنای آخوند ملاصدرا و با مبنای حضرت علامه طباطبایی در باب واقعیت من استدعا

می کنم اگر رفقا موفق می شوند خود بحث واقعیت و احکام واقعیت و عوارضش را تفکیک کنند و جدا جمع بندی کنند به نظر ما ادامه این مسیری است که حضرت علامه رضوان الله تعالی علیه آغاز کردند یعنی کار ایشان است.

(پرسش...پاسخ:) بله برهان لم را چون ما احکامش را گفتیم. نفی برهان لم را هم بحث کردیم من دیدم کفایت می کند. ما بعدا ان شاء الله در باب ذوات الاسباب لا تعرف الا بأسبابها به جایش که رسیدیم بیشتر آن جا بحث و تفصیل بدهیم شاید اولی تر باشد به این مقداری که ما نیاز داشتیم در مدخل ما عبارت ها را خواندیم و توضیحات لازم را دادیم برگردیم اسفار.

## شروع فصل دوم اسفار (فی أن مفهوم الوجود مشترك محمول علی ما تحته)

اسفار فصل دوم فی أن مفهوم الوجود مشترك محمول علی ما تحته حمل التشکیک لا حمل التواطئ ما فصل اول را تمام کردیم. در اسفار پاورقی های مهم را خواندیم و یک مروری به فرمایشات علامه در باب واقعیت و احکام متفرع بر واقعیت هم داشتیم که عرض کردم اگر کسی از رفقا بتواند جمع بندی خوبی داشته باشد به نظر بنده کار مهمی است. بالاخره ما بحثش را تمام کردیم این جا به یک معنا با همة تلاشی که شد و بقیه بحث هایش را هم ان شاء الله در جاهای مختلفی که مطرح می شود اشاره خواهیم کرد. در باب فصل دوم اسفار این که ما می گوییم مفهوم وجود مشترک است و محمول بر ما تحتش است به حمل تشکیک نه حمل تواطئ دو مدعا آخوند ملاصدرا در این فصل دارند که مفهوم وجود مشترک است.



عبارت اسفار را می خوانیم بعد هم ان شاء الله اگر نکاتی و تتمه ای را در عبارات اساتیدمان و عبارت علامه در نهاییه بود. مطابق با فصل اول آن ها را هم اشاره می کنیم برای ورود به این بحث می دانیم ما در این جا ادعا را اول باید یک مقدار روشن بکنیم. چون استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله جوادی برای توضیح متن این مطلب را لازم می دانند اگر لازم نمی دانستند من الآن نمی گفتم یعنی جزء توضیح متن آورده اند این مطلب را بنده اشاره می کنم و آن این است که مدعا این است که آیا مفهوم وجود مشترک لفظی است یا مفهوم وجود مشترک معنوی است؟

اشتراک لفظی، مشترک لفظی است

این جا اول باید معنای اشتراک لفظی و اشتراک معنوی را در فلسفه روشن کرد در بین تلامذة حضرت علامه رضوان الله تعالی علیه یکی از کسانی که خوب به این مطلب پرداخته یعنی به عنوان مدعا مرحوم آقای مطهری است یکی دیگر از کسانی که خوب به این مطلب پرداخته استاد بزرگوار حضرت آیت الله جوادی است یکی دیگر از کسانی که خوب به این پرداخته استاد عظیم الشانمان حضرت آیت الله مصباح و آیت الله جوادی هر دو پرداخته اند منتها ببینیم در نحوه بیان آقایان در باب مدعا است. ادله بماند، فعلا تفاوتی وجود دارد یا نه؟ چون بعضی ها ممکن است بگویند که مسأله اشتراک لفظی و اشتراک معنوی در فلسفه و علوم ادبی خودش مشترک لفظی است مثل استاد بزرگوارمان آیت الله جوادی که اصرار دارند معنای مشترک لفظی این جا خودش مشترک لفظی است بعضی ها ممکن است مدعی بشوند که نه

قدما این را به همان معنایی به کار می بردند که در ادبیات به کار می رفته و آن موقع این تفکیک نبوده. این تفکیک بعد از تفکیک بحث های حقایق از اعتباریات است. آن ها این تفکیک را کرده اند یا نه؟ یک ادلة آن ها ناظر به این تفکیک بوده یا نه؟ دو؛ باید خودش را یک مقدار روشن کنیم بعد ببینیم. چون می دانیم رسماً این تفکیک توسط محقق اصفهانی آغاز شده و توسط حضرت علامه طباطبایی در فلسفه بسط پیدا کرده خیلی از مطالبی که آقایان الآن می گویند سهم علامه طباطبایی است در فلسفه. ممکن است قبل ایشان نبوده باشد ما می خواهیم این را اول روشن بکنیم ببینیم این فرمایش استادمان آیت الله جوادی که مسأله اشتراک لفظی خودش مشترک لفظی است یک چیزی است که ما الآن می خواهیم بگوییم یا یک چیزی است که می خواهیم به قدما مثل آخوند ملاصدرا نسبت بدهیم. الآن اول بحث اسفار این قضیه است؛ چون استاد ما این را در توضیح متن آورده نه به عنوان اشاراتی بعد از توضیح متن یعنی تقریباً ادعا دارند که آقایان قدما هم اینگونه گفته اند؛ لذا من مجبوریم یک مقداری باز بکنیم پس من برای مقدمه ورود به فصل دوم این مطلب را می خواهیم رسیدگی بکنیم که مسأله اشتراک لفظی و اشتراک معنوی در فلسفه به چه معناست و آیا قدما ناظر بوده اند به این تفکیک آنطوری که آقایان انجام می دهند یا نه در بین تلامذة علامه طباطبایی عرض کردم مرحوم آقای مطهری در اصول فلسفه مقالة هفتم با این پنج جلدی هایی که دست من است صفحه بیست و هشت است مقالة هفتم در مقدمات بحث اصالت وجود می آورند در عبارت آقای طباطبایی آورده اند ایشان می گویند دوم مقدمه اول بحث زیادت است که مطرح می کنند.

عبارت اسفار را می خوانیم بعد هم ان شاء الله اگر نکاتی و تتمه ای را در عبارات اساتیدمان و عبارت علامه در نهاییه بود. مطابق با فصل اول آن ها را هم اشاره می کنیم برای ورود به این بحث می دانیم ما در این جا ادعا را اول باید یک مقدار روشن بکنیم. چون استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله جوادی برای توضیح متن این مطلب را لازم می دانند اگر لازم نمی دانستند من الآن نمی گفتم یعنی جزء توضیح متن آورده اند این مطلب را بنده اشاره می کنم و آن این است که مدعا این است که آیا مفهوم وجود مشترک لفظی است یا مفهوم وجود مشترک معنوی است؟

### اشتراک لفظی، مشترک لفظی است

این جا اول باید معنای اشتراک لفظی و اشتراک معنوی را در فلسفه روشن کرد در بین تلامذة حضرت علامه رضوان الله تعالی علیه یکی از کسانی که خوب به این مطلب پرداخته یعنی به عنوان مدعا مرحوم آقای مطهری است یکی دیگر از کسانی که خوب به این مطلب پرداخته استاد بزرگوار حضرت آیت الله جوادی است یکی دیگر از کسانی که خوب به این پرداخته استاد عظیم الشانمان حضرت آیت الله مصباح و آیت الله جوادی هر دو پرداخته اند منتها ببینیم در نحوه بیان آقایان در باب مدعا است. ادله بماند، فعلا تفاوتی وجود دارد یا نه؟ چون بعضی ها ممکن است بگویند که مسأله اشتراک لفظی و اشتراک معنوی در فلسفه و علوم ادبی خودش مشترک لفظی است مثل استاد بزرگوارمان آیت الله جوادی که اصرار دارند معنای مشترک لفظی این جا خودش مشترک لفظی است بعضی ها ممکن است مدعی بشوند که نه

مقدمه دوم بحث اشتراک معنوی و اشتراک لفظی است مطلبی که آقای مطهری هم الآن می‌خواهیم بخوانیم و توضیح بدهیم یک کاربرد دیگر هم دارد نشان می‌دهد که این بحث ربطی به اصالة الوجود ندارد. در واقع تبیین مفهوم تصویری موضوع فلسفه است که بعدا ما سؤال می‌کنیم اگر مربوط به موضوع تصویری فلسفه است چرا به عنوان مسأله در فلسفه آمده؟ یعنی به عنوان فصل دوم به عنوان یکی از مسائل.

این را ان شاء الله در عبارات نهایی هم باید رسیدگی به آن بشود ولی فعلا مدعایش معلوم شود. اول: همة این‌ها بعد از روشن شدن مدعاست. مرحوم آقای مطهری آن‌جا دارند. دوم: آیا مفهوم وجود یا هستی که به این امور متعدده در ذهن حمل می‌شود و حکم می‌شود که زمین هست، آسمان هست، انسان هست، درخت هست یک مفهوم واحد و یک معنای واحدی است یا آن‌که مفاهیم و معنای متعدده است و باصطلاح آیا مشترک معنوی است یا مشترک لفظی. البته کاش مرحوم آقای مطهری کامل‌تر طرح می‌کردند چون در این‌جا ما سه قول داریم. در جای خودش می‌دانید بعضی‌ها می‌گویند: اشتراک لفظی بین الواجب و الممكن. بعضی‌ها می‌گویند: اشتراک لفظی بین همه در مقابل هم می‌گویند: اشتراک معنوی بین همه یعنی در ورودشان که تعبیر کردند مشتمل بر دو قول است مشترک لفظی در مقابل مشترک معنوی است که برای همه بحث شده اگر می‌خواستیم دقیق‌تر بگوییم باید می‌گفتیم این‌جا ما سه قول داریم. این شاید چون خیلی در متن نیامده متعرض نخواسته‌اند بشوند. بعد ایشان می‌فرمایند از مسائل وجود همین یک مسئله است که در ما بعد الطبیعه ارسطو طرح شده این هم

بحثی است که ما بعدا به آن می‌پردازیم خیلی به دردمان می‌خورد. ارسطو در مقاله الف کبری برای اثبات اینکه مفهوم وجود یک مفهوم عام و شاملی است بحث اشتراک لفظی و اشتراک معنوی را پیش می‌کشد و ثابت می‌کند که مفهوم وجود از قبیل مشترک معنوی است نه لفظی. پس حواسمان باشد ما اگر این حرف را خواستیم ادعا کنیم باید تا ارسطو برویم یعنی باید ملتزم بشود استادمان حضرت آیت الله جوادی که تا ارسطو حواسشان به مسأله لفظی و معنوی بوده یا نبوده.

(پرسش... پاسخ:) نه اصل مطلب درست است که ارسطو این را گفته. بله ارسطو این را گفته. ارسطو اصلا این را گفته به خاطر این که این بحث ما قبلا که بحث کردیم در مورد موضوع فلسفه. بحث وجود بود یا واقعیت. چون مفهوم وجود مطرح می‌شد. مفهوم وجود را معادل مفهوم واقعیت می‌گرفتند آن‌را ما اول درس‌های قبلیمان توضیح داده ایم و لذا چون بحث، بحث مفهوم وجود است و اشتراک معنوی مفهوم وجود است می‌شود جزء مبادی. به یک معنا جزء مبادی فلسفه. ما ان شاء الله بعدا به این رسیدگی می‌کنیم ارسطو هم اگر گفته به این جهت گفته ارسطو در مقام تبیین بحث اصالة الوجود یا اصالة الماهية نبوده بحث این بوده که بالاخره این مفهوم وجودی که ما داریم به کار می‌بریم چطور به کار می‌بریم؟ ولی منظور من این است اگر ارسطو این را بگوید. ما الآن که می‌خواهیم رسیدگی کنیم که اشتراک لفظی یا اشتراک معنوی به معنای فلسفی اش است یا به معنای ادبی اش است که توضیح‌حشان می‌

دهیم باید معلوم شود تا ارسطو قائلیم یا از ملاصدرا به بعد قائلیم یا از علامه طباطبایی به بعد قائلیم ما می خواهیم سهم این ها ادا شود.

(پرسش...پاسخ:) اینکه اصرار می کنیم تفکیک حقیقت از اعتبار کار آقای طباطبایی بوده در فلسفه از محقق اصفهانی شروع شده آقای طباطبایی بسط داده .

(پرسش...پاسخ:) باید معنای اصطلاحی مشترک معنوی و مشترک لفظی را توضیح دهیم.

### معنای اصطلاحی مشترک لفظی و مشترک معنوی

آقای مطهری هم همینطور شروع کرده قبلا باید معنای اصطلاحی مشترک لفظی و مشترک معنوی را توضیح دهیم. بعد هم توضیح می دهند اگر فرض کنیم قضایای چندی را که دارای موضوعات متعددی است را فلان کنیم. در این صورت گاه هست که محمول مشترک ما می گوئیم زید انسان است، عمرو انسان است، حسن انسان است، محمول مشترک ما فقط از جنبه لفظ در همه یکی است نه از جنبه معنی؛ مثل اینکه ما به مایعی که از پستان گاو دوشیده شد اشاره می کنیم و می گوئیم که این شیر است و به حیوان مخصوصی که دارای چنگال و دندان و یال و دم مخصوص است و در موزه حیوانات در قفسی حبس شده است نیز اشاره می کنیم و می گوئیم این شیر است و به شیر سماور نیز اشاره می کنیم و می گوئیم این شیر است. در اینجا محمول در هر سه قضیه فقط بحسب لفظ یکی است ولی بحسب معنا و مفهوم متعدد است، یعنی آنگاه که به آن مایع می گوئیم شیر است یک معنا و مفهوم در ذهن ما پیدا می شود و

آنگاه که به آن حیوان می گوئیم فلان. اینها را توضیح می دهند که شما آشنایی ولی گاه است که محمول مشترک ما از جنبه معنا و مفهوم واحد است مثل آنکه می گوئیم: زید انسان است، عمرو انسان است، حسن انسان است، در اینجا مفهوم و مقصود ما از لفظ انسان در همه این قضایا یک چیز است یعنی در هر سه حمل که محمول با لفظ انسان ادا شده یک صورت کلی ذهنی را بر موضوع منطبق ساخته ایم و یک معنا و مفهوم در هر سه مورد یکی است و خلاصه در سه مورد یکی است الفاظ متعدد باشد مثل آنکه الفاظ مترادفه را بکار ببریم و بگوئیم زید انسان است و عمرو بشر است و حسن حیوان ناطق است با اینکه الفاظ متعدد و مختلف است خلاصه بحسب اصطلاح اشتراک در مورد مثال اول مثال شیر اشتراک لفظی و اشتراک در مورد مثال دوم مثال انسان اشتراک معنوی است. البته اشتراک لفظی صفات لفظ است و از رابطه وضعی لفظ با معنا حکایت می کند من عمدا می خوانم که محل دعواست که می بینید تصریح می کنم در لغات مختلف، مختلف است ولی اشتراک معنوی چون خاصیت ذهنی معنا است ربطی به عالم وضع الفاظ ندارد که دیگر این باز هم یک مقدار خراب است.

این طرفی اش افتاده مرحوم آقای مطهری چون ما اشتراک لفظیمان اگر رفت در لفظ اشتراک معنوی هم می رود در لفظ یعنی شما باید تکلیف ما را روشن بکنید که خلاصه دیگر چاره ای نیست. باید بخوانیم ببینیم بالاخره که مفهوم وجود یا هستی که به موضوعات متعدده حمل می شود و حکم می شود مشترک لفظی است یا مشترک معنوی؟ پاسخ این است که چون مربوط به وجدانیات ذهنی خود ما است واضح است که هر کسی با توجه مختصر به محتویات ذهنی

خویش درک می‌کند که مفهوم واقعیت یا وجود یا هستی که به اشیائی مانند فلان حمل می‌شود از قبیل مشترک معنوی است نه از قبیل مشترک لفظی. یک معنا برای حمل می‌کنیم ظاهر عبارت مرحوم آقای مطهری این است که اشتراک لفظی را اشتراک لفظی ادبی گرفتند هر چند اشتراک معنوی ای که ایشان به کار می‌برند دیگر از ادبیات می‌آید بیرون در صورتی که اگر اشتراک لفظی ادبی است اشتراک معنوی هم باید ادبی باشد که برگردد به مسأله تعدد وضع و وحدت وضع که اگر لفظ واحدی را با اوضاع متعدد برای معانی مختلفه وضع کردید در ادبیات به آن بگویند اشتراک لفظی. اگر لفظ را برای یک معنا وضع کردید بشود اشتراک معنوی.

### تعلیق استاد مصباح در بحث اشتراک لفظی و اشتراک معنوی

یعنی خلاصه باید تکلیف ما را این عبارت مرحوم استاد دیگر بزرگوارمان حضرت آیت الله مصباح که از تلامذه حضرت علامه است باز ایشان مسأله را به گونه ای بیان فرمودند که مسأله باز بر می‌گردد به شئون لفظ. ایشان در تعلیق ای که دارند می‌فرمایند: لیس البحث عن الالفاظ و شئونها من الاشتراك اللفظي و المعنوي و غيرها من الابحاث الفلسفية یعنی حضرت آیت الله مصباح هم تصریح دارند که مسأله را کشانده اند به کجا. به بحث لفظ که ما باید یک بحث فلسفی می‌توانیم بکنیم درباره اشتراک لفظی و معنوی؛ منتها عبارت آقای مصباح قوی تر از عبارت مرحوم آقای مطهری است. خیلی روشن است آقای مصباح همانطور که اشتراک لفظی را از شئون لفظ گرفته اند اشتراک معنوی را هم از شئون لفظ گرفته اند که این درستش همین است یعنی ما نمی‌توانیم یک طرفش را از شئون لفظ بدانیم یک طرفش را

ببریم در واقعیات با آن کار کنیم و متأسفانه مسامحه ای است که از عبارت مرحوم آقای مطهری آن جا سر زده و درست نیست آن مقابله ناتمام است ولی رسماً تصریح می‌کنند که اشتراک لفظی و اشتراک معنوی و غیر این‌ها که اگر در عالم بحث‌های لفظی و شئون لفظی باشد این از بحث‌های فلسفی نیست. این تفکیک به این خوبی کار علامه است. این شکل تفکیک رسماً کار علامه است. نمونه روشن این تفکیک کجاست؟ نمونه بسیار روشن این تفکیک که ما از علامه خواندیم در درگیری بساطت و ترکب مشتق بود. ایشان رسماً در بحث ترکب و بساطت مشتق حضرت علامه در پاسخ به اشکال شیخ اشراق رسماً اعلام کردند مشتق بسیط باشد یا مرکب باشد این بحث‌های قراردادی است و تکلیف بحث‌های قراردادی را باید وضع و استعمال روشن بکند و دخالت دادن بحث‌هایی که برای وضع یا استعمال است که ما بگوییم این جا مشترک لفظی داریم یا مشترک معنوی داریم. در حیطه بحث‌های فلسفی نیست. یعنی اگر یک کسی مثل علامه طباطبائی را ما بخواهیم بگوییم می‌گوییم بله ایشان رسماً خط کشی کرده و نشان داده که کدام بحث حیث بحث وضع و استعمال و مسائل الفاظ است کدام بحث، بحث شناخت واقعیت خارجی است. علامه به پای قدما ننوشته خودش این فرمایش ایشان. پس آقای مصباح رسماً اعلام می‌کنند که بحث از الفاظ و شئونشان از اشتراک لفظی و معنوی اینگونه نیست بعد هم اشاره می‌کنند «الا أنه لما كان موضوع الفلسفة الذي يجب أن يشمل جميع موضوعات المسائل هو الوجود ولا بد أن يتصور بمفهومه العام و يحكي بلفظ معين أرادوا أن يؤكدوا على أن مبدأ اشتقاقه» مشترک معنوی بین موارد استعمال می‌خواهم عرض کنم ایشان خیلی صریح و روشن مسأله اشتراک لفظی را از شئون بحث‌ها قراردادی می‌

داند که موارد استعمال مبدأ اشتقاق موجود را ما وقتی در عالم مسائل قرار می دهیم اینگونه است و لذا خلاصه بحث هایشان اینگونه است؛ منتها استاد بزرگوارمان حضرت علامه جوادی ایشان صریحا در مقام توضیح متن، نه در مقام اشاره ای بیرون از متن که توضیح می دهند که مقام اول مشترک لفظی و معنوی خود یک مشترک لفظی در دو اصطلاح ادبی و عقلی است.

### تفاوت اشتراک لفظی و معنوی در ادبیات و فلسفه

در ادبیات اشتراک لفظی و معنوی ناظر به چگونگی وضع یک لفظ برای معنا یا معانی آن است. اگر یک لفظ برای چند معنا به طور مجزا وضع شده باشد آن لفظ را مشترک لفظی بین آن معانی می دانند که می دانیم. اشتراک معنوی را هم توضیح می دهند پس اشتراک لفظی و معنوی در علوم ادبی دایر مدار وحدت یا تعدد وضع است اما مشترک لفظی و معنوی در علوم عقلی مانند کلام و فلسفه دایر مدار کثرت و وحدت حقیقی است و در این جهت فرقی بین فارسی و تازی و عربی و عجمی نیست و این نشانه عدم دخالت امور لفظی است ایشان می خواهند بفرمایند بعد هم توضیح می دهند که وقتی ما می گوئیم مشترک لفظی است یعنی حقایق متعدده ای وجود دارد در خارج کار نداریم این حقایق متعدده را با یک لفظ بیان می کنیم یا دو تا تقریباً چیزی است که مرحوم آقای مطهری در بحث معنوی بیان کرده مرحوم آقای مطهری ظاهر عبارت اشتراک لفظیشان، ادبی است ولی ظاهر عبارت اشتراک معنویشان برده است سراغ حقایق و واقعیات و این ها و لذا گفته ما با مفاهیم ذهنی و امور وجدانی می خواهیم کار کنیم. بعد این را عرض می کنم استاد بزرگوار ما حضرت آیت الله جوادی در مقام

توضیح می خواهند بگویند. اگر کسی گفت اشتراک لفظی قائل می شود به تعدد حقایق خارجا. اگر کسی گفت اشتراک معنوی قائل است به این که نه واقعیت واحده ای در کار است و کاری به حیث تعدد و وحدت محض ندارد. بر این اساس قول به اشتراک لفظی وجود که از تعبیر کلامی و فلسفی است. به این معناست یعنی ایشان خواسته اند کلمه را اینگونه معنا کنند که وجود دارای مفهوم واحد یعنی حقیقت یگانه نیست. بلکه دارای مفاهیم یعنی حقایق متکثره است و قول به اشتراک معنوی وجود به این معناست که وجود به مفهوم واحد یعنی حقیقت یگانه بر مصادیق گوناگون حمل می گردد این را توضیح می دهند اول. بعد می آیند می گویند این جا سه قول وجود دارد. حقیقت واحد در همه جا، حقایق متعدده در همه جا، حقیقت واحد در غیر واجب همان سه قولی که این جا مطرح است که خوب هم توضیح می دهند و می گذرند. منشأ این حرف ها چیست؟ منشأ این حرف ها دوستان دو مطلب است یکی ظاهر بعضی از تعبیر این آقایان است مثلاً می رسم.

### اشتراک معنوی موجود، قریب به اولیات است

در عبارت اسفار صریحا ملاصدرا می گوید این قریب به اولیات است. بالاخره بحث اشتراک معنوی را ما قریب به اولی بدانیم با توجه به فرقی که بین بدیهی و اولی قبلا هم برایتان توضیح داده ایم فخررازی هم این حرف را گفته. عبارت ملاصدرا را بخوانیم از فخر هم صدرا استدلال کرده این تعبیر حیث فلسفی می آورد یک نکته دیگر دلیل اولی است که ملاصدرا می آورد که استاد بزرگوار ما حضرت آیت الله جوادی در این توضیحشان اشاره دارند به این

دلیل اول. صدرا ان شاء الله بعدا می خوانیم که ایشان تعبیری که می کنند تقریباً مرحوم آقای مطهری هم که خواسته اند آن جا توضیح بدهند ناظر به این هستند که خواسته اند حیث الفاظ مختلف را الغا کنند بگویند این جا ما دیگر کاری به لفظ مختلف عربی و تازی و انگلیسی نداریم که می خوانیم؛ یعنی می خواهم بگویم دو نکته این جا وجود دارد که این دو نکته سبب شده که یک نکته آن تعبیری که صدرا از فخر نقل می کند آن یک طور نقل کرده ملاصدرا هم یک طور شبیه آن نقل کرده که می خوانیم. آن را یکی استدلال هایی که ذکر کرده اند مخصوصاً این دلیل اول که ملاصدرا تصریح می کند فإن العقل یجد بین موجود و موجود من المناسبة و المشابهة ما لا یجد مثلها بین موجود و معدوم بعد هم به خودش صدرا اشکال می کند می خواهد جوابی بدهد که استاد بزرگوار ما می خواهد بگوید که با عنایت به استدلالی که صدرا این جا کرده و استدلالی که ملاصدرا با این استدلال وارد بحث شده. خصوصیت لغت عربی و فارسی و تازی در مقابل این دیدگاه. دیدگاه آن هایی که می خواهند بگویند این ها را نمی شود به آن ها نسبت داد این است که این ها تفکیک حقیقت از اعتبار نکرده بودند. درست است که این ها تعبیرشان تعبیر عقلی است. درست است تعبیرشان تعبیر عقلی است. درست است صدرا گفته اما کونه مشترکاً بین الماهیات فهو قریب من الاولیات فإن العقل یجد فلان استدلال عقلی می کند اما آیا مگر ما کم مطلب داریم که این ها قدمای ما بین بحث های حقیقی و اعتباری تفکیک نمی کرده اند و برای بحث های اعتباری ادله عقلی می آورده اند. شاهد بسیار روشنش همین بحثی که شیخ اشراق مطرح کرده و آقایان دنبال استدلال بر بساطت یا ترکیب موجود بوده اند تا بتوانند مسألة اصالت وجود یا اصالت ماهیت را از باب

بساطت یا ترکیب موجود حل کنند یک کسی مثل علامه طباطبائی رسماً وارد می شود می گوید نه ما چه کار داریم موجود بما این که مشتق است بسیط است یا مرکب است. بساطت یا ترکیب مشتق که یک بحثی است که تابع وضع یا استعمال است ربطی به بحث فلسفی ما در باب اصیل بودن وجود یا ماهیت به عنوان این که کدام واقعیت خارجی را خلاصه در عالم واقع تحقق دارد نیست. من آماده تان می کنم که بعد با همین زمینه و ذهنیت هم عبارت ها را بخوانیم هم الآن اگر خواستیم قضاوت کنیم. صرف این که ملاصدرا بگوید فهو قریب من الاولیات یک، صرف این که ملاصدرا استدلال کند فان العقل یجد بین فلان و فلان دو، صرف این که ما ببینیم این استدلال کاری به لغت عربی و ترکی و انگلیسی و این ها ندارد سه اینها کافی نیست.

(پرسش... پاسخ:) برای بحث عقلی اش بله برای این که بتوانیم این را نسبت بدهیم به اینها ... نه می دانم برای این که نسبت بدهیم که این ها اشتراک لفظی که می گفتند منظورشان از اشتراک لفظی در فلسفه غیر از اشتراک لفظی در علوم ادبی است. اگر ما دیدیم قدمایمان این جا یک جاهایی بین حقایق و اعتباریات خلط می کرده اند و ادله ناظر در بحث های اعتباری را با ادله مسائل حقیقی و واقعی جابجا می کرده اند باید برای نسبت دادن این به آن ها باید عبارت بیاوریم که بگوییم آقا ملاصدرا یا بوعلی یا ارسطو یا برای یک کسی مثل علامه طباطبائی ما صریحاً عبارت داریم که علامه این جور مسائل را حیث وضع و استعمال را از حیث واقعیت شناسی جدا می کرده این مقدمه را داشته باشید.

## جلسه صد و نهم: ۹۱/۱۱/۰۱

## ادامه مطالب درس گذشته

بحث ما به این جا رسید که بحث اشتراک معنوی و اشتراک لفظی مفهوم وجود بحث شد و عرض کردیم. اگر استاد بزرگوار ما این مسأله را در متن نمی آوردند شاید جا داشت در اشارات و تنبیهات بحث آورده بشود، اما چون آورده اند توضیحی دادیم که بالاخره عبارات آقایان این جا مختلف است ... جای این مطلب در اشارات است به جهت این که عبارات قدما به این شکل نپرداخته اند به بحث یعنی این یک تنبیهی است بعد از عبارات متن، محضر شریف شما عارضم که ایشان بیان کردند که اشتراک معنوی که آقایان فلاسفه و متکلمین می گویند در مقابل اشتراک لفظی ای که این ها بیان می کنند غیر از اشتراک معنوی و اشتراک لفظی ای است که ادبا می گویند اشتراک لفظی در ادبیات تابع تعدد لفظ است. اشتراک لفظی معروف و مشهور در مقابل مشترک معنوی که وحدت وضع دارد. وقتی لفظی با وضع واحد برای معنای جامعی وضع می شود مشترک، مشترک معنوی است. اما وقتی لفظی را با اوضاع متعدده برای معانی متعدده قرار می دهیم مشترک، مشترک لفظی است در ادبیات. بعد هم فرمودند که اما در حکمت نه بحث این است که آیا ما یک واقعیت واحده ای داریم که مفهوم واحدی دارد یا واقعیات متعدده ای داریم که صرفا با یک لفظ و مفهوم از آن ها حکایت می کنیم که بشود بحث حکما. در مسأله اشتراک لفظی و اشتراک معنوی عرض شد در مقام

توضیح فرمایش ایشان که عبارات تلامذه حضرت علامه طباطبایی رضوان الله تعالی علیه مختلف است عبارتی که از مرحوم آقای مطهری خواندیم متأسفانه یک مقدار اضطراب داشت در اصول فلسفه. اضطرابش هم ناظر به این بود که ایشان اشتراک لفظی را از شئون لفظ گرفتند اما اشتراک معنوی را از شئون معنا و این یک مقدار ابهام داشت که از شئون معنا یعنی چه؟ اگر اشتراک لفظی از شئون لفظ است و قوامش به تعدد وضع است اشتراک معنوی هم از شئون لفظ است و قوامش به وحدت وضع است. اگر بحث ادبی باشد که مثالی که زدند شیر و فلان و این توضیحاتی که داده شد عبارت استاد بزرگوارمان آیت الله مصباح روشن بود در این جهت ایشان فرمودند که اشتراک لفظی و اشتراک معنوی از شئون لفظند و این فرمایش فرمایش کاملاً درستی است با همین روال ادبی و فرمودند بحث از شئون الفاظ کار فیلسوف نیست بر اساس این فرمایش استادمان آیت الله مصباح معلوم است که ایشان حمل کرده اند عبارت قدما و بحث قدما را بحث ها ادبی لفظی. اشتراک لفظی و اشتراک معنوی را حمل کرده اند بر بحث های ادبی بر خلاف استادمان حضرت آیت الله جوادی که نه خواسته اند بگویند نه رأساً و رسماً این مطلب عقلی است و جدایش کنند حیث بحث عقلی را از حیث بحث ادبا.

(پرسش...پاسخ:) بله آقای حضرت آقای مصباح آنگونه بیان فرموده اند. حضرت آقای جوادی اینگونه بیان فرموده اند فرمایش آقای مطهری اضطراب داشت این ما حصل فرمایش تلامذه علامه طباطبایی در این بحث است.

بیان توضیحات و اشکال استاد فیاضی

هم کاملاً درست است این ها حرف های خوبی است. اما می شود این را ما به قدما نسبت بدهیم با فرض این که ما در بقیه بحث هایی که از قدما داریم از این جور خلط ها داریم یعنی از این جور موارد داریم که این ها این تفکیک روشنی را که مثل علامه طباطبائی در بعضی از بحث ها انجام داده اند، انجام نداده اند؛ لذا به نظر ما در این مطلب حق با حضرت آیت الله مصباح است.

(پرسش...پاسخ:) مفهوم وجود را داریم بحث می کنیم چه کار کثرت خارجی داریم. ما به نظرم می رسد این ها بحثشان بحث از شئون لفظ بوده، ضرورتی را هم که این ها را وارد کرده ان شاء الله بعداً دوباره عرض می کنیم چون این ناظر به حیث تصویری موضوع فلسفه است این را ان شاء الله در تنبیهات به تبع استادمان حضرت آیت الله جوادی رسیدگی می کنیم به نظر می رسد فرمایش ایشان درست است.

### خلط حقیقت و اعتبار و تاثیر آن در مباحث متعدد

وقتی قدمای ما در این بحث ها خلط حقیقت و اعتبار از ایشان داریم دیگر مواردی و لذا این موارد اگر از ایشان باشد و چنین تصریحی در عباراتشان بر این تفکیک وجود نداشته باشد به نظرم فرمایش آیت الله مصباح تام است. یک نکته فقط باقی می ماند ان شاء الله در ادامه می آید آقایان از این بحث برای بحث اصالة الوجود استفاده می کنند باز این هم کافی نیست برای این که بگوییم آنها متوجه همه ابعادش بوده اند چون کما این که جلسه قبل هم توضیح دادم

عرض کردیم که جناب حاج آقای فیاضی هم انصافاً خوب مطلب را توضیح داده اند ادبی اش را گفته اند فلسفی و عقلی اش را گفته اند: وجوه فرقی را گفته اند همان توضیحاتی که استادشان آیت الله جوادی بیان فرموده اند را خیلی خوب بیان کرده اند که ادبی اگر باشد بحث تعدد وضع است وحدت وضع است راهش تبادر است. راهش نمی دانم علامات الحقیقة و المجاز است با آن روال. اما اگر عقلی باشد آن است راهش براهین است یعنی خواسته اند هم ثبوتاً و هم از طریق ادلة اثباتی بین این ها فرق بگذارند بعد هم در پایان یک اشکال مائی به استادشان آیت الله مصباح گرفته اند آقای فیاضی که «و بما ذکرنا يظهر النظر فيما قيل من أن المسألة في الحقيقة تبحث عن اللفظ و شئونه من الاشتراك اللفظي و المعنوي و ليس البحث عن الابحاث و شئونها من الابحاث الفلسفية» این در واقع تعریض و اشکالی است به استاد بزرگوارشان حضرت آیت الله مصباح ما جمع بندی ای که کردیم این بود که واقع مطلب ما اگر در بحث ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری همانطور که قبلاً این بحث ها را کردیم با آقایان نتوانستیم یقین کنیم که این حرف ها در عبارات قدما خیلی روشن جدا شده نمی توانیم این تفکیک ارزشمند را به حساب قدما بگذاریم. این مطلب خودش درست است استدلال درستی هم دارد ثبوتش یک چیز است. اثباتش یک چیز است این ها کاملاً درست است اما همانطور که آقا فرمودند حضرت آیت الله جوادی استاد عظیم الشأن ما که این ها ثبوتش بحث تباین دو مفهوم و دو واقعیت است اثباتش هم از طریق براهین عقلی است و لذا عبارات مثل قریب من الاولیات این جا کاملاً درست است به کار رود برهان هایی با رجوع به وجدانیات ما در این ها کاملاً درست است الغاء خصوصیت الفاظ عربی و فارسی و ترکی و غیره و دلکش



نیست. علامه عبارتی که دارند که ما چند بار به آن هم استدلال کردیم عبارتی که علامه در پاسخ به شیخ اشراق است. بله ایشان در پاسخ به شیخ اشراق این مطلب را دارند.

### شاهدی از عبارت مرحوم علامه طباطبایی از کتاب نهایه الحکمه

«و أمّا دعوى أن الموجود فى عرف اللغة إنما يطلق على ما له ذات المعروضة للوجود و لازمه أن الوجود غير موجود فهى -علامه در نهایه دارند- على تقدير صحتها امر راجع الى الوضع اللغوى أو غلبة الاستعمال و الحقائق لا تتبع استعمال الالفاظ و للوجود كما تقدم حقيقة عينية نفسها ثابتة لنفسها» این تفکیک روشن است که این که کاملاً نشان می دهد آقایانی که در مقام اشکال به اصالة الوجود آمدند از باب ترکیب مشتق و آقایانی که در مقام جواب آمدند اثبات بساطت مشتق بکنند خلط حقیقت و اعتبار کرده اند. این عبارت اگر باشد آدم می تواند نسبت بدهد. اما اگر این چنین عبارتی را من ندارم نمی توانم نسبت بدهم. من خودم می خواهم تأسیس اصلی کنم بگویم نه من اصلاً کاری به بحث های لفظی و شئون لفظی ندارم خودم رأساً می خواهم یک بحث برهانی بکنم در باب این که مشترک لفظی را به این معنا که در کلام و فلسفه می خواهم بحث کنم. خیلی بحث خوبی هم هست با برهان هم کار کنم کاری هم به بحث تبادر و این ها نداشته باشم. لذا فرمایش استادمان آیت الله مصباح که می گویند این ها از شئون لفظ است و بحث فلسفی تابع الفاظ نیست ناظر به آن مطلب است با این توضیحات وارد متن بشویم بقیه تنبیهات این مسأله إن شاء الله خواهد آمد. اینکه این جزء مبادی است یا جزء مسائل این را ان شاء الله بحث خواهیم کرد.

این آقایان در بحث مشتق و پاسخ شیخ اشراق هم که بحث اصالة الوجود یا اصالة الماهية مطرح است و بحث بساطت و ترکیب مشتق باز همین مطلب را دارند و حضرت علامه طباطبایی هم باز همین جواب را آن جا می دهد که شما چرا می آید این بحث هایی را که مربوط به عالم اعتباریات است این جا وارد می کنید؟ لذا صرف این که این ها استدلال عقلی کنند یک. صرف این که از این بحث برای بحث مهمی مثل اصالة الوجود استفاده کنند دو. صرف این که ظاهر بعضی از تعبیرشان رجوع به مسائل غیر قراردادی باشد در مقام اثبات این ها کافی نیست بر این که ما بگوییم. این مسأله را گردن آن ها بیندازیم اما اصل مطلب درست است. نتیجه عرض من این است ما فرمایش استادمان حضرت آیت الله جوادی را به عنوان یک کار بسیار خوب در ادامه کار حضرت علامه طباطبایی در تفکیک قبول داریم یعنی این کار خوبی است که ما بگوییم به تبع استادشان علامه طباطبایی همانطوری که علامه طباطبایی در بحث با شیخ اشراق درباره ترکیب و بساطت موجود نظر می دهند که موجود بسیط باشد یا مرکب باشد

(پرسش...پاسخ:) ما ببینیم تا جازم شویم به این که متوجه بوده اند اعتبار چیست؟ حقیقت چیست؟ و ما در این جور مباحث نباید که بحث های حقیقی داریم از بحث های اعتباری بحث کنیم. این مطلب استادمان را ما کاملاً قبول داریم و می شود این مطلب را به عنوان ادامه تحقیق و ابتکار و نوآوری استادشان علامه طباطبایی چون علامه هم عبارت این جا ندارند یعنی من این مبنایی که دارم عرض می کنم عبارت می خواهد این از عبارات علامه هم

### تطبیق فصل دوم متن اسفار

فصل فی أن مفهوم الوجود مشترک معنوی است از نظر فلاسفه مفهوم وجود مشترک معنوی است یک مسألة اول و محمول علی ما تحته این مفهومی که مشترک معنوی است حمل می شود بر مصادیقش حمل التشکیک لا حمل التواطؤ که یک مفهوم مقول به تشکیکی است که این هم مقام دومی است که ان شاء الله بحثش می آید. «أما كونه مشترکا بين الماهیات فهو قریب من الأولیات» این عبارت متن اسفار است که مفهوم وجود مشترک بین الماهیات است فهو قریب من الاولیات ماهیت این جا ماهیت بمعنی الاعم است و منظور از ماهیت مقول در واقع اولی نیست که ما ماهیت بالمعنی الاخص بدانیم او را. الآن داریم عبارت اسفار توضیح می دهیم، به خاطر این که در مقام بحث ما در باب اشتراک معنوی، اشتراک معنوی بین الواجب و الممكن مطرح است ما چون دعوایمان اقوالی که در این مسأله وجود دارد سه قول است و صدرا دارد قول سوم را تبیین می کند، مشترک معنوی بین همه مشترک معنوی بین ممکنات و خود به خود می شود مشترک لفظی بین واجب و ممکن. مشترک لفظی بین همه چون دارد ایشان قول مختار را که مشترک معنوی بین همه را مطرح می کند این ماهیاتی که این جا مطرح می شود ماهیت بالمعنی الاعم است که واجب را هم بگیرد و به همین دلیل است که استاد بزرگوار حضرت علامه طباطبایی رضوان الله تعالی علیه عبارت را عوض کردند. دیگر همین جا در توضیح متن تنبیه و اضافه چیزی ندارد ایشان عبارت را عوض کردند که دیگر چنین توهمی پیش نیاید الوجود بمفهومه مشترک معنوی یحمل علی ما یحمل علیه بمعنی واحد

الوجود که دیگر کلمه ماهیت به کار نبرده اند که ما بیفتیم در گرفتاری ماهیت بمعنی الاخص و ماهیت بمعنی الاعم در جای خودش توضیح داده شده که ماهیت بمعنی الاعم یعنی ما به الشیء هو هو چه آن ما به الشیء هو هو وجود باشد چه ما به الشیء هو هو ماهیت باشد در مقابل ماهیت بالمعنی الاخص که مقول در جواب ما هو است. مای در واقع حقیقه ای که استفسار می شود ما آن مای حقیقه را وقتی سؤال می کنیم پاسخش مقول اولی و ماهیت بالمعنی الاخص است. آقای طباطبایی به خاطر این که مشکلی نداشته باشیم مطلب را اینگونه بیان می کنند و منتها ملاصدرا مطلب را ماهیت تعبیر فرموده اند که با توجه به این که محل نزاع عرض کردم سه قول دارد این ماهیت ماهیت بالمعنی الاعم است فهو قریب من الاولیات این حکم اولی نیست؛ چون قضیه اولی قضیه ای است که صرف تصور موضوع و محمولش برای تصدیقش کافی است. اولی نیست اما قریب به اولیات است دیگر با توضیحاتی که من دادم ما این حرف ها را بر مبنای خودمان فلسفی تفسیر می کنیم ولو نمی توانیم این تفسیر را به این شکل خط کشی شده جازما به نسبت بدهیم اما عیبی ندارد که با مبنای خودمان این را اینگونه معنا کنیم.

### برهان عقلی ملاصدرا بر اشتراک معنوی وجود

قریب من الاولیات چرا؟ فَإِنَّ الْعَقْلَ دَلِيلُ أُولَى که آخوند ملاصدرا می آورد یک برهان عقلی است بر اساس همین که فرمودند می فرمایند که فَإِنَّ الْعَقْلَ اِشَانِ می فرمایند که توضیح بسیار خوب استاد بزرگوار ما حضرت آیت الله جوادی را دیروز هم عرض کردم می فرمایند که ما

کاری به الفاظ مختلف و کلمات مختلفه نداریم وقتی به عقل مراجعه می کنیم عقل بین موجودات مناسبتی می بیند که آن مناسبت بین موجود و معدوم وجود ندارد. بنابراین موجودات از آن جهت که موجودند یعنی واقعیت دارند. یک واقعیت به خاطر این مناسبتی که عقل می بیند بعد آخوند به خودش اشکال می کند می گوید: ان قلت به این که شاید این مناسبت به جهت وضع واحد است یعنی این مناسبت به جهت این است که لفظ واحدی برای حکایت از این ها در نظر گرفته شده نه به جهت این است که ما واقعیت واحده ای را می خواهیم با این مفهوم حکایت کنیم، جواب می دهند که اگر ما فرض دیگری بکنیم که من به وضع واحد برای موجودات بخشی از موجودات و معدومات لفظ واحدی در نظر بگیرم باز هم متوجه می شوم که این مناسبت بین آن موجودات و معدومات وجود ندارد. پس نتیجه می گیرم این مناسبت کاری به حیث لفظ و وضع ندارد کار دارد به بفرمایید معنا واقعیت واحده ای ما داریم با این لفظ حکایت می کنیم که به آن می گوئیم در واقع این مناسبت نه از این جهت که بین این ها به جهت وضع چیزی در نظر گرفته شده این مناسبت را عقل بین این ها بیاورد. بعد هم در پایان آخوند اصرار می کند که این حرفی که ما داریم می زنیم حرف فخر هم بوده یک دلیل بسیار روشن وجدانی است. امور وجدانی هم بفرمایید امور وجدانی هم بالاخره به تعبیر آقایان وجدانی اند. پیش منصف قابل استدلالند پیش مکابر و اهل جدل قابل مجادله اند؛ لذا آخوند به همین مقدار این را دلیل قوی مدعایشان در نظر گرفته اند فرموده اند: «فإنَّ العقل یجد بین موجود و موجود من المناسبة و المشابهة ما لا یجد مثلها بین موجود و معدوم» عقل بین موجودات مناسبتی می بیند که بین موجود و این مناسبت وجود ندارد «فاذا

لم یکن الموجودات متشاركة فی المفهوم- اگر این موجودات متشارك در مفهوم نباشند- بل کانت متباینه من کل الوجوه -بلکه اینها مفهوم واحدی نداشته باشند و از هر جهتی مباین باشند- کان حال بعضها مع البعض کحال الوجود مع العدم فی عدم المناسبة» عرض کردم این استدلال یک اشکال دارد که آیا وجود مسانخت و مناسبت و مشابَهت فقط به جهت اشتراک در مفهوم است یا می تواند به جهت اشتراک در لفظ باشد نه در مفهوم یعنی دلیل اعم بشود از مدعا. یک کسی بگوید این مناسبتی که بین موجودات است نه به جهت این است که مفهوم واحد دارند بلکه به جهت این است که لفظ واحد دارند آخوند هم جواب داده گفته اگر فرض هم بکنیم آن لفظ واحد بین موجود و معدوم می بود .... بین موجود و معدوم یک لفظ واحدی وجود می داشت باز مناسختی وجود نداشت مشابَهتی وجود نداشت. پس معلوم است که مشابَهت به اشتراک در لفظ برنگشته بلکه به اشتراک در اینها وجدانی است تصدیق به این وجدانی است. مراجعه به مفاهیم ذهنی و مراجعه به وجدانیات ما غیر از تبادر عقلایی است این درست و اما این، آن را ثابت نمی کند که این ها متوجه بوده اند مگر آن که قبلا یک کسی ثابت کند که این ها بین حقایق و اعتباریات تفکیک می کرده اند. این که این دلیل متمرکز بر حیث عقل است و دارد از یک امر وجدانی استفاده می کند تمام است. این که به تعبیر حضرت علامه به تعبیر مرحوم آقای مطهری به تعبیر استاد بزرگوارمان آیت الله جوادی رجوع به یک امر وجدانی و محتویات ذهنی ما برای چنین نتیجه گیری ای کافی است درست است اما آیا آقایان کاملاً حواسشان بوده که از این جور استدلالات و تعبیر در امور اعتباری استفاده نکنند؟ لذا ما حقی را که به آیت الله مصباح دادیم توجه بکنید که چرا حق دادیم. ایشان گفته

این بحث از شئون الفاظ است نه این که مخالفیم با ظاهر دلیل، این ها ظاهر این دلیل. الآن تمسک به یک عنوان دلیل عقلی است اشکال این نیست و لیست هذه المناسبة لأجل كونها لیست هذه این مناسبت و مشابهتی که عقل درک می کند لأجل كونها متحدة فی الاسم نیست همان اشکالی که عرض کردم که یک کسی بگوید دلیل اعم از مدعاست.

(پرسش...پاسخ:) فقط شیخ اشراق این کار را کرده شیخ اشراق گفته چون ترکیب است وجود اعتباری است بقیه گفته اند چون مشتق بسیط است وجود اصیل است آقای طباطبایی می گوید نه ترکیب، دلیل اعتباری بودن است نه بساطت، دلیل اصالت است بساطت و ترکیب مشتق بما این که لفظ است و معنایی دارد چه ربطی دارد به بحث برهانی ما در باب اصالت وجود و اصالت ماهیت. ما می گوئیم اگر عبارت اینگونه داریم می توانیم روبروی آیت الله مصباح بایستیم بگوئیم نه شما اشتباه کرده اید که این بحث از شئون لفظ نیست «و لیست هذه لأجل كونها متحدة فی الاسم حتی لو قدرنا أنه وضع لطائفة من الموجودات و المعدومات اسم واحد» آخوند می گوید اگر فرض کردیم اسم واحدی برای طائفه ای از موجودات و معدومات وضع شود و لم یوضع للموجودات اسم واحد أصلاً همة موجودات اسم واحدی ندارند اما بخشی از موجودات و معدومات اسم واحدی دارند باز ما مناسبت بین موجودات را وجدانا داریم و مناسبت بین موجود و معدوم را نداریم پس نشان می دهیم که مناسبت بر نمی گردد به اشتراک در لفظ «لم تكن المناسبة بين الموجودات و المعدومات المتحدة فی الاسم أكثر من التي بين الموجودات الغير المتحدة فی الاسم بل و لا مثلها» نه این مناسبت بیشتر است و نه

مثلش است تخیر اصلاً مناسبتی بین موجود و معدوم که ما می گفتیم به وجود نمی آید حتی اگر اسم واحد داشته باشد و مناسبت بین این موجود و آن موجود از بین نمی رود حتی اگر اسم واحدی وجود نداشته باشد پس مناسبت بین موجودات محفوظ است حتی اگر بعضی از این موجودات با اسم معدوم یاد شود و عدم مناسبت بین موجود و معدوم محفوظ است حتی اگر این موجود و این معدوم را با یک اسم تعبیر کنیم.

(پرسش...پاسخ:) وجود داشتن یعنی واقعیت داشتن ... بله عرض کردم برهان این است. ما قبول داریم کاملاً روشن است برایمان می خواهیم دفاع کنیم از فرمایش آقای مصباح، آقای مصباح این را رد نمی کند اشکال نکنید به ایشان. آقای مصباح این را رد نمی کند که این استدلال عقلی است بلکه این را اشکال دارد که آیا در عبارات قدما برای بحث های اعتباری از ادلة عقلی یا بالعکس برای بحث های عقلی از ادلة «و هذه الحجة راجحة فی حق المنصف علی كثير من الحجج و البراهین المذكورة فی هذا الباب و إن لم یکن مقنعة للمجادل» آخوند هم می فرماید این حجت راجح است در حق کسی که انصاف بدهد و بخواهد از ارتکازات وجدانی اش استفاده بکند و اگر چه اقناع کننده نیست برای کسی که اهل جدل و مجادله باشد. می گوید ما قبول نداریم اشتراک به اشتراک در اسم است مناسبت برای اسم است نه برای مسمی. آخوند می گوید این امر وجدانی است من وجدانا می فهمم مناسبت برای مسمی است نه مناسبت برای اسم است حتی لو قدرنا محالاً با همان تعبیری که گفتند این یک دلیل، دلیل روشن عقلی و به تعبیر حضرت علامه رضوان الله تعالی علیه و مرحوم آقای مطهری در اصول

فلسفه که خواندیم عبارت ها را. عبارت علامه هم این است «و هو ظاهر بالرجوع الى الذهن حين ما نحمله على اشیاء أو ننفیه عن اشیاء ظاهر بالرجوع الى الذهن» یعنی همین یعنی من وجدانا می یابم مشابَهتی را بین موجودی که در تمام این قضایا، انسان، فرس، بقر، فرشته، الله پنج تا قضیه درست می کنم می گویم. در همه این ماهیات بالمعنی الاعم مشابَهت واقعی وجود دارد در مفهوم کاری هم به مشابَهت در اسم نیست بعد دلیل دوم آخوند که ان شاء الله بعدا عرض می کنیم مورد مناقشه جدی استاد عظیم الشان ما حضرت آیت الله جوادی است.

### دلیل دوم ملاصدرا بر اشتراک معنوی وجود

و العجب أن من قال بعدم اشتراكه فقد قال باشتراكه من حيث لا يشعر به دلیل دوم آخوند این است که انکار اشتراک معنوی، مستلزم قبول اشتراک معنوی است. آخوند می خواهد بفرماید اگر کسی بخواهد بگوید وجود مشترک معنوی نیست چه را دارد اشتراک معنوی را از آن سلب می کند؟ از شیء واحدی دارد اشتراک معنوی سلب می کند؛ چون از شیء واحدی دارد اشتراک معنوی را سلب می کند پس اشتراک معنوی را قبول کرده.

خلاصه اش یک بار دیگر اگر کسی گفت وجود مشترک معنوی نیست آیا از شیء واحدی دارد اشتراک معنوی را سلب می کند یا از اشیاء متعدده؟ اگر از شیء واحدی دارد اشتراک معنوی را سلب می کند که قبول کرده اشتراک معنوی را اگر از شیء واحدی اشتراک معنوی را سلب نمی کند. باید در موضوع این قضیه بی نهایت شیء را تصور بکند که مباین همد بعد

بتواند محمول را بر این ها بار کند و چون وجدانا چنین چیزی نیاز نیست معلوم است که مشترک معنوی را قبول کرده پس ببینید و العجب أن من قال واضح است یک بار دیگر من می گویم وجود مشترک معنوی نیست خیلی خوب چه مشترک معنوی نیست؟ وجود. یعنی چه؟ یعنی همه آن بی نهایت اشیاء مباین با هم، بی نهایت عرفی، بی نهایت فلسفی نیست یعنی آن کثیری از اشیائی که من باید تصورشان بکنم بعد بگویم این ها مشترک معنوی نیستند را می آورم بعد می گویم این ها مشترک معنوی نیستند یا نه یک چیزی به نام وجود را گذاشته ام موضوع قضیه می گویم مشترک معنوی نیست؛ لذا چون وجدانا می بینم نیازی نیست برای سلب اشتراک معنوی از تصور اشیاء متعدده کثیره ما لا نهایه تا بتوانم اشتراک معنوی را سلب کنم معلوم است در موضوعم یک چیز جامعی دارم از او اشتراک. پس خودش را قبول کرده ام «و العجب أن من قال بعدم اشتراكه» هر کس که بگوید بعدم اشتراک وجود و قائل بشود به این که اشتراک معنوی منتفی است «فقد قال باشتراكه قائل به اشتراك معنوی است من حيث لا يشعر به لأن الوجود فی كل شیء لو كان بخلاف وجود الآخر لم یکن هاهنا شیء واحد یحکم علیه بأنه غیر مشترک فیه» موضوع قضیه من امر واحدی نیست اگر موضوع قضیه من امر واحدی نبود بل هاهنا مفهومات بلکه این جا ما مفهوماتی داریم که لا نهایه لها باید بی نهایت مفهوم را بیاورد

(پرسش... پاسخ:) بله حالا بی نهایت هم که قوام این استدلال به آن نیست لا نهایه لها بلکه من مفهوماتی دارم که حد و حصر ندارند و لا بدّ من اعتبار کل واحد منها باید همه را بیاورم در

وقتی می گویی عین اسد نیست هفتاد معنای عین را می آوری تصدیق می کنی که اسد نیست. بحث می کنیم بعدا فرمایش استادمان را. استادمان آیت الله جوادی یک بحثی دارند که این مطلب اگر سلب تحصیلی باشد یا اگر ایجاب عدولی باشد چه حکمی پیدا می کند قضیه.

ما ان شاء الله بعدا خدمت ایشان این بحث را می کنیم ببینیم مسأله به سلب تحصیلی یا ایجاب عدولی بر می گردد یا مسأله به حیث تصور موضوع بر می گردد. اختلاف سلب تحصیلی و ایجاب عدولی در مقام واقعیت خارجی است نه در حیث تصور موضوع و الا اگر حتی اگر کسی سلب تحصیلی را در قوه قضیه نداند و تصور بداند ملاصدرا کانه دارد می زند به تصور. اگر مسأله رفت به تصور یعنی شما در ناحیه موضوع محتاج تصورات متعدده نبودید بلکه با تصور واحد کار کردید ولو سلب تحصیلی تصدیق نباشد ان شاء الله خدمت آقا بحث می کنیم اشکال ایشان را واضح است تا یک حدی بعدا هم بیشتر توضیح می دهیم. بعد باید ببینیم این استدلالی که ملاصدرا دارد می آورد آیا يتوقف بر این که مسأله؟ یا نه. مسأله تصویری هم که باشد در حد سلب تحصیلی هم که باشد رجوع به محتویات ذهنی برای ما کافی است در این حد است.

موضوع لیعرف أنه هل هو مشترك فيه أم لا تا بعد بتوانم محمول را سلب کنم یا اثبات کنم فلماً لم یحتج إلى ذلك علم منه أن الوجود مشترك. حال که می دانم برای سلب اشتراک معنوی نیاز به آوردن تعداد زیاد مفهوم ندارم معلوم می شود که موضوع من جامعی دارد. از آن جامع دارم سلب اشتراک معنوی می کنم پس من حیث لا یشعر با سلب اشتراک معنوی ، اثبات اشتراک معنوی کرده ام و لا بد من اعتبار کل واحد منها لیعرف أنه هل هو مشترك فيه ام لا فلما لم یحتج الی ذلك از آن جا که چنین چیزی مورد نیاز نیست علم منه أن الوجود مشترك دانسته می شود که وجود مشترک معنوی است. صدرا می گوید قضیه الوجود مشترک لیس بمشترک معنوی یا فارسی بگوییم وجود مشترک معنوی نیست یا اینگونه بگوییم وجود غیر مشترک معنوی است که بعدا فرمایشات استادمان را بررسی می کنیم. صدرا می گوید: موضوع چیست؟ این جا شما برای تصدیق به این قضیه خود را محتاج تصور بی نهایت مفهوم می دانی یا نه؟ بدون تصور بی نهایت مفهوم در ناحیه موضوع محمول را بار می کنی وجدانا برای حمل این مفهوم نیاز به بی نهایت مفهوم نیستیم، وقتی وجدانا نبودیم پس معلوم می شود که آن که در موضوع قرار گرفته جامع است.

شما می گویی درباره عین لفظی بحث کنیم، باید هفتاد معنایش را بیاوری تا بگویی محمول نیست یا نه؟ دیگر عین، اسد نیست تمام شد دیگر وقتی می گویی عین اسد نیست باید هفتاد معنای عین را بیاوری تا بگویی اسد نیست و الا نمی توانی بگویی عین اسد نیست. تو اگر در بین محمولت یکی از معانی عین باشد نمی توانی تصدیق بکنی به قضیه صدرا می گوید شما

## جلسه صد و دهم: ۹۱/۱۱/۰۲

## ادامه بیان دلیل دوم ملاصدرا

بحث شد که دلیل دومی که آخوند ملاصدرا برای اثبات اشتراک معنوی وجود اقامه فرمودند این شد که فرمودند که عبارت را چون خواندیم باقی ماند. این بحث تکمله ای فرمودند که اگر کسی بخواهد انکار اشتراک معنوی کند من حیث لا یشعر اثبات اشتراک معنوی کرده چون وقتی می گوید وجود مشترک معنوی نیست در واقع باید بگوییم آیا همه آن معانی متباین و معانی مختلفه را در ذهن حاضر کرده و دارد نفی اشتراک معنوی می کند یا این که نه همه آن ها را حاضر نکرده و نفی اشتراک معنوی می کند. اگر همه آن ها را حاضر کرده و نفی می کند این خلاف وجدان است. ما برای نفی اشتراک معنوی نیازی به حاضر کردن آن مفاهیم متباینه نداریم و اگر آن ها را حاضر نکرده که نکرده و وجدانا نمی کند. پس معلوم می شود که این فرد مفهوم جامع وجود را موضوع قرار داده و نفی اشتراک معنوی کرده پس نتیجه می گیریم که از نفیش من حیث لا یشعر اثباتش درست می شود.

## اشکال استاد جوادی بر دلیل دوم

استاد بزرگوارمان آیت الله جوادی فرمایش فرمودند که اشکالی این جا وارد است و آن اشکال این است که آیا این نفی علی سبیل معدوله است یا علی سبیل سالبه محصله. اگر کسی

بخواهد بگوید که ما می توانیم سلب اشتراک معنوی را علی سبیل سلب تحصیلی تصویر کنیم و چون می خواهیم سلب اشتراک معنوی را علی سبیل سلب تحصیلی تصویر کنیم دیگر نیازی نیست که آن معانی را بیاوریم و مشترک نبودن را برایشان اثبات کنیم که شما مدعی بشوید که چون نیاوریدم و مشترک نبودن را داریم برای اصل وجود اثبات می کنیم من حیث لا یشعر معنای واحد و مشترک معنوی را در موضع قرار داده ایم. پس اشکالی ممکن است یک کسی بکند به این استدلال ملاصدرا که این استدلال ناتمام است به خاطر این که در این استدلال دارد بین سلب تحصیلی و ایجاب عدولی خلط می شود این فرمایش تمام است با فرض این که مسأله ایجاب عدولی باشد و الا ما می توانیم بگوییم که نه قائل به انکار اشتراک معنوی می خواهد بگوید ما جامع نیافتیم، نه این که یک چیزی داریم که جامع ندارد که بعد شما می گوید آن یک چیز خودش جامع است، نه دارد سلب تحصیلی می کند، نبود جامع به شکل سلب تحصیلی مستلزم این فرمایش آخوند ملاصدرا نیست. بعد خودشان یک اشکالی به خودشان می گیرند که لقائل آن یقول به این که نه ما سلب تحصیلی و ایجاب عدولی در مرحله تصور که با هم فرقی ندارند، اگر فرقی داشته باشند در مرحله تصدیق است چون ملاصدرا استدلالش ناظر به مرحله تصور است نه تصدیق، خواسته بگوید تصویری که از موضوع وجود دارد این است چون استدلال ناظر به مرحله تصور است نه تصدیق لذا اشکال وارد نیست. ایشان اینگونه می فرمایند و لذا اشکال مندفع می شود. مستشکل می خواست بگوید این استدلال قوامش به این است که موجبة معدوله ای در کار باشد و چون ما می توانیم نفی اشتراک معنوی را به شکل سلب تحصیلی تصویر کنیم استدلال ناتمام است. مجیب

این است که انصافا شما این جا دارید حمل شایع درست می کنید نه حمل اولی. شما وقتی می گوئید وجود مشترک معنوی نیست یعنی می خواهید بگوئید بین مصادیق وجود جامعی وجود ندارد نمی خواهید به شکل حمل اولی نفی اشتراک معنوی بکنید که بگوئید تصورش کافی است و چون می خواهید به حمل شایع کار کنید صرف تصور کافی نیست مثل بقیه جاهایی که مثلا در موارد ممتنعات قضیه سازی می کنید. ایشان می فرماید شما در این موارد دارید به حمل شایع کار می کنید. وقتی با حمل شایع کار کردید نه با حمل اولی چاره ای ندارید الا این که ایجاب عدولی باشد، وقتی ایجاب عدولی شد آن اشکال وارد می آید که نافی اگر خواست به شکل سلب تحصیلی نفی کند دلیل شما ناتمام است این فرمایش استاد بزرگوارمان.

### پاسخ استاد به اشکال استاد جوادی

ولی واقع مطلب این است که به نظر می رسد فرمایش ملاصدرا تمام است. من خودم هر چه که در ارتباط با مطلب تأملی کردم دیدم مثل این که فرمایش آخوند تمام است. انصافا این نقضی که وارد فرمودند باید بررسی شود تا بعد تکلیف حلش هم روشن می شود. ما برای اجناس متباینه و انواع متباینه اگر خواستیم این ها را تصور کنیم یک بار می گوئیم تصور این ها مستلزم جامع ماهوی است این وجود ندارد، یک بار می گوئیم تصور این ها یک جامع مفهومی لازم دارد یعنی این یک مقداری قیاسش مع الفارق است نقض وارد نیست. (پرسش...پاسخ:) اگر جامع ماهوی باشد با تک تک کار می کنیم. چون جامع ماهوی وجود ندارد، اما نه ما یک جاهایی بدون جامع هم با این ها کار می کنیم ... یعنی اینگونه نیست که

می خواهد بگوید نه لازم نیست که موجبه معدوله اش کنیم تا استدلال تمام باشد بلکه به شکل سلب تحصیلی هم که بگوئیم چون بالاخره در سلب تحصیلی تصور موضوع لازم است. ما با همین که با تصور موضوع کار کنیم مسأله درست در می آید. بعد ایشان می خواهند بگویند که نه این دفاع، دفاع درستی نیست. دو اشکال می گیرند به این دفاع یک اشکال نقضی می گیرند و کانه یک بیان حلی دارند که نشان بدهند این دفاع، دفاع ناتمامی است. می گویند اولاً اگر کسی بخواهد این حرف را بزند ما نقضش می کنیم به جایی که ما می خواهیم مثلا از انواع یا اجناس متباینه نفی جامع کنیم. ما وقتی نفی جامع می کنیم از انواع و اجناس متباینه می توانیم بگوئیم که باز شما چون تصور کرده اید بین این اجناس متباینه مفهوم واحدی وجود دارد و لذا با تصور مشکلتنان به اصطلاح اثبات جامعی بکنید برای این ها. لذا نمی شود گفت که چون در مقام سلب تحصیلی ما به تصور محتاجیم و تصور علی ای حال جامع لازم دارد استدلال ملاصدرا تمام است نمی شود این را گفت.

اگر کسی اصرار بکند که این استدلال با تصور تمام است چون سلب تحصیلی محتاج تصور است ما حرفش را نقض می کنیم به این که شما الآن بین مثلا اجناس عالییه بخواهید اثبات تباین کنید وقتی می خواهید بین اجناس عالییه اثبات تباین بکنید می توانید این کار را بکنید یا نمی کنید باز تصور می کنید این ها را باز یک کسی بگوید نه نمی شود، نمی شود برای این اجناس متباینه اثبات تباین کرد، نفی اشتراک معنوی کرد. چون تصورش کردی تصورش که کردی حتما مشترک معنوی است یعنی اولاً نقض آن حرف است. بعد می گویند حلش هم به



### اشکال استاد جوادی بر شارح کتاب مواقف

البته فرمایش استاد بزرگوارمان در مورد این که قاضی عضد در مواقف این اشکال را نقل کرده، شارح مواقف هم پاسخی داده به این اشکال که گفته قضیه، قضیه موجبة معدوله است ما موضوع را المسمى بالوجود می دانیم اشکال ایشان وارد است چون قاضی عضد در مواقف این اشکال را که نقل فرموده که بله شما ممکن است اشکال کنید که موجبة معدوله بودن با موجبة معدوله می شود این کار را کرد با سالبه نمی شود این مطلب را انجام داد همان اشکالی که الآن ما داریم بحث می کنیم شارح مواقف جواب داده که نه ما با مسمى به وجود می خواهیم کار کنیم. استاد می فرمایند این بیان کافی نیست، درست هم می گویند؛ چون مسمى به وجود باز شما سؤال می کنید مسمى به وجودی که موضوع است سالبه است یا معدوله است؛ چون اشکال برطرف نمی شود یعنی اگر قوام اشکال به این است که این اشکال از طریق سلب تحصیلی است مسأله حل نمی شود. جواب همین جوابی است که خودشان فرموده اند و بعد خواسته اند اشکال کنند. جواب این است که ما اگر سلب تحصیلی هم بدانیم در سلب تحصیلی، تصور نیاز داریم و تصور وجدانی ما از وجود مفهوم واحد است نه مفاهیم متعدده. (پرسش... پاسخ:) مما لا حصر له از باب این که وجودات، حد و حصر ندارند... لا حصر له به خاطر این است که لا حصر له چون صدرا سه تا حرف را خواست بزند صدرا می خواست یک قول اشتراک معنوی را بین واجب و ممکن هم قائل شود لذا می گوید لا حصر له ... بله اگر ما خواستیم اصل مدعیان را ثابت کنیم لا حصر له درست است ولی اصل مسأله متوقف بر این

ما در تمام مواردی که با این مفاهیم متباینه کار می کنیم حتما جامعمان جامع؟ ... از همین جا تکلیف موارد دیگر هم روشن می شود یعنی شما باید یک مقداری این موارد مختلف را کار کنید. حق مطلب این است که ما اگر بخواهیم اظهار نظر کنیم آخوند می خواهد بگوید شما بالاخره تصورا وجودی را که در قضیه سلب تحصیلی تان موضوع قرار دادید و سالبه محصله را هم در قوه تصور، تصویر می کنید، نه در قوه قضیه و تصدیق، اشکال ندارد بالاخره وجدانا این تصور متوقف بر این است که همه آن متباینات را تصور کنید نیست. یک تصور است وقتی می دانید وجدانا یک تصور است پس رجوعتان به محتویات ذهنی تان نشان می دهد که خلاصه همانطور که بحث کردیم دیشب به نظر می رسد استدلال ایشان درست است یعنی استدلال آخوند درست است. نقضی که استاد بزرگوارمان می خواهند وارد کنند به نظر ما وارد نیست یعنی واقعا هم لازم نیست نفی اشتراک معنوی متوقف باشد به حمل شایع، نخیر ما می توانیم برای خود مفهوم وجود هم نفی اشتراک معنوی کنیم نه متوقف به نفی اشتراک معنوی برای مصادیق است که به حمل شایع کار کنیم یک، نه آن نقض وارد است چون آن نقوض وقتی واردند که ... ماهوی بخواهیم حمل شایع برای خودش شما می توانی برای خود مفهوم وجود، نفی اشتراک معنوی کنی یا نه؛ یعنی حرف ملاصدرا صدقش متوقف بر این چیزها نیست. حرف ملاصدرا این است که شما اگر گفتید وجود مشترک معنوی نیست با خود مفهوم هم کار کرده اید مطلب درست است؛ چون وجدانا می بینید این جمله و این گزاره چه ارزشش ارزش یک قضیه معدوله باشد چه ارزشش ارزش یک قضیه حمل اولی باشد چه اصلا قضیه نباشد در حد تصور بماند، محتاج در واقع تصور مفاهیم مختلفه نیست همین مقدار کافی است.

شکل می گیرد از نظر آخوند ضرب من الوجود است در مقابل مفهوم «هست» که در هلیات بسیطه مطرح است در جای خودش بیان می شود که بالاخره وجود یک وجود ربطی داریم. یک وجود ربطی داریم و یک وجود رابط . ربطی، رابطی و محمولی. ملاصدرا اصطلاحی را از استاد بزرگوارش میرداماد استفاده می کند در فلسفه که شما بر اساس این اصطلاح بگویید در واقع، وجود را به تقسیم اولی به ربطی و نفسی و نفسی را به رابطی و غیر رابطی تقسیم کنید که می گوئیم از نظر ملاصدرا این مقام تفصیلش را الآن نمی خواهیم وارد شوم؛ چون ورود به تفصیل این بحث نکاتی دارد که الآن جایش نیست. از نظر آخوند شما یک «است» دارید در واقع که وجود رابطی است یک «هست» دارید که وجود محمولی است. بعد سؤالی پیش می آید که بین «است» و «هست» که وجود محمولی و وجود ربطی است شما قائل به اشتراک لفظی هستید یا قائل به اشتراک معنوی؟ آخوند ملاصدرا در بعضی از عباراتشان که مورد اشکال ملاحادی سبزواری و حضرت علامه طباطبایی هست آن اشکال در جای خودش ان شاء الله خوانده خواهد شد. یک نوع تباین و مباینی بین «است» و «هست» قائلند که این تباین و مباینی که بین «است» و «هست» قائل شدند سبب شده بعضی از اساتید بزرگوار ما اصرار کنند که ملاصدرا به اشتراک لفظی بین «است» و «هست» فتوا داده بعد اینگونه جمع بندی می کنند که ما «است» را یک مفهوم ذهنی می دانیم و «هست» را که بعدا از ادلة اصالة الوجود هم این مغایرت بین «هست» و ماهیت را قرار خواهیم داد از مقدمات ادلة اصالة الوجود «هست» را خارجی اش می کنیم. «هست» خارجی است «است» ذهنی است. وجودی که بین «هست» و «است» به کار می رود که این را به آن می گوئیم وجود ربطی. آن را به

نیست. ما می بینیم بدون نیاز به تصور مفاهیم متعدده که لا حصر هم لا حصر ی عرفی هم باشد مسأله درست است. این مراجعه به محتویات ذهنی است. بنابراین به نظرم بیان ملاصدرا درست است به خاطر این که سلب تحصیلی در حد تصور هم که باشد مطلب تام است ... همه شان به دلیل اول بر می گردند مراجعه به وجدانیات ماست.

### خلاصه دو دلیل ملاصدرا بر اشتراک معنوی وجود

دلیل اول هم همین بود، دو بیان است. شما دارید مراجعه به وجدانیات را از طرق مختلفه انجام می دهید ثبوتا که باید برگردد به وجدانیات تا بشود برهان یعنی نمی خواهد که بحث اعتباری و قراردادی بکند این را که گفتیم این می شود دلیل دوم؛ دلیل سومی که ملاصدرا در متن آورده این را هم اشاره بکنیم فرموده و أيضا الرابطة پس دومی هم تمام شد ما دومی را هم قبول کردیم و مشکلی هم به نظر ما نداشت. دیگر فرمایشات استادمان هم بیان شد و ملاحظه ای که به نظر رسید آمد.

### دلیل سوم ملاصدرا بر اشتراک معنوی وجود

دلیل سوم این است که «و أيضا الرابطة فی القضايا والأحكام ضرب من الوجود و هی فی جمیع الأحكام مع اختلافها فی الموضوعات و المحمولات معنی واحد» رابطه که بیان بسیار خوبی دارد استاد بزرگوار ما حضرت آیت الله جوادی این جا رابطه یعنی «است»، رابطه یعنی آن مفهوم «است» که در قضايا شکل می گیرد. رابطه ای که مفهوم «است» است و در قضايا

آن می‌گوییم وجود محمولی، این مشترک لفظی است. استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله مصباح قائلند شاهدشان بر این قول عبارتی است از صدرا که قائل شده به یک اشتراک عرفی و یک تباین بین سنخ وجود «است» با سنخ وجود «هست». عبارتی که این جا ملاصدرا می‌خواهد استفاده کند بسیار نافع است؛ برای آن بحث ملاصدرا این جا می‌خواهد اشتراک معنوی «هست» ها را از راه اشتراک معنوی «است» ها اثبات کند که بسیار خوب مورد استفاده استاد ما آیت الله جوادی است که اگر ملاصدرا واقعا آن تباین و اشتراک عرفی شان برگردد به اشتراک لفظی، یک تهافتی بین عبارات صدرا پیش می‌آید که صدرا در مقام اثبات اشتراک معنوی «هست» خواسته از اشتراک معنوی «است» ها استفاده کند. اما بعد که به خود این بحث می‌رسد بین «است» و «هست» قائل به اشتراک لفظی می‌شود این مطلب. بر اساس این مطلب آخوند ملاصدرا فرمایشش بر اساس این فرمایش استادمان می‌شود مؤید نه دلیل ...

خوب دقت کنید چون اگر کسی گفت از نظر ملاصدرا اشتراک معنوی در مفهوم وجود اعم است از اشتراک معنوی «هست» ها و «است» ها دیگر مدعا و دلیل یکی است؛ لذا استاد بزرگوارمان منسجم خواسته‌اند بیان بفرمایند ... استادمان حضرت آیت الله جوادی این استدلال را به مؤید تعبیر می‌کنند استدلال سوم را می‌گویند مؤید استدلال چهارم را هم می‌گویند مؤید ... آن ادبی است که ان شاء الله می‌رسیم. یک بار دیگر می‌گویم کلیتش را که اول خود این صاف شود. ایشان خلاصه فرمایشش پس این است می‌گوید آخوند ملاصدرا خواسته از اشتراک معنوی «است» ها اشتراک معنوی «هست» ها را نتیجه بگیرد اگر بین «است» و

«هست» اشتراک لفظی وجود دارد اشتراک معنوی «است» ها چطور می‌تواند درست کند اشتراک معنوی «هست» ها را؟ پس معلوم است اگر ایشان خواسته از اشتراک معنوی «است» ها اشتراک معنوی «هست» ها را نتیجه بگیرد نمی‌شود خودش قائل شود به اشتراک لفظی بین «است» و «هست». اگر اینگونه شد پس نتیجه می‌گیریم وجود یک مفهوم مشترک معنوی است بین همه افرادش «است» ها بخشی از وجوداتند «هست» ها بخشی از وجوداتند آن موقع وجود هم بین این ها همه مشترک معنوی است. آن موقع اگر اینگونه شود این دیگر دلیل نیست؛ به خاطر این که شما ادعایتان اشتراک معنوی وجود است. اشتراک معنوی وجود را می‌خواهیم مگر این که کسی بگوید. ما بخشی دعویمان اشتراک معنوی «هست» هاست یعنی مدعا اشتراک معنوی بخشی از وجود است. دلیل که الآن صدرا می‌خواهد اقامه کند استفاده از اشتراک معنوی بخش دیگری از وجودات است آن موقع می‌دانید نتیجه اش چه می‌شود. نتیجه اش این می‌شود که بگوییم ملاصدرا می‌خواهد بگوید چون بین «است» ها که یک بخشی از وجوداتند اشتراک معنوی وجود دارد بین «هست» ها هم اشتراک معنوی هست. اما این دلیل حداقل نشان می‌دهد بین «است» ها و «هست» ها چه رابطه‌ای وجود دارد؟ اشتراک لفظی نیست. چون اگر واقعا کسی قائل به اشتراک لفظی باشد اینگونه نمی‌تواند استدلال کند منتها چیزی که این ها همه اش درست. توضیحات فرمایش استادمان است و توضیحات متن است که متن را هم می‌خوانیم. فقط مطلب این است که در عبارت متن اسفار در این جا ایضا به عنوان دلیل آمده در دلیل سوم، در دلیل چهارم من الشواهد آمده. ما اگر این مطلب را بخواهیم بگذاریم گردن آخوند ملاصدرا که ملاصدرا این جا هم قائل به این است که این مؤید

ولی در واقع مؤید بودن درست در می آید با فرض این که ما ضربی از وجود را مؤید اشتراک معنوی ضرب دیگری قرار بدهیم خوب است ... چیزی که ارزش بحث جدی دارد بحث «است» و «هست» نیست، بحث آن وجودات محمولی است که شما باید بتوانید تکلیفشان را حل بکنید که یا فی نفسه لثبته اند یا فی نفسه لغیره اند آن را اگر توانستید حل کنید...

### شاهد ملاصدرا بر اشتراک معنوی وجود

«و من الشواهد» دلیل چهارمی که آخوند می آورد شاهی است بر این مسأله این کلمه شاهد فایده خوبی که دارد برای آن هایی است که معتقدند آخوند ملاصدر به حیث برهان عقلی از حیث دلیل قراردادی ملتزم است خیلی خوب است. یعنی این ها می خواهند بگویند در آن سه بیان قبلی که برهان اقامه می کرد برهان بود. در این دلیل چهارم شاهی آورده شاهدش هم خلاصه همین مطلب معروف علم بیان است که شما اگر قافیة شعرتان خلاصه از نوع مشترک لفظی بود از محسنات شعری است و به اصطلاح تجنیس به آن گفته می شود اگر قافیة شعرتان از مشترکات معنوی بود از خلاصه اسباب ضعف این دستگاه شعری به حساب می آید و ایتاء گفته می شود علم بیان. خلاصه نتیجه اینکه آخوند ملاصدرا می فرماید که شما در جاهایی که وجود را در قافیه می آورید قطعاً از نظر محسنات شعری از حُسن خوبی شعر شما برخوردار نیست. این خودش شاهد بر اشتراک معنوی وجود است در صورتی که اگر وجود مشترک لفظی بود و می شد مثل مفهوم «عین» کسی نمی آمد آن قصیده مشتمل بر لفظ «عین» را در قافیة شعری اش مورد اشکال قرار بدهد. آخوند ملاصدرا این مطلب را فرموده، بعد فرموده این

است نه دلیل. این را از کجای عبارت در می آورید یک. اگر ما این تصویر استادمان را قبول نکنیم برویم دنبال آن اشتراک لفظی عرفی که اشکال علامه به صدر اورد باشد ببینیم آن چه سرنوشتی پیدا می کند. یعنی بگوییم ملاصدرا قائل به اشتراک لفظی و تباین بین «است» و «هست» است اگر قائل به اشتراک لفظی و تباین بین «هست» و «است» است، باز اشتراک معنوی «است» ها بنابر این که وجود بین «است» و «هست» اشتراک لفظی داشته باشد می تواند دلیل باشد بر اشتراک معنوی؟ لذا ایشان می فرماید بالاخره علی ای حال چون این عبارت دچار مشکل است با اشتراک لفظی مطلب ناتمام است با اشتراک معنوی مؤید می شود توجه می فرمایید؛ لذا ایشان می فرماید دیگر این را شما یک کمک به این عبارت اسفار بکنید که از حالت دلیلی تبدیلیش کنید به مؤید .... «و ایضاً الرابطة فی القضا یا و الاحکام ضابطه ای که در قضا یا و احکام است ضرب من الوجود و هی فی جمیع الاحکام مع اختلافها فی الموضوعات و المحمولات معنی واحد» و این خلاصه رابطه در همه احکام با اختلافی که در موضوعات و محمولات دارند معنای واحدی است از این نتیجه می گیریم که «هست» ها هم در عین حالی که موضوعاتشان یعنی ماهیات مختلفه هستند باید معنای واحدی داشته باشند آخرین مطلبشان هم ....

(پرسش... پاسخ:) ما اگر می توانستیم با بحث اشتراک لفظی این را درست کنیم به ظاهر این اخذ می کردیم، می گفتیم اشتراک لفظی درست است. آن را خرابش نکنید این را هم مؤیدش نکنید. اما علی ای حال مؤید بودن درست در نمی آید. این جا دلیل بودن درست در نمی آید

شاهد است. من تمرکز روی کلمه شاهد است. شاهی که آخوند ملاصدرا این جا به کار برده آقایانی که خواسته اند بگویند آخوند ملاصدرا توجه داشته به فرق دلیل عقلی از دلیل اعتباری می خواهند این جا بگویند ملاصدرا وقتی رسیده به یک دلیل این را تلقی نکرده. شاهد این را آورده چون دیگر این جا بحث استعمال لفظ است. بحث حسن و ذم استعمالی عقلایی است آخوند این را نکرده دلیل. گفته این شاهد است. پس معلوم می شود که آخوند ملاصدرا هم توجه داشته به تفکیک بین بحث اشتراک لفظی ادبی و اشتراک لفظی عقلی به نظر ما این حرف، حرف بدی نیست ولی واقع مطلب این است در نسبت دادن این مطلب به قدما. اگر در جایی من تصریح کردم داریم که این ها تفکیک حقیقت از اعتبار را ملتزمند مثل علامه در خیلی جاها می شود این را نسبت داد و الا فلا.

#### تطبیق متن شاهد چهارم

«و من الشواهد أن رجلا لو ذكر شعرا و جعل قافية جميع أبياته لفظ الوجود لاضطر كل أحد إلى العلم بأن القافية مكررة- اگر قافیه این اشعار وجود بود قطعا تکرار قافیه پیش آمده بخلاف ما لو جعل قافية جميع أبيات لفظ العين- مثلا اما اگر قافیه همه ابیات را لفظ عین قرار بدهد کسی نمی گوید قافیه تکرار شده چرا؟- فانه لم يحكم عليه بأنها مكررة فيه -کسی حکم نمی کند به اینکه اینجا قافیه تکرار شده در این شعر -و لو لا أن العلم الضروري حاصل لكل أحد بأن المفهوم من لفظ الوجود واحد في الكل» اگر حاصل نشده بود برای هر فردی که وجود مشترک معنوی است. حکم به تکرار قافیه نمی کردند در وجود کما این که حکم به

تکرار قافیه نمی کنند در لفظ عین. صدرا خواسته این را بگوید این که فرموده و من الشواهد را هم آقایان خواسته اند استفاده بکنند که آخوند سه دلیل عقلی که آورده دلیل گفته این را که در واقع بحث استعمالات عقلایی است این را کرده شاهد آن مسأله. پس آخوند ملاصدرا قائل بوده به این که بحث، بحث عقلی است نه ادبی. آقایان می خواهند بگویند از کلمه و من الشواهد یک توجیه دیگر هم برای آن وجود دارد. آن توجیه این است که استعمال اعم است اگر یک کسی بخواهد مسلم نباشد برایش تفکیک بین حیثیت عقلایی از حیثیت ادبی می تواند توجیه کند نسبت دادن این مسأله به قدما به طور کلی صدرا و غیر صدرا تا قبل از محقق اصفهانی رضوان الله تعالی علیه به خاطر این که تفکیک بحث حقیقت از اعتبار به این وضوحی که ما می گوییم روشن نبوده به کار بردن ادله عقلی در جاهای مختلف بوده البته یکی از عزیزان از حواشی برای من الآن عبارتی آورده که بعضی از محشین هم این نکته را تذکر داده اند از حواشی شواهد ظاهرا عبارت آوردند برایمان بوده هست بعضا این حرف ها گفته شده ولی این حرف را یک کسی مثل ملاصدرا بپسندد بگوید یا غیر ملاصدرا بگوید و بپسندد. این پایان بخش اول بحث ما اثبات اشتراک معنوی. قائلین به اشتراک لفظی هم ادله ای دارند ما ادله قائلین به اشتراک لفظی را هم یک مروری می کنیم به تبع اشارات رحیق که استاد بزرگوارمان ورود کردند بعد وارد بحث دوم می شویم که اگر قائل به اشتراک معنوی شدیم آیا ما حمل مفهوم وجود بر مصادیقش را از نوع توطی بگیریم یا مشکک که ان شاء الله توضیح خواهیم داد.

## جلسه صد و یازدهم: ۹۱/۱۱/۰۷

## دو مقام در بحث اشتراک معنوی وجود

دو مقام را آخوند ملاصدرا در ذیل مسأله اشتراک معنوی مفهوم وجود ارائه فرمودند. مقام اول استدلال فرمودند که مفهوم وجود مشترک معنوی است بر اساس این مقام که تمام شد و ادله گفته شد مقام دوم تصویر می شود اگر ما مفهوم واحدی داشتیم به نام مفهوم وجود که بین مصادیق اشتراک معنوی پیدا کرد می توانیم سؤال کنیم که صدق این مفهوم واحد بر مصادیق متعدد به توطی است یا به تشکیک که الان توضیح می دهیم. ولی اگر کسی در مقام اول قائل به اشتراک لفظی شد و گفت ما مفهوم واحدی نداریم نوبت به مقام ثانی نمی رسد.

## مقام دوم: حمل به توطی یا تشکیک مفهوم وجود بر مصادیق

اگر کسی گفت مفهوم وجود در هر قضیه ای عین موضوعش است و مغایر با مفهوم وجود است. در قضیه دیگر وقتی گفت فرس موجود است، بقر موجود است، شجر موجود است، انسان موجود است، فرشته موجود است، الله موجود است، آمد گفت من در تمام محمولات این قضایا مفهوم واحدی ندارم خود به خود دیگر نوبت به بحث توطی و تشکیک نمی رسد که صدقش به توطی است یا به تشکیک. اما اگر ملتزم به مفهوم واحد شد و قبول کرد که مفهوم واحدی وجود دارد و در همه این موارد یک مفهوم است که دارد حمل می شود بر موضوعات مختلفه،

آن موقع باید سؤال کند آیا صدق این مفهوم بر این مصادیق به توطی است یعنی توافق دارد، یکسان صادق است یا همانطوری که در بحث های تشکیک در کتب قبلی خوانده شد صدقش یکسان نیست؟ مطلب مهمی که این جا وجود دارد این است که آخوند برای صدق مفهوم وجود بر مصادیق مختلفه بیاناتی دارند و در تحلیل این بیانات مثال هایی را که برای تشکیک ارائه می کنند مثال های در واقع تقدم و تأخر و سبق و لحوق است و اصراری در این تحلیل دارند اصرار خوبی است که اگر شما در موارد تقدم و تأخر و سبق و لحوق آمدید و نشان دادید که صدق یک معنایی مقول به تشکیک است این معنا به حسب ماهیت این موارد نیست که در متن می خوانیم توضیح می دهند که حتی مثلاً اگر شما در بحث زمان بخواهید کار بکنید و زمان را اگر یک مفهوم ماهوی تصویر بکنید نمی توانید مسأله تشکیک را و صدق تشکیکی را تبیین کنید. در همه این موارد آخوند می خواهد اصرار بکند ناگزیرید صدق را برگردانید به واقع و وجود و بگویید اگر تشکیکی در کار است این تشکیک به حسب متن واقع است. با همین دلیل در پایان بحث بزرگانی مثل ملاهادی سبزواری رضوان الله تعالی علیه و مرحوم علامه طباطبایی که همین جا هم حاشیه زده اند می خواهند به آخوند بگویند: اگر اینگونه شد ما وقتی در وعاء مفهومیم حتی مفهوم وجود نمی توانیم سخن از تشکیک برانیم و در همه این موارد همانطور که خود آخوند بیان می کند و ما توضیح خواهیم داد مسأله باید برگردد به متن واقع و حقیقت وجود. اگر حرکت است باید برگردد به متن وجود، اگر سبق است، بالطبع است باید برگردد به وجود. به وجود علت و وجود معلول اگر سبق بالعلیه است که آقایان می گویند مناطش وجوب است باز باید برگردد به وجود. اگر به وجود برگشت

خواهم مستندم را برای ترجمه اجمالی این فصل عرض کنم این پاورقی را قبل از ترجمه می خوانم.

### تعلیقہ مرحوم علامہ طباطبائی بر فصل دوم اسفار (اشتراک معنوی وجود)

البيان السابق پس ببینید ما این جا را می خواهیم ترجمه اجمالی بکنیم به تبع حضرت علامه و تحقیق و تفصیل این مسأله را به بحث تشکیک واگذار کنیم آقای طباطبائی می فرماید البیان السابق إنما ينتج التفاوت بين مصاديق الوجود لا بين الحصص المتصورة لمفهومه بیان ملاصدرا که تقریباً خود بیان را ما می خوانیم. الان می خواهم شما با همین نگاه بیان صدرا را بخوانید نهایتش تشکیک در حقیقت وجود از داخلش در می آید نه در حصصی که برای مفهوم وجود می شود تصویر کرد «فالتشکیک حقيقة فی حقيقة الوجود لا فی مفهومه - پس تشکیک حقیقتاً باید برگردد به حقیقت وجود نه مفهومش - إلا بالعرض - مگر آنکه ما بخواهیم بالعرض و المجاز حکم را به مفهوم سرایت بدهیم - و هو المراد بقوله إنَّ الوجود بحسب المفهوم أمر عام يحمل على الموجودات بالتفاوت» و اگر صدرا گفته وجود به حسب مفهوم، امر عامی است که محمول بر موجودات بالتفاوت است.

### اشکال استاد به عدم نظم و ترتیب در بیان مطالب

اگر ما مبنایمان با آقای طباطبائی و با ملاهادی و خود آخوند ملاصدرا این شد که تشکیک برگشت به حقیقت وجود آن موقع از نظر ترکیب فنی این بحث ترتیبش ریاضی نیست. منظم

دیگر جای این بحث این جا نیست. لذا ملاحظه می کنید بزرگانی مثل علامه طباطبائی رضوان الله تعالی در نهاییه دیگر اصلاً متعرض این بحث نمی شوند و در بحث اشتراک معنوی فقط به فصل اول این بحث قناعت می کنند. چون فصل دوم این بحث در واقع که از یک طرف متفرع بر فصل اول است نهایتاً تا مسأله اصالت وجود و حقیقت وجود تبیین نشود سرانجامی پیدا نمی کند. ما هم چون نمی خواهیم نظام این فصول را به هم بزنیم و تقریباً خود صدرا و همه بزرگان بعد از صدرا هم به این مسأله مذعند اکتفا می کنیم به یک ترجمه کلی از این عبارات. تحقیقشان را همانطور که خود ملاصدرا اشاره فرموده سیأتی لک زیاده ایضاح فی هذا الباب عند مباحث التشکیک فی هذا الكتاب زیادت ایضاح و تحقیق این مطالب را موکول می کنیم به کجا؟ به بحث تشکیک خود این کتاب که بعد از اصالت وجود می آید و با کمال اعتذار آن توضیحات مفصلی را که استاد عظیم الشانمان داده اند با عنایت به آن نتیجه پایانی که می گیرند و قبول هم دارند این مطلب را که مناط تشکیک تحقق چهار امر است: کثرت حقیقی، وحدت حقیقی، رجوع کثرت به وحدت، این ها را تبیینش و تفصیلش و توضیحاتش و با نکاتی که ممکن است در این رابطه بشود گفت و تکمیل کرد چیزهایی که باید تحقیق و تدقیق بکنیم تبعاً لسیر نهاییه می گذاریم کنار؛ به خاطر این که محکم در این باب را فرمایش خود آخوند می بینیم که الآن در بعضی از عبارات همین جا به آن اشاره شده و محکم در این باب را فرمایش ملاهادی سبزواری می دانیم که باز در ذیل این مطلب به این مسأله اشاره کرده و محکی در این باب را نهایتاً پاورقی حضرت علامه طباطبائی می دانیم که من می

نیست. قبل از اثبات حقیقت اصالت وجود و قول به این که ما حقیقت وجودی داریم که اصیل است و ملأ خارجی را پر کرده این مسأله جا ندارد. شما ممکن است بیان تان به این برگردد که قول به این که ما حقیقت واحده ای داریم یا حقائق متعدده فرع بر این است که ما ملتزم بشویم به حقیقت واحده یعنی ملتزم بشویم به اصالت وجود و این که وجود، حقیقت واحده ای دارد ... ما در ارتباط با عبارت ملاصدرا نتوانستیم به هیچ طرفی تجزم پیدا بکنیم فرمایش شما نسبت به آقای جوادی اگر ناظر به عبارت آخوند باشد یک مطلب است ... اینها اتفاقاً از قرائنی است که آخوند ملاصدرا نظم را وقتی رعایت نکرده یک و در آن بحث هم بعضی از تعبیرش ناظر به حیث برهان است دو ولو ما عرض کردیم چون آقایان در بین حقایق و اعتباریات قائل به خلطند نمی شود صرف تعبیر به برهان را از آخوند دلیل بر این قرار داد که حرف آقای جوادی را زده. الآن هم نه خود آخوند نظم منطقی بحث را ... سازمان کلام آقای جوادی.

(پرسش... پاسخ:) حضرت آقای جوادی همان اشتباهی را که در تمسک به مفهوم وجود در بحث تشکیک عرضی مرتکب شدند همان مطلب را در تفسیر موضوعی اشتراک معنوی دارند منعکس می کنند

(پرسش... پاسخ:) ما معتقدیم در مسأله نباید خلط حقیقت و اعتبار کرد. بحث فلسفی ما بحث برهان است نه بحث تبادر.

اشتراک معنوی ای که ما پذیرفتیم از آقای جوادی این بود که ما قبول داریم در بحث های فلسفی نمی شود از تبادر استفاده کرد و شما باید از تبادر استفاده کنید. اگر کسی این را از برهان استفاده کند نه تبادر این را قبول کرد به سمت برهان و انکار امارات اعتباری در باب وضع و عدم امکان استفاده از این ها در بحث های فلسفی چه الزامی برای ما ایجاد می کند؟ این الزام را برای ما ایجاد می کند که در عالم مفهوم بمانیم یا به عین هم رجوع کنیم. ایشان فرمایشش این است، اگر این مبنا را ملزم به رجوع به عین کند دیگر نمی شود برگردیم بگوییم این مطالب متفرع بر اصالت وجودی است که هنوز مطرح نشده. اگر این را خواستیم بگوییم پس نباید آن الزام را بحث کنیم. بگذارید ما الزام این فرمایش آقا را در ذیل این مسأله بحث کنیم که آیا ما این مطلب را مسأله اول فلسفه می دانیم یا مسأله اول فلسفه نمی دانیم این را بحث می کنیم.

(پرسش... پاسخ:) ما این را می خواستیم ذیل تنبیهات اصالت وجود اسفار بحث کنیم. آن جا به تبع عبارت حضرت علامه طباطبایی می خواهیم بحث کنیم که آیا اصالت وجود مسأله اول فلسفه است یا نه؟ اگر مسأله اول فلسفه است که ملتزمیم چرا حضرت علامه در نهاییه اشتراک معنوی مفهوم وجود را کرده مسأله اول چون فصل دیگر فصلی قائل شده در احکام کلی فصل اول را آورده در باب اشتراک معنوی این را بحث می کنیم....

تایید نحوه مواجهه علامه طباطبایی با بحث اشتراک معنوی وجود



عرض ما این بود که ما نه در عبارات آخوند ملاصدرا سازمان لازم و کافی ندیدیم. لذا به نظر ما آقای طباطبائی متعرض نشد یک و قائل نشد به این که این مسأله یک مسأله برهانی است که حقیقت واحده داریم الآن هم که وارد این بحث شد فرمود این بحث در واقع تکلیف مفهوم وجود را روشن نمی کند تکلیف مفهوم وجود بعد از بحث اصالة الوجود روشن می شود کرد دو؛ همین نکته ای که آخوند ملاصدرا این مسأله را متفرع می کند بر اثبات حقیقت وجود نشان می دهد باز آن برداشت منطقی حضرت علامه درست است. برداشت منطقی حضرت علامه درست است یعنی حضرت علامه آن تفکیکی را که آقایان انجام می دهند این جا ملتزم نمی شود و برداشتی را که حضرت آقای مصباح انجام دادند درست است... ما دو حرف داشتیم می زدیم یکی استفاده از علامات حقیقت و مجاز برای این بحث، یکی قول به حقیقت واحده قائل شدن با فرض این که ما این را بحث می کنیم ترتیبش به هم نخورد که ما سر جای خودمان کارمان را انجام دهیم.

(پرسش...پاسخ:) تفسیر آقای جوادی به این معنا که شما در مسائل برهان های فلسفی از ادلة اعتباری استفاده نکنید درست است این. اما ما گفتیم این مطلب را حتی در این مرحله استناد دادن به بزرگان فلاسفة ما در گذشته محل اشکال است؛ چون آن ها چنین خلط هایی در حرف هایشان بوده این یک. اگر کسی بخواهد این حرف را ملتزم شود چه الزاماتی را ایجاد می کند به آن می رسیم ... ببینیم چه الزامی را برای ما به وجود می آورد که من بگویم حقیقت واحده دارم یا حقیقت؟

ما مطلبان این است ما چرا ببایم خودمان را در مشکل بیندازیم. ما الآن یک نکته گفتیم نکته ای که ما در این مسأله گفتیم این بود که نمی توان این مسأله را به گذشتگان نسبت داد. اصل این مطلب که من در براهین فلسفی نباید از علامات حقیقت و مجاز استفاده کنم درست است اما الآن ما این را فهمیدیم؛ چون در کلمات گذشتگان الی ما شاء الله از این بحث ها بوده مثل اشکال شیخ اشراق احدی از آقایان آن موقع نیامده به شیخ اشراق بگوید این بحث اعتباری در بساطت و ترکب مشتق چه ربطی دارد به بحث برهان فلسفی. لذا اگر کسی بخواهد مفهوم وجود را از منظره اعتبار کار کند یعنی همین پاورقی آقای مصباح چه اشکال دارد گذشتگان شما به چه دلیلی می توانید بگویید آقای مصباح؟ نخیر گذشتگان این حرف را نزده اند کجا عبارت دارید؟ عبارت بیاورید البته عرض کردم یک عبارتی از شوارق آوردند که در حاشیه شوارق یک کسی، ملاصدرا عبارت ندارد شما اگر یک جایی عبارت ندارید نمی توانید نسبت بدهید که این بحث ما این را تا این حد گفتیم. گفتیم اصل مطلب هم که درست باشد یعنی در بحث های فلسفی باید از براهین فلسفی استفاده کرد اما خود این مسأله چه الزاماتی را می آورد اجازه بدهید به آن برسیم.

(پرسش...پاسخ:) با برهان درستش کنیم بحث می کنیم ان شاء الله . ببینیم آیا اگر ما آمدیم گفتیم حرف مشهور و گذشتگان ما مبهم است می توانسته تبادری هم باشد مثل عبارت مرحوم آقای مطهری که از شئون لفظ است مثل عبارت حضرت آقای مصباح آن دیگر مشکل ندارد. این دیگر نیازی به آن تحلیل هایی که فرمایش فرمودید ندارد اما اگر ما خواستیم خودمان الآن

برهانی با قضیه برخورد کنیم ... باید چطور معنا کنیم این را بگذارید ببینیم می شود اولین مسأله فلسفی ما یا می شود دومین مسأله فلسفی. محل بحث به نظر ما الآن نیست بلکه به نظر ما این است که این سیر با اسفار را برویم برسیم به ادله اصالة الوجود، فرمایشات اصالة الوجود صدرا را بررسی کنیم فرمایشات آقای طباطبایی را بررسی کنیم ببینیم آیا این ها می توانند یک طوری کار کنند که اصلا متوقف بر این حرف ها نباشد. اصالة الوجود را درست کنند بعد از داخلش اشتراک معنوی که شما می خواهید در بیاید ... ما معتقدیم این سیر بهتر است این سیر الآن آموزشی تر است تا این که من الآن شما را باز نگه دارم اول بروم آن جا من که الآن آن را نخوانده ام هنوز، شما بگذارید این سیر خودمان را برویم اولی تر است عجله نکنید ... نه ادله اشتراک معنوی اسفار را ما جواب هم بدهیم مرددیم بین این که این ها دارند برای امر اعتباری برهان عقلی می آورند ... می گویم برهان عقلی برای امر اعتباری می آورد مگر اشکالی دارد یا برهان اعتباری برای نفی امر عقلی بیاورد خلط یعنی همین....

وقتی ما مردد شدیم بین این که در کلمات قدما هر دو هست. عنایت فرمودید لذا مرحوم آقای مطهری چگونه معنا کرد عبارت خواندیم برای شما، حضرت آقای مصباح چگونه معنایش کرد برد شئون الفاظ، بردش تعدد وضع و عدم تعدد وضع، معنای واحد و عدم معنای واحد اینگونه معنایش کرد. اگر کسی اینگونه معنا کند برهان عقلی هم بیاورد اشکالش این است که خلط کرده ولی مبنایش که درست است. در بحث خودش این متفرع هم بر این نیست ...

(پرسش...پاسخ:) متأسفانه آخر عبارت آقای مطهری یکسان نبود آقای مطهری یک جا رسماً مسأله شیر و اشتراک لفظی و تعدد وضع را مطرح کرد آن راهی ندارد اشتراک لفظی آقای مطهری وقتی مسأله شیر را مطرح می کند گیر داریم دو طرفش ...

آقا نتیجه کار این شد که ما این بحث را به صراحت آخوند ملاصدرا و به صراحت حضرت علامه طباطبایی چون از فروع مسأله تشکیک می دانیم تشکیک در حقیقت وجود، فعلا در این رابطه گرفتاری نداریم اما چرا ذکرش می کنند؟ اگر آخوند ملاصدرا قبول دارد که این مطلب را برگردیم سراغ سیر چرا؟ اگر این بحث از فروع تشکیک در حقیقت وجود است چرا ذکر شده؟ جواب این که چرا ذکر شده این است که بعضی از ادله قائلین به اشتراک لفظی با عنایت به این بوده که بعداً به آنها اشاره می کنیم.

### نفی صدق متواطی مفهوم وجود توسط قائلین به اشتراک لفظی

نفی صدق متواطی را انجام داده اند بعضی از ادله قائلین به اشتراک لفظی مفهوم وجود که خواسته اند مثلاً متفرع بکنند که اگر مفهوم وجود مشترک لفظی باشد بین واجب و ممکن فرقی نیست و بین مثلاً موجودات تفاوت ها از بین می رود. بعضی از آن اشکالات در فضای صدق متواطی است لذا آقایان به این بحث که می رسند خودشان را ملزم می کنند دو مرحله را طی کنند: یکی اثبات اشتراک معنوی، یکی اصرار بر این که این صدق، صدق تشکیکی است تا تنبیه بدهند که آن چیزی که اختلافات را از بین می برد و ممکن است منشأ اشتباه

مربوط به مصادیق است نه صدق مفهوم؛ لذا این که می گویم اختلاف بین مفهوم و مصداق و خلط بین احکام مفهوم و احکام مصداق ... بدانید این اولی که عرض کردم که حقیقت تشکیک. حقیقت تشکیک در کجاست؟ در خارج است. تا حقیقت خارجی مقول به تشکیک نباشد اختلاف صدق مفهوم وجود دردی را دوا نمی کند. به همین دلیل است که می گوئیم حقیقت مسأله تشکیک، بازگشتش به تشکیک در واقعیت و حقیقت وجود است.

### خلاصه مطالب مذکور در این جلسه

خلاصه مطلب اینکه ما مقام اولی داشتیم به نام اشتراک معنوی. مقام دومی داریم که بعد از قبول اشتراک معنوی این مفهوم واحد به تواطی صادق است یا به تشکیک؟ اما چون این مقام دوم واقعا سرانجامی ندارد و ما تشکیک در مفهوم را بما این که مفهوم است ملتزم نمی شویم. تشکیک باید برگردد به تشکیک در واقعیت و حقیقت وجود. لذا این بحث را بزرگانی مثل علامه طباطبایی از این جا دیگر متعرض نمی شوند چون نظم منطقی اش حفظ نشده. فقط اصل مسأله اشتراک معنوی را ذکر کرده اند این نکته اما چرا قدما این را ذکر کرده اند؟ قدما این را ذکر کرده بودند که مشکل قائلین به اشتراک لفظی را حل کنند قائلین به اشتراک لفظی گمان می کردند که از اشتراک معنوی تالی فاسد اصلی اش انکار اختلاف بین واجب و ممکن و انکار اختلاف بین موجودات مختلف است آن ها فکر می کردند اگر مفهوم وجود صدق تشکیکی داشته باشد این تالی فاسد از بین می رود اما خود صدرا در انتهای بحث و علامه و ملاهادی و دیگر بزرگان نشان دادند این تا برگردد به حقیقت وجود مشکل حل نمی شود تالی

بشود صدق متواطی است اما اگر صدق مقول به تشکیکی وجود داشت یک جا اقوی بود یک جا اضعف بود یک جا اولی بود یک جا اولی نبود صدق تشکیکی آن در واقع توهّمات را از بین می برد. توجه کنید یک بار دیگر من این نکته را بگویم که برگردانم به نکته اولم. یادتان هست ما در بدایه هم خواندیم می گفتند اگر وجود بر واجب و ممکن یکسان صدق کند واجب، واجب است، ممکن، ممکن است چطور ممکن است وجود بر هر دو یکسان صدق کند اختلاف بین واجب و ممکن هم محفوظ باشد؟ اگر وجود بر عالم مفارقات و عالم مادیات یکسان صدق کند چطور ممکن است فرق بین این مراتب وجود و اختلاف ماده و مجرد و اختلاف عقل مفارق و موجود مادی محفوظ بماند اما مفهوم وجود یکسان صدق کند؟ آقایان می خواهند بگویند این یکسان صدق کردن چه موقع این تالی فاسد را می آورد تواطی باشد. اما اگر این صدق یکسان از بین رفت و صدق، صدق تشکیکی شد هیچ تالی فاسدی نمی آورد. البته این حرف غلط است چرا غلط است؟ به خاطر نکته اول که تشکیک مفهومی که تا وقتی به تشکیک واقع برنگردد اختلافی را درست نمی کند. ببینید می خواهم ارزش آنچه که در نهاییه خواندید دوباره در ذهنتان برگردد این توجیه که ما می کنیم توجیه حرف قدماست که قدما بعد از اشتراک معنوی آمدند چه را گفتند صدق تشکیکی مفهوم وجود را تا اشکال وارده بر اشتراک معنوی از بین برود. اشکال چه بود؟ اشکال این بود که اختلاف بین مراتب یا موجودات محفوظ بماند. می خواستند بگویند با صدق تشکیکی مفهوم وجود اختلاف باقی می ماند جواب می دهیم که نه نمی ماند. جواب آن اشکالی که در حرف آن هاست این است که این ها خلط بین مفهوم و مصداق کردند همانطور که در نهاییه آقای طباطبایی خواندید اختلاف

فاسد مرتفع نمی شود و در واقع اشتباه اصلی قائلین به اشتراک لفظی خلط بین مفهوم و مصداق است. مفهوم واحد الزاما لازم ندارد که مصادیقش واحد باشند. دوباره تأکید می کند که این فصل این بخش از بحث ما در واقع توجیه فنی و فلسفی در این فضا ندارد؛ لذا بزرگانی مثل علامه طباطبایی از این بخش از نهاییه این فصل را گذاشته اند کنار. برای حل اشکالات قائلین به اشتراک لفظی هم به همین یک جمله اکتفاء کرده اند که قائلین به اشتراک لفظی قائل شده اند به اشتراک لفظی به خاطر این که احکام مفهوم و مصداق خلط کرده اند آخرین نکته را بگویم بعد عبارت ها را بخوانیم (پرسش...پاسخ): اگر خلط مفهوم و مصداق اگر بحث خلط مفهوم و مصداق درست باشد ... باز هم راه به جایی نمی برد آن نکته اول یعنی همین. اصلا نکته دوم همان نکته اول است. نکته سوم را من عرض کنم که ما عبارت را بخوانیم. دیگر تنبیهات هم ندارد.

### سه جواب به اشکالات قائلین به اشتراک لفظی مفهوم وجود

بعضی از بزرگان آمده اند برای پاسخ به اشکالات قائلین به اشتراک لفظی تا الآن دو راه پیدا کرده اند: راه اول اصرار بر این که صدق مفهوم وجود، صدق تشکیک است. راه دوم خلط مفهوم و مصداق که راه دوم می خواست اصرار کند که تا تکلیف مصداق را شما در متن واقع روشن نکنید مسئله مفهوم بما هو مفهوم نمی تواند مسأله اش حل شود. توطی و تشکیک گرفتاری دارد در مفهوم. یک راه سومی را بعضی از بزرگان ارائه کرده اند گفته اند: خلط بین معقول اولی و معقول ثانی. آقایان برای چه دچار مشکل شده اند؛ به خاطر آن که خواسته اند

بین احکام معقول اولی مثل انسان و فرس و بقر با احکام معقول ثانی مثل مفهوم وجود خلط کنند؛ چون در معقول اولی ... که آن هایی که فکر کرده اند اشتراک معنوی مفهوم وجود مستلزم انکار فرق واجب و ممکن است اشتراک معنوی مفهوم وجود، مستلزم انکار فرق جوهر عقلانی و جوهر مثالی و جوهر مادی است، کأنه دارید فرقشان را بر می دارید و حال آن که جوهر مثالی غیر از جوهر عقلی است، جوهر عقلی و مثالی غیر از جوهر مادی است. ماده یک طور است، صورت یک طور است، عقل یک طور است، نفس یک طور است، عالم مثال یک طور است. اینها در واقع فکر کرده اند وجود که می گوئیم مفهومی است مشترک معنوی. اشتراک معنوی اش مثل اشتراک معنوی معقول اولی مثل انسان است کأنه اگر اشتراک معنوی مثل مفهوم انسان باشد آن تالی فاسد پیش می آید اگر اشتراک معنوی مثل مفهوم وجود باشد تالی فاسد پیش نمی آید. ببینید عزیزان این را دو جور می شود حل کرد توضیح داد. یک بار اشتراک معنوی مثل معقول اولی در مقابل اشتراک معنوی مفهوم وجود بر می گردد به همین بحث تشکیک که بگوئیم چون در معقولات اولی تشکیک نیست اما در یک مفهومی مثل مفهوم وجود با عنوان معقول ثانی می شود قائل به تشکیک شد مشکل اینگونه است یک بار این را می گوئید این بر می گردد به همان چیزی که ما رد کردیم دیدیم نه تشکیک در مفهوم بما هو مفهوم کار ندارد. پس این را نمی شود قبول کرد لذا استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله مصباح که می خواهند اینگونه بفرمایند بگویند این ها بازگشتش به خلط بین معقول اولی و معقول ثانی است باید سؤال کنید آیا این به این جهتی است که در یک معقول ثانی مثل وجود شما می توانید قائل به تشکیک شوید در یک معقول اولی تشکیک ندارید که سخن که بین

معقولات اولی و معقولات ثانی این است. یک احتمالش این است که نه ما اشتراک در معقولات اولی را دلیل بر اشتراک در جهت عینی بدانیم در صورتی که اشتراک در معقول ثانی را دلیل بر اشتراک در جهت عینی ندانیم اگر این است آن موقع شما باید تکلیفتان را روشن کنید که اگر معقول ثانی شما مثل وجود بود و دلیل اصالة الوجود آمد اشتراک عینی اش را درست کرد و تمام اشتراک عینی را گردن وجود گذاشت باز حرف شما به قبل اصالة الوجود می خواهد بخورد که به درد نمی خورد. پاسختان به بعد اصالت وجود می خواهد بخورد باز به درد نمی خورد. قبل اصالة الوجود در مفهوم وجود مشکل دارید بعد اصالت وجود در معقولات اولی مشکل دارید. ما حصل مطلب را ما بخواهیم همینطور تلگرافی بگوییم که خوب منطبق شود بر سازمان بحث اسفار این است شما نمی توانید قائل به اشتراک لفظی را تالی فاسدش را دفع کنید. به صرف این که بگویید معقول اولی و معقول ثانی؛ چون تکلیف معقول اولی از جهت حکایت از واقع عینی و تکلیف معقول ثانی از جهت حکایت از واقع عینی روشن نیست مگر آن که عرض کردم یا تکلیفتان با اصالة الوجود روشن شود الآن در معقول ثانی شما مفهوم وجود است معقول اولایتان انسان و فرس و بقر است. اگر بخواهید قطع نظر کنید از اصالت وجود چطور می شود؟ بخواهید قطع نظر نکنید از اصالت وجود با اصالت وجود این حرف را بزنید گرفتارید. راه حل به نظر می رسد همان راه حل بسیار درست حضرت علامه رضوان الله تعالی علیه است که خلط بین مفهوم و مصداق است این که در مصداق چه اتفاقی می افتد فعلا مسکوت است. چون فرض بر این است که حیث بحث اصالة الوجود مسکوت است. شما دارید می گوید اختلاف مصادیق منافی با صدق مفهوم واحد ندارد، چه صدق

مفهوم واحد به توطی باشد چه صدق مفهوم واحد به تشکیک باشد خلط بین مفهوم و مصداق می شود سخن تمام کننده که خلط بین مفهوم و مصداق نشان می دهد. سرنوشت بقیه مسائل را باید بگذاریم بعد از مسأله اصالة الوجود در این سیر جوابش را بدهیم به همین دلیل است که به نظر ما همانطوری که چند بار هم عرض کردیم حذف این بخش از بحث ضروری است و ما اگر بخواهیم سیر منطقی مسأله را طی کنیم سیر منطقیمان همان عبارت حضرت علامه است در نهاییه. البته ما فردا این عبارت را هم می خوانیم همینطور گذرا می خوانیم می گذریم سیر ما با علامه باقی می ماند یک جمله که آن مطلب که آیا فصل اول نهاییه مسأله فلسفی ماست که برهان دارد یا مسأله فلسفی نیست و اولین مسأله فلسفی ما از اصالة الوجود شروع می شود که ان شاء الله در جای خودش...

(پرسش...پاسخ:) بعد می گوییم مفهوم بما هو مفهوم نمی تواند محط تشکیک شود در خود عبارت ملاصدرا می رسم ... نه تباین به تمام ذات کافی نیست ...

## جلسه صد و دوازدهم: ۹۱/۱۱/۰۸

## اشاره ای به درس گذشته

بحث ما رسید به این جای عبارت «و أما كونه محمولا على ما تحته بالتشكيك أعني بالأولوية والأولية والأقدمية والأشدية فلأن الوجود في بعض الموجودات مقتضى ذاته كما سيجيء دون بعض و في بعضها أقدم بحسب الطبع من بعض و في بعضها أتم و أقوى فالوجود الذي لا سبب له أولى بالموجودية من غيره و هو متقدم على جميع الموجودات بالطبع» گفته شد ما در باب مفهوم وجود دو مقام داریم: مقام اول؛ این که مفهوم وجود را مشترک معنوی بدانیم در مقابل اشتراک لفظی که گذشت و آخوند ملاصدرا ثابت کردند که وجود مشترک معنوی است. مقام دوم؛ این که صدق این مشترک معنوی بر مصادیقش بالتواطی است یا بالتشکیک که بحث الآن است. دیشب چند نکته بیرونی را تذکر دادیم تکرار نمی کنیم اگر لازم شد مجدداً پایان مطلب یک اشاره ای خواهیم کرد.

## کلام مرحوم مطهری در توضیح کلی متواطی و مشکک

مطلبی که لازم است الآن برای توضیح عبارت ملاصدرا به آن اشاره کرد نکته خوبی است که ما در بیانات خوب مرحوم آقای مطهری دیدیم که در توضیح این بخش از عبارات اسفار ایشان در توضیح شرح منظومه این مطالب را دارند البته آن جا ایشان می فرمایند: من یادم

نمی آید که اینگونه آقای آخوند گفته یا نگفته، ولی آخوند گفته به خاطر همین عبارتی که الآن می خوانیم. مرحوم آقای مطهری توضیح خوبی می دهند که ما یک بحثی داریم در کلی ها که کلی ها یا متواطی اند یا مشککند، کلی های متواطی کلی هایی هستند که صدقشان بر مصادیقشان یکسان است و بالتوافق است مثل انسان بر همه مصادیقش یکسان صدق می کند مثل جسم بر همه مصادیقش یکسان صدق می کند ولی یک کلی هایی داریم که این کلی ها صدقشان بر مصادیقشان و همین مناطات بالاولوية والاولية و الاقدمية است ... یک جاهایی اولاً اند از یک جاهای دیگر. به تعبیر قشنگ ایشان این حیث بحث منطقی است که ما وقتی به کلی می رسیم می گوییم کلی یا متواطی است یا مشکک است. مشکک هم می گوییم چون در ما تشکیک ایجاد می کند. چون یکسان صدق نمی کند شبهة اشتراک لفظی پیش می آید، کأنه چند معناست یک معنا نیست. می فرماید: این جهت منطقی؛ بحث از جهت فلسفی بحث، یک بحثی در فلسفه وجود دارد به نام سبق و لحوق که ما اقسام سبق را باید بررسی کنیم. الآن آخوند هم این جا همه را بررسی نکرده یکی دو تا را مثال زده، ما همان دو تا سه تا مثال می زنیم. در بحث سبق و لحوق می گوییم که یک متقدمی داریم که سابق است و متأخری داریم که لاحق است، تقدم و تأخری را سابق و لاحقی داریم برای صدق این تقدم و تأخر، فیلسوف می گوید: ما سه چیز می خواهیم، یک متقدم، یک متأخر، یک ملاک تقدم و تأخر مثلاً می گوییم زید قبل از عمرو وارد اتاق شد و زید به اتاق تقدم دارد بر ورود عمرو به اتاق پس زید می شود متقدم عمرو می شود متأخر. ما فيه التقدم و التأخر یعنی زمان یا می گوییم زید اقرب به محراب است از عمرو و عمرو ابعد به محراب است از زید، زید می

مقول به تشکیک آن جامع من است در بحث تقدم و تأخر. بنابراین خلاصه المطلب ما توضیح این فصل را عبارات استاد بزرگوارمان آیت الله جوادی را مفصل دیده ایم عبارات آقای مطهری را نزدیک تر به عبارت اسفار دیدیم. شرح مبسوط در ذیل همین بحث های سبق و لحوق و تقدم و تأخر، مرحوم آقای مطهری آن جا در شرح منظومه از همین منظر، بعد هم می گویند اینگونه که ما گفتیم را یادم نیست البته نمی گوید آخوند نگفته می گوید یادم نیست آخوند ملاصدرا گفته یا نگفته. الآن این عبارت ها نشان می دهند که آخوند گفته. این روان تر است رساتر است. اگر اینگونه شد ما برای بحث تشکیک باید برگردیم به بحث تقدم و تأخر.

### راه حل شناخت کلی مشکک با بحث تقدم و تأخر

در بحث تقدم و تأخر عرض کردم چند چیز داریم. سه عنوان داریم آخوند ملاصدرا این جا این ها را برده در دو عنوان گفته ما به التقدم و التأخر و ما فیه التقدم و التأخر ما به التقدم و التأخر یعنی متقدم و متأخر ما فیه التقدم و التأخر یعنی آن جامع ملاک وجه شبه که گفتیم در متقدم باید اقوی باشد از متأخر، اینگونه می شود؛ لذا شما می توانید به قول آخوند اگر خواستید در ارتباط با یک مفهومی نشان بدهید که توطی دارد یا تشکیک دارد ببریدش در بحث تقدم و تأخر. اگر یک مفهومی در متقدم و متأخر پیاده شد، معلوم می شود که کلی مشکک است. چون در متقدم و متأخر هر مفهومی پیاده شود، پیاده شدنش نمی تواند بالتوطی باشد؛ چون تقدم و تأخر به هم می خورد. این کار خیلی خوب آخوند است. معلوم است از خود اسفار هم شروع شده هرگاه خواستید یک جایی بحث توطی و تشکیک را بررسی بکنید ببینید

شود متقدم عمرو می شود متأخر. ما فیه التقدم و التأخر می شود مکان مثلاً یا مثلاً می گویم که علت ناقصه تقدم دارد بر معلولش، علت می شود متقدم معلول، می شود ما فیه التقدم، می شود وجود. در بدایه خواندیم ما فیه التقدم می شود وجود که به آن می گویم تقدم بالطبع، تقدم طبعی که معلول به طبع متأخر از علتش است و علت بالطبع متقدم بر معلولش است این در وجود. یا مثلاً می گویم علت تامه تقدم دارد بر معلولش در ضرورت و وجوب؛ اول علت تامه باید ضرورت وجود داشته باشد تا معلول ضروری بشود چون الشیء ما لم یجب لم یوجد شیء باید اول از علتش ضرورت بگیرد تا به وجود بیاید؛ لذا وجوب علت تقدم دارد بر وجوب معلول، علت می شود متقدم معلول می شود متأخر، وجوب می شود ما فیه التقدم و التأخر عنایت کنید آن جامع به تعبیر ملاهادی سبزواری در منظومه و آن ما فیه التقدم و التأخر کلی است زیرا در متقدم اقوی است از متأخر؛ یعنی متقدم باید آن ما فیه التقدم را دارا باشد متأخر هم باید ما فیه التقدم را دارا باشد اما در متقدم ما فیه التقدم اقوی است، اقدم است، اولی است، اشد است از متأخر؛ لذا به تعبیر بسیار قشنگی که ایشان می گوید و الآن هم معلوم است از ملاصدرا گرفته، ارتکازا ارتکازش ارتکاز اسفار است که ما الآن داریم با عبارتش کار می کنیم این است که من از جهت منطقی که به قضیه نگاه کنم می گویم کلی دارم که یک جا اولی در صدق است از جای دیگر، کلی وجود در علت، اولی است از معلول. کلی وجود در علت ناقصه اولی است از معلول. زمان در متقدم مقدم است بر متأخر از دید منطقی که نگاه کنم می شود یک کلی مشکک. از دید فلسفی که نگاه کنم می شود جامعی که فیه التقدم و التأخر لذا من اگر بخواهم از جهت فلسفی بحث کنم می گویم: همان کلی مشکک و مفهوم

است که دیگر این فصل دوم را از نهایه می گذارد کنار؛ چون این فصل دوم به واقع تقدم و تأخر در مفهوم را درست نمی کند یا تشکیک در مفهوم را ما فيه التقدم و التأخر اگر به وجود برگردد تشکیک به وجود بر می گردد.

### تطبیق عبارت اسفار

«و أما كونه اما بودن مفهوم وجود محمولا علی ما تحته مفهوم وجود» را بر ما تحتش حمل می کنیم به تشکیک است به تواطی نیست. وقتی می گوئیم الله موجود بعد هم می گوئیم عقل موجود بعد هم می گوئیم نفس موجود بعد هم می گوئیم جسم موجود، هیولا موجود، ماده موجودة، صورة موجودة آن ها را می گوئیم این موجودی که دارد حمل می شود بر مصادیق مختلف به تشکیک است؛ چرا تشکیک؟ یعنی أعنی بالأولية والأولية والأقدمية والأشدية چرا ایشان می برد سر وجود؟ فلأن الوجود فی بعض الموجودات مقتضی ذاته در واجب، وجود اقتضای ذات است که در جای خودش گفته شده یعنی حیث معلولیتی در آن نیست، نه این که واجب خودش علت خودش است. کما سیجیء دون بعض در ممکنات وجود، مقتضای ذات ممکن نیست و فی بعضها أقدم بحسب الطبع در بعضی از موجودات که علت ناقصة بعضی هستند اقدم به حسب طبع، چون تقدم طبیعی دارند و فی بعضها أتم و أقوى آن جا که اشتداد مطرح است اتمیت و اقواییت حال چه در علت و معلول چه در خلاصه مراحل اشتداد. فالوجود الذي لا سبب له این ها را یکی یکی پیاده می کند وجودی که سبب ندارد یعنی واجب أولى بالموجودية است من غیره و هو متقدم علی جميع الموجودات برگرداند به کجا؟ تقدم و تأخر.

آن جا مسألة تقدم و تأخر پیاده می شود یا نمی شود؛ لذا آخوند خواسته بگوید چون در مفهوم وجود ما تقدم و تأخر داریم یا تقدم و تأخر به زمان یا تقدم و تأخر بالطبع یا تقدم و تأخر بالعلية این سه تا را مثال زده که در تقدم و تأخر به زمان جامع زمان است، در تقدم و تأخر به طبع جامع وجود است، در تقدم و تأخر بالعلية جامع وجوب است.

آخوند می فرماید: هر جا یک مفهومی آمد و آمدنش به گونه ای بود که در متقدم و متأخر درست در آمد شما می توانید ادعا بکنید که این مفهوم مشکک است، منتها این بحث اول کار است. دیشب عرض کردم بعد افق بحث را بالاتر می برد که ما باید ببینیم واقعا آن جا که ما می گوئیم ما فيه التقدم و التأخر ماهیت است یا ما فيه التقدم و التأخر وجود است که می خواهند اثبات کنند و اصرار کنند. البته الآن نه اثباتش برای فصل خودش است که نمی توان تقدم و تأخر را یا از آن طرفی بگو نمی توان تشکیک را در مطلق مفهوم ماهیت پیاده کرد. این می شود عبارة اخرى. انصافا این بیان خیلی روان مرحوم آقای مطهری که خیلی کمک می کند که من بگویم چه ما فيه التقدم و التأخر باید به وجود برگردد چه بگویم ما فيه التقدم و التأخر تشکیک باید به وجود برگردد. اگر من باشم و مفهوم ماهیت یا مفهوم وجود بدون حیث واقع خارجی آخوند می گوید: جور در نمی آید. این می شود همان نکته ای که دیشب عرض کردم که آخوند این مطلب را متفرع می کند بر این که حقیقت وجودی باید در کار باشد و الا ماهیت بما این که ماهیت است ان شاء الله ما در ذیل بحث تشکیک که مفصل تر خوانده می شود این را انجام می دهیم و لذا حق با علامة طباطبایی رضوان الله تعالی علیه



پس ما دیشب یک ملاحظه خدمت استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله مصباح داشتیم که شما این ها را برنگردان به خلط معقولات. امشب هم این ملاحظه را داریم که مرحوم آقای مطهری را عرض کنیم آقا این فرمایش، فرمایش آخوند است شما هم انصافا از آخوند گرفته اید خوب هم گرفته اید که تشکیک بر می گردد به تقدم و تأخر یک مطلب است.

«و هو متقدم علی جمیع الموجودات بالطبع» این بالطبع نیاز به توضیح دارد. واجب نسبت به موجودات اگر علت تامه بود تقدمش تقدم بالعلیه نه بالطبع است. نسبت به موجودات مادی گفته شده چون کل حادث مسبوق بقوة و مادة تحمل آن قوه را خواسته اند بگویند بالطبع است یعنی افاضه از آن طرف تمام است. اگر این جا همه چیز تحقق پیدا نمی کند سایر اجزای علت تامه که البته آخوند ملاصدرا بعدا با تحقیق خودش این را می کند بالعلیه؛ لذا بالطبع که این جا در عبارت آمده و هو متقدم علی جمیع الموجودات بالطبع دقت بفرمایید استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله جوادی خوب توضیح داده اند واجب نسبت به ما سوی، تقدمش تقدم بالعلیه علی ما هو التحقيق بله در فلسفه مشاء واجب نسبت به عالم عقول تقدم بالعلیه دارد، نسبت به عالم ماده چون مسأله امکان استعدادی و قوه و مادة حامل قوه لازم است تقدم بالطبع می گویند در ابتدا. آخوند ملاصدرا بعدا این را چون همه را برایشان نقش اعداد قائل می شود همه را می کند علل اعدادیه، تقدم می شود تقدم بالعلیه الآن در توضیح عبارت این را ببینیم.

«و کذا وجود کل واحد من العقول الفعالة علی وجود تالیه» تقدم عقول فعالة بر عقول مادونشان باز تقدم بالطبع است. باز هم این مطابق با متوسط فلسفه اسلامی است. چون اگر آن

ها بشوند علل اعدادی، تقدم حقیقی، تقدم واجب است بر ما سوی که واجب علت تامه ما سوی است. دیگر سلسله جمع می شود «وکذا وجود کل واحد من العقول الفعالة علی وجود تالیه و وجود الجوهر متقدم علی وجود العرض» وجود جوهر بر وجود عرض تقدم پیدا می کند از باب این که در فلسفه مشاء جوهر را علت عرض می دانند منتها تقدم می شود «تقدم بالطبع از باب تقدم علت ناقصه بر معلول و أيضا فإن الوجود المفارقی أقوى من الوجود المادی خصوصا وجود نفس المادة القابلة فإنها فی غاية الضعف» همین طور وجود مفارق اقوی است از وجود ماده. وجود ماده به جهت این که متشبه به قوه است و فعل و قوه اش با هم آمیختگی دارد ضعیف و متدرج الوجود است. در بحث حرکت خوانده ایم وجود مفارق، وجود مجرد تام اقوی است از وجود ماده. «فإنها فی غاية الضعف حتی كأنها تشبه العدم» کأنه آن هیولا و ماده و حیث قوه محض شبیه به عدم است که ان شاء الله در جای خودش می گوییم همه این ها نشان می دهند که آخوند ملاصدرا هیولا را قبول دارد ولی هیولا را بسیار موجود ضعیف و همسایه عدم می داند نه این که معدوم است و المتقدم و المتأخر خواهش می کنم عنایت کنید این ها دیگر کارهای خوب آخوند است. تشکیک را برگردانده به تقدم و تأخر و المتقدم و المتأخر و کذا الأقوی و الأضعف کالمقومین للوجودات عنایت بفرمایید اگر ما تشکیک را برگردانیم به حقیقت وجود آن موقع به تعبیر بسیار درست این ها خصوصیات هستند عین هر مرتبه، دیگر جایگاه یک موجود در سلسله وجودات عین وجود اوست و از این عنایت تعبیر به مقوم می کنند ولی به تعبیر بسیار زیبای استاد بزرگوارمان این مقوم، مقوم وجودی است نه مقوم ماهوی. چون آن جا مسأله جنس و فصل منتفی است و تعبیر درست همین است که بگوییم

وجود این ها عین آن خصوصیات و عین آن مرتبه وجودی است و لذا نمی شود جایجایشان کرد. گفتیم موجود با حفظ این مرتبه و تشخیص این واقعیت می رود جای دیگر راه ندارد و این لم یکن کذلک للماهیات خیلی خوب اگر تقدم و تأخر به وجود خورد تشکیک در وجود درست می شود ولی نمی توانیم ما فيه التقدم و التأخر را به ماهیت بزینم چون ماهیت بما این که ماهیت است صدقش بر همه مصادیقش بالتواطی است به تشکیک نیست و این لم یکن کذلک للماهیات فالوجود الواقع فی کل مرتبة من المراتب لا يتصور وقوعه فی مرتبة أخرى لا سابقة و لا لاحقة و لا وقوع وجود آخر فی مرتبته لا سابق و لا لاحق که این ها موجب می شوند که من بروم تشکیک را به حقیقت وجود بزینم و مرتبه هر موجودی را بفرمایید» و المشاءون إذا قالوا إن العقل مثلاً متقدماً بالطبع على الهيولى و کل من الهيولى و الصورة متقدماً بالطبع أو بالعلية على الجسم فليس مرادهم من هذا» می فرماید اگر مشائی ها می گویند عقل مقدم است نمی گویند ماهیتش مقدم است تقدم را به وجود عقل می دهند. صدرا می خواهد بگذارد گردنشان می گوید: آن ها هم من حیث لا يشعر باید ملتزم شوند که ما فيه التقدم و التأخر آن جامع، وجود است که دیشب عرض کردیم آقای طباطبائی همین جا بحث می کنند که نتیجه اش این است که این دیگر مرتبط با مفهوم وجود نیست. همانطور که خودتان می فرمایید این بر می گردد به حقیقت اصیل وجود که عین وجود هر موجودی عین مرتبه اوست درست هم هست «و المشاءون إذا قالوا إن العقل مثلاً متقدماً بالطبع على الهيولى -عقل تقدم طبعی بر هیولا دارد از باب تقدم علت ناقصه عرض کردم چون موجودات عالم ماده متوقف بر امکان استعدادی اند، صرف عقل مفارق و موجود مجرد علت تامة تحقق آن ها نیست -و کل

من الهيولى و الصورة متقدماً بالطبع» مثال بزینم ببینیم هیولا جزء العلة حفظ صورت است؛ لذا گفتیم عقل مجرد برای حفظ هیولا باید از صورت استفاده کند لذا عقل فعال اگر متقدم بالطبع على الهيولى دیگر این ها اطلاعات پایه ای است باید توضیح بدهیم. «و کل من الهيولى و الصورة متقدماً بالطبع أو بالعلية على الجسم» هر کدام به تنهایی علت ناقصه جسمند. دو تایی علتند پس تقدم کل به تنهایی تقدم علت ناقصه است تقدم هر دو تا با هم تقدم علت تامة است فليس مرادهم من هذا أن ماهية شيء من تلك الأمور متقدمة على ماهية الآخر منظور مشائیان که می گویند یکی تقدم بر دیگری دارد این نیست که ماهیت چیزی از این امور تقدم دارد بر ماهیت چیز دیگر و منظورشان حمل ماهیت جوهر بر جسم یا دو جزء جسم یعنی هیولا و صورت نیست. مرادشان حمل جوهر یعنی ماهیت جوهر بر جسم و دو جزء جسم یعنی به تقدم و تأخر که بگویند این در ماهیت جوهر بودن تقدم دارد بر این، نه جوهر بما این که ماهیت است صدقش بر افرادش بالتواطی است. اگر تقدم و تأخری وجود دارد در وجودش است وجود هیولا علت ناقصه وجود جسم است؛ لذا من عرض کردم روی همین سه تا کار می کنیم یکی تقدم، یکی با زمان، یکی با وجود، که این ها را بتوانیم حقیقتاً به حقیقت وجود برگردانیم. یعنی آخوند هم اگر می بینید بقية اقسام تقدم و تأخر را مطرح نکرده به خاطر اینکه جدلی نشود بل المقصود أن وجود ذلك مقصودشان این است که وجود یکی متقدم على وجود هذا.

بیان ذلك، بیان ذلك همین توضیحی است که عرض کردم که إن التقدم و التأخر فی معنی ما يتصور على وجهين تقدم و تأخر یک بار تقدم و تأخر در جامع ماهوی است این معنا ندارد.

یک بار تقدم و تأخر در وجود است این درست در می آید. اگر به ماهیت برگردد چون صدق ماهیت در مصادیقش است پس من در بیان ذلک آن نکته ای که از بیرون می خواهم را دوباره زنده اش می کنم بیان ذلک که تقدم و تأخر یعنی تشکیک، یک تشکیک در جامع اما تشکیک در جامع نمی تواند تشکیک در جامع ماهوی باشد؛ چون صدق جامع ماهوی بالتواطی است تشکیک در جامع باید برگردد به تشکیک در وجود. آخوندعرض کردم به جای این که بگویم متقدم متأخر جامع می گوید ما به التقدم و ما فيه التقدم ما به التقدم یعنی متقدم و متأخر و ما فيه یعنی جامع بیان ذلک إن التقدم و التأخر فی معنی ما يتصور علی وجوهین تقدم و تأخر در یک معنایی دو جور است أحدهما أن يكون بنفس ذلک المعنی باید در خود آن تقدم و تأخر تحقق پیدا کند به گونه ای که ما به التقدم عین ما فيه التقدم باشد حتی يكون ما فيه التقدم یعنی جامع و ما به التقدم شيئاً واحداً مثل همین وجود که الآن پیاده کردیم کتقدم أجزاء الزمان بعضها علی بعض فإن القبلیات و البعديات زمان عین قبلیت و بعدیت است اگر گفتند تقدم و تأخر در زمان دیگر نمی توانم بگویم بین المتقدم و المتأخر و بین ما فيه التقدم یعنی جامع فارق قائل بشوم اما اگر گفتم تقدم زید و عمرو در زمان نه تقدم دو انسان است انسان ها متقدم و متأخرند. زمان یک امر بیرونی است فإن القبلیات و البعديات فیها قبلیات و بعدیات در اجزاء زمان بنفس هویاتها خود آن واقعیت زمان است المتجددة المقتضية لذاتها آن زمانی که هویتش وجودش عین تصرم و تقتضی و سیلان است لا بأمر آخر نه به واسطه یک جامع و ما فيه التقدم دیگری است که عارض لها که جدایش بشود کما ستعلم فی مستأنف الكتاب إن شاء الله. کما این که هم در بحث حرکت این را بحث می کنیم

هم در خود بحث تشکیک و الآخر أن لا يكون فرض دوم این است که نه ما به التقدم و التأخر یک چیز باشد ما فيه التقدم و التأخر یک چیز دیگر باشد یعنی جامع من یک چیز دیگر باشد این جور در نمی آید این تشکیک درست در نمی آید أن لا يكون بنفس ذلک المعنی تقدم و تأخر به نفس در واقع متقدم و متأخر عین ما فيه التقدم نباشد بلکه متقدم و متأخر دو انسانند ما فيه التقدم و التأخر زمان است یا متقدم و متأخر دو انسانند ما فيه التقدم و التأخر وجود است، مثلاً می گویم وجود أب تقدم بالطبع دارد بر وجود ابن . نگوئید اعداد است فعلاً مسامحه می کنیم اگر وجود اب تقدم پیدا کرد بر وجود ابن، ماهیت اب و ماهیت ابن با هم تقدم و تأخری ندارند وجود اب و وجود ابن، وجود غیر ماهیت است «ألا يكون بنفس ذلک المعنی بل بواسطة معنی آخر فيفترق فی ذلک ما فيه التقدم عن ما به التقدم» افتراق پیدا می کند در این قسم از تقدم و تأخر ما فيه التقدم یعنی جامع که الآن جامع چه شد؟ وجود یا زمان عن ما به التقدم از متقدم و متأخر «كتقدم الإنسان الذي هو الأب على الإنسان الذي هو الابن لا فی معنی الإنسانية - چون آن جا صدق به تواطی است - المقول عليهما بالتساوی و التواطی صدقش متواطی است بل فی معنی آخر هو الوجود أو الزمان فما فيه التقدم و التأخر فيهما - پس جامعی که تقدم و تأخر دارد شکل می گیرد- هو ما فيه التقدم و التأخر فيهما - آن که تقدم و تأخر این دو انسان در آن تحقق پیدا می کند چیست؟- هو الوجود از باب تقدم بالطبع او الزمان تقدم زمانی و ما به التقدم و التأخر هو خصوص الأبوة و البنوة فكما» اگر اینگونه شد یک مثال دیگر هم برایتان می زنیم می گویم این جسم اگر بر آن جسم مقدم است ماهیت این جسم بر ماهیت این جسم تقدم ندارد وجود این جسم است که علت وجود جسم دیگر است.

«إن تقدم بعض الأجسام على بعض لا في الجسمية كه ماهيت جسم باشد بل في الوجود كذلك إذا قيل إن العلة متقدمة على المعلول فمعناه معنایش این است كه إن وجودها متقدم على وجود المعلول و كذلك تقدم الاثنين على الأربعة و أمثالها» در تقدم عددی هم همینطور است. عدد باز تقدم بالطبع دارد. تقدم بالطبع برای واحد است؛ چون واحد در واقع عدد ساز است. تکرر واحد عدد درست می کند. عدد تکرر واحد است. نمی توانیم بگوییم اثینش را باید بعدا حل بکنیم. تکرر واحد عدد درست می کند چون اگر تکرر غیر واحد واحد چون خودش مفهوم ماهوی نیست اگر تکرر اثین بشود آن موقع گرفتاری درست می شود؛ چون اثین یک ماهیت است. اربعه ماهیت دیگر است. این ها را ان شاء الله بعدا . در بدایه خوانده ایم. بقیه اش هم در فلسفه ان شاء الله خود صدرا برایمان توضیح می دهد. اما اینجا شاهد این است تقدم علت ناقصه است بر معلول «و كذلك تقدم الاثنين على الأربعة و امثالها فإن لم يعتبر وجود لم يكن تقدم و لا تأخر پس ما فيه التقدم و التأخر یک. به عبارة الاخرى ما فيه التشكيك دو. عبارت اخرايش است چه شد؟ وجود شد. فلو لم يكن وجود فإن لم يعتبر وجود لم يكن تقدم و لا تأخر فالتقدم و التأخر و الكمال و النقص و القوة و الضعف في الوجودات»

(پرسش...پاسخ:) بله زمان هم به وجود سیال بر می گردد كه حرکت باشد ... بله همه اش به وجود می خورد. زمان را هم به وجود بر می گرداند چون زمان باید برگردد. زمان هم بعدا می گویم آیا زمان یک ماهیت عرضی است؟ آن باز به درد نمی خورد؛ چون صدق ماهیت عرضی بر همه افرادش بالسوية است زمان باید برگردد به وجود سیال ... همه اش می خواهد

برگردد آخرش. آخر كه می خواهد جمع بندی كند می خواهد بگوید همه این ها به وجود است مجمل است وعده می دهد كه در آینده تفصیلش بیاید بینید تعبیر این است: «فإن لم يعتبر وجود لم يكن تقدم و لا تأخر فالتقدم و التأخر و الكمال و النقص و القوة و الضعف في الوجودات بنفس هوياتها لا بأمر آخر و في الأشياء و الماهيات بنفس وجوداتها لا بأنفسها» در تقدم و تأخر در وجود است اگر در ماهیت هم بحث می شود، ماهیت بما این كه ماهیت است تقدم و تأخر ندارد ولی یک تعبیر قشنگی دارد آقای آخوند كلمة في الأشياء تكلیف مفاهیم غیر ماهوی را هم روشن می كند هر چه في الاشياء و الماهيه كه معلوم بکند این ماهیتی هم كه داریم می گویم بالمعنى الاعم است هر مفهومی تعبیر، تعبیر بسیار درستی است هر مفهومی تا وجودش شكل نگیرد تقدم و تأخری در آن مطرح نیست لا بأنفسها نه این كه در آن شیء، شیء مفهومی در مقابل واقعیتش آن ماهیت با غرض نظر از وجود ما بخواهیم تشكيك قائل شویم یا تقدم و تأخر قائل شویم. «و سیأتی لك زیادة إیضاح في هذا الباب عند مباحث التشكيك في هذا الكتاب» به زودی هم ان شاء الله می آید در بحث تشكيك زیادة ایضاحش آن جا هم روشن می شود «و قد استوضح هاهنا أن الوجود بحسب المفهوم أمر عام يحمل على الموجودات بالتفاوت لا بالتواطؤ مطلقاً»

### تشكيك از حریم مفاهیم و ماهیات بیرون است

آنجا هم برایتان روشن می كنیم كه مفهوم وجود بر مصادیقش بالتواطی صدق نمی كند بالتشكيك صدق می كند. حضرت علامه رضوان الله تعالى علیه هم حاشیه ای را كه دیشب به

آن اشاره کردیم همین جا اشاره می کنند. استاد عظیم الشأن ما حضرت آیت الله جوادی، مرحوم آقای مطهری دیگر تلامذة آقای طباطبایی همین را تذکر می دهند که جناب آخوند اگر قرار شد تا وجود در کار نباشد ما دنبال تشکیک نرویم و تشکیک از حریم مفاهیم و ماهیات بیرون است و ما فيه التقدم و التأخر یک، یا کلی مقول به تشکیک دو، باید برگردد به حقیقت وجود. پس شما این بحث را الآن جلو نیندازید صدق مفهوم وجود به تشکیک است یا به تواطی. الآن جایش نیست شما همان کاری را بکنید که جناب علامه در نهاییه تحریر کرده، منظم کرده ما اشتراک معنوی را داشته باشیم و مسأله صدق به تشکیک مفهوم را که حقیقتاً بر می گردد به تشکیک مراتب واقع وجود و این که هر مرتبه هر موجودی عین آن خصوصیات مرتبه ای است و قابل جابجایی نیست و مرتبه هر موجودی عین آن واقعیت وجودی است این را موکول کنید به بحث تشکیک در جای خودش که بعد از اثبات اصالة الوجود مطرح می شود. اینجا عذر می خواهم این نکته را برای پیش مطالعه اگر اینگونه شد که مفهوم وجود اشتراک معنوی پیدا کند خواهش می کنم دقت کنید این اشتراک معنوی مفهوم وجود با قطع نظر از اصالة الوجود و با قطع نظر از تباین وجود و با قطع نظر از تشکیک وجود بخواند بحث شود. یک بار دیگر اگر این مفهوم وجودی که ما داریم با آن کار می کنیم فعلاً در شناسنامه اش نه بحث اصالت وجود باشد چون آن نه بحث تشکیک باشد نه بحث تباین اگر بحث مفهوم وجودی که ما داریم با آن کار می کنیم با حذف فصل دوم باشد یعنی آن حاشیة حضرت علامه رضوان الله تعالی علیه اثرش را بگذارد برگردیم آن بحث اولمان را با یک عمق دقیق تری به آن بپردازیم یعنی سؤال کنیم این اشتراک معنوی مفهوم وجودی که الآن

شما دارید گردن ما می گذارید بازگشتش به چیست؟ اشتراک معنوی که فرض بر این است که شما این اشتراک معنوی را با اصالة الماهية هم جمع کنید فرض بر این است که شما این اشتراک معنوی را با تباین وجود جمع کنید با تشکیک وجود هم جمع کنید ولی حالا با این فضایی که روال ما جمع شده این را تحلیل کنیم. یک دو سؤال کنیم این می شود مسأله فلسفی ما یا شما دارید مبدأ تصویری موضوع حکمت را اشتراک معنوی اش را بررسی می کنید؛ چون فرض بر این است که شما اشتراک معنوی را درست می کنید که هم با اصالة الماهية می سازد هم با اصالة الوجود می سازد هم با تباین وجود می سازد هم با تشکیک وجود. الآن ما بالاخره الآن بعد از این تحقیق و دقت در این ذیل عبارت آخوند مهبیای آن بحث اصلی تر را پیگیری کنیم تا ان شاء الله ببینیم چه باید دقیق تر بگوییم. در هر دو مقام مقام جایگاه این سؤال که آیا جزء مبادی بحث فلسفی ماست یا جزء مسائل فلسفة ماست همین بحث اشتراک معنوی و این که جزء مبادی است یا مسائل یک جزء مبادی یا مسائل بودنش اگر بخواند برگردد به یک بحث برهانی دیگر حالا کار نداریم قدما چه گفته اند آخوند ملاصدرا چه گفته مطلب چیست بخواند برگردد به یک بحث برهانی چگونه بحث برهانی ای است که هم با اصالة ال اشتراک معنوی مفهوم هم با اصالة الماهية بسازد هم با اصالة الوجود و هم با تشکیک وجود تا ان شاء الله جلسه بعد

## جلسه صد و سیزدهم: ۹۱/۱۱/۱۴

## بررسی دو پرسش در بحث اشتراک معنوی

بحث ما رسید به دو سوال که عرض کردیم ان شاء الله باید رسیدگی بکنیم. آن سؤال این شد که آخوند در فصل دوم اشاره کردند که مفهوم وجود مشترک معنوی است. سؤال شد که این اشتراک معنوی مفهوم وجود وقتی بر می گردد به بحث تصویری، ما در ارتباط با موضوع فلسفه بالاخره داریم می گوئیم این موجودی که در محمول قضایا وجود دارد مشترک معنوی است. این محمول ما که موجود است و می گوئیم انسان موجود است، فرس موجود است، بقر موجود است، فرشته موجود است، واجب الوجود موجود است و این محمول موجود، مشترک معنوی است. بحث از اشتراک معنوی اش در واقع بحث از موضوع فلسفه است؛ چون ما یک بحث مفهومی و تصویری را داریم درباره موضوع فلسفه مطرح می کنیم که بحثی که در فصل سوم مطرح می شود که شما می گوئید: وجود عام بدیهی که الان می خواهیم شروع کنیم اعتبار عقلی غیر مقوم لأفراد وجود مفهوم است، نه ماهیت. خلاصه حرف آخوند این جا این است وجود مفهوم است به تعبیر خودمان معقول ثانی است نه معقول اولی. وجود ماهیت نیست، وجود، مفهوم است. اگر من گفتم مفهوم وجود مشترک معنوی است یک مفهوم وجود معقول اولی نیست بلکه معقول ثانی است که اکنون در فصل سوم بحث می کنیم این ها بحث درباره چیست بالاخره؟ بحث درباره موضوع فلسفه است؟ بحث درباره موضوع فلسفه جزء

مبادی فلسفه است. شما وقتی می گوئید موضوع فلسفه یک مبدأ تصویری دارد، یک مبدأ تصدیقی دارد و بحث از مبادی جزء مسائل فلسفه نیست چه می خواهید بگوئید؟ لذا باید روشن شود که این اشتراک معنوی مفهوم وجود یا حمل بالتواطی یا بالتشکیک مفهوم وجود بر مصادیقش بحث در ارتباط با یک مسألة فلسفی است یا بحث درباره مبادی تصویری فلسفه است؟ کما این که اگر بعدا بحث کردیم که این مفهوم وجود، زیادت دارد بر ماهیت، باز هم داریم درباره مفهوم وجود که موضوع فلسفه است بحث می کنیم. این گفتیم جای آن خالی است این بحث خیلی روشن باید بررسی شود.

یک بخشش را ما با بررسی کردیم قبلا که الان عرض می کنم لذا من هر چه در این زمین قضیه درست کنم که مفهوم وجود زائد بر ماهیت است، مفهوم وجود نسبت به مصادیقش، یک مفهوم اعتباری غیر مقوم است یعنی معقول اولی نیست که الان بحث می کنیم. مفهوم وجود مشترک معنوی است. بالاخره این ها مربوط به چه چیزی هستند؟ یک طرف من این ها را می بینم استدلال هم برایشان می آورم مثل بحث فصل سوم که خیلی روشن استدلال می کنیم برای آن الان. از یک طرف باید بگوئیم که این ها مربوط می شوند به مبدأ تصویری موضوع فلسفه، در مورد فصل دوم اساتید بزرگوار ما همین قدر متعرض شدند، هم حضرت آقای مصباح دام ظلّه هم حضرت آقای جوادی دام ظلّه این بزرگواران خیلی به همین مقدار اکتفا کرده اند تقریباً هر دو بزرگوار هم با یک تعبیر که درست است این بحث مربوط به مبادی بحث فلسفی ماست یک، بدیهی یا قریب به اولی است دو؛

## دو نقش ویژه بحث اشتراک معنوی وجود در فلسفه

این فصل دوم است ولی آقایان به خاطر نقشی که در اصالة الوجود دارد یک ذکرش می کنند، به خاطر نقشی که در تشکیک دارد دو، یعنی برای اشتراک معنوی مفهوم وجود دو نقش قائلند. استاد بزرگوارمان آیت الله مصباح دو تا را بیان می کند که دو نقش دارد: یکی نقشی که در اصالة الوجود دارد. یکی نقشی که در تشکیک دارد. استاد بزرگوارمان حضرت آقای جوادی در اول بحثشان نقشش را در بحث تشکیک بیان می کند در ذیل بحثشان این شبهه را مطرح می کند که یک کسی ممکن است بگوید اگر مفهوم وجود مشترک معنوی است و مقول بر وجود و ماهیت است، خودش دلیل بر اعتباری بودن وجود است؛ یعنی یک نقشی برای این بحث در بحث اصالت و اعتباریت قائلند. خلاصه حرفشان این است که درست است این بحث مربوط به مبدأ تصویری فلسفه است یک بدیهی است بلکه بالاتر از بدیهی قریب به اولی است ولی چون می دانید حتی اگر مربوط به مبدأ تصویری هم نباشد ولی بدیهی یا قریب به اولی باشد دیگر مسأله در نمی آید از آن، ولی آقایان یعنی ملاصدرا ذکرش کرده به خاطر نقشی که در این بحث ها دارد. شما ممکن است این مطلب را بپذیرید ولی یک سری احکام دیگر درباره مفهوم وجود دارید که اینگونه نیست، یک سری قضایای دیگر درباره مفهوم وجود دارید مثل بحثی که الآن در فصل سوم می خواهیم بخوانیم کما این که بعدا می خوانیم یک کسانی مثل مرحوم آقای مطهری در حاشیه اصول فلسفه ملتزمند به این که ما می توانیم اصالة الوجود را بدون همة این ها درست کنیم و بگوییم اولین مسأله فلسفی ما بشود اصالة

الوجود یا اگر یک کسانی مثل آیت الله مصباح ملتزم شدند اشتراک معنوی مفهوم وجود دخیل به تشکیک ندارد و نمی تواند مثبت تشکیک باشد؛ یعنی نقش اشتراک معنوی را در اصالت وجود و نقش اشتراک معنوی را در تشکیک یک کسی انکار کرد.

(پرسش...پاسخ:) اصلا زیادت ماهیت را ملاصدرا ذکر نکرده؛ چون لازمة ملاصدرا در فصل دوم و سوم زیادت است. به تعبیر استادمان آیت الله جوادی یعنی چون وجود مشترک معنوی است و وجود هم اینگونه است از داخلش زیادت در می آید به این می رسیم ان شاء الله معلوم می شود.

خلاصه اگر کسی آمد گفت آقا ما یک سری احکام درباره مفهوم وجود داریم مثل این حکم بدیهی و اولی یا قریب به اولی نیست و دو این که این که شما می گوئید این اشتراک معنوی دخیل در مسأله است یا زیادت دخیل در مسأله است که باز یک حکمی است درباره مفهوم وجود ما دخالش را در مسأله اصالة الوجود بر می داریم و اصالة الوجود را می کنیم اولین مسأله فلسفی ما یا دخیل در تشکیک است ما قبول نداریم که وقتی یک چیزی از قبیل معقولات ثانی است و مفهوم برای مصادیقش است نه این که مقوم افرادش باشد، قبول نداریم بتواند تشکیک را درست کند که آقای مصباح دومی را می فرماید. یک کسانی مثل مرحوم آقای مطهری که می رسیم آن موقع شما چرا این ها را ذکر می کنید این تا این جا بحث.

### سرّ مسأله فلسفی بودن بحث اشتراک معنوی از دیدگاه علامه طباطبایی

ما در سابق یک بحث مشابهی دربارهٔ بدهت مفهوم وجود کار کردیم چون آن هم یک حکم است بدهت مفهوم وجود را بزرگانی مثل علامه طباطبایی اصلاً ذکر نکرده اند اما اشتراک معنوی وجود را به عنوان مسأله ذکر کرده اند. در نهایت آقایان جمعش می کنند به همین که بدهت دخلی در آن دو مسأله مهم فلسفی ندارد یعنی اصالت وجود و تشکیک ولی اشتراک معنوی و زیادت دربارهٔ مفهوم وجود نقش دارند؛ چون نقش دارند ذکر می شوند ولو این که اشتراک مسأله نیست، اصلاً مسأله نیست؛ چون بدیهی و قریب به اولی است. اما زیادت ممکن است بگوییم مسأله است تا سر جای خودش این را اینگونه جمع می کنند. ما آن جا یک جمع دیگری داشتیم شما را در همین فضا نگه می دارم این فصل سوم را شروع می کنیم به خواندن برسیم به ادلهٔ اصالت وجود و این سیر منطقی بحث اصالت وجود ببینیم چگونه می شود جمع کرد. چون ما یک بخشی از نظرمان را دربارهٔ بدهت مفهوم وجود دادیم اگر هم تتمه ای پیدا کرد ان شاء الله عرض می کنیم.

(پرسش...پاسخ:) حرفمان آن که آقای طباطبایی فرمود جواب این سؤال که چرا علامه طباطبایی بحث بدهت مفهوم وجود را متعرض نشده، اشتراک معنوی مفهوم وجود را نظرمان در این رابطه، این را جواب بدهیم چه گفته؟ ... نه این اگر حل بشود معلوم می شود مطلب این که مسأله هست یا نیست.

یک بار حد وسط ما بدهت و اولی بودن است آن یک چیز دیگر است آن ربطی ندارد به جنس ... یک بار ما حد وسطمان در باب مسأله بودن یا نبودن این است که اصلاً اگر یک چیزی بدیهی بود مسأله نیست چه در مبادی باشد چه در غیر مبادی. یک بار بدیهی مسأله نیست که در عبارت آخوند ملاصدرا هم این آمد یک بار در واقع مطلب ما سر بدهت و اولی بودن نیست فقط سر این است که بالاخره ناظر به مبادی این خبر این اطلاعی که ما می خواهیم بدهیم جایش این جاست یا آن جا؛ چه مسأله باشد چه نباشد، چه بدیهی باشد چه نباشد ... همین اگر ملاک مسأله بودن را غیر بدیهی بودن دانستیم ...

لذا آقایان آن جا هم می گفتند فلسفه موضوعاتی را ثابت می کند که غیر بدیهی اند. خود آقای طباطبایی هم قائل شد، گفت فلسفه موضوعاتی را برای علوم ثابت می کند که غیر بدیهی اند .... ثبوت را تحلیل کردیم اثباتاً عرض کردم ... بله ثبوتاً که عرض کردیم همه عرض ذاتی اند این که کاملاً درست است. اما الان ما یک بحثی داشتیم که چرا کسانی مثل علامه طباطبایی بین بدهت و بین اشتراک معنوی فرق می گذارند. نظری دادیم آن جا این را هم ان شاء الله تتمه اش نظرمان را خواهیم داد. اما الآن گزارشی که دادیم به دوستان این بحثی است که بزرگان از اساتید ما دربارهٔ این حرف ها می زنند. پس این ها مطالبی است دربارهٔ مبدأ تصویری موضوع فلسفه از نظر آقایان یک. این مطالب بعضی هایش بدیهی یا قریب به اولی است دو. بعضی هایش هم اینگونه نیست. اینکه چرا می آید در عین حالی که باید در



وجود عام بدیهی یک مفهوم اعتباری است که عقل او را از مصادیقش انتزاع می کند یعنی غیر مقوم لأفراده توضیح آن که ما در واقع یک ماهیت داریم یک مفهوم داریم، ماهیت معقول اولی است که هم در خارج موجود است هم در ذهن بر اساس سیستمی که حکمای مشاء کار می کردند اینگونه بود انسان یک طبیعی است که در خارج هست در جناب زید این انسان یک طبیعی است که در ذهن هم حاضر شده لذا طبیعی که مقوم افرادش است دو تا کون دارد: کون خارجی، کون ذهنی. این طبیعی که دو جور وجود خارجی و وجود ذهنی دارد مقوم افرادش است، معقول اولی است یعنی فرد دارد، فرد به همین معنا که عرض کردم در مقابل این مفاهیمی که به آن ها می گوئیم معقول اولی و دارای فرد در خارجند ما یک مفاهیمی داریم یک چیزهایی داریم که به آن ها می گوئیم مفهوم، به اصطلاح می گوئیم این ها منشأ انتزاع دارند مصداق دارند از مصادیق خارجی انتزاع می شوند.

### مفهوم وجود، مفهومی اعتباریست (به معنای معقول ثانی)

این مفاهیمی که از مصادیق خارجی انتزاع می شوند می گوئیم اعتباری اند یعنی فرد ندارند یعنی نمی شود گفت هم در خارجند هم در ذهن. در جای خودش در فلسفه هم ثابت شده دوباره هم توضیح می دهیم که این اعتباری هم غیر اعتباری بودن در مقابل اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت یا بالعکس است. من یک بار می گویم ماهیت اعتباری است وجود اصیل است، یک بار می گویم ماهیت اصیل است وجود اعتباری است، یک بار می خواهم بگویم ماهیت معقول اولی است وجود معقول ثانی است.

مبادی تصویری ذکر شود در عین حالی که بعضی هایش بدیهی است؟ از نظر آقایان می گویند به خاطر نقشی که در اثبات دو مسأله مهم یعنی اصالت وجود و تشکیک ایفاء می کنند.

اشتراک معنوی در تشکیک هم نقش دارد. زیادت و اشتراک معنوی فقط در اصالت نقش دارند آن ها اینگونه تحلیل می کنند در مقابل این ها بعضی ها معتقدند که نه ما می توانیم اصالت را یک طوری تحلیل کنیم که نیاز به این ها نداشته باشیم تا ببینیم با این سرمایه فصل سه را آغاز کنیم ببینیم چه می شود تا بعد جمع بندی کنیم ان شاء الله .

### شروع فصل سوم اسفار و تطبیق عبارات آن

«فی أن الوجود العام البدیهی اعتبار عقلی غیر مقوم لأفراده» کأنه ملاصدرا در این فصل بین دو تا مطلبی که بنده عرض کردم در عنوان فصل جمع می کند. یک: مفهوم وجود عام که اشاره دارد به اشتراک معنوی اش البدیهی اشاره دارد به بدهت تصویری اش قبلا این ها را در اسفار خوانده ایم این را نگاه کنید در عنوان فصل آخوند هر دو تا را جمع کرده أن الوجود العام چون اشتراک معنوی مفهوم وجود البدیهی اشاره کرد به آن حکمی که قبلا خوانده شد. فقط آن حکم را گذاشت در بدهتش. عرض می کنم در موضوع فلسفه عام بودنش را آورد در مسأله فصل دوم بدهتش را، در موضوع عام بودنش را . الان می خواهد مطلب دیگری را بگوید. اعتبار عقلی می خواهد بگوید. یک مفهوم است، یک مفهوم اعتباری است، مفهوم اعتباری است که عقل آن را از مصادیقش انتزاع می کند، خلاصه عبارت آخوند این است:

مفروض گرفته اند کأنه حتی مثل شیخ اشراق هم این را قبول داشت. ان شاء الله در بحث خودش. الآن می خواهم ریشه اش را بدانید که چرا در فلسفه اسلامی فرض این است که این ماهیت خودش می آید؟ لذا بحث وجود ذهنی گفتیم اصطلاحی است درباره معقول اولی، این مفروض این فلسفه است.

### ملاک معقول ثانی بودن مفهوم وجود

حیث معرفت شناسی اش همانی است که افراط در رئالیست بودن است. مع تبدل نحو الوجود ایشان می گوید وقتی این اصل را من قبول کردم که ماهیت است که دو نحو وجود دارد، ماهیت است که دو نحو وجود دارد، اگر پذیرفتم که وجودی که خارجیت عین اوست نمی تواند وارد ذهن شود پس پذیرفته ام که آنی که وارد ذهن شده، دیگر معقول اولی نیست، مفهوم است. مبنایم این است دو نحو وجود داشتن حکم اختصاصی معقولات اولی است، عکس نقیضش این است که هر جا چنین حکمی نبود من معقول اولی ندارم، در وجود چون چنین حکمی نمی توانم داشته باشم پس معقول اولی نیست. چرا نمی توانم داشته باشم؟ چون مستلزم انقلاب است. چیزی که خارجیت عین اوست نمی تواند دست از خارجیت بردارد بیاید در ذهن؛ چون اگر با حفظ خارجیتش بیاید در ذهن انقلاب است. جمع نقیضین است. اگر دست از خارجیتش بردارد باز جمع نقیضین است یعنی او با حفظ این که خارجیت ذاتی اش است دست از آن کشیده نمی شود.

الآن می خواهم این را بگویم نسبت وجود به خارج مثل نسبت ماهیت به خارج نیست؛ لذا می خواهم استدلال کنم که این مفهوم وجود، یک مفهوم اعتباری است که عقل او را از مصداق خارجی انتزاع می کند. کدام مفهوم وجود؟ همان مفهوم عامی که مشترک معنوی بود و در فصل قبل بحث کردم و همان مفهوم عامی که تصورا بدیهی بود که در بحث موضوع فلسفه به آن رسیدگی کردم؛ یعنی ترتیب دارد. بیان ذلک آخوند می خواهد همین ها را توضیح دهد.

«أنَّ كل ما يرتسم بكنهه في الأذهان من الحقائق الخارجية يجب أن يكون ماهيته محفوظة مع تبدل نحو الوجود» این همین توضیحی است که گفته شد این ها کأنه مسلمات فلسفه مشاء است. آقا ماهیت دو نحوه وجود دارد یک نحوه وجود خارجی، یک نحوه وجود ذهنی، هر چه که مرتسم می شود در ذهن به کنهش یعنی با همة ذات و ذاتیاتش یک امری که با ذات و ذاتیاتش وارد ذهن می شود از حقایق خارجی؛ چون بحث اعتباری من این جا هیچ ربطی و دخلی به بحث اعتباری و اصالت در باب وجود ندارد؛ لذا ماهیت حقیقت خارجی تلقی شده هیچ اشکالی ندارد این ماهیت، یک حقیقت خارجی است، این ماهیتی که حقیقت خارجی است وارد ذهن می شود، وقتی وارد ذهن می شود ذات و ذاتیاتش محفوظ است مع تبدل نحو الوجود منتها فرقی این است که این ماهیت یک نحو خارجی دارد، یک نحو وجود ذهنی به قول استاد ما همان شعر ملاهادی که «للشيء غير الكون في الاعيان كون بنفسه لدى الأذهان»

یعنی همین بکنهه بذاته و ذاتیاته محفوظند لدى الأذهان دو تا نحو وجود دارد و به تعبیر بسیار زیبای آقای مطهری اینها بحث وجود ذهنی را به خاطر افراط در رئالیست بودن اصلا

### ریشه بحث اصالة الوجود ووجود ذهنی صدرا در فلسفه مشاء

بنابر فلسفه ای که صدرا می فهمد صدرا می خواهد بگوید اصالة الوجود مشائی است می خواهد بگوید این حرف، حرف بهمنیار است از اساس. بعدا هم در ادلة اصالة الوجود آقای طباطبایی که می آید همین حرف بهمنیار می آید می خوانیم در نهاییه هم خوانده ایم. این می شود عین عبارت مشاء در باب اصالة الوجود؛ لذا صدرا می خواهد بگوید شما اگر بخواهید اثبات کنید که مفهوم وجود معقول ثانی است، وجود مفهوم است نه ماهیت. وجود معقول ثانی است مفهومی نه معقول اولی، کافی است اینگونه بگویید که حکم ماهیت این است که دو نحوه وجود دارد و هر چه دو نحوه وجود ندارد ماهیت نیست این خیلی حرف خوب و اساسی است که ذهنتان چقدر الآن قوی می شود با صدرا که گفتیم این بحث وجود ذهنی اصطلاح فلسفی و شامل معقولات اولی است فقط همین که می گوئیم خوب این را عنایت کنید خیلی واقعا ذهن این جا قوی می شود یعنی شما دیگر مستنداتش را باید از آخوند ملاصدرا بگیرید و الوجود لما كانت حقیقه أنه فی الأعیان وجود چون حقیقتش خارجیت و در عین بودن است و کل ما كانت حقیقه أنه فی الأعیان و هر چه که حقیقت خارجیت است فیمتنع أن یکون فی الأذهان نمی تواند وارد ذهن شود. با تعبیر بسیار زیبای استادمان دو فرض است یا با حفظ خارجیتش آمده در ذهن انقلاب است اجتماع نقیضین است یا دست کشیده از خارجیتش این هم انقلاب است چون فرض بر این است که حقیقه أنه فی الأعیان فیمتنع أن یکون فی الأذهان و إلا لزم انقلاب الحقیقة لازم می آید که یک چیزی از اصل واقعیتش دست بردارد.

(پرسش...پاسخ:) راست می گوئید عرض کردم صدرا چون فرضش بر این است که این دو حکم برای فلسفه مشاء است. جواب دادیم. یعنی ایشان فرض کرده که مشائی ها اصالة الوجودی اند در حقیقت وجود و قائل به این هستند که ماهیت دو نحوه وجود دارد سر بحث وجود ذهنی است. لذاست که علامه طباطبایی می خواهد بگوید سهم ملاصدرا نه وجود ذهنی است نه اصالة الوجود.

سهم صدرا اگر منظمش کنید ... اصالة الوجود است ما آن هایی که می گفتیم بعدا هم از متن اسفار در می آوریم معلوم می شود متن برای مشاء است، صدرا هم الآن همینطور دارد بحث می کند، صدرا می خواهد بفرماید که در فلسفه مشاء دو قانون مسلم هست یکی این که للشیء غیر الوجود فی الاعیان کون بنفسه فی الأذهان این در مشاء است و لذا ماهیت است که این حکم را دارد که جابجا می شود از خارج به ذهن و از ذهن به ذهن. به تعبیر استاد بزرگوارمان آیت الله جوادی این مسلم است حیث معرفت شناسی اش هم افراط در مسألة رئالیست بودن است و انکار سفسطه اقتضای این را می کند از نظر این ها یک. دو وجود چون واقعیتی است که حقیقتش أنه فی الأعیان است دیگر نمی تواند معقول اولی باشد فیمتنع أن یکون فی الأذهان و الا لزم انقلاب الحقیقة عما كانت بحسب نفسها فالوجود اگر اینگونه شد فالوجود یمتنع أن یحصل حقیقه فی ذهن من الأذهان اگر وجود حقیقتش أنه فی الأعیان است و آن چه که می تواند وارد ذهن شود ماهیت است، وجود دیگر ماهیت نیست فکل ما یرتسم من الوجود فی النفس پس هر چه که رسم می شود از وجود در نفس و یرض له الكلية و العموم

فهو ليس حقيقة الوجود فهو ليس مرتسم ما ليس حقيقة الوجود بل وجهها من وجوه الوجود و  
حيثية من حيثيات الوجود می شود یک مفهوم و عنوانا من عناوینه وجود می شود عنوانی،  
مفهوم وجود برای آن مصداق خارجی و معنوی مفهوم وجود عنوان است، مفهوم است  
وجودی که نفس من آمده مفهوم و عنوان است نه یک معقول اولی فلیس عموم ما ارتسم من  
الوجود فی النفس بالنسبة إلى الوجودات عموم معنی تمام. برویم در فصل بعدی یک نکته ای  
صدرا می خواهد اضافه کند به این مطلب که معلوم شد وجود از جنس ماهیات نیست، ماهیات  
را پنج دسته می کنیم نوع، جنس، فصل، خاص و عام به اصطلاح کلی های ماهوی یا ذاتی اند  
یا عرضی اند به تعبیر بسیار درستی که بعدا ان شاء الله در بحث احکام ماهیت می خوانیم  
عرضی بودن آن ها نسبت به چیز دیگر است و الا نسبت به خودشان همه ذاتی اند وقتی واضح  
شد پس حرف ما محدود می شود به نوع و جنس و فصل، چون دعوی ما سر عموم معنای  
ذاتی است، باقی می ماند جنس. دیگر ما این جا یک مقداری در توضیح از استادمان جدا می  
شویم. بحث صدرا این است چون گفت الوجود العام مشترک معنوی ذاتی مشترک می شود  
جنس؛ لذا این که ما نوع داریم یا نداریم این که فصل سرنوشتش در فلسفه صدرا چه می  
شود؟ الآن چون ما فعلا در صدد تبیین جایگاه این مسأله در فلسفه صدرا نیستیم، بحث ما در  
ارتباط با مقدمات اصالة الوجود است و بعد از فروع اصالة الوجود وقتی نتیجه گرفتیم که  
اصلا فصل نداریم، فصل باید به نحوه وجود برگردد، مفهوم ماهوی نیست، نوع نداریم؛ چون  
موجود بالذات ما نیست. آن ها را بعد همین قدر که عرض می کنم بسمه تعالی مفاهیم چه  
تعداد هستند؟ پنج تا هستند، سه تا ذاتی اند دو تا عرضی اند. عرضی بودن نسبت به غیر است.

نسبت به مصداق خودش همه ذاتی اند، وقتی ذاتی شدند یا ذاتی مختصند یا ذاتی مشترک.  
الآن که درباره وجود عام داریم بحث می کنیم احتمالی که باقی می ماند ذاتی مشترک است،  
ذاتی مشترک می شود جنس. لذا صدرا قشنگ نتیجه می گیرد می گوید: وجود که معقول  
اولی نبود دیگر جنس نیست؛ چون فرض نوع و فصل منتفی است، عمومش آنکه خاص رفت  
در ذاتی شد دیگر ... بله دیگر خاصند عام نیستند ما فرضمان الآن موضوع بحثمان این بود که  
وجود عام بدیهی ... الآن هم همین را داریم می گوئیم مفهومش جنسی نیست ... می گویم  
وجود برای مصادیقش مفهوم ماهوی نیست. کدام مفهوم ماهوی محل دعواست؟ جنس دیگر ...  
الآن سر مفهوم وجود داریم بحث می کنیم وجود یک مفهوم معقول اولی برای مصادیقش  
نیست کدام معقول اولی این جا احتمال داده می شود؟ ... اول بحث ما گفتیم امرمان دائر به این  
است که مفهوم وجود را معقول اولی بدانیم. الآن طرفمان این است اگر معقول اولایش می  
کردند چه نوع معقول اولایش می کردند؟ اگر مفهوم وجود را معقول اولی می کردند معقول  
اولای نوعی نمی کردند معقول اولای فصلی نمی کردند. «فلیس عموم ما ارتسم من الوجود فی  
النفس بالنسبة الى الوجودات فلیس - این عموم، - عموم معنی الجنس» یعنی عمومیتش نمی  
تواند عموم معنای جنسی باشد بلکه عموم یک امر لازم اعتباری انتزاعی است. این عمومیت،  
عمومیت مفهوم است نه عمومیت معقول اولی. عمومیت چیست؟ مفهوم است نه عمومیت  
معقول اولی. وقتی شد عمومیت مفهوم یک امری است که اولا ذاتی و مقوم نیست ثانیا  
انتزاعی و اعتباری است «و کالشیئیة للأشیاء الخاصة من الماهیات المتحصلة المتخالفة  
المعانی».

## جلسه صد و چهاردهم: ۹۱/۱۱/۱۵

## خلاصه ای از درس گذشته

بحث ما در عبارت آخوند ملاصدرا رسید به این قسمت که آخوند فرمودند در عبارت اسفار «بل عموم أمر لازم اعتباری انتزاعی کالشیئیة للأشیاء الخاصة من الماهیات المتحصلة المتخالفة المعانی» بحث این بود که عرض کردیم از عبارت آخوند در اسفار بر می آید که مفهوم وجود چند تا حکمش رسیدگی شده؛ یکی این که مفهوم وجود یک مفهوم بدیهی است که قبلاً بحث شد، یکی این که این مفهوم، یک مفهوم عام است که مشترک معنوی است باز فصل دوم بحث شد و یکی این که این وجود بدیهی عام مشترک معنوی، مفهوم است نه ماهیت که توضیح دادیم استدلال آخوند، مفهوم است یعنی در خارج فرد ندارد چون اگر ماهیت بود طبیعی بود آن موقع که این طبیعی در خارج موجود بود در ذهن هم موجود بود، در خارج فرد پیدا می کرد. آخوند می خواهد بفرماید که نه، طبیعی نیست، ماهیت نیست؛ به خاطر استدلالی که دیروز عبارت خواندیم گفتند که طبیعی می توانند از خارج وارد ذهن شوند ماهیت است که در واقع از خارج وارد ذهن می شود از ذهنی به ذهنی منتقل می شود اما وجودی که حقیقتش این است که فی الایان است که دیگر مفصل توضیح دادیم مبنا مبنای مشائی است این وجود نمی تواند مثل ماهیت منتقل به ذهن شود. وقتی وجود نتوانست مثل ماهیت منتقل به ذهن شود پس آن چه که وارد ذهن شده و الآن ذهن با آن کار می کند ما خلاصه مفهوم وجود را در ذهن رسم

کردیم و ارتسام پیدا کرده نه این که طبیعی ای به نام وجود آنطور که یک ماهیت را می گوئیم طبیعی وارد ذهن شده عبارت این بود فلیس عموم ما ارتسم من الوجود فی النفس پس این معنای عامی که از وجود در ذهن ما رسم شده عموم دارد، رسم شده از وجود این نسبتش به وجود مانند عموم یک معنای جنسی است، این را هم توضیح دادیم این را اصلاح بکنم ...

## توضیح اشاره چهارم از اشارات فصل سوم رَحِیق مختوم

به استادمان دادم اصلاح بکنم نسبت را نگاه کردم به عبارت ایشان، عبارت ایشان در متن توضیح همانی است که من عرض کردم ولی در اشاره ای همین تعبیری را که به کار بردم ایشان به کار برده اند و ظاهراً دیگر ارتکاز بنده از ایشان بوده و فضلش مربوط به خود ایشان است ایشان در اشاره هم همین مطلب را فرموده اند گفته اند چون وجود معنایی پیدا کرد در ذهن که این معنا ماهوی نبود. معانی ماهوی فرمودند خیلی قشنگ هم در اشاره توضیح دادند در درجه اول پنج دسته اند یا ذاتی اند یا عرضی اند ذاتی ها سه تا هستند، عرضی ها دو تا هستند در درجه دوم عرضی ها هم می شوند ذاتی؛ چون نسبت به یک سری مصادیق بیرون عرضی اند اما نسبت به مصادیق خودشان ذاتی اند. بعد می فرمایند وقتی شدند ذاتی، ذاتی ها یا جنس است یا فصل است یا نوع، وجود چون عام است توهم نوعیت و فصلیتش نیست این تعبیر خود استاد است، لذا من دیروز این تعبیر را عرض کردم جدا می شویم از استادمان، اصلاح می کنم نخیّر تعبیر درست خود ایشان است کاملاً هم درست است که ما در واقع وقتی نشان دادیم که مفهوم وجود، مفهوم ذاتی طبیعی نیست، ماهوی نیست، تنها چیزی که توهم می

است یعنی بیرون ذات و ذاتیات است، نسبتش با این ها نسبت ملزوم و لازم است نه نسبت در واقع ذاتیاتی که مفاهیم ماهوی اند. امر لازمی است یعنی بیرون است اعتباری است.

توضیح دادیم دیروز این اعتباری غیر از اعتباری اصیل وجود و ماهیت است این اعتباری مربوط می شود به تعبیری که آقایان درباره معقولات ثانی به کار می برند یعنی فرد ندارد. بفرمایید یعنی چه؟ فرد ندارد انتزاعی است باز هم به همین معناست چون مفاهیمی که معقول اولی می شوند، انتزاع نمی شوند، مفاهیم ماهوی منتقل به ذهن می شوند و با تجرید این ها به دست می آیند یعنی خصوصیات فردیه را که می گذارید کنار، طبیعی به دست می آید. اما در باب وجود چون ما فرد نداریم مفهوم انتزاعی اعتباری داریم.

### زیادت مفهوم وجود بر ماهیت نتیجه ضمنی فصل سوم

«کالشیئیة للأشیاء الخاصة» خیلی زیبا است عبارت صدرا مثل مفهوم شیئیت است برای اشیای خاصه-من الماهیات المتحصلة المتخالفة المعانی» این نیاز دارد به همان نکته بسیار خوب استادمان که این زیادت هم از داخلش در می آید. ببینید شیئیت برای ماهیات متحصلة متخالفة المعنی که به تعبیر بسیار درست استاد ما وقتی معلوم شد وجود، یک مفهوم واحد است، این مفهوم واحد مثل مفهوم شیئیت، عارض در واقع ماهیات مخالفة المعنی می شود. ما یک کثراتی داریم مثل انسان و فرس و بقر که مفهوم وجود را عارضشان می کنیم این می شود همانی که ما بعدا از آن تعبیر می کنیم به زیادت یک مفهوم واحد عام انتزاعی که عارض

رود درباره وجود چون از اول در بین ذاتیات توهم نوع و فصل نیست؛ چون نوع و فصل مفاهیم ماهوی مختصند، وجود وقتی ماهوی نبود هیچکدام نیست ولی توهمی که باید از آن سلب شود جنسی است؛ چون حیثیت عموم است من این را اصلاح می کنم چون بعد نگاه کردم دیدم ایشان در اشاره تعبیر قشنگی دارند می گویند: بعد از ارجاع ماهیات عرضی به ذاتیات و پس از اثبات عمومیت مفهوم وجود تعبیر خود ایشان است، توهم فصل یا نوع بودن نسبت به آن نمی رود و تنها توهم جنسیت آن باقی می ماند از این رو صدرالمتهلین پس از اثبات مفهوم بودن معنای وجود به دفع شبهة جنسیت آن اکتفا می نماید. جا داشت که این در خود توضیح متن آورده شود؛ چون انصافا در خود متن اسفار است یعنی نیاز به یک چیز بیرونی نیست اشاره نیست مطلب.

### مفهوم عام و اعتباری وجود، جنس نیست به دو دلیل

آقایان در نوشتن چطور فرمایشات استاد بزرگوار ما را دام ظلّه پیاده می کنند نویسندگان مختلفند ولی مطلب، مطلب خود ایشان است و ما هم از سفره کرم و علم ایشان بهره مندیم «و لیس عموم ما ارتسم من الوجود فی النفس -لذا عموم آنچه که در نفس از وجود ارتسام یافته- بالنسبة الى الوجود فلیس» آن عموم، عموم معنی الجنس عموم معنای جنس نیست؛ چون نشان دادیم وجود مفهوم ماهوی نیست که دارای فرد باشد بلکه یک مفهوم است که دارای مصداق است نه فرد بل عموم امر لازم اعتباری انتزاعی عموم یک امری است که لازم

ماهیات متخالفة می شود، آن ها کثرت ماهوی دارند، این وحدتی دارد بیرون آن ها، تصریح ندارد ما نمی گوییم این مصرح در آن است ولی این لازمة همان تحلیل است همانطور که استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله جوادی در همین مطلب در اشاره اول به آن اشاره درستی می کنند این مطلب آخوند تمام می شود.

### دلیل اول بر عدم جنس بودن مفهوم وجود

بعد یک استدلال دیگر هم می کند و ایضا لو کانت جنسا پس جنس نیست چون معقول اولی نیست و السلام. اگر ماهیت می بود شبهة جنسیت در آن بود. شبهة نوعیت و فصلیت نیست؛ چون آن ها اختصاصی اند وقتی که ماهیت نبود، جنس نیست. این دلیل اول فلیس عموم ما ارتسم عموم معنی الجنس تمام شد، خود عموم نشان می دهد که شبهة فقط روی جنس است، با نفی آن ها جنس نفی می شود با نفی ماهوی بودن.

### دلیل دوم بر عدم جنس بودن مفهوم وجود

اگر مفهوم وجود، مفهوم جنسی می بود باید برای بقية در واقع افرادش ما یک فصولی را لازم می داشتیم که این فصول می آمدند این در واقع افراد را که انواع این معنای جنسی اند جدا می کردند، این مستلزم این بود که واجب از بساطت بیفتد به تعبیر آخوند و ایضا لو کان جنسا لأفراده تعبیر چقدر قشنگ است وقتی جنس می آورد کلمة افراد می آورد وقتی عموم مفهومی می آید می شود معنای انتزاعی عارض مصادیق چون فرق بین مفهوم و مصداق یک

حکم دارد، طبیعی و فرد یک حکم دارد، تعبیر خیلی دقیق است و ایضا لو کان جنسا لافراده اگر جنسی برای افرادش بود لکان انفصال الوجود الواجبی که وجود واجب می شد یک فرد عن غیره که وجود ممکنات است که فرض هم بر این است که دیگر وجود یک جنسی است که یک فردش وجود واجب است، یک فردش وجود مثلاً ممکن است بفصل باید یک فصلی پیدا می شد. این هم در جای خودش بحث می شود که اگر ما جنس را به عنوان یک ذاتی مشترک قائل شدیم اختلاف افراد به یک ذاتی مختصی به نام فصل است فیتربک ذاته آن موقع باید ذات این فرد یعنی وجود واجب ترکیب پیدا می کرد و آنه محال کما سیجیء.

دوستان عزیز این باز نشان می دهد که باز این حرف مشائی است چون این ها را دیگر مشاء قبول دارد مشاء نفی ماهیت، نفی ترکیب از ذات واجب را پذیرفته لذا همانطور که عرض کردم این استدلال زیبای صدرا در فضای فلسفة مشائی است که این مبانی را تصویر کرده، وجود را حقیقت عینی می داند یک. نشان می دهد که این حقیقت عینی با ماهیت فرق دارد که ماهیت قابل انتقال به ذهن است این دو و اینگونه سه قبول کرده که واجب یک حقیقت بسیط است و در واجب فرض جنس و فصل منتفی است لذا آخوند دارد با همان فضا درست می کند لذا ما این جا دیگر زیاد اصرار نمی کنیم به این که بگوییم ممکنات هم بسیطند. ممکنات بساطتشان یک حساب دیگری دارد درست هم هست ولی استدلال الآن روی واجب رفته است. استدلال آخوند این شد وجود، یک مفهوم است نه یک ماهیت، وقتی مفهوم بود ماهیت نبود ماهیت جنسی نبود، ماهیت جنسی را هم دو دلیل برایش آورد تمام. برویم سراغ فرمایش بهمنیار ...

عدم قبول استدلال بهمنیار درباره مفهوم بودن معنای وجود توسط ملاصدرا و اما ما قیل من أن کل ما یحمل علی أشياء بالتفاوت فهو عرضی لها و الوجود قد سبق أنه یحمل علی أفراده كذلك فیکون عرضیا لها فغیر تام عند جماعة من شیعة الأقدمین كما سینکشف لک إن شاء الله تعالی بهمنیار یک استدلال دیگری کرده، هم بهمنیار استدلال کرده هم خواجه طوسی که این استدلال بهمنیار را پسندیده و به تعبیر استاد ما اشکال به هر دو وارد است. اما ما قیل که گفته اند ما چرا می گوئیم وجود مفهوم است؟ چون وجود مشکک است ولی درماهیت تشکیک نیست، کبری صغرایش اینگونه است. استدلال بهمنیار اینگونه است گفته ما چرا می گوئیم وجود معقول اولی نیست معقول ثانی است؛ چون وجود مقول به تشکیک است در صورتی که در معقولات اولی تشکیک راه ندارد لذا می گوئیم وجود صدقش بر مصادیقش عرضی خارج است.

(پرسش...پاسخ): ما هر چه بحث کردیم این احکام، احکام مفهومند. ما قبول داریم مفهوم وجود چیست؟ مفهومش مقول به تشکیک است. حکم دومی که در فصل دوم برایش بحث کردیم گفتیم یک مشترک معنوی است. دو صدقش بالتواطی نیست بالتشکیک است مفهوم. مفهوم این را قبول داریم دو قبول داریم که ماهیات که افراد دارند تشکیک در آنها نیست. اگر کسی این دو را قبول کرد آن موقع می فهمد که مفهوم وجود نمی تواند ماهیت باشد بهمنیار هم به همین استدلال کرده اما ما قیل من أن کل ما یحمل علی أشياء هر چه به اشیاء حمل می شود بالتفاوت هر مفهومی که مقول به تشکیک است و حملش و صدقش به تفاوت است.

(پرسش...پاسخ): بالتشکیک بله تفاوت به اولویت و اولیت و اشدیت و اقدمیت که در بحث تشکیک گفته شد ما یحمل علی أشياء بالتفاوت فهو لیس بذاتیة دیگر جزء مفاهیمی نیست که بهشان بگوئیم ذاتی. این ها مقول اولی نیستند؛ چون مبنای آقایان این است که کبرایی را معتقدند که ماهیات مقول به تشکیک نیستند فهو عرضی لها می شود یک مفهوم خارجی انتزاعی اعتباری نه یک مفهوم ذاتی محمول بالتواطی چون مبنایشان این است می گویند: ماهیات، ذاتیات محمول بالتواطی اند، وجود محمول بالتشکیک است پس وجود ذاتی شان نیست فهو عرضی لها و الوجود اگر کسی مبنایش را قبول کرد کبری را درست کرد ما یحمل بالتشکیک فلیس بمعقول اولی بل هو معقول ثانی چون معقولات اولی تشکیک نیست اگر این را گفتیم بعد پیاده اش می کنند و الوجود قد ثبت در فصل دوم که أنه یحمل علی افراد بالتشکیک دیگر افراد نباید می گفتند. حرف های بهمنیار است فیکون عرضیا لها پس وجود عرضی است از برای آن اشیائی که بر آنها حمل می شود اما ما قیل... فغیر تام آخوند می فرماید: اشکالش این است که این کبری را همه قبول ندارند. اگر همه قبول داشتند که در معقول اولی تشکیک راه ندارد خوب بود ولی چه کنیم این کبری غیر تام است فغیر تام عند جماعة من شیعة الاقدمین نه فقط هم در ارتباط با شیخ اشراق مثل این که برای بقیه هم روشن نبوده بوعلی خیلی اصرار کرد بر این که در معقولات اولی تشکیک نیست. در عبارات بوعلی هم یک عبارتی هست که در تفسیرش خیلی گرفتاری داریم که ان شاء الله در جای خودش تشکیک در اعراض نداریم در عرضیات داریم.



(پرسش...پاسخ:) در مورد خود مشائی ها هم بعدا باید روشن کنید که تشکیک در اعراض نداریم در عرضیات داریم. مرحوم آقای مطهری در شرح مبسوط هر چه تلاش کرده صاف نشده این را حتما عرضیات. عرضیات اگر منظور کلیات خمس است که عرضی اند ما داشتیم کلیات خمس را بر می گردانیم به معقولات اولی.....

نتیجه اینکه آخوند می خواهد بگوید جناب آقای بهمنیار این مطلب شما اشکال کبروی دارد. شما می خواهید بفرمایید در فصل دوم اشکال صغروی هم در مورد وجود هم داشت فیکون عرضیا لها این فغیر تام عند جماعة من شیعة الاقدمیین كما سینکشف فلان ان شاء الله تعالی

این که تمام شد لذا آخوند ملاصدرا می گوید شما اینگونه بگو که خود شیخ اشراق قبول دارد. بگو ماهیت منتقل می شود از خارج به ذهن و چیزی که واقعیت خارجی دارد نمی تواند خارجیت عینش است نمی تواند انتقال پیدا بکند پس وجود معقول اولی نیست می گوید شما اینگونه بگو که عرض کردم آن حیث معرفت شناسی اش را شیخ اشراق هم قبول کرده علی ای حال این فرمایش آخوند تمام است ما هم توضیحاتمان را دادیم تمام شد. باقی می ماند اشاراتی که استاد بزرگوارمان در پایان فصل بیان کرده اند یک مرور مختصری بر اشارات بکنیم که فردا شب بحث اصالة الوجود بخوانیم ان شاء الله (پرسش...پاسخ:) معقول ثانی است یعنی عرضی یعنی خارج المحمول عرضی می شود خارج المحمول ... نه قبلا خود صدرا هم یعنی خارج المحمول یعنی صدقش بر این ها خارج المحمول است در فضای مشاء در مقابل معقول اولی که ذاتی است.

(پرسش...پاسخ:) حرکت هم مثل بقیه مقول به تشکیک است ایشان وقتی در ماهیت قائل به تشکیک است چه مشکلی دارد ایشان در ماهیت قائل به تشکیک است. از یک طرف با اصالة الوجود گرفتاری دارد از یک طرف حرکت را مقوله می داند آن ها منافات ندارد با این که در ماهیت تشکیک باشد. اما این که ما می گوییم تشکیک در اعراض نیست در عرضیات هست که عبارت بوعلی است و بهمنیار می خواهد آنگونه حرف بزند آن یک مقدار سخت است شیخ اشراق تکلیفش یک مقداری یک طور است.

#### بیان اشارات فصل سوم استاد جوادی در رَحِیقِ مختوم و اشکالات استاد

اشارات فصل سوم اشاراتی که استاد بزرگوارمان دارند اشاره اولشان اشاره بسیار خوبی است ما هم در توضیحات مطلب را گفتیم که می فرمایند ما احکامی را برای معنای وجود ذکر کردیم. یک: بداهت؛ بداهت معنای وجود قبلا هم عرض شد. دو: وحدت و اشتراک معنوی معنای وجود سه. مشکک بودن معنای وجود چهار که الآن بحث کردیم. ماهیت نبودن معنای وجود و مفهوم بودن معنای وجود این ها را یاد گرفتیم.

ما البته سؤالی که داشتیم سؤالمان این بود که چطور بداهت رفته در مدخل، اشتراک معنوی آمده در مسائل؟ مفهوم بودن و ماهیت نبودن آمده در مسائل اگر در معنای وجود می خواهید کار کنید ملاکتان چگونه است؟

فرض وحدت و اشتراک معنوی که ما گفتیم استدلال خراب می شود خیلی هم خوب این مطلب کاملاً درست است.

مسئله دومی که اشاره می کنند اشاره خوبی هم هست که اگر کسی نشان داد مفهوم وجود، معقول اولی نیست، در اینصورت امکان هم از مفهوم وجود سلب می شود؛ چون امکان لازم معقول اولی است درست شد ...

(پرسش...پاسخ:) بله امکان ماهوی دیگر. بعد ایشان البته یک ذیلی دارند می گویند بنابراین اگر وجود دارای امکان باشد امکانش فقری است که بعداً می گوییم این برای حقیقت وجود است کاری به مفهوم وجود ندارد خودشان هم بعداً توضیح می دهند.

برای توضیح یک اشاره می کنند بعضی جاها عبارت ها نارساست دیگر دوستانی که مطالعه می کنند باید این ها را داشته باشند که ذهن به هم نخورد. مسئله بعدی هم این است که وقتی مفهوم وجود ماهیت نیست از تحت مقولات عشر خارج می شود. این هم حرف بسیار خوبی است این هم کاملاً درست است. مسئله چهارمشان همین چیزی است که من در متن از آن استفاده کردم و جایش در اشارات نبود در خود متن بود که ما در ذیل فلیس عموم معنی الوجود عموم معنی الجنسی بیان می شود که ما وقتی که مقولات اولی را بیان می کنیم.

دیشب عرض کردیم گفتیم اگر استاد به این حیث بحث می پرداختند در اشارات شاید یک مقداری بهتر می بود که ملاک اگر بدهات است، بدیهی بودن مفهوم وجود هم بدیهی است، اشتراک معنوی اش هم قریب به اولی است از بدهات هم بالاتر است. چطور می آید در مسئله؟ اگر از جهت دیشب مثل این که خدمتان نبودیم ...

علامه با ملاصدرا و خود استادمان که بین بدهات و اولیت فرق می گذارد می گوید بدهات اولیتش بالاتر است. اگر اینگونه است این ها چگونه می شود مسئله اش و ما چگونه این ها را با در عبارت حضرت علامه طباطبایی جمع و جور کنیم؟ ولی مطلب روشن است ما تا این جا چهار رکن درباره معنای وجود بحث کردیم. یک بدهات کاملاً هم درست است کاش این هم در توضیح عنوان بحث می آوردند در خود عنوان ملاصدرا گفت: وجود عام بدیهی قشنگ گفتند بدهات را آوردند، عمومیت و اشتراک معنوی را آوردند، تشکیک را آوردند، ماهیت نبودن و مفهوم بودن معنای وجود را هم الآن بحث کردند. بعد می فرمایند: زیادت مفهوم وجود خیلی هم تعبیر خوبی است ما هم قبول داریم از عبارت هم به دست می آید که عرض کردم آدرسش در عبارت کجاست. فرمودند که ولو به شکل مستقل ذکر نشده اما لازمه آن اشتراک معنوی است. اگر گفتیم ماهیات مثار کثرت مفهومی اند. متخالفه و متکثره اند وجود معنای واحدی دارد لازمه اش این است که غیرشان باشد و الا اشتراک لفظی پیش می آید. اگر غیرشان نباشد وجود در هر ماهیتی می شود به همان معنا، اشتراک لفظی پیش می آید و با

### کلیات خمس از دیدگاه مرحوم علامه طباطبایی

منتها این جا یک مکثی بکنیم کلیات خمس بنابر نظر حضرت علامه طباطبایی عرضی اند حیث ناعتی دارند، حیث ناعتی شان ماهیت نیست. این جا یک مقداری ناگزیر به رعایت فرمایش استاد اساتیدمان هستیم. این که ما کلیات خمس را دقت کنید کلیات خمس حیثشان حیث محمول است محمول را که پاورقی آقای طباطبایی در مدخل خواندیم حیثش حیث حمل است، حیثش وقتی شد حیث حمل، حیث وجود لغیره بی ماهیت است. این دیگر از آن کارهای این اشاره استاد را در فضای متوسط معنا کنیم قبولش داریم حرفی هم نداریم، اما چون بعضی از اشاراتی که الآن می خواهیم پردازیم و فردا شب هم مثل این که من نمی رسم بقیه اشارت را، می خواهم بگذارم فردا شب استاد ما در بعضی از اشارات تا آخر خط را می فرماید حیث است، این جا نفرماید دقت کنید این تعبیری که می گویم ایشان می فرماید که اقسام پنج گانه کلی پس از تحلیل به سه قسم و در نهایت به یک قسم بازگشت می کنند خیلی این بحثی است کلیات خمس حاصل تقسیمات پنج گانه ماهیات است که اثبات اصل هستی آن ها بر عهده فلسفه است. سؤال کلیات خمس حیث عرض است یا حیث عرضی؟ حیث عرضش معقول اولی است حیث عرضی اش حیث ناعتیت است حیث ناعتیتش حیث بی ماهیتی است و این را مشاء هم قبول دارد.

(پرسش...پاسخ:) اگر محمول ذاتی است چاره ای ندارد می شود صور منتبعه، خواندیم در فصل وجود ربطی صور منتبعه ... جنس و فصل در ذیلش است، در ذیل وجود ربطی وقتی بحث

کردیم در ذیل وجود لغیره چه گفتیم؟ ... گفت که صورت هایی که وجود للمادة دارند آن ها هم بی ماهیتند ... فصل چیست؟ فصل سر جایش فصل که سر جایش است، آن فصل است ماهیات. وجود ناعتی آن جا بحث شد وجود ناعتی فقط مختص اعراض نیست... می گویم صور اینگونه اند صور نوعیه نمی گویم، بعدش ان شاء الله چشم بحث می کنیم با هم اگر این صور نوعیه شدند حیثیات ناعتیت یعنی محمول شدند به تعبیر آقای طباطبایی خیلی شدند عرضیات.

### دیدگاه مرحوم علامه طباطبایی در ماهیت نداشتن حیث ناعتی

آقای طباطبایی مبنایی دارد می خواهد بگوید حیث ناعتی حیث بی ماهیت است، چه منوعت غیر باشد چه منوعت خودش باشد، حتی جوهر که وجود لنفسه دارد بی ماهیت است. بالاتر می رود می گوید حیث فی نفسه حیث ماهیت است حیث... حرکت جوهری عالم برمتها سیالند قبول داریم ... با ایشان درست است ایشان قبول ندارد این مبنا را درست می فرمایید ولی ما باید از ایشان سؤال بکنیم ما سر درس هم خدمت مبارکشان عرض کردیم گفتیم آقا شما که به استادان علامه اشکال می کنید که حرف شما حرکت را از صور نوعیه شروع می کند و صورت نوعیه را می خواهید بیرون بگذارید و می خواهید بگویید آن ها حتی داخل در زمان هم قرار نمی گیرند چون زمان اندازه حرکت است درست می فرمایید یک بیان فی استیناف دارید آن یک بحث..... یک بحث دیگر شما دارید روی همین که اگر آقای طباطبایی اصرار داشت که عرضیات یعنی محمولات می خواهند بگویند محمولات وجود لغیره دارند عذر می

کسی بخواهد این صحبت را ادق دنبال بکند بحث دارد به برکت صلوات بر محمد و آل محمد  
 اللهم صل علی محمد و آل محمد

خواهم اصلاح می کنم وجود ناعتی دارند چه منعوتشان خودشان باشند چه غیرشان، اگر منعوتشان غیرشان باشند می شود اعراض و صور نوعیه، اگر منعوتشان خودشان باشند می شوند فی نفسه لِنفسه و لذا می گوید حرکت همیشه برای حیث وجود ناعتی است بعد آقای طباطبایی اصرار دارد که این حرف را بوعلی هم زده؛ لذا بوعلی معتقد است که تشکیک در عرضیات داریم، در اعراض نداریم. اعراض می شوند فی نفسه ها. عرضیات می شوند محمولی ها ولی بوعلی چرا در عرضیات می گوید؟ چون جوهر را قبول ندارد. خیلی آقای طباطبایی انصافا شما اگر این مطلب را از آقای مطهری پیدا کردید جایزه دارید ندارد. آقای مطهری این را نمی دانیم، بگردید شاید پیدا بشود من پیدا نکرده ام این حیث اگر کسی این حیث را درست کرد. من تا الان چند بار هم آدرس داده ام این حیث در پاورقی اسفار ایشان هست محمول ذاتی از نظر آقای طباطبایی محمولی که حیث محمولیت در آن دیده شود کلیات خمس اینگونه اند حیث محمولیت وقتی در آنها دیده می شود حیث محمولیت، حیث بی ماهیتی آن هاست آن موقع اگر آمدید بگویید وجود مفهوم است نه معقول اولی، چطور می خواهید کلیات خمس را بحث کنید؟ کلیات خمس می شود ضم غریب بیگانه در این بحث ما باید بگویید معقول اولی، معقول اولی، معقول اولی. دیگر بعدش کلیات خمس را نیاورید کلیات خمس محمولاتند حیث محمولی حیث بی ماهیتی است ... من می گویم اگر کسی خواست ادق حرف بزند. در اشاره بعدی می گویم برود تا بالای بالا اگر نخواست ادق حرف بزند حرفی نداریم من که عرض کردم اگر کسی نخواست ادق حرف بزند که من کارش ندارم اما اگر

## جلسه صد و پانزدهم: ۹۱/۱۱/۱۶

## ادامه توضیح اشاره چهارم استاد جوادی در کتاب رَحِیق مختوم

محضر شریف سروران مکرم رسیدیم به اشاره چهارم استاد بزرگوارمان. داشتیم آن اشاره چهارم را توضیح می دادیم که به نظرم توضیحش کافی باشد. استاد بزرگوار ما در رَحِیق در اشاره چهارم کلیات خمس را به سه تا و سه تا را به یکی ارجاع فرمودند و مسأله ارجاع کلیات خمس به یکی ما حاصلش این شد که ماهیت نسبت به همه افراد خودش ذاتی است و مقوم است و ما عرضی نداریم و این ماهیتی که نسبت به همه افراد خودش ذاتی و مقوم است تعبیرشان در بحث ما چون مسأله عمومیت معنای وجود است احتمال جنسش باقی می ماند اینگونه فرمودند. ما فقط ملاحظه ای که داشتیم این بود که اگر این حرف دقیق است حرفی نیست ولی چون در اشاره پنجم و ششم ان شاء الله می بینید که ایشان مطالبشان در حد حرف های دقیق نمانده و به حرف های ادق هم تعرض دارند، اگر بخواهند ادق سخن بگویند آن موقع حیث کلیات خمس که حیث محمول بودن این هاست از حیث واقعیت فی نفسه ماهیات باید جدا شود، اگر حیث محمول بودن از حیث فی نفسه این ها جدا شود، آن موقع دیگر باید حواسمان را بدهیم در حیث محمول بودن که حیث ناعتیت است ما دیگر نمی توانیم این مطلب را درست تصدیق و تطبیق بکنیم.

(پرسش... پاسخ:) محمول واقع شدن برای حیث بی ماهیتی است. ما یقال فی جواب ما هو برای چه؟ ... محمول ذاتی، حیثیت عروض للغیرش، حیثیت محمولیتش است، ان شاء الله... نه نه ببین آن شرطش وجود محمولی بودن هست باز غلط است این چون وجود فی نفسه است که به لثف و غیره تقسیم می شود تا نفسیت نداشته باشد که محمول نیست. خواهش می کنم این ها را دقت بفرمایید ... فی نفسه یا لثف است یا لثفیه حیث محمول. کلیات خمس سؤال کنید حیث عرضی است یا عرض؟ ... عرضی درست است عین فی نفسه است اما حکم فی نفسه را ندارد ... بله همین را می گوئیم اگر دقیق خواستید حرف بزنید هیچ کاری با شما نداریم فلکم الخيار، اگر ادق خواستید حرف بزنید بگویید حیث فی غیره ای دارم و فی نفسه، فی نفسه لثفیه ای دارم و لثفیه بعد حیث محمول بودن حیث ناعتیت است یا ناعتیت لثفیه است یا ناعتیت للغیر است آن حیث، حیث بی ماهیتی است ...

در مدخل که داشتیم بحث می کردیم درباره حاشیه علامه طباطبایی بر همین اساس هم به استاد بزرگوارمان آیت الله مصباح اشکال گرفتیم که علامه خلط بین ذهن و خارج نکرده شما هستید که خلط بین خارج و ذهن می کنید این اشکال را گرفتیم گفتیم علامه وقتی می گوید محمول ذاتی حیثش حیث عروض للغیر است آن جایی که محمول مطرح شود حاشیه بسیار دقیق علامه در آن بحث عرض ذاتی گفت عرض ذاتی حیثش حیث چیست؟ محمولیت است وجود للموضوع است بعد شما که می فرمایید باز به شما تذکر می دهیم که ما می خواهیم بین حیث فی نفسه و حیث لام فرق بگذاریم یا لثفیه یا لثفیه ... نه آن حیث همین عروض است یا

(پرسش...پاسخ:) مسأله ناعتیت را آقای طباطبایی گفته بعضی از عبارات بوعلی در مباحثات و تعلیقات هم مؤید هستند آخوند نگفته

(پرسش...پاسخ:) مطلب خودش واضح است که ما یک حیث فی نفسه داریم، یک حیث ناعتیت، ناعتیت منوعتش یا غیر است یا خودش است لنفسه یا لغیره دقت فرمودید. یک حیث ناعتیت داریم، حیث ناعتیت محمول ذاتی است ... موضوع از علل وجود محمول است؛ چون محمول حیثش، حیث ناعتیت است موضوع می شود علل وجود محمول این جمله قشنگ آقای طباطبایی ... علل وجودش است؛ چون ماهیتش را کار نداریم وجود لغیره اش موضوع عللش است. اگر کسی این مطلب را خوب گرفت این جمله اصلی فلسفه آقای طباطبایی که در جاهای مختلف با آن کار می کند. آن موقع وقتی بعد این جمله که می گوئیم اثبات این ها به عهده فلسفه است. بلکه کاملاً درست است فلسفه است که نشان می دهد کلیات خمس حیثشان، حیث وجود ناعتی است چه منوعات غیر باشند چه منوعات خودشان و حیث ناعتیت، حیث بی ماهیتی است البته حیث ناعتیت قسیم فی نفسه است. آن جا که گفتیم در مسأله بساطت داشتیم توضیح می دادیم گفتیم این را دو جور می شود توضیح داد.

این توضیح درستش است که این ها سه تا شوند نه دو تا ... ممکن است بگویم موجه آقای طباطبایی کار بزرگی که کرده سامان داده بعد ملتزم کرده این ها را به عمومیتش در همه جا ... می رسم ان شاء الله . ما فعلاً موجه جزئی اش را ملتزم شویم موجه جزئی اش این می شود که ... اینگونه خواندیم در نهاییه ما موجود را یا فی غیره می کنیم یا فی نفسه، فی نفسه را یا

لنفسه یا لغیره حیث بی ماهیتی اش است. اگر قرار شد حیث بی ماهیتی اش را مطرح بکنید آن موقع وقتی می خواهید مقوم ذاتی را بررسی کنید نگوئید کلیات خمس وقتی بگوئید کلیات خمس ... بلکه آن فی غیره است فی غیره که فی نفسه نیست سه تا هستند ... سه تا هستند فی نفسه، فی غیره، فی نفسه لغیره، فی نفسه لنفسه همین را داریم می گوئیم آن بحث را کرده ایم. ما الآن عرضمان این است ما می خواهیم بگوئیم آقا اگر شما ناظر به فرمایش آخوند هستید در اسفار ناظر به فرمایش استادان علامه طباطبایی هستید .

### فرق عرض و عرضی در حیث ناعتیت است

علامه طباطبایی اصرار می کند که فرق بین العرض و العرضی عرضی حیث ناعتیت است حیث ناعتیت حیث بی ماهیتی است دیگر اسمش را نگذارید مقوم ذات، مقوم افراد. وقتی می خواهید این ها را توضیح بدهید نگوئید کافی بود این در عبارت دو خط به آن اضافه شود که این کلیات خمس که حیث محمولیت در آنها هست اگر حیث محمولیتشان را از باب محمول ذاتی که عارض للموضوع می شود بگذارید کنار حیث فی نفسه شان را ببینید، دیگر آن جا کلیات خمس نیستند، دیگر آن جا حیثشان حیث فی نفسه است محمولیت ندارند ... بلکه ماهیتند ... چون کلیات خمس محمولند ... اگر لنفسه بودن و لغیره بودن را نبینید عرض ذاتی دیگر نیستند، این می شود اصل حرف. اصل آن مطلب از علامه طباطبایی سوار بر همین یک جمله است همان جمله ای است که ایشان در حاشیه اسفار بیان می کند اگر این نکته خوب جا بیفتد تا آخر کار ایشان در فلسفه درست در می آید ...

ممیز ذاتی حیث وجودش وجود للجنس است لذا بی ماهیت است لذا نمی تواند در کلیات خمس جا بگیرد.

بعد در همین کلیات خمس بگوئیم شما ملاحظه فرمایید بعد در خدمتتان هستم ما هم حرفی نداریم شما به ما بالاخره یک خیراتی رسانده اید بحث های دقیقی اند اشکالات خوبی است جلو می برد کار ما را آقای طباطبایی وقتی می گوید آقا این را در مورد جنس نمی گوید. می گوید جنس نمی گوید جنس حیثیتش حیثیت وجود می گوید فصل حیثیت ممیز ذاتی اش حیثیت این است که چه؟ للجنس است بعد ایشان می گوید لذا بین فصل و نوع فرق است البته بعد هم می گوید: کدام نوع این حرف ها، حرف های اساسی است. اگر کسی این حرف ها را نبیند آن موقع می آید مثل استاد بزرگوارمان آیت الله مصباح شروع می کند به اقسام خمسة جواهر اشکال کردن آقا شما وقتی می خواهی به جواهر خمسة اشکال کنی معلوم کنی. استادت اول اشکال کرد که اگر شما می گوئید نوع وقتی خیلی حرف دارد آقای طباطبایی آن جا سر جواهر حرف دارد سر نوع حرف دارد سر مقوله بودن جواهر باز حرف دارد ... فصول جواهر لیست بجواهر به خاطر چه؟ ... می گوید این فصل حیثیتش، حیثیت ممیزیت ذاتی است به یک اعتبار بعد می فرماید البته حکم المفاهیم یختلف باختلاف الاعتبارات این مطلب اگر رفت سر سفره آخوند که ایشان می خواهد ببرد سر سفره آخوند ... یک بخشش تسلسل است یک بخشش وقتی شما می خواهید فرق بین طبیعی و فرد را بگوئید فی نفسه را بگوئید حیث محمولیت را نیاورید که بی ماهیت است. اشاره تمام شد. اشاره پنجم ما این اشارات را

لنفسه می کنیم یا لغیره تا آخر می خواهیم بگوئیم این ها سه تا هستند فی غیره یکی است فی نفسه ها یا لنفسه اند یا لغیره، لنفسه و لغیره که حیث ناعتیت است، این محمول ذاتی به شما می دهد فی غیره اصلا محمول نیست؛ چون نفسیت ندارد اگر ما فی غیره را از فی نفسه، فی نفسه را به لنفسه و لغیره بعد لنفسه و لغیره را اعمش کنیم از حیث وجودی و حیث ماهوی در فی استیناف القول از آن استفاده کنیم در بحث علم آن جا به آن اشاره کردیم در همان مقدمه از آن استفاده کنیم. اتحاد عقل و عاقل و معقول همان که شما می فرمایید که آخوند نگفته، خیلی خوب آخوند نگفته. آن جا آقای طباطبایی اشکال کرده استاد بزرگوار ما هم از آخوند دفاع کردند. سر درس ما هم تا آخر مستشکل ماندیم از آقای طباطبایی دفاع می کردیم در بحث علم خیلی خوب این ها را بحث می کنیم علم و حرکت حرفی نیست حتی در برهان استیناف اگر ما حیث ها را جدا کردیم گفتیم یک فی غیره یک فی نفسه، فی نفسه لنفسه، فی نفسه لغیره بعد گفتیم این ها سه جورند. چیزی که الان به این جا مربوط است ماهیت بودن و ذاتی افراد بودن برای حیث کلیات خمس نیست چون اگر گفتیم حیث کلیات خمس حیث چیست؟ حمل است این ماهیت است ما حرفمان همین یک جمله است ...

در بحث وجود ربطی آقای طباطبایی گفته ... زائدا علی موضوعه اگر بخواهد ماهیت دار بشود خراب می شود همان جا خواندیم ... بعد مراجعه فرمایید نتیجه اگر ما گفتیم آقای طباطبایی، ما می خواهیم بگوئیم آخوند در ذیل بحث فصل یک آدرس بدهیم مراجعه کنید آقای طباطبایی اصلا تمام حرفش این است که آخوند هم خواسته در فصل همین را بگوید. بگوید فصل بما أنه

ناگزیزم در ادامه بحث هایی که در مدخل با شما داشتیم ادامه بدهیم هر چند توقع داریم رفقا همراهی مان بکنند.

### حیث محمولیت، حیث بی ماهیتی بوده و تشکیک پذیر است

(پرسش... پاسخ:) همین که گفتم فی نفسه ماهیت است. حیثیت محمول ذاتی، حیثیت بی ماهیتی است. شما نباید بگویید آن پنج تا، پنج تا ماهیت نبودند که به یک جا برگردند ... همین دیگر طبیعی نداریم ... ماهیت نیستند آن ها ... همه حرف هایی که زدم درست است اما سر فی نفسه ها درست است بگویید این فی نفسه های ماهیتی همه برای افرادشان ذاتی اند یعنی حیث محمولیتشان را نمی بینیم که حیث بی ماهیتی است. ما می گوئیم آن که با آقای طباطبایی یاد گرفتیم و می خواهیم به آن ملتزم باشیم این است اگر بخواهیم به این حرف آقای طباطبایی ملتزم باشیم و ادامه بدهیم اینگونه حرف می زنیم ... تفکیک کنید بین حیث محمولیت و حیث فی نفسه.... حیث محمولیت، حیث بی ماهیتی است. اگر حیث محمولیت حیث بی ماهیتی است تشکیک پذیر است و تشکیک در عرضیات، تشکیک در ماهیت نیست. لذا می گوئیم بوعلی که گفته تشکیک در عرضیات درست است؛ چون آقای بوعلی که گفته تشکیک در عرضیات درست است دون الاعراض خواسته این را بگوید ...

### حرکت در مقوله یعنی حرکت در وجود ناعتی مقوله

بعد وقتی که به بحث حرکت می رسید آقای طباطبایی به شما می گوید حرکت در مقوله یعنی حرکت در وجود ناعتی مقوله، چون حرکت در وجود ناعتی مقوله درست است حتی با فرض ماهیت نمی خواهیم ماهیت را جمع کنیم. معنای حرکت در مقوله را تحویل می دهد بر می گرداند به تشکیک در عرضیات، تشکیک در عرضیات تشکیک در مقوله، تشکیک در وجود فی نفسه مقوله که نیست آن تشکیک در ماهیت است و تبدل در ذاتیات است که محال است لذا اگر شما خواستید با محمول کار کنید باید حیثیت محمولیت را از حیثیت فی نفسه جدا کنید. آقای طباطبایی می گوید جدا کنید ... بله چون بی ماهیت است فقط بوعلی عرضی گفته چون حرکت جوهر را قبول نداشته. بوعلی می گفته حرکت در چهار مقوله عرضی جاری است، تشکیک هم در عرضیات جاری است؛ چون حرکت مقول به تشکیک است ... ما الآن داریم فرمایش استادمان علامه را توضیح می دهیم ... یک بار این ها ادقش می کنند ادق کردن و جمع کردن ماهیت مسأله را حل نمی کند تا دقیق درست نشود ادق صاف در نمی آید.

### پاسخ به سوالات

(پرسش... پاسخ:) در عبارت تسلسل دارد... آخوند تصریحش به تسلسل است هفت هشت ده جا ... در نهاییه سر احکام ماهیت این را می گوید نه در تقسیمات ... در احکام ماهیت می گوید

(پرسش... پاسخ:) این مطلب را تأیید می کنید دیگر ما این ها را می گوئیم ما کاری به آقای طباطبایی مسأله تسلسل را در مسأله رابطه جنس و فصل و این ها در احکام ماهیت می گوید



(پرسش...پاسخ:) دو ثمره نیست. موضوع واحد است. چون بحث جنس و فصل است در حل جنس و فصل نمی تواند بگوید شایع.

آن درست است اما ... در تقسیمات جواهر خمس غلط است در تقسیمات جواهر خمس، آخرش با حیث للموضوع کار می کند آخوند نه در صورت نوعیه حرف آقای طباطبایی را زده ...

(پرسش...پاسخ:) «ثم إن الفصل غير مندرج تحت جنسه الذي يحصله بمعنى أن الجنس غير مأخوذ في حده أخذ الجنس في النوع»

(پرسش...پاسخ:) لیست ... ذلك لأنه لو اندرج تحت جنسه افتقر إلى فصل يقومه و نقل الكلام إلى فصله و يتسلسل بترتب فصول غير متناهية ... نه حرف آقای طباطبایی است الآن می آید على أن النسبة بين الجنس و الفصل تنقلب إلى العينية و يكون الحمل بينهما حملاً أولياً و يبطل كون الجنس عرضاً عاماً للفصل و الفصل خاصة للجنس و لا ينافي ذلك وقوع الحمل بين الفلان و فلان فإن قلت ایشان می خواهد بعد این ان قلتى كه شما دارید می گوئید سوار بر تسلسل می شود، یعنی تسلسل را رد نکرده. ما تقدم من عدم دخول فصل النوع تحت جنسه ينافي تقسيم الفلان و يكون الصورة الفلان و لازم كون الشيء نوعاً من مقولة اندراجہ و فلان و من المعلوم أن الصورة الجسمية هي فصل الجسم مأخوذاً بشرط لا فلان و دخول فصل الجوهرى تحت جنس الجوهر و أخذ الجوهر في حده نظير البيان جار في عددهم النفس نوعاً فلان بعد قلت يختلف حكم المفاهيم باختلاف الاعتبار العقلى الذى يطروها یعنی تسلسل ملاصداً محفوظ می ماند ...

## جلسه صد و شانزدهم: ۹۱/۱۱/۱۷

ادامه توضیح اشاره چهارم ر حیق باتوجه به عبارات مرحوم علامه طباطبایی تنبیه بعدی که اشاره بعدی که در فرمایشات استاد عظیم الشأن ما در ذیل فصل سوم اسفار آمده ... دیگر توضیح دادم چه را توضیح بدهم؟ مراجعه کرده اید به عبارت نهایی؟ اگر هر کس خواست مراجعه بفرماید به عبارت نهایی ذیل بحث فصل که آقای طباطبایی مبنایی داد که حکم المفاهیم یختلف باختلاف الاعتبارات الطارئة فصل ممیز ذاتی است چند بار هم این را خوانده ایم فصل وقتی ممیز ذاتی است ... نهایی این برای نهایی است هر کس خواست این بحث را یاد بگیرد کامل، چند جا می تواند مراجعه کند یکی در ذیل الفصل السادس فی بعض ما یرجى الفصل نهایی مرحله خامسه فصل سادس با این کتابی که دست من است کتاب کامل نهایی است صفحه نود و چهار شروع می شود بعد اشکالاتی در باب فصل وارد است بعد ایشان وقتی می خواهد حل بکند می گوید قلت یختلف حکم المفاهیم باختلاف الاعتبارات العقلية الذى یطرؤها خلی عالی است این حرف و قدم تقدم فی بحث الوجود لنفسه و لغيره ... این عبارت هایش اعم از جوهر است می گوید «قد تقدم که أن الوجود فی نفسه هو الذى تنتزع عنه ماهية الشئ اما اعتبار وجوده لشيء -این شئ اعم از این که غیر یا خودش- اما اعتبار وجوده لشيء فلا تنتزع عنه ماهية و الفصل مفهوم مضاف الى الجنس حیثیه أنه ممیز ذاتی للنوع وجوده للجنس و لا ماهية له من حیث إنه فصل و هذا معنا قولهم إنَّ لازمَ كون الجنس

عرضا عاما للفصل و الفصل خاصة له أن ليس فصول الجواهر جواهر بمعنى كونها مندرجه تحت معنى الجوهر اندراج الانواع تحت جنسها بل كاندراج الملزومات تحت لازمها الذى لا یدخل فی ماهيتها» این خیلی عالی است یعنی می شود مفهوم، مفهوم خارج لازم همین که الآن ما داریم با آن کار می کنیم. همین عبارت ملاصدرا که الآن داشتیم می خواندیم می گفت مقومش نیست می بردش بیرون همین عین عبارتی که شما الآن با ملاصدرا می خوانید آن جاست این را بحث می کند هر کس خواست این جا استفاده کند یک جای دیگر که باز خیلی خوب ایشان این بحث را می رسد به آن و خوب از آن استفاده می کند. فصل سابع از مرحلة تاسعة است این جایی که عرض می کنم فصل سادس فی المسافة و هى المقولة التى تقع فيها الحركة این حرف ها را اینگونه توضیح می دهد من الضرورة أن الذاتى لا یتغیر و المقولات التى هى أجناس عالیة لما دونها من الماهیات ذاتیات لها و الحركة تغیر المتحرک فى المعنى الذى یتحرک فيه فلو كانت الحركة الواقعة فى الکيف ایشان می گوید کیف نمی تواند ما فيه الحركة باشد چون کیف باید تغییر کند تغییر کیف امکان ندارد فلا حركة فى المقولة نمی شود مقوله را ما فی الحركة بدانیم مسافت را مقوله بدانیم این اشکال اعم از بحث اصالة الوجود، اصالة الماهية است یعنی مقوله را از دست می گیرد فإن كانت فى مقولة من المقولات حركة و تغیر فهو فى وجودها الناعت من حیث إنه ناعت فإن الشئ له ماهية باعتبار وجوده فى نفسه بعد توضیح می دهد و إما باعتبار وجوده الناعت لغيره كما فى الأعراض أو لنفسه كما فى الجواهر فلا ماهية له فلا محذور فى وقوع الحركة فى مقولة و هذا معنى قولهم التشکیک فى العرضیات دون الأعراض ما عرضمان به استادمان همین است می گویم شما عرضیات مثال

نزدنید برای استادان برای توضیح اسفار چون عرضیات ماهیت ندارند ... دیگر یعنی همین که ایشان می گوید دیگر یعنی ایشان می خواهد بگوید حیث وجود ناعت حیث بی ماهیتی است ... جوهر انسان چه کسی گفت ناعت بنفسه است ... چند جور جوهر داریم؟ ایشان گفت که ما جواهر تامه داریم و جواهر غیر تامه داریم صور جوهریه تامه داریم در همان فصل ثانی وقتی برایتان خواست معنا کند گفت شما یک صور جوهریه تامه یک صور جوهریه غیر تامه دارید.

«و الحجة على تحقق هذا القسم أعني الوجود لغيره وجودات الأعراض فإنَّ كلا منها كما يطرد عن ماهية نفسه العدم يطرد عن موضوعه عدما ما فإن لها نوع حصول لموادها و كذا الصور النوعية المنطبعة صور نوعية منطبعة ناعت لغيره هستند فإن لها نوع حصول لموادها تطرد به عن موادها نقصا جوهريا و هو المراد بكون وجود الشيء لغيره و ناعتا جواهر بعضی ها ناعت غیرند و یقابله ما كان وجوده طاردا للعدم عن ماهية نفسه فحسب و هو الوجود لنفسه كالأنواع التامة الجوهرية» حساب دارد حیث نوع تام جوهری از حیث جوهر ناعت لغيره فرق دارد این ها را باید حتما یکی یکی این ها که داستان این ها باید با دقت خوانده شود با دقت باید معنا شود تا فلسفه آقای طباطبایی درست شود ... جواهر تامه از جهت این که تامه اند حیث قوه در آنها نیست که تغیر پذیر باشند. اصلا قانون حکم المفاهیم یختلف باختلاف الاحکام العقلية الطارئة لها در واقع حکم عقلی ای که می خواهید برای این در نظر بگیرید چیست؟ تا ایشان جواب بدهد. حال ما عرضمان این جا این بود که شما وقتی می خواهید مثال بزنید کلیات خمس که مثال می زنید این ها عرضیاتند نه عرض. عرضیات را اگر مثال زدید عرضیات، حیث وجود

ناعتی بی ماهیتند. اتفاقا این عرضیات خراب می کند کار ما را. اشاره پنجمی که در فرمایشات استاد بزرگوارمان وجود دارد این است. برگردیم سراغ متن ببینیم متن چه بود متن این بود که ... نه، متن اسفار تا ارتباط اشاره معلوم شود. متن این بود که آخوند می خواست بفرماید که وجود مفهوم دارد نه ماهیت؛ چون وجود، خارجیت عین ذات اوست و چیزی که خارجیت عین ذات اوست نمی تواند معقول اولایی را دست ما بدهد که قابل انتقال به ذهن است. خلاصه حرف آخوند این بود. اگر خاطرتان باشد آخوند فرمود: والوجود لما كانت حقیقته أنه فی الاعیان وجود وقتی حقیقتش این است که در عین است حکم معقول اولایی را نمی تواند داشته باشد که قابل جابجایی است. استاد بزرگوار ما از همین جا در می آورند یک بحث خوبی را می گویند که شما در واقع می خواهید بگویید وجود، دقت کنید یک جا تعبیر به موجود می کنند، یک جا تعبیر به وجود می کنند، دیگر همراه شویم با فرمایش ایشان.

### در معقولات ثانی منطقی ذهنیت عین ذاتشان است

ایشان می فرماید که ما در واقع می خواهیم بگوییم موجود یا خارجیت عین ذاتش است مثل حقیقت وجود در این اشاره می خواهند بگویند یا ذهنیت عین ذاتش است مثل معقول ثانی منطقی. فلسفی را هم شما اشکال نکنید چون ایشان می گویند فلسفی و یا منطقی؛ چون فلسفی اختلاف مبنا در آن هست ما قبلا خوانده ایم بعدا هم می خوانیم که در معقولات ثانی فلسفی آیا ذهنیت عین ذاتشان است یا نه عین ذاتشان، ذهنیت نیست. ولی آنچه مسلم است معقولات ثانی منطقی ذهنیت عین ذاتشان است که ایشان وقتی خواستند متن را توضیح بدهند به کلی

عقلی مثال زدند. کلی عقلی یعنی ماهیت به قید کلیت. ماهیت به قید کلیت چون معقول ثانی منطقی شد، ذهنیت عین ذاتش است پس در این اشاره می خواهیم بگوییم موجود یا خارجیت عین ذاتش است یا ذهنیت عین ذاتش است یا نه خارجیت عین ذاتش است نه ذهنیت. اینگونه مثل خود ماهیات معقولات اولی آن که خارجیت عین ذاتش است به ذهن نمی آید آن که ذهنیت عین ذاتش است به خارج نمی رود. آن که نه خارجیت عین ذاتش است و نه ذهنیت می تواند تردد کند بین خارج و ذهن. ایشان این را قشنگ توضیح می دهند به واسطه چه این توضیح را می دهند؟ به واسطه آن قانونی که آخوند فرمودند که حقیقت وجود این است که فلان .... فقط سؤال باید کرد ما این را داریم با احکام موجود می گوئیم یا با احکام وجود؟ ببینید اگر ما این را بردیم در احکام وجود یک بحث می شود بعد باید به ما نشان بدهید که وجودی داریم که ذهنیت عین ذاتش است یا می خواهیم این را بر سر احکام واقعیت و موجود پیاده کنیم چنانچه در ذیل تعبیر ایشان وقتی که تعبیر ایشان به کار می رود. در تعبیر ایشان موجود به کار رفته موجود خوب است موجود یا خارجیت عین ذاتش است مثل حقیقت وجود منتها ذیل فرمایش ایشان کأنه منتقل شده اند دوباره به وجود از آن جا که وجود دارای سه قسم احکام است برخی مختص به وجود ذهنی، بعضی مختص به وجود خارجی و بعضی مشترک بین دو وجود است ما ان شاء الله به تبع خود ایشان در اشاره ششم ایشان یک تذکری می دهیم که وجود ذهنی وجود است یا ماهیت است؟ اگر اصطلاح است دیگر نمی گوئیم وجود دارای سه جور حکم است. ببینید اگر وجود ذهنی را به تبع ملاصدرا و به تبع عباراتی که بعدا می خوانیم اصطلاحی کردیم برای ماهیت معقول اولای قابل جابجایی ... حکم که معلوم است

حکمی که خارجیت عینش است برای وجود است دیگر. وجود ذهنی اگر قابل جابجایی است نحو وجود دیگری برای ماهیت است دیگر از جنس وجودی نیست که خارجیت عین ذاتش است؛ لذا ما مجبوریم با موجود کار کنیم بگوییم موجود سه جور است مقسم می شود موجود. اگر مقسم عرض کردم الان ان شاء الله در اشاره بعدی اشاره می کنیم درست می فرمایید این فرمایش شما اختلافی است ما می خواهیم الآن همین را شاهد قرار بدهیم برای صحت آن مطلب آقای طباطبایی ... احسن می خواهیم همین را کنیم صحت آن مطلب. اگر وجود ذهنی از جنس وجود است و فرض بر این است که وجود، خارجیت عین ذاتش است؛ لذا ما این جا گرفتار می شویم لذا اشاره پنجم را باید مردد کنیم بین وجود و واقعیت. اگر واقعیت را مقسم قرار بدهیم می گوئیم موجود سه جور است: موجودی که خارجیت عینش است ذهنیت عینش است نه خارجیت نه ذهنیت دخالتی در آن ندارد موجود.

### بیان اشاره ششم از کتاب رَحِیقِ مختوم

بر اساس همین فضا و تذکر من اشاره ششم را عرض کنم. اشاره ششم را باز شما در همین فضا بررسی کنید. اول اصل فرمایش ایشان را بگوییم ایشان باز در اشاره ششم این مطلب را بررسی می کنند که حقیقت وجود که خارجیت عین ذات اوست دو جور است یا حقیقت صرف الحقیقة و بسیط الحقیقة است که وجود است و محض یا حقایق مقیده است. ایشان می گویند اگر صرف الحقیقة و بسیط الحقیقة باشد یعنی آن واقعیت عینی بسیطی که هیچگونه کثرتی در آن نیست می گویند این که خارجیت عین ذاتش است و هرگز به ذهن نمی آید که این حقیقت

خوبی می گیرند اگر حکما می گویند موجود خارجی معلوم بالعرض است. معلوم بالعرض بودن خیلی عالی است این حرف وصف وجود خارجی است نه وصف ماهیت؛ چون ماهیت حقیقتا مدرک است این ها حرف های بسیار اساسی ای می شوند ماهیت حقیقتا مدرک است این ها می شود همان مطالبی که ما می گوئیم بعدا. چاره ای نداریم دیگر با وجود این ها را نمی شود برایش وجود ذهنی به معنای وجود قائل شد ببینید شما مجبورید بگوئید.

### موجود خارجی معلوم بالعرض است

تعبیر قشنگی می گویند وقتی می گوئیم موجود خارجی معلوم بالعرض است معلوم بالعرض بودن وصف ماهیت نیست بلکه وصف و نعت وجود خارجی است وجود خارجی به دلیل این که خارجیت عین ذات اوست معلوم نمی شود از همین جا معلوم می شود \_ خیلی تعبیر زیباتری دارند \_ اگر گفتیم ذهن مطابق با خارج است این مسامحه دارد کدام خارج؟ اگر منظورتان از خارج واقعیت عینی وجود است علم حصولی تطابقی با او ندارد. اگر منظورتان ماهیت است که خودش است این یک رئالیست افراطی افراطی درست می شود تعبیر ها را ببینید و متعلق به عوائد سیر علمی است و گرنه آن چه مدرک ذهن است همان ماهیت است که نسبت آن با ذهن و خارج و با حال و آینده و گذشته یکسان است لذا این احکام را باید خوب باهشان کار کنیم . این ها همه را به برکت آن جمله آخوند می خواهند بررسی کنند که آخوند گفته وجود خارجیت عین ذات اوست، اما ماهیت نه، خارجیت عین ذات او نیست قابل جابجایی بین خارج و ذهن است. بعد یک جمله دیگری دارند که دیگر باید این یک مقداری ما مشکل پیدا می

وجود چیست؟ ذات اقدس اله است. اما این حقیقت بسیطة صرف الحقیقة ای که هیچگونه کثرتی ندارد یا نه حقیقت وجود است ولی حقیقت مقیده است مثلا وجود انسان است. ایشان می فرماید: این قسم اخیر که حقایق مقیده است چون هم در آن وجود هست هم ماهیت، دو جور می شود با آن کار کرد، گاهی ماهیت بالعرض و المجاز متصف به حکم وجود می شود. آدم فکر می کند انسان واقعیت دارد انسان یعنی ماهیت انسان در صورتی که چه واقعیت دارد؟ وجود واقعیت دارد. می گوید اینگونه می شود یعنی حقیقت مقیده نه حقیقت خارجیة بسیطة صرف الحقیقة این، وقتی اینگونه شد ذهن می تواند با آن کار کند می تواند این امر را متصف به حکم همسایه اش کند. یک بار برعکس می آید وجود خارجی را متصف به مدرکیت می کند در صورتی که مدرکیت برای چه کسی است؟ برای ماهیت است ... دارد حرف های ادق می زند استاد بزرگوار ما. استاد بزرگوار ما نه آخوند ملاصدرا. در متن آمد بر سر خارجیتی که عین وجود است کار کرد ایشان دارد آن را بسط می دهد برایمان می گوید این خارجیتی که عین وجود است یک بار خارجیتی است که عین حقیقت وجود است که هیچ. یک بار خارجیتی است درباره وجودات مقیده خارجیتی که از آن وجودات مقیده است باید ببینیم این وجودات مقیده در واقع مقیدند دیگر دو حیث دارند دقت کنید که ذهن احکام این حیثیات را گاهی وقت ها مسامحه با هم جابجا می کند این را خوب که توضیح می دهند به این جا می رسند خیلی تعابیر زیبایی دارند ایشان می گویند: بنابراین اگر ذهن گفت وجود مدرک است شما باید مسامحه بگوئید. این مسامحه است وجود هیچگاه مدرک نمی شود کما این که اگر گفت ماهیت موجود است ماهیت هیچگاه موجود نمی شود الا بالعرض و المجاز بنابراین نتیجه

کنیم البته در اواخر سیر علمی این نکته روشن می شود که معلوم بالذات نیز چیزی جز وجود نیست این حرف خوبی است؛ زیرا ماهیت همانگونه که در خارج مهمان وجود خارجی است در ذهن مهمان وجود ذهنی بوده، باید سؤال کنیم اگر وجود ما کلمه ای دعوا نکنیم با هم اگر منظور از وجود ذهنی علم حصولی است خودش است ما سؤال می کنیم نمی خواهیم اشکال عبارتی که شأن بحث فلسفی نیست، اگر منظور از وجود ذهنی برای این که خوب مطلب جا بیفتد خود علم حصولی است که آقای طباطبایی می گوید وجود ذهنی، علم حصولی است ولی علم حصولی یعنی همان معقول اولی .

اگر وجود ذهنی منظورتان آن وجود عینی ای است که از آن تعبیر می کنیم به وجود فی الذهن یعنی یک واقعیت قائم به نفس اگر این را مورد نظردان است بله اما این دیگر وجود عینی است وجود ذهنی به آن نمی گوییم؛ لذا من بعضی ها را خدایش که سؤال می کردم آقا اشکال می گرفتند به نویسنده ها که این ها با این دقت شاید ننوشته اند مطلب را سؤال می کردم من واقعه چون ذهن ما بر اساس آن چه که آقای طباطبایی دیده گرفته بودیم از آقای طباطبایی اینگونه نیست که آقا آن که ما به وجود ذهنی از آن تعبیر می کنیم ماهیت مهمانش نیست. اصطلاح است من دیگر با اصطلاحات دعوا ندارم اصطلاحات شأن بحث ما نیست اما این جا سؤال می کنیم اگر در اواخر سیر علمی اصلا دعوا نداریم . خود ما می گوید اگر وجود عینی مورد نظر است وجود عینی تطابقی ندارد با چیزی، اگر وجود ذهنی است که منطبق با چیزی است آن وجود ذهنی علم حصولی جمله ای که فرمودید اینگونه است لذا ما می خواهیم

اینگونه بگوییم، این که می گوئیم در اواخر معلوم بالذات می شود وجود معلوم بالذات می شود وجود یعنی وجود ذهنی پاک می شود آن که معلوم بالذات است به علم حضوری است که واقعیت عینی باشد، نه حرفی نداریم همینطور هم هست، قطعاً ممکن است در بعضی جاها از عبارت همین از داخلش برداشت شود ولی ما وظیفه داریم این تذکر را بدهیم که اگر مسأله عین و ذهن را درست بررسی بکنیم راه ندارد. مقسم باید بشود واقعیت تا بتوانیم واقعیت را متصف به سه جور حکم کنیم ... اگر واقعیت را توانستید متصف به سه جور حکم کنید درست است بعد از اصالة الوجود نداریم چنین چیزهایی را ... جمع می شود ... این ها را وقتی ما می خواهیم نسبت بدهیم اگر اختلاف مبنا داریم اگر بین ذهنی و خارجی تشکیکی قائلیم حرفی نداریم اما آن موقع آن تشکیک می خورد به وجود عینی و انطباقش از بین می رود یعنی آخرش اشکال یک پله می آید پایین تر ولی اشکال همان اشکال است ... همین را عرض می کنم جمع نکرده بارک الله به همین دلیل است که استاد عظیم الشأن ما من یک اشکالی داشتم در حاشیه جلد سوم اسفار که ایشان آقای طباطبایی ... این جا جلد سه ایشان یک اشکالی می گیرند به استادشان جلد سه داریم؟ به من کتاب بدهید تا از روی کتاب بخوانم این ها را پیدا نمی کنم ایشان یک اشکالی به استادشان آقای طباطبایی دارند آن جا بنده بردم خدمتشان که آقا ایشان مطلق علم حصولی را جعل می کنند شما چگونه می خواهید آن را نگه دارید این علم حصولی را؟ بعد هم به من فرمودند عبارت دو جور، سه جور عبارت محضر مبارک و نورانی شان تقدیم کردم از چند جا گفتم بدایه اش هم به نظر همین طور است مطلب. علی ای حال دیگر این مطلب به این جا می خورد که این که می فرمایند در اواخر سیر علمی اینگونه

وجود مشترک المعنی است یک بدیهی است و مقوم افرادش نیست یعنی معقول ثانی است به اصطلاح این را یاد گرفتیم معقولات اولی را هم از جهت مفهومی، مفاهیمش را یاد گرفتیم.

### معنای کلمه اصالت در این فصل

این جا باید یک دقتی بکنیم برسر کلمه اصیل و اصالت این که می گوئیم وجود اصیل است یا ماهیت اصیل است. باید کلمه اصیل را معنا کنیم تا بتوانیم وارد این بحث شویم. آخوند ملاصدرا کار خوبی که کرده اند این است که با انتخاب این عنوان برای بحث تکلیف معنای اصیل را این جا روشن کرده اند فرمودند که آیا وجود حقیقت عینی دارد؟ در مقابلش این است که ماهیت حقیقت عینی داشته باشد این معنا نشان می دهد که ما اصیلی که این جا به کار می بریم و در مقابلش کلمه اعتباری را به کار می بریم یعنی چیزی که خارج است در مقابل چیزی که خارجیت ندارد و ساخته ذهن است. این خیلی تعبیر، تعبیر روشن و روانی است آیا وجودی که ما از او با آن مفهوم عام خبر می دهیم مفهوم عام بدیهی خبر می دهیم آن حقیقت عینی است و ملأ خارج را پر کرده یا ماهیتی که از او با معقولات اولی خبر می دهیم خارجیت دارد؟ این معنا خیلی واضح است که نشان می دهد اصیل و اعتباری در این بحث ربطی به اصیل و کلمه اعتباری در معقولات ثانی ندارد خیلی حرف خوبی است. انصافا استاد ما آیت الله مصباح خوب این مطلب را توضیح داده اند که این جا دیگر ما فعلا با ایشان سیر می کنیم این جا اعتباری ای که در مقابل حقیقت عینی قرار می گیرد غیر از اعتباری ای است که در مقابل معقول اولی واقع می شود به خاطر عبارت آخوند اعتباری ای که آن جا مطرح می شد در

است یعنی آن چه معلول بالاصالة است وجود ذهنی است و ماهیت موجود در ذهن به تبع وجود ذهنی معلوم می گردد. سؤال می کنیم اگر اصطلاح وجود ذهنی یعنی انتقال ماهیت و علم حصولی منظورتان است نمی دانیم اگر اصطلاح یعنی وجود فی الذهن خارجی عینی حیث کاشفیت حصولی منتفی است این جا آنی که ما از فروع نهایی می فهمیم و از تعابیر استاد شما حضرت علامه می فهمیم این است. دیگر بقیه مطالب اشارت ندارد.

### شروع فصل چهارم اسفار

بسم الله الرحمن الرحيم فصل چهار «فی أن للوجود حقيقة عينية لما كانت حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده التي تثبت له فالوجود أولى من ذلك الشيء بل من كل شيء بأن يكون ذا حقيقة» آخوند ملاصدرا در این فصل می خواهند اصالة الوجود را تبیین کنند. نکته اولی که در این فصل وجود دارد عنوان زیبایی است که برای فصل انتخاب کرده اند آخوند فی أن للوجود حقيقة عينية وجود حقیقت عینی دارد. حقیقت عینی داشتن وجود و خارجیت یافتن وجود معنایش این است که وجود اصیل است برای تبیین این مطلب همانطوری که استاد بزرگوار ما فرمودند ناگزیریم ما علاوه بر مفاهیم وجود و ماهیت \_ این مطلب را ما انصافا مدیون حضرت آیت الله مصباح هستیم \_ در این توضیح خوب علاوه بر مفاهیم وجود و ماهیت که در فصول قبل به آن ها رسیدگی شد. چون مفهوم عام بدیهی وجود را رسیدگی کردیم مفاهیم ماهوی را به نسبت رسیدگی کردیم توانستیم یک مفهوم وجود تحویل شما بدهیم، یک معقولات اولی تحویل شما بدهیم مفهوما این ها را از فصول قبل به دست آوردیم، بعد فهمیدیم آن مفهوم

یک ولو این که خود بحث ترتیب منطقی ندارد. و ترتیب منطقی شاید همانی است که علامه در نهاییه فرمودند یا در اصول فلسفه فرمودند. اما عنوان خوب است از این جهت یک.

دومین نکته ای که هست حضرت علامه رضوان الله تعالی علیه در عنوان یک قدم از اسفار جلوتر است ایشان فرموده «أى إنه هو الحقيقة العينية - یک تتمه ای دارد در عبارت نهاییه که اسفار ندارد- التي تثبتها بالضرورة» حقیقت عینییه را به واقعیت برگرداند در عبارت اسفار باز این نیست که شما را نشان بدهد رابطه این حقیقت عینییه که به آن می گوئیم اصالت وجود با آن واقعیتی که تثبتها چیست؛ لذا خیلی بهتر بود قبل از ورود به محتوا خود عنوان به نظر بنده تبعاً للعلامة الطباطبائي رضوان الله تعالی علیه خود عنوان اینگونه تحلیل می شد. عنوان را که علامه با واقعیت عینی مرتبط می کند تعبیری علامه دارد که این تعبیر به نظر ما در سیر بحث هم سرنوشت ساز است و هم مثبت.

یک نکته دیگری است که فردا شب ان شاء الله بحثش را می کنیم علامه وقتی می خواهند عنوان را توضیح بدهند. ببینید عنوان این است «الوجود هو الاصيل دون الماهية أى إنه هو الحقيقة العينية - که الآن عبارت اسفار است- التي تثبتها بالضرورة - بعد شروع می کنند- إنا بعد حسم اصل الشك و السفطة و اثبات الاصيل الذى هو واقعية الاشياء اثبات الاصيل الذى هو واقعية الاشياء» ما اسم این را می گذاریم اصیل بودن واقعیت. این عبارت علامه است. علامه خواسته اند بگویند ما یک اصیلی داریم که اسمش واقعیت اشياء است که تثبتها بالضرورة بعد از آن اصیل می خواهیم منتقل به اصالت وجود بشویم «إنا بعد حسم اصل الشك

مقابل معقول اولی مسأله فرد نداشتن بود انتزاعی بودن و مصداق داشتن در مقابل فرد داشتن را مطرح می کرد این اعتباری است؛ لذا می گفتیم مفهوم وجود یک مفهوم انتزاعی اعتباری است، مفهوم انسان اعتباری انتزاعی نیست چون فرد دارد در خارج. اما الآن که می گوئیم وجود اصیل است یعنی حقیقت عینی است نمی خواهیم بگوئیم این حقیقت عینی فرد دارد یا منشأ انتزاع دارد مفهومش، مفهومش مفهوم است ولی واقعش خارج را پر کرده؛ لذا یک فضلی در اسفار وجود دارد در عنوان بحث یک و یک ضعفی در اسفار وجود دارد در نبود سیر منطقی بحث دو؛ لذا این جمله بسیار خوب استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله جوادی که فرمودند در اسفار سیر منطقی رعایت نشده بسیار درست است ولی این باید از این جا شروع می شد به تبع استاد بزرگوارمان آیت الله مصباح که این سیر از عنوان آغاز می شد.

سه نکته نوآورانه مرحوم علامه طباطبائی در کتاب نهاییه نسبت به اسفار

فضل این توضیح برای علامه طباطبائی است. دقت کنید آقایان یعنی لازم بود که در رحیق همانطور که سیر بحث را از علامه طباطبائی بیان کردند عنوان را هم از علامه می گرفتند دقت کنید من الان نهاییه را که بخوانیم ببینید عبارت چقدر زیباست آقای طباطبائی گفت «الوجود هو الاصيل دون الماهية أى إنه هو الحقيقة العينية» ببینید یعنی توضیح رحیق را شما نگاه کنید از عنوان شروع نشده، آقای طباطبائی عنوانی را که در نهاییه اختیار کرده اند اول خود عنوان را خوب وارد شده اند که اصیل را گفته اند هو الحقيقة العينية این نکته اول پس نکته اول فضلی است که در عنوان اسفار هست که تکلیف اصیل و اعتباری را روشن می کند



و السفسطة- توضیحش می دهیم- واثبات الاصل الذی هو واقعية الاشياء» اگر این مطلب درست شود به نظر ما مسأله مهمی که در آن بحث ما که چرا حضرت علامه رضوان الله تعالی علیه بحث اشتراک معنوی مفهوم وجود را به عنوان مسأله ای مطرح فرمودند که از داخلش در می آوریم این مطلب باید متولد شود روشن تر خواهد شد. ما فعلا سر عنوانیم، یک مقداری بر خلاف سیر رحیق و جاهای دیگر ولو شروع این بحث را از استادمان حضرت آقای مصباح داریم که انصافا تأملی دارند در مورد معنای اصیل و این حقیقت عینی آغاز می کنیم تتمه ای را که در عبارت حضرت علامه تبعا لعنوان اسفار وجود دارد مبنا قرار می دهیم و ان شاء الله نیاز به شرح تکمیلی دارد که به فضل پروردگار شنبه شب ان شاء الله در خدمت شما خواهیم بود یک صلوات ختم بفرمایید اللهم صل علی محمد و آل محمد و عجل فرجهم

## جلسه صد و هفدهم: ۹۱/۱۱/۲۱

## فصل چهارم اسفار

«فصل فی أنَّ للوجود حقيقة عينية» عرض شد که در بیانات اسفار در باب اصالة الوجود عباراتی مطرح است که استاد بزرگوارمان حضرت آقای جوادی خیلی زیبا هم فرموده اند که ای کاش که نظمی را که حضرت علامه در نهاییه برای ترتیب بحث ارائه کرده اند در عبارات اسفار هم می بود و لذا فرموده اند که خالی از فایده نیست که از نظم منطقی عبارات نهاییه استفاده کنیم ما در جلسه قبل عرض کردیم که بهتر برای تکمیل این فایده از عنوان زیبایی که در اسفار آمده و حضرت علامه در نهاییه از آن عنوان استفاده فرموده اند و تازه آن عنوان را متفرع کرده اند بر یک بحث عمیق تر آن عنوان هم قابل استفاده است ولی ما آن عنوان را می گذاریم در اشارات بحث ان شاء الله ولی در حد ارجاع به عبارت نهاییه که عنوان را مطرح کردیم اشاره ای کردیم و آن اشاره این بود که آخوند خیلی زیبا معنای اصالت را در عنوان بحث آورده اند که معنای اصیل حقیقت عینی داشتن است. اگر می گوئیم وجود اصیل است یعنی وجود حقیقت عینی است اگر می خواهیم بگوئیم ماهیت اصیل است یعنی ماهیت حقیقت عینی است و این تعبیر در عبارت نهاییه خوب آمده و تعبیر را علامه توضیح داده اند الوجود هو الاصل ای اصالت را معنا کرده اند «إِنَّ الوجود هو الحقيقة العينية»-که عنوان فصل اسفار هم هست منتها یک قیدی به آن اضافه کرده اند- التي نثبتها بالضرورة» آن حقیقت عینی ای که

آن حقیقت را بالضرورة اثبات می کنیم که بحث واقعیت و احکام واقعیت است که بعدا با آن کار خواهیم کرد. اما برای توضیح متن اسفار همانطور که استاد بزرگوارمان اشاره فرمودند مقدمه نهاییه بسیار خوب است.

## بیان مقدمه بحث اصاله الوجود نهاییه الحکمه جهت توضیح بحث اسفار

ما تبعاً لاستادمان از مقدمه نهاییه استفاده می کنیم که در واقع طرح محل نزاع شده و یک بیان بسیار خوب هم شهید بزرگوار آیت الله مطهری در شرح مبسوط دارند که این بیان آخوند ملاصدرا را که منطبق کرده اند بر چهارمین دلیل ملاحادی در شرح منظومه کیف و بالکون عن الاستواء قد خرجت قاطبة الاشياء این استدلال را وقتی می خواهند تبیین بکنند یک بیانشان را با تعبیر اسفار و شرح منظومه دارند یک بیان بسیار خوب دارند با تعبیر قضایای تحلیلی و ترکیبی و به اصطلاح تألیفی و تقسیم تألیفی ها به انتزاعی و غیر انتزاعی که ان شاء الله آن بیان را هم ما در اشارات می آوریم. یعنی می شد آن بیان را هم یک بیانی برای همین قضیه دید غیر از بیانی که در واقع آمده. من آن چهارچوبش را می خواهم عرض کنم ببینید ما یک دفعه می خواهیم این بیان اسفار را مقدماتش را منظم کنیم این مقدماتش را در نهاییه منظم کرده اند این خوب است که در شرح مبسوط منظومه مرحوم آقای مطهری مقدماتش را منظم می کند در درس های اولیه اش که برای تنظیم مقدمات این سیر نهاییه خوب است که می گوئیم یک بار می خواهیم خود دلیل را تقریر کنیم، تنظیم مقدمات یک مقام است. تقریر دلیل را می شود دو جور تقریر کرد، بعد تنظیم مقدمات یعنی ما مطلبی را که می خواهیم به عبارت

الاشیاء را کار نمی کنند الان من این پراتتز واقعیت اشیا که نثبتها بالضرورة در آن هست را فعلا در بیان استاد می گذارم کنار ...

### مسأله واقعیت اشیا غیر از مسأله وجود و ماهیت است

بالاخره ما الآن داریم مقدمات بحث را با قطع نظر از این دو جمله التي نثبتها بالضرورة و اثبات الاصل الذی هو واقعية الاشياء چون اثبات اصیلی که واقعیت اشیا است اگر منظور وجود است این نمی شود؛ چون می شود مدعا. اثبات اصیلی که واقعیت اشیا است غیر از مسأله وجود و ماهیت است فعلا ما این را بعدا بحث می کنیم؛ چون علامه تعبیرشان این است ما وقتی حسم شک و سفسطه کردیم یک اصیلی را درست کردیم به نام واقعیت اشیا، اگر این اصیل منظور وجود است علامه می گوید ما بعد او می خواهیم اصالة الوجود را کار کنیم این قسمت را اگر کسی معادل برایش آورد ما استفاده می کنیم ... علامه مقدمه کرده، می گوید بعد اثبات اصیل الذی هو واقعية الاشياء ... اگر این اصیل وجود است که آقایان درست می کنند این یک طرف که رفت کنار. ما هستیم و یک مقدمة عادی. به نظر ما این مقدمة عادی مقدمه ای است که ایشان در اصول فلسفه آورده اند نه نهایی چیزی که در حقیق روی آن کار شده، شکل نظم منطقی بحث است با مشاعر یا با اصول فلسفه به نظر ما ظرفیت عبارت نهایی با توجه به این دو عبارتی که دارد نثبتها بالضرورة و اثبات الاصل الذی هو واقعية الاشياء با فرض این که آن اصیل وجود نیست چون قبلا ثابت شده ما بعد او می خواهیم تازه وجود را اصلتش را ثابت کنیم آن یک ظرفیت ... ماهیت هم نیست بارک الله نه وجود است نه

رحیق شما ملاحظه داشته باشید این است که تنظیم مقدمات یک کار می کند تبیین خود دلیل این که این دلیل را بشود دو جور تقریر کرد این باز یک کار دیگر است. در تنظیم مقدمات چه استاد بزرگوارمان آیت الله جوادی چه مرحوم آقای مطهری از علامه استفاده کرده اند خوب هم استفاده کرده اند با همین توضیحی که می خوانیم در تنظیم مقدمات اما در تقریر دلیل مرحوم آقای مطهری در شرح مبسوط یک تقریر دیگری می خواهند اضافه کنند که این تقریر هم زیباست و هم تکلیف اصالة الوجود را در تقابل با فلسفه غرب مخصوصا بیانات هگل و کانت روشن می کند. تقریر دیگری برای همین دلیل است یعنی برای استدلال کیف و بالکون عن الاستواء قد خرجت قاطبة الاشياء لذا لنا مقامان ما یک مقامان تنظیم مقدمات این دلیل است که از نهایی یا اصول فلسفه استفاده می کنیم بعد تقریر دلیل با بیان آخوند و ملاهادی است با تقریر دیگر دلیل که قشنگ تکلیف ما را با فلسفه غرب روشن کند و تکلیف ما را با هگل و کانت روشن کند جایگاه آن هم همین جاست ولو در پایان بحث و به عنوان یک اشاره باید این قشنگ گفته شود که سروران عزیز مسلط شوند بر هر دو بیان این دلیل ولی با آن مقدمات، مقدمة مهمی که مرحوم آقای طباطبایی در نهایی آورده اند و همانطور که استاد بزرگوار ما بیان فرمودند این است که عرض کردم آقای جوادی در این مقدمه از بحث واقعیت آغاز نکرده اند این را محفوظ بدارید تا ما بعدا در اشارات باز به آن بپردازیم یعنی باز هم اگر از نهایی بخواهیم استفاده کنیم بیان واقعیت را وارد نشده اند ایشان؛ چون بیان واقعیت در نهایی این است که «إنا بعد حسم اصل الشک و السفسطة و اثبات الاصل الذی هو واقعية الاشياء» آقایان حسم اصل شک و سفسطه را می گویند اما قسمت اثبات الاصل الذی هو واقعية

ماهیت. اگر این ظرفیت را ببینیم عبارت نهاییه یک ظرفیت بیشتری دارد ناظر به محتوای مدخل که واقعیتِ اصیل، احکامی دارد و بر اساس آن واقعیتِ اصیل و احکام آن واقعیتِ اصیل می شود مبانی را در فلسفه در نظر گرفت که حاکم بر اصالة الوجود و اصالة الماهیتند به نظر ما؛ لذا الآن که می گوییم از نظم منطقی عبارات علامه می خواهیم استفاده کنیم. تذکر در مقدمات بحث اگر بخواهیم از نظم منطقی استفاده کنیم حرفمان این است این نظر منطقی برای اصول فلسفه است برای مشاعر ملاصدراست ... (پرسش...پاسخ:) باید بگویند یک جایی در اشاراتشان باید بگویند اگر بگویند سلمنا و آما. لذا ما بخواهیم این را توضیح بدهیم الان برویم در توضیح مقدمات منطقی بحث، دیگر از نهاییه و اصول فلسفه و این ها خلع ید می کنیم فعلا تنظیم مقدمات بحث همین است که ایشان فرمودند که بله «ما أول ما نرجع إلى الأشياء نجدها مختلفة تمايزة مسلويا بعضها عن بعض» ما با یک هلیات بسیطه ای مواجه می شویم که آسمان هست درخت هست فرس هست بقر هست نگاه می کنیم که این اشیاء موضوعاتی دارند مختلفة تمايزة مسلويا بعضها من بعض انسان را از فرس ما سلب می کنیم، فرس را از بقر سلب می کنیم، شجر را از حجر سلب می کنیم. این اشیاء در عین این که \_خیلی تعبیرشان قشنگ است\_ همه متحدند در یک چیزی که دفع سفسطه می کرد محمول مشترک المعنی دارند که دفع سفسطه می کرد و موضوع مختلف متمایز مسلوب بعضها من بعض دارند تعبیر بسیار زیبای ایشان فنجد فیها مثلا إنسانا موجودا و فرسا موجودا و شجرا موجودا و عنصرا موجودا و شمسا موجودة و هكذا لذا نتیجه می گیرد فلها ماهیات محمولة علیها بها یباین بعضها بعضا ماهیاتی داریم که متمایزند مختلفند مسلوبند و الوجود محمول

علیها مشترک المعنی و وجودی داریم که این وجود چیست؟ مشترک المعنی است. بعد ایشان می گویند اگر ما با این هلیات بسیطه، این پنج تا هل بسیطه مواجه شدیم و این پنج هل بسیطه را اینگونه بررسی کردیم متوجه می شویم که ماهیت غیر وجود است چرا؟ لأن المختص غیر المشترك محمول مشترک المعنایی که دفع سفسطه می کرد موضوع متمایزی که این ها را جدا می کرد از هم پس پنج هلیة بسیطه دارم یک، این پنج هلیة بسیطه انسان و فرس و شجر و حجر و عنصر ماهیاتی دارند غیر وجود. چرا؟ چون مختص یعنی ماهیت غیر آن مشترکی است که دفع سفسطه می کرد. بعد هم یک مقدمة قشنگ تری به آن اضافه می کنند این ماهیتی که در موضوع قرار گرفته، وجود را به عنوان محمول می پذیرد، عدم را هم به عنوان محمول می پذیرد پس به دو دلیل می خواهیم بگویم این ماهیت غیر وجود است؛ چون اولاً مختص غیر مشترک است. ثانیاً این ماهیتی که در ناحیه موضوع است هم وجود را می پذیرد هم عدم را می شود بگوییم موجود است، می شود بگوییم معدوم است، کما این که بعضی هایشان هستند، بعضی هایشان نیستند، یک زمانی هستند، یک زمانی نیستند؛ اگر ما وجود را که محمول قرار دادیم ...

(پرسش...پاسخ:) بله ... ماهیت به حمل شایع یعنی انسان انسان موجود است ماهیت به حمل شایع یعنی انسان انسان به حمل شایع یعنی چه یعنی واقعیت خارجی؟ واقع که قضیه نیست الآن من دارم با قضایای ذهنی ام کار می کنم. ماهیت به حمل شایع یعنی کلمة ماهیت را به حمل شایع ببینم که انسان و فرس و بقر است ... انسان و فرس و بقر شدند موضوع. این انسان

مشترک است یک. این مفهوم انسان آبی نیست از این که عدم را بپذیرد کما این که آبی نیست از این که مفهوم وجود را بپذیرد تمام. اگر اینگونه شد ایشان از داخلش در می آورند که این مختص غیر مشترک است تمام شد.

### ورود مرحوم علامه به واقعیت خارجی پس از بحث مفهومی

الان بر می گردند به واقع. ببین الان علامه بر می گرداند به واقع. می گوید اگر این مقدمات را یاد گرفتی آن موقع بیا در واقع. بیا در واقع بگو من از واقع هل بسیطه گرفتم. در این هل بسیطه دو مفهوم مغایر دارم این دو مفهوم که از واقع گرفته شدند. سؤال این است آیا این دو مفهوم هر دو واقعیت دارند یا هیچکدام واقعیت ندارد؟ یا یکی ساخته ذهن است و دیگری واقعیت دارد؟ از آن جا که از هر واحد واقعیت دار شما دو مفهوم مغایر گرفتید نمی شود فرض کرد این دو مفهوم، هر دو واقعی باشند؛ چون آن موقع یک واحد واقعیت دار به دو واحد واقعیت دار تبدیل می شود. اگر این فرمایش \_الآن ببینید الآن رفتیم در واقع\_ اگر هر دو واقعیت دار باشند یک واقعیت، دو واقعیت است. اگر هیچکدام واقعیت دار نباشند سفسطه پیش می آید؛ چون نمی شود فرض کرد که هر دو واقعیت دارند یک، نمی شود فرض کرد هر دو بی واقعیتند دو. ناگزیری یکی را واقعیت دار بدانی، دیگری را ساخته ذهن اگر آن که واقعیت دار بود معادل شد با آن که سفسطه را دفع کرد یعنی آن واقعیت اصیل ماهیت می شود اگر ماهیت معادل شد، اگر وجود معادل شد با آنچه که سفسطه را دفع کرد وجود می شود اصیل.

و فرس و بقر که می شوند ماهیت به حمل شایع موجود را پذیرفتند معدوم را هم می پذیرند؛ چون این انسان یک زمانی نبود بعد موجود شد این انسان هم معدوم درست است درباره اش، هم موجود درست است درباره اش.

### استدلال مرحوم علامه ابتدای بعد از دفع سفسطه ناظر به مفاهیم و قضایاست

بنابراین این انسان الآن من بحثم سر مفهوم این است هیچ کاری به واقع خارجی ندارم ... اول مفاهیمش را درست کنیم ... الآن من یک انسان داشتم که موجود را بر آن حمل می کردم، عدم را هم بر آن حمل می کردم.

(پرسش...پاسخ): علامه می گوید من پنج تا قضیه درست کردم انسان و فرس و بقر و شجر و عنصر بعد این پنج قضیه در عالم قضیه موضوعاتی دارند مختلف و محمولی دارند مشترک المعنی. معنا چه کار به واقع خارجی دارم!! معنا این ماهیات معانیشان مختلف است و مختلف این ها، متمایز این ها، مسلوب این ها، غیر از مشترک این هاست؛ چون مشترک، مشترک است. این ها مختصند معانیشان. بعد این معانیشان هم وجود را می پذیرند هم عدم را می پذیرند. به واقع هم می رسم... مفهومشان آبی نیست از حمل وجود و آبی نیست از حمل عدم ... الآن دارم قضایایش را درست می کنم تا برسم به واقع. عبارت حضرت علامه ناظر به مفاهیم و قضایاست. اگر من پنج قضیه درست کردم که پنج تا موضوع داشتم که پنج ماهیتند، ماهیت به حمل شایعند یعنی انسان است و فرس و بقر و شجر محمول مشترک المعنی، مختص هم غیر

بودن وجود مثل زیادت وجود بر ماهیت و ماهیت بر وجود این ها ذهنی و مفهومی اند و مراجعه به ادراکات ذهنی ما کافی است برای تصدیق به این ها. بیانات دیگری هم که به این ها آورده می شود تنبیهی اند بعضی از این مقدمات.

اما اصل مسألة اصالة الوجود بازگشت این ها به واقعیت عینی است که وقتی من از واقعیت عینی دو تا گرفتم چه اتفاقی می افتد؟ لذا این توضیح، توضیح خوبی است ولی بدون آن حیث اثبات الاصل الذی هو ... اگر ما این را کردیم مقدمه برهان آن موقع ملاصدرا خواسته بر اساس این مقدمات برهانش را درست کند بگوید خیلی خوب حال که رسیدیم به این که دو مفهوم مغایر داریم که نه هر دو اصیلند، نه هر دو پوچ، یکی باید مطابق با واقع باشد دیگری ساخته ذهن. ملاصدرا می خواهد بگوید سؤال ما این است: چیست که واقعیت را پا می دهد و ساخته ذهن. ملاصدرا می تواند بگوید خبر از واقعیت داده ایم، ملاصدرا می گوید آن محمول است ما تا موجود را وارد کار نکنیم و موجود را بر این مفاهیم ماهوی متمایز مسلوب بعضها من بعض حمل نکنیم خبر از واقعیت نداده ایم؛ لذا آن که معادل واقعیت است مصداق محمول است ...

(پرسش... پاسخ:) آقای فیاضی با این قسمت مشکل ندارد یعنی جناب آقای فیاضی هم اتفاقاً اصرارش بر این است که من تمام این مقدمات را قبول دارم من نمی گویم دو تا اصیلند می گویم یکی اصیل است بقیه عین اصیلند فرق است که بگویم دو تا اصیلند لذا آقای فیاضی را هم باید حمایت کنیم بعداً ان شاء الله می گوییم؛ لذا آقای فیاضی وقتی هم که نظریه شان را

استاد ما حضرت آیت الله جوادی به درستی، مرحوم آقای مطهری به درستی آمده اند این سیر منطقی را برای به عنوان مقدمه دلیل اول طی کرده اند. این سیر خلاصه اش این شد که من از واقعیت خارجی دو قضایی می گیرم که این قضایا در عالم مفاهیم ذهنی موضوعی دارند به نام ماهیت، محمولی دارند به نام وجود. این ماهیات، ماهیت به حمل شایع یعنی انسان و فرس و بقر و شجر و حجر مفاهیمی هستند متمایز، محمولی دارند مشترک المعنی این مفاهیم متمایز غیر از آن محمول مشترکند؛ چون مختص غیر مشترک است. این مفاهیم متمایز غیر از آن محمول مشترکند چون این مفاهیم فی نفسه آبی نیستند از این که غیر آن مفهوم را هم بپذیرند؛ لذا اگر این مفاهیم ثابت شد غیر از محمولند. این مفاهیم اگر غیر محمول شدند بر می گردم سراغ واقع می گویم یک واحد واقعیت دار اگر به من دو مفهوم داد و ثابت کردم که این دو مفهوم مغایر همد چند تا راه دارم یا باید هر دوی این مفاهیم واقعیت دار بشوند که آن موقع یک واحد واقعیت تبدیل به دو، هر کدام از آن ها چون یک هل بسیطه پیدا می کنند باز دو تا هستند اگر نه هیچکدام واقعیت دار نباشند سفسطه پیش می آید. اگر یکیشان واقعیت دار است دیگری ساخته ذهن است. آن که واقعیت دار است معادل آن اصیلی است که من با آن دفع سفسطه کردم اگر ماهیت است ماهیت اصیل است. اگر وجود است وجود اصیل است. ما عرضمان این جا چه بود الان ما می خواستیم بگوییم این توضیح توضیح بسیار خوبی است کامل تر از نهاییه از این جهت در اصول فلسفه آمده در توضیحات مرحوم آقای مطهری در اصول فلسفه باز اضافه بر این آمده که آقای مطهری نشان داده اند که دیگر این اشتباهات پیش نیاید که بعضی از این مقدمات ذهنی اند یعنی کاوش در مفاهیم ذهنی اند مثل مشترک المعنی

هر شیئی می کردند که من در یک جلسه حضوری چندین جلسه در خدمتشان بودم باز مصرند که من این حرف ها را همه را درست می دانم؛ لذا آخوند می گوید من وقتی نگاه می کنم می بینم تا این محمول نباشد نه فرس واقعیت دار می شود نه بقر واقعیت دار می شود. به خاطر این که شما خوشتان بیاید، نه وحدت واقعیت دار می شود، نه فعلیت واقعیت دار می شود؛ لذا اینگونه می خواهند بگویند: من متوجه می شوم که تا محمول آورده نشود، واقعیت شکل نمی گیرد پس نتیجه می گیریم که وجود اصیل است. این را در عبارت اسفار اول می خوانیم صدرا حرفش این است که خلاصه اش همان شعر ملاهادی کیف و بالکون عن الاستواء قد خرجت یعنی مفهومی دارم که آن مفهوم تا محمول را نپذیرد، واقعیت دار نیست؛ لذا مصداق محمول اصیل است.

### اولویت تعیینی اصل وجود در واقعیت داشتن

كما أن البياض أولى بكونه أبيض مما ليس ببياض بياض را من وقتی می گویم جسم ابیض است در واقع بیاض اولی است به این که ابیض باشد از جسمی که در واقع دارد ابیض را قبول می کند. البته توضیح بسیار خوب استاد ما این است که بیاض برای جسم در واقع واسطه در ثبوتی است که حقیقتا برای جسم ابیضیت را درست می کند درست هم هست. ان شاء الله می بینید به جهت این که وقتی که حیث وجود ناعت مطرح می شود عرض می شود از مراتب وجود جوهر در آن سیستم درست است ما الان ماهیت را جمع کنیم یک حرف دیگر است؛ لذا تعبیرشان قشنگ است بعدا هم ملاصدرا این را در ذیل عبارت اصلاح می کند ولی این عبارت فعلا ناظر به حیث بحث مشتق است یعنی وجود، موجود بودن وجود مثل ابیض بودن

تطبیق عبارات فصل چهارم اسفار

بنابراین عبارت ملاصدرا را بخوانیم اول عبارت را بخوانیم یک مقدار با هم تفاهم کنیم سر عبارت می فرماید: لما كانت حقيقة كل شيء ملاصدرا می گوید از آن جا که حقیقت هر شیئی می خصوصیه وجوده حقیقت هر شیء خصوصیت وجودش است تعبیر بسیار زیبایی در بیانات استاد بزرگوارمان هست که آقای مصباح که ملاصدرا از وجود به حقیقت هم تعبیر می کند؛ لذا تعبیر حقیقت در عبارات ملاصدرا یکی از کاربردهایش وجود است. یعنی ایشان خیلی قشنگ این نظام تعاریف ملاصدرا را لیست می کند، می گوید از وجود به حقیقت تعبیر می شود به واقعیت عینی هم تعبیر می شود دیگر اصطلاحی است. این تعبیر الآن این است حقیقت

بیاض است نمی شود گفت. وقتی جسم حقیقتاً ابیض است به خاطر این که وجود بیاض وجود ناعتی است یعنی وجود فی نفسه اش عین وجود لغیره است برای جسم وقتی که جسم حقیقتاً متصف می شود به این که ابیض است به خاطر وجود ناعتی ای که مطرح است برای عرض من توانم به خود بیاض بگویم ابیض یعنی الآن این قسمتش محل بحث ماست بعد این قسمتش که من بگویم فقط به جسم می توانم بگویم ابیض نه به بیاض. صدرا فعلاً دارد این را رد می کند می گوید اگر جسم ابیض است، بیاض هم ابیض است اولی است. بعد این را وقتی سر وجود پیاده می کند می گوید اگر جسم موجود است وجود هم موجود است ولی با یک فرق که استاد بزرگوارمان قشنگ توضیح می دهند با این فرق که موجود بودن جسم، مثل بیاض بودن جسم نیست؛ چون آن جا بالعرض و المجاز موجودیت سوار بر جسم می شود؛ چون قرار است از این ها واسطه، واسطه در عروض است نه واسطه در ثبوت ... یعنی یکیشان فقط واقعیت دارد نه این که عرض از مراتب وجود جوهر باشد که آن البیاض اولی بگونه ابیض مما لیس ببیاض و يعرض له البیاض که این که بیاض اولی است به این که ابیض باشد از چیزی که حقیقتاً بیاض نیست ولی بیاض عارض او می شود مثل جسم فالوجود بذاته موجود و سائر الأشياء غیر الوجود لیست بذواتها موجودة بل بالوجودات العارضة لها بلکه به وجودات عارضة از برای غیر وجود مثل آن ماهیات بل بالوجودات العارضة لها بعد الان می آید آن فرق را بگویند و بالحقیقة حقیقت این است که بل بالوجوداتی که عارضند برای آن غیر وجود ها، نگفت آن غیر وجود ها بذاتها موجود نیستند بلکه وجود آن جا موجود است. پس آن پنج قضیه را که بیاوری شجر و فرس و حجر و عنصر و مثلاً بقر این ها به واسطه همنشینی با وجود موجود

شدند بل بالوجودات العارضة لها بلکه به واسطه وجوداتی که عارض آن غیر وجودها شده و بالحقیقة الان فرق وجود، موجود، جسم موجود با جسم ابیض را بیان می کند ببینید فرق این چهارتا را بیان می کند که من یک جا بگویم جسم موجود، وجود موجود، جسم ابیض، بیاض ابیض الآن فرق هایش را می گویند و بالحقیقة اگر دقیق تر و عمیق تر نگاه کنیم إن الوجود هو الموجود فقط وجود موجود است چون این جا واسطه های ثبوتی از بین می رود إن الوجود هو الموجود در آن جا چون ما دو تا را می گفتیم موجود، چون یکی به تبع دیگری درست می شد و وضعش بیاض که ابیض بود، جسم هم به واسطه این که وجود بیاض، وجود ناعتی او بود و عرض از مراتب وجود جوهر بود بالتبع یا به تعبیر استاد بزرگوارمان وقتی جسمی حرکت می کرد، جسم دیگری را حرکت را به آن منتقل می کرد آن هم حرکت کرده بود ولی بالتبع او خوب دقت کنید این تعبیر اولیه درست نبود و بالحقیقة إن الوجود هو الموجود که آن المضاف هو الإضافة که این که وقتی می گویی مضاف حقیقی، نفس اضافه است. مضاف مشهوری یعنی زید و عمروی که پدر و پسرند آن ها جوهرند عرض نیستند؛ لذا نفس اضافه، اضافه است که در واقع عرض است حال چه خود نسبت باشد چه هیئت حاصله از نسبت که در جای خودش می گوئیم هیئت حاصله است؛ لذا قشنگ می گویند که آن المضاف هو الإضافة لا ما يعرض لها من الجوهر و الكم و کیف و غیرها کالآب و المساوی و المشابه و غیر ذلک اگر اب و ابنی دارم که اضافه متخالفه است یا مساوی و مساوی دارم که اضافه متشابهه است یا مشابه و مشابهی دارم که اضافه متشابهه است که اضافه ها گاهی وقت ها متخالفة الاطرافند، گاهی وقت ها متشابهة الاطراف. اضافه حقیقی خود آن نسبت یا هیئت حاصله است نه آن



جوهرهایی که بالعرض و المجاز مضاف نامیده می شوند به آن ها می گوئیم مضاف مشهوری که قبلا هم این را در مدخل خواندیم و غیر ذلک لذا این بالحقیقة یک پله عمیق تر کرد بحث را به تعبیر بسیار زیبای استادمان آیت الله جوادی که حیث بیاض و ابیض را از حیث وجود و یعنی یک شباهتی دارند در به کار بردن مشتق که ابیض در بیاض صادق است همانطور که در جسم صادق است. موجود برای وجود صادق است همانطور که برای ماهیت صادق است اینگونه این حیث اول اما یک فرقی دارند که در بالحقیقة می گوئیم می گوئیم آنگونه نه، وجود برای وجود فقط صادق است، وجود برای انسان دیگر صادق نیست کما این که جریان برای ماء جاری صادق است نه برای نهر. جاری صفت ماء است حقیقتا نه صفت ظرفی که ماء در آن جاری است قال بهمنیار فی التحصیل و بالجملة فالوجود حقیقه أنه فی الأعیان لا غیر وجودی که حقیقتش این است که در اعیان است لا غیر آن اصیل است تا این محمول آورده نشود، در آن پنج تا قضیه ای که من دیدم مختصی دیدم مشترکی دارم و کیف لا یکون فی الأعیان ما هذه حقیقه. چگونه در اعیان نباشد چیزی که حقیقتش این است که فی الاعیان است.

### خلاصه برهان ملاصدرا بر اصالت وجود

ما حصل برهان ملاصدرا، برهان اصالة الوجود اسفار همین یک جمله است که من وقتی بدانم هلیات بسیطه ای دارم ماهیاتی دارم متغایره مسلوبة متمایزة، مفهوم محمولی دارم مشترک المعنی ولی این دو مفهوم مختلف را از یک واحد واقعیت گرفتم و نمی شود فرض کرد هر دو واقعی نباشند یا هر دو واقعیت دار باشند، بر می گردم می بینم تا محمول آورده

نشود من خبر از واقعیت نداده ام پس ولو مفهوم محمول، اعتباری است کما این که مفهوم موضوع، اعتباری است ولی مصداق محمول، واقعیت خارجی دارد. خلاصه برهان آقایان این است بالکون عن الاستواء موضوعی دارم که غیر وجود است و غیر عدم است و تا محمول نیاید واقعیت دار نمی شود پس آن که واقعیت دارد محمول است که به تعبیر خوب عرض کردم مقدمات این حرف را حضرت علامه در نهاییه و بلکه حیث نهاییه بالاتر است از آن عبارت اصول فلسفه است که تفکیک می کند کدام یک از این مقدمات مفهومی اند کدام واقعی.... «و أما ما تمسک به شیخ الإشراق فی نفی تحقق الوجود من أن الوجود لو كان حاصلًا فی الأعیان فهو موجود لأن الحصول هو الوجود و کل موجود له وجود فلو جوده وجود إلی غیر النهایة» ایشان وارد اشکال شیخ اشراق می شود. اشکال شیخ اشراق را هم من باز خواهم می کنم ما برای تکمیل این بیان اول ملاصدرا که مقدماتش در نهاییه آمد دلیل همین بود در نهاییه هم همین دلیل بیشتر نیامده. یک بیان دومی برای خود دلیل آقای مطهری دارد که اشاره می کنیم به آن ان شاء الله بعد از حرف های شیخ اشراق و یک تتمه ای از نهاییه داریم با فرض این که اصیل واقعیت اشیاء است آن را هم چون آن دیگر ربطی به این اسفار ندارد آن را در اشارات به آن می پردازیم.

### دونکته از شیخ اشراق (نکته اول: دو گونه اصطلاح در فرق اعتباری و اصیل)

اما در بیان شیخ اشراق دو نکته را باید ملاحظه کنید. یکی فرق اعتباری در مقابل اصیل بحث ما، با اعتباری ای که در عبارات شیخ اشراق در مورد معقولات ثانی مطرح می شود. این را

باز به عنوان مقدمه مفهومی بحث. فرق اعتباری در مقابل اصیل در بحث ما و اعتباری ای که در عبارات شیخ اشراق در ارتباط با معقولات ثانیه مطرح می شود. این را باید لحاظ کنیم که الآن در اصل برهان من از این استفاده کردم گفتم مفهوم وجود، اعتباری است ولی تا این مفهوم نیامده باشد هل بسیطة من خبر از واقع نمی دهد. پس وجود اصیل است. این حرف وقتی از شکل مصادره بیرون می رود که معلوم بشود وجود اصیل نه اعتباری، غیر از اعتباری بودن مفهوم وجود است؛ چون من در واقع دارم با دو گونه اصطلاح در باب اعتباری و اصیل کار می کنم. یک گونه اصطلاح در باب اعتباری و اصیل که تکلیف معقولات ثانی را روشن می کند و مفهوم وجود را مثل مفهوم امکان، اعتباری می کند. یک گونه اصیلی که در آن بحث به عنوان واقعیت عینی مطرح کردم که شأن مصداق و حقیقت وجود است و تا آن نباشد، آن سفسطه دفع نمی شود. اگر من این دو را سهمش را از هم جدا نکنم تمام نمی شود در ذهن من؛ لذا این را باید درست کنیم که اعتباری و اعتباری ای که در کلام شیخ اشراق درباره معقولات ثانی به کار می رود معنایش چیست. در مقابل اعتباری ای که من در مقابل اصیل در بحث خودم قرار دادم. این را به عنوان مقدمه بیان شیخ اشراق ان شاء الله یک ملاحظه ای داشته باشیم که به شکل توضیحی در بیان دلیل، این را آوردم که این نکته مهمی است.

### نکته دوم: تفکیک حیثیات اعتباری از حیثیات حقیقی

یک نکته دیگری که در بیان شیخ اشراق باید به آن دقت کنیم که خارج از اسفار باید رسیدگی بشود؛ تفکیک حیثیات اعتباری از حیثیات حقیقی است. اعتباری یعنی قراردادی این

دفعه یعنی در بیان شیخ اشراق ما اگر تکلیف این سه اعتباری را روشن نکنیم تا آخر در آن بامشکل مواجه می شویم. یکی اعتباری در مقابل اصیل که در خود بحث اصالة الوجود بود یک. یکی اعتباری به معنایی که درباره معقولات ثانی به کار می بریم دو. یکی قراردادهای عقلایی. سومی دخیل بر بحث بساطت و ترکب مشتق است که موضوع له و مستعمل فیه مشتق را می خواهد هدف بگیرد که در بحث ما کلمه موجود یعنی محمول است. دومی حیثیت معقولات ثانی فلسفی است در مقابل معقولات اولی بما این که مفاهیمند. اولی اصیل در مقابل اعتباری است که ما الآن در ارتباط با متن واقع با آن کار می کنیم. ما یک بار الآن مقدمه این مطلب این نکته را تذکر می دهیم و به نظر ما این تذکر، تذکر بسیار خوبی است که استاد بزرگوارمان آیت الله مصباح دارند. در بیانات مرحوم آقای مطهری هم هست در شرح مبسوط اگر این هم به عنوان مقدمه ورود به این بحث آشکارا بیان شود فهم اشکال شیخ اشراق از یک طرف و فهم استدلال متن از طرف دیگر روشن می شود که ان شاء الله با این مقدمه ای که عرض کردم که یک عنایتی برسر این مفاهیم می کنیم. ما وارد عبارت شیخ اشراق در متن می شویم بعد هم وارد بحث های فنی بساطت و ترکب مشتق به حسب واقع با رعایت آن جهت تفکیک قراردادهای عقلایی از بحث واقع خواهیم شد که آخوند ملاصدرا به تبع متن وارد شده و من به شما وعده دادم که ما در بحث مشتق در کفایه دیگر این قسمتش را گذاشتیم کنار که در خود بحث های فلسفیمان به آن بپردازیم ببینیم به کجا می رسد به برکت صلوات بر محمد و آل محمد اللهم صل علی محمد و آل محمد.

جلسه صد و هجدهم: ۹۱/۱۱/۲۸

## خلاصه درس دیروز

دلیل ملاصدرا در باب اصالة الوجود را در متن خواندیم و نکاتی را هم قبل از بحث تذکر دادیم و عرض کردیم ان شاء الله جمع بندی این نکات در پایان بحث، نکات خارجی را در پایان بحث مبنایمان این شده که متن را تمام بکنیم بعد وارد جمع بندی نکات بشویم. محضر شریف شما عارضم که این نکات مربوط به دلیل اول که ملاصدرا در متن آوردند با تقریری که عرض کردم تقریر دومی هم مرحوم آقای مطهری دارند ان شاء الله نکات بیرونی و تقریر دوم را ما در پایان فصل اشاره خواهیم کرد اما بحث شیخ اشراق بحث و ملخص ایشان بیان فرمودند آخوند استدلال شیخ اشراق است بر اعتباری بودن وجود که به تعبیر بسیار زیبای مرحوم آقای مطهری، شیخ اشراق بر اصالت ماهیت استدلالی نکرده، استدلال شیخ اشراق اعتباری بودن وجود است و چون از نظر آقایان امر دائر بوده بین این که با آن مقدماتی که طی کردیم یکی خارجی باشد و دیگری ساخته ذهن با اعتباری بودن وجود، خارجیت و اصالت ماهیت نتیجه شده. در بیان شیخ اشراق هم عرض کردم یک مقدمه ای وجود دارد و آن مقدمه که باید با دقت ما بعدا رسیدگی کنیم آیا کبرای کلام شیخ اشراق درست است یا غلط است؟

اشاره ای به کبرای استدلال شیخ اشراق

کبرایی در عبارات شیخ اشراق وجود دارد که شیخ اشراق اصرار دارد کلاما یلزم من تحقق فی تکرره فهو اعتباری اگر این کبری را بخواهیم بررسی کنیم ما این را در اشارات بررسی می کنیم مخصوصا با عنایت به بیانات استاد عظیم الشانمان حضرت آیت الله مصباح چون ایشان یک تفصیلی درباره کبرای شیخ اشراق قائلند این کبری را در بقیه معقولات ثانی می پذیرند. در وجود اشکال می گیرند به یک دلیل خاص لذا این را من به عنوان مقدمه بحث اشاره کردم که سروران معظم و مکرم ما نروند دنبال کبرای بیان شیخ اشراق؛ چون این جا یک اختلاف نظری با مرحوم آقای مطهری رضوان الله تعالی علیه داریم که ورود به کبرای بیان شیخ اشراق بالاخره اقتضائات خاص خودش را دارد، یعنی آن جا یک اختلاف مبنایی هست که آیا ما کبرای کلام شیخ اشراق را می پذیریم تطبیقش را اشکال می کنیم و از این اختلاف در تطبیق و مصداق، خارجیت وجود و همة صفات حقیقیة وجود و معقولات ثانی را در می آوریم یا نه یک طور دیگر هم می شود آن کبری را تحلیل کرد که اگر اینگونه تحلیل کنیم نتیجه ای که استاد بزرگوارمان آیت الله مصباح گرفته درست در می آید که اعتباری ای که در کبرای شیخ اشراق وجود دارد ربطی به اعتباری در مقابل اصیل در بحث اصالة الوجود ندارد. خوب دقت بفرمایید آن موقع آن مطلبی که استاد بزرگوارمان آیت الله مصباح می گویند ما یک بار اعتباری را در معقولات ثانی به کار می بریم یک بار اعتباری را در مقابل اصیل قرار می دهیم در بحث وجود آن مطلب ایشان متفرع بر این بحث است که ما تکلیف خودمان را با کبرای شیخ اشراق روشن کنیم این را هم ان شاء الله در اشارات این بحث وقتی وارد شدیم این را بررسی می کنیم؛ چون متأسفانه در ریحی از این منظر به بحث پرداخته نشده، بنابراین این

نکته ای را لحاظ بفرمایید. ورود ما به بحث استدلال شیخ اشراق با قطع نظر از دو سه تا نکته است. یک درباره کبری اظهار نظر نمی کنیم آن مطلب اعتباری در مقابل اصیل به معنای چهارم را از اعتباری در مقابل واقع اعتباری در عبارت شیخ اشراق بر مبنای کبری را چون دیگر آن جا مقابلش اصیل تعبیر نمی شود اعتباری در کبرای شیخ اشراق را که استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله مصباح متعرضند آن را هم فعلاً بحث نمی کنیم.

### انطباق سیر بیان استدلال ملاصدرا در اسفار به عبارات نهاییه الحکمه

اگر ما این دو تا مطلب را فعلاً گذاشتیم کنار نکته سومی به وجود می آید و آن این که سیر استدلال شیخ اشراق یک بار به گونه ای بیان می شود که خود ملاصدرا در اسفار ورود کرده، یک بار به گونه ای بیان می شود که استاد بزرگوارمان در حقیق به آن پرداخته به نظر ما سیر بیان ملاصدرا در اسفار که عبارات علامه طباطبایی در نهاییه تاحدود زیادی ناظر به آن است روشن تر است حتی در یک بخشی عبارات اسفار از نهاییه هم روشن تر است الان عرض می کنم وقتی که عبارت خود اسفار را کار کردیم بعد این ها شواهدش روشن می شود. ما بیان شیخ اشراق را اگر آن بحث کبری را کنار گذاشتیم، می توانیم یک بار اینگونه تقریر کنیم که بگوییم اگر وجود به واسطه خودش موجود است، دو اشکال پیش می آید.

### تقریر اشکال شیخ اشراق بر اصالت وجود به دو اشکال در حقیق مختوم

اگر وجود به واسطه غیرش موجود است یک اشکال پیش می آید. پس وجود نمی تواند موجود باشد بنابراین ماهیت موجود است. خلاصه اش چون شاکله ای که دیدیم اینگونه است وجود یا به واسطه به عین آن وجود موجود است یا به غیر آن وجود موجود است اگر به عین آن وجود موجود باشد دو تالی فاسد پیش می آید. اگر به غیر آن وجود موجود باشد تسلسل پیش می آید چون همه اش باطل است؛ پس وجود موجود نیست. استاد بزرگوار ما حضرت آیت الله جوادی ترجیح دادند بیان شیخ اشراق اینگونه تقریر بشود که عرض کردم.

(پرسش..پاسخ:) بله این بیان آقای جوادی است که در حقیق خلاصه اش را حاشیه عربی هم دارند غیر از توضیحات متنش را گفتم تالی را بشقیه شما بگویید. این بیان را حضرت علامه در نهاییه اینگونه نپسندیده اند ... خود متن را می خوانیم بعد این دو بیان را مقایسه می کنیم. ایشان اینگونه توضیح قشنگی هم داده اند گفته اند اگر وجود به عین آن وجود موجود باشد یا واجب بودن هر موجودی پیش می آید یا اشتراک لفظی موجود بین وجود و ماهیت. قبلاً گفتیم آن بحث اشتراک معنوی از زیربنای اصالة الوجود است. در تشکیک فقط دخالت دارد. الآن جای آن است دقت کنید یا وجود بیانی است که در نهاییه خوانده ایم، الآن هم در متن اسفار می آید یا وجود به عین آن وجود موجود است. گفتند: اگر به عین آن وجود، موجودیت پیدا کند نه به یک امر زائد یا واجب شدن هر موجودی پیش می آید یا اشتراک معنوی. انکار اشتراک معنوی موجود و اشتراک لفظی اش اینگونه می شود آن موقع موجود در وجود عین وجود است، موجود در ماهیت ذات ثبت له الوجود است اشتراک لفظی پیش می آید. بعد گفته

اند پس بین به کار رفتن موجود در وجود که به عین آن موجود، وجود است و به کار رفتن موجود در ماهیت که ...

### بیان دلیل بطلان دو فرض مطروحه

آقای جوادی می فرماید: اگر وجود به عین آن وجود موجود باشد دو تالی فاسد به وجود می آید این دو تالی فاسد یکی واجب بودن هر موجود است، یکی اشتراک لفظی. اگر وجود به عین آن وجود، موجود نیست به چیز دیگری موجود باشد تسلسل پیش می آید. یعنی خواسته اند بیان شیخ اشراق، دو طرفش را بگویند که بشقیه. وجود یا به عین آن وجود، موجود است دو تالی فاسد دارد یک واجب بودن هر موجود، دو اشتراک لفظی موجود در جایی که برای وجود است با جایی که برای ماهیت است اگر موجود بودن وجود به عین آن وجود است.

اما اگر نه وجود، موجود است اما نه به عین آن وجود به وجود دیگر، آن وجود دیگر هم باید موجود باشد به وجود دیگری، تسلسل پیش می آید. این ها ترجیح می دهند وقتی می خواهند شیخ اشراق را بگویند اینگونه بگویند که شما بشقیه این را بگویید. استاد بزرگوارمان در رحیق حضرت آیت الله جوادی دام ظلّه ایشان اینگونه بیان می فرمایند می گویند دو طرفش را بگویید. ملاصدرا سیرش اینگونه نیست ملاصدرا یک سیری را در اسفار گفته این سیر ملاصدرا در اسفار مورد پسند علامه است در نهاییه. ما سیر ملاصدرا را می رویم اسفار عبارت هایش را بعد فرق سیر ملاصدرا با آن سیر را روشن می کنیم .

خلاصه سیر ملاصدرا می گویم الآن سیر ملاصدرا می خواستم چون دوستان رحیق راقطعا پیش مطالعه می کنند. استاد بزرگوارمان اینگونه ورود کرده این ملاحظه را داشته باشید که ما وقتی می خواهیم وارد این بحث اسفار شویم نه از کبری استفاده کردیم یک. نه از اشتراک لفظی کلمه اعتباری در معقولات ثانی و اعتباری در بحث اصالة الوجود استفاده می کنیم دو. و نه از بیان استاد بزرگوار آیت الله جوادی استفاده می کنیم. چون اگر بگوییم وجود اعتباری یک بار اعتباری در معقولات ثانی است، یک بار اعتباری در مقابل اصیل در وجود است کبرای شیخ اشراق هم بله \_ (بایدمطرح شود) \_ ... اما بیان استاد آیت الله جوادی خلاصه اش همین است که عرض کردم که می گویند وقتی می خواهید حرف شیخ اشراق را بگویید با هم بگویید، دو طرفش را بگویید، بگویید یا وجود، موجود است به عین همان وجود یا وجود موجود است به غیر. اگر موجود، وجود به عین همان وجود است واجب بودن هر موجود است یک تالی یا اشتراک لفظی پیش می آید که موجود را وقتی به کار می بریم درباره وجود به عین آن باشد درباره ماهیت به غیر باشد اشتراک لفظی موجود. بعد می گویند چون این دو تالی باطل است؛ اولاً موجود مشترک معنوی است نه لفظی. ثانیاً هر موجودی واجب نیست. ما این همه ممکنات داریم پس معلوم است وجود به عین آن وجود واجب نیست این می رود کنار. آن موقع وجود مجبور می شود به چه موجود شود؟ به غیر آن وجود، اگر این باشد آن موقع تسلسل پیش می آید اینگونه می شود بیان شیخ اشراق این یک بیان است.

بیان نهایی این نیست من می خواهم نهایی را تصویر کنم نهایی بیانش را عینا حضرت آقای طباطبایی با ملاصدرا رفته با یک فرقی که ان شاء الله عرض می کنم اول متن اسفار را بخوانیم. بیان اسفار خلاصه اش این است اینگونه شروع کرده وجود حاصل نیست، خارجیت ندارد؛ چون اگر وجود خارجیت داشته باشد تسلسل پیش می آید.

دو طرف را نفرموده، گفته اگر وجود خارجیت داشته باشد با چیزی غیر خود خارجی شود آن غیر هم وجود است بنابراین باید وجود دیگری داشته باشید که آن وجود این وجود را خارجی کند آن وجود را هم وقتی می خواهید خارجی کنید باید وجود دیگری داشته باشید آن وجود را هم اگر خواستید خارجی کنید وجود دیگری می خواهد پس واقعیت واحده در واقع وجودات متسلسله بی نهایت است حال تسلسل باطل باشد یا نباشد. وجدانا ما یک واقعیت داریم بنابراین شیخ اشراق اینگونه شروع کرده وجود نمی تواند خارجیت داشته باشد عین این عبارت را آقای طباطبایی در نهایی آورده عینا اینگونه است در نهایی بخوان ببین.

تطبیق کلام مرحوم علامه در نهایی با اسفار درباره اشکال شیخ اشراق بر

### اصالت وجود

«و أما ما تمسك به شيخ الإشراق في نفى تحقق الوجود من أن الوجود لو كان حاصلًا في الأعيان فهو موجود» شيخ اشراق اینگونه گفته: وجود اگر حاصل در اعیان باشد یعنی خارجی باشد موجود است «لأن الحصول هو الوجود» حصول یعنی وجود وجود اگر خارجی باشد و

حاصل باشد و کل موجود له وجود فلو جوده وجود إلى غير النهاية. اگر وجود بخواهد خارجی شود. وجود، وجودی می خواهد که خارجی اش کند آن وجود هم وجودی می خواهد که خارجی اش کند، آن وجود هم وجودی می خواهد که خارجی اش کند فقط شیخ اشراق به تسلسل پرداخته البته در باقی کتبش بقیه را هم گفته که الان می گوییم با سیر اسفار پیش می رویم ببینیم فرق هایش به کجا می رسد. این عبارت را در نهایی همینطور ورود کرده آقای طباطبایی، می خواهم همین جا تکلیف نهایی را هم دقت کنید که آقای طباطبایی رضوان الله تعالی علیه در نهایی هم وقتی خواسته «و بذلك يندفع ما أورد على أصالة الوجود من أن الوجود لو كان حاصلًا في الأعيان كان موجودًا لأن الحصول هو الوجود -این عین عبارت اسفار است- فلولوجود وجود و نقل الكلام إليه و هلم جرا فيتسلسل» آقای طباطبایی عین عبارت اسفار پیش رفته.

دلیل پسندیده شدن سیر اسفار در نهایی الحکمه توسط علامه طباطبایی

من می خواهم بگویم چرا استاد اساتید ما سیر اسفار را پسندیده می توانسته در مقام عبارت همین مطلب رحيق آن جا آورده شود یعنی سر جمعش آورده شود. نه بحث کبری آمده یک، نه بحث اشتراك لفظی کلمة اعتباری آمده دو، نه بحث بیان اشکال به شقیه نیامده بلکه آقای طباطبایی وقتی که مطلب را درست کرده، بعد جواب می دهد «ویندفع أيضا ما أشكل عليه بأن كون الوجود موجودا يستتبع كون الوجودات الإمكانية واجبة بالذات -این را جزء بعدی هایش آورده آن مطلبی که باید طرف اشکال می بود- و یندفع ايضا ما اورد عليه أنه له كان الوجود

است. فلقاتل أن يقول ملاصدرا در مقام جواب دو جواب می دهد، یک جواب عرفی که آقای طباطبایی این را در نهاییه نیاورده، یک جواب عقلی که آن را تکرار کرده. خیلی هم قشنگ استاد ما حضرت آیت الله جوادی توضیح داده اند خوب هم توضیح داده اند.

### دو جواب به اشکال شیخ اشراق

جواب اول عرفی است متناسب با اشکال که آقا چه اشکال دارد ما بگوییم وجود موجود نیست یعنی موجودی که شما مرکب دیدید چون اصرار دارید که موجود، مرکب است. این مرکب، موجودی که به آن می گوییم موجود لغوی، مرکب درباره وجود غلط است. چه اشکالی دارد عرفا اینگونه است و بعد هم خیلی قشنگ ملاصدرا لذا بعدا در جمع بندی آخرش می گوید سواء أ صح اطلاق اللفظ المشتق عليه بحسب اللغة أم لا این چه عیبی دارد من بگویم وجود آن موجودی نیست که شما مرکب می دانی اش... بعد به خودش اشکال می کند که اگر وجود آن موجود نیست یعنی معدوم است؟ می گوید باشد معدوم باشد، معدوم مشتق است، موجود هم مشتق است ما مشتقات را این جا به کار نمی بریم اما معنایش این نیست که وجود، عدم است. نقیض وجود لا وجود و عدم است خیلی قشنگ یعنی دیگر حیث اشتقاق را می گذارد کنار. صدرا می گوید عرفا شما بگو نباشد اما این معنایش این نیست که حاصل نیست، خارجی نیست. وقتی برهان ما می گوید بدون محمول، موضوع واقعیت پیدا نمی کند شما می خواهید اسم موجود را به کار نبرید، خیلی هم قشنگ جواب می دهد می گوید:

موجودا بذاته و الماهية موجودة بغيرها كان مفهوم الوجود مشتركا بين ما بنفسه و ما بغيره فلم يتم مفروض الحجة من أن الوجود» مشترک معنوی این جواب شماس است که از مبانی اصالة الوجود اشتراک معنوی است. چون اصل اصالة الوجود هم سوار بر اشتراک معنوی است فلم يتم مفروض الحجة من أن الوجود مشترک معنوی بين الوجودات لا لفظی مفروض حجتی که بر اصالة الوجود اقامه شده، مستشکل دارد می گوید یعنی آقای طباطبایی می خواهم عرض کنم برای سرورانم حساستان بکنم در نهاییه کدام سیر را رفته سیر اسفار است با لحاظ آن سه نکته جلو برویم عبارت آخوند را در اسفار ببینیم فرق به کجا می خورد؟ لو كان حاصلًا في الاعيان پس شیخ اشراق استدلالش این شد، شیخ اشراق اینگونه اشاره کرد.

### چهار نحوه سیر محتوایی برای بیان اشکال شیخ اشراق

پس ما برای بیان شیخ اشراق چند سیر محتوایی می توانیم داشته باشیم؟ بلکه چهارتا. یک: استفاده از کبری. دو: اشتراک لفظی کلمة اعتباری. سه: بیان شقین اشکال. چهار: همین سیر اسفار. ما برای ورود به مطلب، این مقدمه مهم را می خواهیم جمع کند ذهن سرورانمان که به نظر ما فواید دارد. بعد می گوییم عبارت شیخ اشراق هم روشن شد که وجود اگر حاصل در اعیان بود یعنی خارجیت پیدا می کرد اصالت یعنی خارجیت، بعد موجود بود این وجود، اگر موجود می بود لأن الحصول هو الوجود که عبارت نهاییه هم همین بود آن موقع برای این وجودی که حاصل و موجود است یک وجود دیگری قائل شویم تسلسل پیش می آید ... کبرایش است، کبرایش محذوف است معمولا در این جور قیاسات به دلیل بداهتش محذوف

## جواب اول (جواب عرفی)

«فلقائل أن يقول في دفعه قائلی می تواند در دفع این اشکال بگوید إن الوجود ليس بموجود فإنه لا يوصف الشيء بنفسه كما لا يقال في العرف إن البياض ابيض» ابيض چیزی ذیلش توضیح می دهد. ابيض اشتقاقی یعنی به بياض نمی گویند ذات ثبت له البياض اگر هم بگویند یک طور دیگر می گویند که اختلاف بین مشتق و مبدأ بشود اختلاف لا بشرطی و بشرط لایی اشتقاقی نمی گویند «فإنهم لا يوصف الشيء بنفسه كما لا يقال في العرف كلمة في العرب را هم می آورد که با مشکل مواجه نشوید- فغاية الامر أن الوجود ليس بذی-وجود عیب ندارد- كما أن البياض ليس بذی بياض». اگر عبارت بالا ابهامی داشت دیگر با ذیل ابهامش را برطرف کنید. مشتق مرکبی که بگویند ذات ثبت له المبدأ این جا به کار نمی رود و کونه معدوما بهذا المعنى موجود که به کار نرود، معدوم اشتقاقی به کار می رود لا یوجب اتصاف الشيء بنقيضه اگر موجود به کار نرفت، معدوم به کار رفت به کار برود این سبب نمی شود که نقیض وجود این جا به کار برود تا من که می خواهیم بگویم وجود حاصل است بگویم چطور وجود حاصل است نقیضش هم صادق است؟ چون نقیض من این جا عدم است نه معدوم، لا وجود است. بحث فرق بین عدم و لا وجود هم یک بحث دیگری است این جا ملاصدرا به آن ناظر نیست فقط به فرق بین وجود و موجود، عدم و معدوم قائل است عرفی می خواهد بگوید «و کونه معدوما بهذا المعنى لا یوجب اتصاف الشيء بنقيضه عند صدقه عليه-وقتی که وجود صادق است من بگویم نقیضش هم اینجا صادق شد-لأن نقیض الوجود هو العدم و

اللاوجود لا المعدوم و اللاوجود» من در واقع دارم موجود مرکب، مشتق مرکب را عرفا از این جا بر می دارم. معلوم می شود که این خلجان جدی شده دیگر در ذهن صدرا یعنی شما در واقع دارید حیث عرفی را از حیث فلسفی جدا می کنید صدق نکنند، عرفا صدق نکنند. آن مشتق مرکبی که شما می گویند هر چه که موجود شد خلاصه هر چه که کاتب شد باید ذاتی داشته باشد، مبدائی داشته باشد، نسبتی بین ذات و مبدأ درست شود آن این جا صادق نیست تمام شد. کما این که درباره بياض ابيض به این معنای اشتقاقی صادق نیست که بگویم ذاتی و مبدائی و نسبتی نخیر. لا یوجب اتصاف الشيء بنقيض آن شيء یعنی اتصاف وجود به لا وجود، اتصاف وجود به عدم. وجود و عدم دیگر شيء و لا شيء، لا شيء می شود وجود و عدم دیگر این جواب، جواب عرفی أو يقول فلقائل أن يقول جواب اول عرفی است.

## جواب دوم (جواب عقلی)

جواب دوم أو يقول این جواب دوم را آقای طباطبایی به عینه آورده که چون وجود به عین وجود، موجود است أو يقول الوجود موجود و کونه وجودا هو بعینه کونه موجودا ما می خواهیم بگویم وجود، موجود است اما چه کسی گفته حتما باید به چیز دیگری غیر وجود، موجود باشد به عین آن وجود موجود باشد که می شود کلمة بالذاتی که بعدا تعبیر می کنیم اشتراک لفظی بالذات را بین نفی حیثیت تعلیل و حیثیت تقيیدی الوجود موجود و کونه وجودات هو بعین کونه موجودات هو بعینه کونه موجودا و هو موجودية الشيء في الاعیان ایشان می گوید اگر من می گویم وجود موجود است یعنی خارجیت دارد نفس الخارجیت است نه این که خارجیتش



را چیز دیگری به آن داده الوجود موجود و کونه موجودا این که می گویم این وجود موجود است و وجود است هو بعینه این موجودیتش به عین بودنش است بعینه کونه موجودا و هو موجودیه الشیء فی الأعیان معنای اصالت این بود که خارجیت دارد لا أن له وجودا آخر نه این که یک چیز دیگری به آن خارجیت بدهد.

این در واقع اشکال صغروی به کبراست یا حل مسأله است بدون تعرض به کبری. استاد ما آیت الله مصباح از آن اینگونه می فهمد که این حرف درست است درباره وجود فقط درست است. درباره وحدت درست نیست خلافاً لمرحوم آقای مطهری رضوان الله تعالی علیه خلافاً لاستاد بزرگوارمان حضرت آیت الله جوادی یعنی کأنه در باب اصالة الوجود این قدر دستان پر است آن کبری را هم بپذیریم یا رد کنیم مسألة اصالة الوجود به خطر نمی افتد چون در آن تعرض به کبری نیست بل هو الموجود من حیث هو موجود بلکه این واقعیت دارد از آن جهت که وجود است واقعیت دارد، واقعیتش عین وجودش است، وجودش عین واقعیتش است به چیز دیگری این واقعیت را پیدا نکرده و الذی یکون لغيره من الموجود آن که لغيره است از موجود هو أن یوصف بأنه موجود یکون له فی ذاته و هو نفس ذاته خیلی تعبیر ایشان می فرماید که توضیح داده، توضیح خوبی هم داده استاد ما. قیاس خوبی هم هست به مثل زمان. آخوند می گوید اتفاقاً آنچه که از موجود، یک وجود لغير دارد یعنی واقعیتش به خودش نیست به غیرش است باید به یک جایی برگردد که واقعیت به عین خودش باشد یعنی ما بالعرضت باید به ما بالذات برگردد. پس شما کأنه دو گونه موجود دارید: یک موجودی دارید که موجودیتش

بنفس ذاتش است. یک موجودی دارید که موجودیتش به غیر نفس ذاتش است اما این باید برگردد به جایی که آن جا موجودیت بنفس ذاتش باشد که این می شود زمینه اشکال اشتراک لفظی کما این که زمینه اشکال واجب بودن موجودات است. این سیر یک اختلافی ایجاد می کند تا آخر عبارت ها را بخوانیم؛ لذا ایشان کأنه قشنگ درست می کند می گوید این موجود بنفس وجودش است اما آنچه که از موجود به غیر او موجود است باید برگردد به جایی که به نفس ذاتش موجود است مثل تقدم و تأخری که موجودات به واسطه زمان دارند زمانی که تقدم و تأخرش به نفس واقعیتش است. یک صلوات ختم بفرمایید اللهم صل علی محمد و آل محمد

## جلسه صد و نوزدهم: ۹۱/۱۱/۲۹

## خلاصه ای از درس گذشته

بحث ما در ارتباط با عبارات آخوند ملاصدرا درباره اشکال اشراق بود. خلاصه مطلبی که عرض کردیم این بود که بیان شیخ اشراق را می شود چهارگونه بیان کنیم. یک بیان آنچیزی است که در حقیق آمده و بگوییم یک اشکال دو شقی داریم که شق اولش که مثلاً دو تالی فاسد دارد. شق دومش یک تالی فاسد دارد و بعد جواب بدهیم که جلسه قبل عرض کردیم. یک بار این بیان را بر می گردانیم به مسئله اختلاف معنای اعتباری که اعتباری کانه مشترک لفظی است بین مواردی که شیخ اشراق قائل است و بین اعتباری بودن وجود یا ماهیت که گفتیم این بیان دوم را استاد بزرگوارمان حضرت آقای مصباح اصرار دارند اینگونه بیان کنند. یک بار هم ما بیان شیخ اشراق را ناظر می دانیم به کبرای شیخ اشراق بدون تفکیک معنای اعتباری که در بیانات آقای مطهری رضوان الله تعالی علیه در شرح مبسوط اینگونه بیان فرمودند. سه بیان می شود. ان شاء الله در آینده درباره آن ها اظهار نظر خواهیم کرد. پس این سه سیر شد. اسفار بیان چهارم است. ما گفتیم چهارتا، چهارمین آن سیر اسفار است لذا دقت کنید این مدخل ورود مهمی است به بحث ما که تارة می آیم آن سیر حقیق را داریم، تارة مسأله عبارت اعتباری را داریم تعدد معنای اعتباری که اعتباری در لسان شیخ اشراق با اعتباری بودن وجود و ماهیت دو تا معنا بشوند، تارة هم استفاده از کبرای شیخ اشراق است بعد

هم عبارت اسفار است. اقرب و نزدیکترین بیان به عبارت اسفار همان بیان حقیق است که ما چون بیان چهارم را که متن اسفار است را می خوانیم و بر اساس بیان اسفار و متن اسفار فرق این بیان و بیان حقیق را ان شاء الله بعدا اشاره می کنیم.

به نظر ما بیان نهایی بیان خود متن اسفار است. اصلاً این که می گوییم چهار بیان سر سفره علامه طباطبایی، می گوییم داریم نهایی درس می دهیم الآن. می گوییم اگر کسی بخواهد متن عبارت صدرا را بگوید باید همان سیری را که علامه در نهایی متعرضند به عنوان بیان چهارم ولی از آن که بگذریم بیان استاد بزرگوارمان حضرت آقای جوادی در حقیق نزدیک است البته در خلال بعضی عبارات به کبرای شیخ اشراق هم اشاره شده که کاش نمی شد یعنی در خلال بیان آقای مطهری هم هست که توضیح داده اند به کبرای شیخ اشراق که آن را در اشارات بحث، عرض خواهیم کرد و لذا ما بیان اسفار را به عنوان بیان چهارم می پسندیم که حضرت علامه طباطبایی رضوان الله تعالی علیه هم در نهایی همین سیر را رفته اند. وقتی بیان تمام شد مقایسه اش می کنیم با آن بیان حقیق معلوم می شود که چرا دقتش بیشتر است. بیان اسفار هم همین سیر است در واقع پلکانی اشکالات است که من بگویم شیخ اشراق فرموده وجود اعتباری است؛ چون اگر وجود حاصل در اعیان بود موجود بود و آن موقع ناگزیر بودیم برای موجودیتش به وجود دیگری پناه ببریم که تسلسل پیش می آمد.

بنابراین شیخ اشراق این بیان پلکانی اش در اسفار اینگونه است که اگر وجود اصیل می بود حاصل در اعیان بوده موجود می بود و اگر موجود می بود چون در واقع حصول، وجود است

بعد باید وجود دیگری مطرح می شد در مقام دفعش هم ملاصدرا یک بیان عرفی که ما می توانیم موجود بودن را که عرف به کار می برد درباره وجود انکار کنیم و انکارش هم مستلزم هیچ تالی فاسدی نیست. می توانیم موجود بودن را درباره وجود به معنای عین وجود بودن و عین واقعیت بودن بدانیم داشتیم این جا را می گفتیم که آخوند فرمودند که وجود، موجود است اما نه به وجود دیگری بلکه عین وجود و عین واقعیت است و عین تحقق در اعیان است. همین نه این که وجود موجودیتش و تحققش در اعیان به وجود دیگری باشد بعد هم توضیح دادند.

### ادامه تطبیق جواب دوم در متن اسفار

عبارت را بخوانیم تا به پله بعدی بحث برسیم فرمودند که لا أن له وجودا آخر بل هو الموجود من حيث هو موجود این و الذی یکون لغيره منه و آن که می باشد لغير آن وجود من الموجود من وقتی ماهیت را موجود می دانم پس لغير وجود دارم موجودیت را درست می کنم و هو أن یوصف بأنه موجود و آن این است که یک لغير وجودی را وصفش کنم به این که موجود است؛ یعنی بگویم انسان موجود است یکون له فی ذاته و هو نفس ذاته آن موقع موجودیت او به وجودی است که موجودیت، عین ذاتش است. وجود، موجودیتش به خودش است موجودیت لغير وجود به وجودی است که موجودیت، عین ذاتش است و الذی یکون لغيره من الموجود و آن که می باشد لغير وجود از موجودیت لغير وجود یعنی ماهیت و آن این است که وصف شود به این که آن لغير موجود است یکون له می باشد آن وجود برای آن لغير وجود فی ذاته وجود برای لغير وجود به واسطه وجودی است که موجودیت عین ذاتش است. مثالی هم زده اند

مطلب را روشن می کند که آن التقدّم و التأخر لما كانا فیما بین الأشياء الزمانية همانگونه که تقدّم و تأخر در اشياء زمانی، به زمانی است که تقدّم و تأخر، عین ذات زمان است. موجودیت برای لغير وجود به وجودی است که آن موجودیت عین ذاتش است، تقدّم و تأخر برای اشياء زمانی به زمانی است که تقدّم و تأخر، عین ذاتش است که آن التقدّم و التأخر لما كانا آن تقدّم و تأخر فیما بین الاشياء الزمانية بالزمان كانا آن تقدّم و تأخر فیما بین أجزاء زمان بالذات من لغير افتقار إلى زمان آخر پس ما یک موجودیتی را برای لغير وجود داریم به این که آن لغير وجود را وصفش کنیم به این که موجود است اما آن موجودیت برای لغير وجود به واسطه وجودی است که موجودیت عین ذاتش است تقدّم و تأخری داریم برای اشياء زمانی به واسطه زمانی که تقدّم و تأخر عین ذاتش است این خلاصه اش .

این می شود زمینه اشکالات یعنی آخوند ملاصدرا پس جواب اصلی اش این شد که وجود موجود است به عین وجود، ماهیت موجود است به واسطه وجودی که موجودیت عینش است.

### دو اشکال بر جواب اخیر (اشکال دوم بر اصالت وجود)

فإن قيل اگر اینگونه شد که وجود به واسطه این که وجود عین اوست موجود است، ماهیت به واسطه این که وجودی دارد موجود است. ماهیت یعنی لغير وجود به واسطه وجود موجود است. وجود به واسطه خودش موجود است. اگر این شد می فرماید این جا دو اشکال پیش می آید. اشکال اول را ملاصدرا اینگونه مطرح می کند فیکون کل وجود واجبا اگر وجود بنفسه

### جواب اشکال اول (صورت دوم: فرق بین ضرورت ذاتی و ضرورت ازلی)

این بیان را می شود یک طور دیگر هم گفت یک طور دیگرش این است که مرحوم آقای مطهری، ما این را هم مشتری اصول فلسفه آقای طباطبایی هستیم. شما در حیث وجود نروید. بروید در حیث وجوب؛ چون بحث واجب است بگویید واجب ضرورتش ازلی است. هر موجودی، ضرورت دارد، ضرورت ذاتی دارد یعنی هر موجودی در ظرف وجودش، وجود برایش ضروری است. ضرورت ذاتی غیر از ضرورت ازلی است، ولی این حرف، حرف خوبی است اما چه کار به این جا دارد؟ آن جا حیث وجوب و ضرورت درست است بر واجب اینها درست پیاده می شود که واجب ضرورتش، ضرورت ازلی است اما ممکن، ضرورتش ضرورت ذاتی است ...

(پرسش... پاسخ:) در فلسفه من یک بار مواد ثلاث بحث می کنم یک بار احکام وجود بحث می کنم همان می شود اما با دو حد وسط ... حیثیت تعلیلی و نبود حیثیت تقییدی یک بحث است، بحث ضرورت ذاتی و ضرورت ازلی بحث دیگری است. اصلاً دعوا سر درستی اش نیست ... اینها فلسفه است، فلسفه یعنی من با وجوب کار کنم یک طور حرف بزنم. با وجود کار کنم آن موقع معلوم می شود که اصالة الوجود سرنوشت ضرورت و امکان را چطور تغییر می دهد. این یعنی من سرنوشت دخالت اصاله الوجود در ضرورت و امکان را باید اول اصالت وجود مطرح نمایم.

موجود است و ماهیت به سبب وجود موجود است وجود می شود واجب فإن قيل: فیکون کل وجود واجبا چرا؟ إذ لا معنى للواجب سوى ما يكون تحققه بنفسه چون واجب یعنی موجودی که تحققش بنفسه است قلنا این قلنا در بیان جواب، به نظر ما عبارت نهاییه بهتر از عبارت رحیق است دقت کنید جواب اشکال. پس اشکال این است اگر وجود بنفسه موجود است همة موجودات چیستند؟

### جواب اشکال اول (صورت اول: فرق بین حیثیت تعلیلی و حیثیت تقییدی)

برای بیان جواب یکبار ما بین حیثیت تقییدی و حیثیت تعلیلی فرق می گذاریم، یک بار بین ضرورت ذاتی و ضرورت ازلی فرق می گذاریم. دو صورت می شود این اشکال را جواب داد. ما یک بار می آیم بین حیثیت تقییدی و حیثیت تعلیلی فرق می گذاریم می گوئیم بنفسه مشترک لفظی است بین نبود حیثیت تقییدی و بین نبود حیثیت تعلیلی. وجود حیثیت تقییدی ندارد نه این که وجود علت ندارد علت داشتن یا نداشتن از یک جای دیگر روشن می شود ولی نبود حیثیت تقییدی محل بحث ماست. اشکال مندفع است چون در واجب دو حیثیت، منتفی است؛ نبود حیثیت تقییدی؛ چون واجب ماهیت ندارد بنابر مبنای خود مشاء، واجب ماهیت ندارد، علت هم ندارد. اگر گفتیم ممکن، حیثیت تقییدی ندارد یعنی ماهیت ندارد تحققش به وجود است اما نبود ماهیت خیلی قشنگ هم درستش می کند آقای ملاصدرا نبود ماهیت در ممکن یعنی نبود حیثیت تقییدی که وجود به عین خودش موجود باشد نه مثل ماهیتی که به واسطه وجود موجود است این معنایش نبود علت نیست که از داخلش وجود در آید.

بعد به عبارت اخری اینها می شود از جنس آن حرف حضرت آقای مصباح که استاد بزرگوار ما آیت الله جوادی انکارش کرده خیلی خوب هم انکارش کرده. حضرت آقای مصباح در بحث اصالة الوجود بعدا می گوئیم یکی از مقدماتی که گفته کل ممکن زوج ترکیبی است. کل ممکن استفاده از حد وسط امکان است برای درست کردن یک چیز دیگر، بعد بازگرداندنش به بحث وجود. من اگر بحث ضرورت و امکان را بخواهم این جا باهم بررسی کنم سامان منطقی بحثم از بین می رود اینگونه می شود.

### استشهاد به عبارات نهاییه الحکمه در بیان اشکالات و پاسخ به آنها

انضباط همانی است که آقای طباطبایی در نهاییه بیان کردند عبارت نهاییه را قبلش بخوانیم از عبارت اسفار قشنگ تر است که دیگر بعدا در اشارات مطرح نکنیم. در عبارت نهاییه، آقای طباطبایی ایشان فرمودند «و بذلک یندفع ما آورد علی اصالة الوجود که عبارت را دیشب خواندیم که اشکال از شیخ اشراق است وجه الاندفاع أن الوجود موجود لکن بذاته لا بوجود زائد أي إن الوجود عين الموجودية بخلاف الماهية التي هي ذاتها غير حيثية وجودها این خلاصة تمام آن عبارت آخوند که دیدید. یک جا وجود، عین واقعیت است ماهیت، غیر واقعیت است. اگر وجود عین واقعیت است، ماهیت غیر واقعیت است آن موقع عین واقعیت بودن وجود درست است. مسألة عرف و لغت را بعدا عرض می کنیم در عبارت آقای طباطبایی «و یندفع أيضا ما أشکل علیه بأن کون الوجود موجودا بذاته یتستبع کون الوجودات الإمكانية واجبة بالذات لأن کون الوجود موجودا بذاته یتستلزم امتناع سلبه عن ذاته إذ الشيء لا

یسلب عن نفسه» که الان در اشکال می خوانیم و لا نغنی بالواجب بالذات إلا ما یمتنع عدمه لذاته اگر اینگونه شد وجه الاندفاع را توضیح می دهند که در واجب ما دو حیثیت نداریم نه تعلیلی نه تقییدی، در ممکن یک حیثیت نداریم که عبارت را می خوانم بعد چون چند نکته اضافه داشت حیف است این نکات اضافه نهاییه را نگوئیم. لذا عبارت اسفار را ادامه بدسیم که بعد معلوم شود عبارت نهاییه چند نکته اضافه هم بر این مطلب دارد که بعد عرض می کنم ولی بالاخره سازمانش این است ما حیث وجوب ضرورت ذاتی و ضرورت ازلی را که کاملا درست می دانیم اینجا دخیل نکنیم «فإن قيل فیکون کل وجود واجبا إذ لا معنی للواجب سوی ما یکون تحققه بنفسه قلنا معنی وجود الواجب»

(پرسش...پاسخ:) عرض کردم معنی وجود الواجب بنفسه أنه مقتضی ذاته عین این عبارت را آقای طباطبایی در نهاییه آورده. معنی وجود الواجب بنفسه أنه مقتضی ذاته در نهاییه این عبارت است من غیر احتیاج إلى فاعل و قابل و معنی تحقق الوجود بنفسه نبود حیثیت تقییدی است نه نبود حیثیت تعلیلی. آخوند هم همین را می گوید قلنا معنی وجود الواجب بنفسه أنه مقتضی ذاته من غیر احتیاج إلى فاعل و قابل وقتی می گوئیم موجودی واجب است یعنی هیچ حیثیت ندارد نه حیثیت تعلیلی دارد نه حیثیت تقییدی. وجود، مقتضای ذاتش است یعنی نبود حیثیت تعلیلی و حیثیت تقییدی البته مرحوم آقای مطهری این مطلب مقتضی ذاته را آقای طباطبایی بعدا در الهیات نهاییه درست می کند. در وجوب و امکان هم درست می کند بعد هم معنای مقتضی ذاته را درست می کند که به تعبیر مرحوم آقای مطهری شبهة هگل و سارتر و

### اختلاف مصادیق، دخالت در اشتراک معنوی مفهوم موجود ندارد

از این جا آخوند پله بحث اشتراک لفظی موجود را درست می کند. آخوند می خواهد بفرماید: اگر کسی متوجه شد وجود برای واجب بدون هیچ حیثیتی موجود است، وجود برای خودش در ممکنات بدون یک حیثیت موجود است، وجود برای ماهیت، دو حیثیت موجود است متوجه می شود اختلاف مصادیق دخالت در اشتراک معنوی موجود ندارد و الا در بحث ممکنات مجبور می شد موجود را بین واجب و ممکن مشترک لفظی کند خیلی قشنگ یک هدفی را می زند. می گوید شما در ممکنات کار نکنید یعنی انصافاً سیر ورود آخوند را ببینید الآن، چطور درستش می کند؟ می گوید اگر معلوم شد موجودیت در واجب به این است که عین واجب است بدون حیثیت تقییدی و تعلیلی؛ چون همه شما در واجب، اصالة الوجودی هستید، موجودیت در ممکن اگر به وجود بخورد نفی حیثیت تعلیلی نمی کند ولی نفی حیثیت تقییدی می کند. اگر به ماهیت بخورد دو حیثیت پیدا می کند معلوم می شود اختلاف مصداقی، ربطی به مفهوم موجود ندارد؛ لذا ترتیب فنی پیدا می کند مطلب. متأسفانه در نهایی این قسمتش رفته ترتیبش اینگونه نیست این که گفتم یک فرق مائی دارد.

می گوید شما موجودیت را نیاورید بین ماهیت و وجود آقای شیخ اشراق؛ چون شیخ اشراق مستشکل است. لذا ملاصدرا وقتی می آید پلکانی اش می کند، پلکانی صاف مطلب درست در می آید که اختلاف مصادیق بین الواجب و الممكن؛ چون بالاخره در واجب که همه تان قبول

این ها مطرح نشود. این عبارت، عبارت ملاصدرا است مقتضای ذات یک بار به معنای این است که ذات، علت وجوب باشد بعداً می گویند که این درست نیست منتها چون سر جای خودش گفته می شود الان داعی نداریم خود این مقتضی ذاته را خیلی تفصیل بدهیم ولی بالاخره من غیر احتیاج الی فاعل و قابل بدون این که در آن حیثیت تعلیلی و تقییدی باشد و معنی تحقق الوجود بنفسه اما وقتی می گوئیم وجود بنفسه موجود است آنه إذا حصل وجود وقتی حاصل شد إما بذاته كما فی الواجب أو بفاعل كما در ممکن لم یفتقر تحققه إلی وجود آخر یقوم به وجود نیاز به حیثیت تقییدی ندارد؛ چون وجود در واقع قابلی نمی خواهد اینگونه نیست که ما به یک چیز دیگری وجود بدهیم بعد بگوئیم این وجود به خاطر آن موجود است. در ماهیت اینگونه است ما به وجود، واقعیت دادیم ماهیت را به خاطر اتحادش با وجود می گوئیم موجود «آنه إذا حصل إما بذاته كما فی الواجب أو بفاعل لم یفتقر تحققه الی وجود الآخر یقوم به بخلاف غیر الوجود فإنه إنما یتحقق غیر وجود» یعنی ماهیت تحقق پیدا می کند بعد تأثیر الفاعل بوجود و اتصافه بالوجود خیلی قشنگ دو حیثیت در آن هست بعد از آن که حیثیت تعلیلی آمده علت آمد. علت به خودش واقعیت نمی دهد به یک چیز دیگری واقعیت می دهد ماهیت به خاطر او واقعیت دار می شود یعنی در ماهیت چند حیثیت پیدا شد؟ دو حیثیت. ما می گوئیم این عبارت اسفار، آقای طباطبایی هم همین را خواسته بحث کند بعد تأثیر الفاعل بوجود و اتصافه بالوجود پس نتیجه خیلی قشنگ می شود. نتیجه این است که در ماهیت ما دو حیثیت، در وجود یک حیثیت داریم. بعد در واجب هیچکدام را نداریم.

دارید موجود، عین وجود است و عین موجودیت است باز هم اصرار می کند به اشتراک معنوی. ببینید چقدر فرق کرد.

### صدق لغوی موجود، ربطی به بحث فلسفه ندارد

الان وسطش را هم می گوید. بنابراین وسطش جمع بندی بیان دیشب ما را هم دارد می گوید: دعوی لغوی نکنید چه صدق لغوی موجود درست باشد یا نباشد، صدق لغوی موجود، ربطی به بحث فلسفه ما ندارد. موجودیت یعنی واقعیت حمل می شود بر مواردی، بر یک جایی حمل می شود بدون هیچ حیثیت نه تعلیلی نه تقيیدی، در یک جایی حمل می شود با یک حیثیت تعلیلی، در یک جایی حمل می شود با حیثیت تعلیلی و تقيیدی. لذا می فرماید و الحاصل إن الوجود أمر عینی بذاته سواء أ صح إطلاق لفظ المشتق عليه بحسب اللغة که برگردیم به جواب عرفی أم لا سواء أ صح إطلاق لفظ المشتق عليه بحسب اللغة أم لا لكن الحكماء إذا قالوا كذا موجود كذاش هم خیلی درست است یعنی با همین ابهامش شما کار کنید کذا موجود لم یزیدوا بمجرد ذلك أن يكون الوجود زائدا اراده نمی کند از موجودیتش وجود زائد را بل قد يكون و قد لا يكون گاهی وقت این موجودیت به وجود زائد است که در واجب همه قبول دارید كالوجود الواجبی المجرد عن الماهية فكون الموجود ذا ماهية أو غير ذي ماهية إنما يعلم ببيان و برهان از دلیل خارجی در می آید. این جا خیلی تعجب می کنیم از حضرت آیت الله مصباح چرا کل ممکن زوج ترکیبی را کرده از مقدمات اصالة الوجود؟ قد لا يكون كالوجود الواجبی المجرد عن الماهية فكون الوجود ذا ماهية أو غير ذي ماهية إنما يعلم ببيان و برهان به

بیان و برهان غیر نفس گونه موجودا فمفهوم الموجود الآن از داخلش این را در می آورد مشترک عندهم بین القسمین قطعا شما بین الواجب و الممكن مشترک می کنید چاره ای هم ندارید و بذلک یندفع این قسمت در عبارت آقای طباطبایی نیست ای کاش آن موقع که داده بودند این را برای تدریس اصلاح شود این قسمت می آمد بذلک این جا ترتب در آن است و الا در عبارت نهایی نوعی مصادره به نظر می رسد الان که همه قبول دارید بین الواجب و الممكن موجودیت یک معنا دارد الان در ممکنات نیاوریم و بذلک یندفع ما قبل أيضا من أنه إذا أخذ كون الوجود موجودا أنه عبارة عن نفس الوجود فلم يكن حمله على الوجود و غيره بمعنى واحد بحث اشتراك لفظی است إذ مفهومه في الأشياء أنه شيء له الوجود و في نفس الوجود أنه هو الوجود این هم یک بار دیگر توضیح می دهم.

جلسه صد و بیست: ۹۱/۱۱/۳۰

## خلاصه ای از درس گذشته

«و بذلک یندفع ما قیل ایضا من أنه إذا أخذ كون الوجود موجودا أنه عبارة عن نفس الوجود فلم یکن حمله علی الوجود و غیره بمعنی واحد إذ مفهومه فی الأشياء» به اینجا رسیدیم که عبارت بیان آخوند در اسفار یک بیان چهارمی شد که به نظر می رسید اگر سیر ترتیب اسفار در مسأله استدلال شیخ اشراق بر اعتباری بودن وجود بیان بشود آن سیر متقن تر به نظر می رسد. از آن مقدمات می گذریم که برسیم عبارت را امشب تمام کنم. عبارت چهارم یعنی بیان چهارم از این جا شروع می شود که شیخ اشراق اشکال کند، اگر وجود موجود باشد تسلسل پیش می آید چون موجود مرکب است و وجود باید به وجود دیگری موجود باشد آخوند جواب می دهد که وجود به عین خودش موجود است نه به چیز دیگری، چه اطلاق لغوی موجود به عنوان مشتق بر آن درست باشد چه نباشد. خلاصه جواب آخوند می شود: اگر وجود به عین خودش موجود است آن موقع دو اشکال پیدا می شود. یک اشکال در ارتباط با واجب مطرح می شود که اگر وجود به عین خودش موجود است هر موجودی واجب است؛ چون وجود بنفسه موجود است به عین خودش و بنفسه موجود است این می شود اشکال. در باب وجوب هر موجودی جوابش هم برگشت به حیث تعلیلی و تقییدی گفتیم مسأله ضرورت ذاتی و ضرورت ازلی را ولو درست است بگوییم اما این جا گفتنش ضرورت ندارد و بیان نمی کنیم.

## توضیح استدلال ملاصدرا بر عدم اشتراک لفظی در کلام شیخ اشراق

اگر وجود به عین خودش موجود است و این به عین خود موجود بودن برگردد به نبود حیث تقییدی آخوند از این جا وارد این نکته می شود که پس شما نبود حیث تقییدی را در ارتباط با موجودات قبول دارید ولو آن موجود را واجب بدانید. نبود حیث تقییدی در صدق موجود وقتی در واجب مورد تسالم است ولو در ممکن الآن محل اختلاف است که آیا صدق موجود در ممکن بنابر قول به ماهیت است که صدق موجود به غیر خود ماهیت باشد مثلاً به واسطه وجود باشد یا صدق موجود در ممکنات بنابر وجود باشد که به عین وجود باشد این ها اختلافی است. ولی شما این مطلب را نسبت به واجب قبول دارید، وقتی نسبت به واجب قبول کردید که موجود در واجب به عین وجود، موجود است. موجود در ممکن اگر بر ماهیت حمل شود به غیرش موجود است و موجود در ممکن اگر بر وجود حمل شود به عینش موجود است. آخوند می گوید شما در ممکن دچار اختلاف هستید در واجب این را قبول دارید پس نمی توانید مسأله اشتراک لفظی موجود را مطرح کنید؛ چون اشتراک لفظی موجود را اگر خواستید مطرح بکنید اگر در ارتباط با واجب این را نمی گفتید که اشتراک معنوی مسلم است بین الواجب و الممكن که شیخ اشراق هم این را قبول دارد. اشتراک معنوی وقتی بین الواجب و الممكن مسلم است و آنجا قبول دارید که موجود بعین وجود، موجود است بعد صدرا می گوید شیخ اشراق شما در مفارقات هم می گوید ماهیتی در کار نیست. شما الان خیلی بالاتر، نه در واجب قبول دارید. اگر قبول دارید یک جاهای مسلمی دارید که موجود بعین وجود موجود



است. در ماده هایی که در واقع ممکنات مادی است که با ماهیت مواجه هستید و می گوئید موجود در مورد ماهیت به عین وجود، موجود نیست به عین ماهیت، موجود نیست بلکه به واسطه وجود، موجود است اگر بر وجود حمل شود به عین وجود، موجود است. نباید گرفتار مسأله اشتراک لفظی موجود شوید؛ چون شیخ اشراق یکی از استدلال‌اتش این است که اگر می خواهم از همین جا بذلک یندفع را بیاورد باید بگوئیم با توجه به این که درباره واجب قبول دارید که واجب به عین وجود، موجود است و ممکن، ممکن است به عین وجود، موجود نباشد ولی این، اختلاف در مسأله اشتراک لفظی را به وجود نمی آورد. شما نباید اشکال اشتراک لفظی را کنید. دلیل شیخ اشراق دلیل بوجود آورده، چگونه دلیل بوجود آورده، گفته اگر کسانی بخواهند درباره موجود اصرار کنند که موجود با فرض اصالة الوجود در مورد صدق می کند به عین وجود، درباره ماهیت به غیر ماهیت یعنی به واسطه وجود، آن موقع موجود مشترک لفظی است، بعد گفته چون مشترک لفظی غلط است و مشترک معنوی مسلم است پس باید در ارتباط با وجود هم موجود به غیر وجود موجود باشد که تسلسل پیش می آید. زیر بنای این استدلال اصرار بر بطلان اشتراک لفظی و اصرار بر اشتراک معنوی است. این سیر منظم با بیان آخوند روان است و لذا می فرماید بذلک. بذلک خورد به این که قطعاً آنجا شما انکار اشتراک لفظی می کنید و اختلاف مصداقی را به حساب اختلاف در مفهوم موجود نمی گذارید. بذلک یعنی به واسطه اختلافی که در واجب و ممکن هست در حیط تقییدی تعلیلی را که کنار گذاشتیم. تعلیلی جواب اشکال اول بود از اشکال اول وارد این مطلب شدیم وقتی بین تعلیلی و تقییدی فرق گذاشتیم گفتیم که ما در واجب دو حیط نداریم نه تعلیلی نه تقییدی

در ممکن یک حیط نداریم بنابر اصالة الوجود حیط تقییدی. الان می خواهیم وارد بحث حیط تقییدی بشویم بگوئیم وقتی شما همه قبول دارید که در واجب حیط تقییدی وجود ندارد پس موجود به عین وجود آنجا موجود است. در ممکن حتی شما که اصالة الماهیتی هستید می خواهید بگوئید موجود در ممکنات، ماهیت موجود است پس ماهیت به واسطه یک چیزی غیر خودش موجود است ولی برای این مطلب اشتراک لفظی در مفهوم موجود قائل نیستید. اگر اختلاف مصداقی مستلزم اشتراک لفظی نبود بذلک اگر اختلاف مصادیق بین الواجب و الممكن که در واجب به عین وجود، موجود است و در ممکن، ممکن است به غیر وجود، موجود باشد بنابر ماهیت ولی اشتراک لفظی به وجود نمی آورد چون اختلاف، اختلاف مصداقی است.

### تطبیق متن اسفار(اشکال دیگری از شیخ اشراق بر اصالت وجود: اشتراک لفظی)

یندفع ما قیل مندفع می شود استدلال شیخ اشراق. شیخ اشراق اینگونه گفته ما قیل ایضا من أنه إذا اخذ كون الوجود موجودا اگر کسی اینگونه بگوید: وجود بودن موجود أنه عبارة عن نفس الوجود أخذ اگر کسی اینگونه بگوید جواب اذا می آید اذا اخذ كون الوجود موجودا اگر کسی بودن وجود موجود را اینگونه معنا کند که أنه عبارة عن نفس الوجود یعنی وجود به عین خودش موجود است فلم یکن اذا اخذ جواب اذا این است فلم یکن حملة على الوجود اگر درباره وجود بگوید به عین وجود موجود است در این صورت حمل موجود بر وجود که به عین وجود موجود است و بر ماهیت که به عین ماهیت، موجود نیست بلکه به واسطه وجود، موجود است

فلم یکن بمعنی واحد اشتراک لفظی پیش می آید. حمل موجود بر وجودی که به عین وجود، موجود است و بر غیر وجودی که به عین او، موجود نیست بمعنی واحد نیست. چرا؟ إذ مفهومه چون مفهومش در اشیاء، در ماهیات این است که آنه شیء له الوجود مرکب یعنی به غیر آن شیء به واسطه وجود موجود است و فی نفس الوجود أنه هو الوجود اگر مشترک لفظی پیش آمد شیخ اشراق می گوید: چون مشترک لفظی غلط است، باید در همه مرکب باشد در همه به عین وجود، موجود نباشد حتی در وجود، آن موقع تسلسل پیش می آید و نحن لا نطلق على الجميع إلّا بمعنی واحد و ما اطلاق نمی کنیم موجود را بر جمیع چه بر وجود، چه بر غیر وجود الا بمعنی واحد یعنی مسلم بودن اشتراک معنوی اگر اینگونه بود و إذ ذاک فلا بدّ من أخذ کون الوجود موجودا کما فی سائر الأشياء ناگزیرید درباره وجود هم قائل به ترکّب شوید، بگویید در وجود هم به واسطه وجود دیگری، موجود است و هو أنه مجبوریم این جا بگوییم وجود هم شیء له الوجود است و یلزم منه اگر این را گفتید لازم می آید که در واقع انکار اشتراک لفظی، قبول اشتراک معنوی نمایید و قبول این که در همه جا باید شیء له الوجود باشد لازم می آید تسلسل یلزم منه أن یكون للوجود وجود إلى غیر النهایة عاد الکلام جذعا ریشه کلام دوباره بر می گردد و بذلک یندفع ذلک را معانمودیم که اختلاف مصداقی مسلم است بین الواجب و الممكن و آن اختلاف مصداقی که همه تان قبول دارید .

پاسخ ملاصدرا به اشکال شیخ اشراق با تطبیق متن اسفار

لأننا نقول هذا الاختلاف بين الأشياء دوباره آن را توضیح می دهیم. اگر کسی اینگونه بگوید دوباره برای آن شرح می دهیم. لأننا نقول هذا الاختلاف رحيق از اول خواسته شقین اشکال را با هم بگوید. توضیح متن را می دهد پس نباید بگوید صدرا بهتر بود دو شق اشکال را با هم بگوید. هذا الاختلاف بين الأشياء و بين الوجود ليس فی مفهوم الموجود لا يقال که لأننا نقول این اختلاف بين الأشياء و بين الوجود که اشیاء شیء له الوجود باشند وجود عین وجود باشد ليس فی مفهوم الوجود بل المفهوم واحد بلکه مفهوم واحد است عندهم فی الجميع در همه، مفهوم یکی است سواء أطاق إطلاقهم عرف اللغويين أم لا چه این که اطلاق موجود با عرف لغويين یکی باشد یا نباشد یعنی چه؟ یعنی فیلسوف کاری به ترکّب مشتق ندارد عند اللغة. اگر فرض کردید لغت، مشتق را مرکب می داند، فیلسوف می گوید نه از این ترکیب دست بر می دارم صدرا دیگر این جا خوب انصافا میفرماید سواء أطاق إطلاق حکما عرف اللغويين أم لا عرف لغويين می خواست ترکیب را همه جایی کند. در اشارات که گفتم بعدا جواب می دهیم می بینید آیا اختلاف عرف لغوی و اختلاف سخن حکما به معنای احتراز از خلط حقیقت و اعتبار است این را نمی دانیم. «سواء أطاق إطلاقهم عرف اللغويين أم لا» این معنایش چیست؟ عرف لغويين می خواست همه جا چه را بیاورد؟ و کون الموجود مشتملا على أمر غیر الوجود أو لم یکن بل یكون محض الوجود چه این که این اطلاق با لغت بخورد یا نخورد چه این که ما کون الوجود مبتداست الآن إنما ینشأ این خبرش است و کون الوجود مشتملا على امر غیر الوجود که در ماهیات باشد که موجود بودن به این است که انسانی باشد له الوجود مرکب باشد أم لم یکن یا این که نه انسانی و وجودی مطرح نباشد بل یكون محض الوجود موجودیت

چه باشد؟ این کون الموجود مشتملا بر .... أم لا. إنما ينشأ من خصوصيات المصادق اختلاف چیست؟ مصداقی است من خصوصیات ما صدق علیها لا من نفس مفهوم الوجود لذا ملاصدرا خیلی قشنگ نشان داد اختلاف مصداقی اشتراک معنوی را به هم نمی زند به خاطر این که خود جناب شیخ اشراق درباره واجب این را قائل است.

### ذکرشاهدی براستدلال (عینیت معنای وجود و موجود) از بوعلی سینا

برای این که باز از این محکم تر کند، یک جمله زیبایی هم از شیخ بوعلی می آورد نظیر ذلك ما قاله الشيخ في إلهيات الشفاء شيخ درباره واجب الوجود هم این تعبیر را به کار برده . دیگر این شیخ واقعا درباره موجود هم این را به کار برده. حال اول درباره واجب بعد درباره موجود. شیخ وقتی واجب گفته، آمده گفته: واجب مشتق است. واجب یعنی واقعی که عین وجوب است یا واقعی که له الوجوب است. گفته دو گونه می شود معنایش کرد و این دو گونه معنا تأثیری در مفهوم واجب ندارد اختلاف مصداقی است. خیلی قشنگ انصافا ما قاله الشيخ في إلهيات الشفاء قال إن واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد گاهی وقت ها می گویند واجب یعنی چیزی که عین وجوب است. واحد یعنی چیزی که عین وحدت است و قد يعقل من ذلك أن ماهيته مثلا هي إنسان أو جوهر آخر من الجواهر و ذلك الإنسان هو الذي هو واجب الوجود گاهی وقت ها اینگونه معنایش می کنید که یک ماهیتی داریم که آن ماهیت متصف به وجوب است و قد يعقل من ذلك أن ماهيته مثلا هي إنسان أو جوهر آخر که الان مثال می زند آب باشد مثلا، هوا باشد مثلا من الجواهر و

ذلك الإنسان هو الذي هو واجب الوجود كما أنه يعقل من الواحد أنه ماء أو هواء أو إنسان و هو واحد یک بار یک شیئی را به واحد متصف می کنید، یک بار یک چیزی را عین وحدت می دانید قال ففرق إذن بين ماهية يعرض لها الواحد أو الموجود و بين الواحد و الموجود من حيث هو واحد و موجود لذا یک جایی موجودیت، عین یک واقعی است، یک جا یک ماهیتی است که وجودی پیدا می کند، یک جا وحدت، عین یک واقعی است یک جا یک ماهیتی است که متصف می شود به واحد «و قال أيضا في التعليقات شيخ إذا سئل هل الوجود موجود أو ليس بموجود -این را بخوبی برخورد موجود و وجود پیاده می کند-اذا سئل هل الوجود موجود أو ليس بموجود-اگر کسی این را سؤال کند- فالجواب إنه موجود- ما می گوئیم وجود موجود است، به چه معنی؟- بمعنى أن الوجود حقيقته أنه موجود فإن الوجود هو الموجودية» اگر گفتیم وجود خود موجودیت است، حقیقت وجود، عین موجودیت است عین خارجیت است یعنی این. لذا آقای آخوند می خواهد بگوید پس ما اختلافات مصادیق را نباید به اختلاف، نه خود شیخ اشراق ملتزم به این حرف است بین الواجب و الممكن نه بوعلی.

### ذکرشاهدی دیگر براستدلال (عینیت معنای وجود و موجود) از میرسیدشریف

و يؤيد ذلك ما يوجد في الحواشي الشريفة برويم سراغ بحث كفایه. وعده کردیم به كفایه می رسم باز هم این مسئله معروف شرح مطالع و حواشی شرح مطالع خلاصه مسأله را هم بگوئیم الان با اسفار متن را می خوانیم تمام می کنیم. بعد در اشارات اگر خواستیم آن بحث های فنی را هم که وعده داده بودیم حل کنیم، حل می کنیم. محضر شریف شما عارضم که در آن جا هم

قرار بدهید. در حد انسان همین اشکال بود که شما می خواستید انسان را تعریف کنید بعد شیء را آوردید.

(پرسش...پاسخ:) بله اگر در مفهوم ناطق شیء اخذ شود آن موقع حد انسان شیء است و نوع آن موقع شیء می رود در ذاتی. اینجا توضیح بسیار خوب استادمان در حقیق بهتر از توضیح آقایانی است که در کفایه، خیلی عنایت فلسفی ندارند. شیء می آید داخل حد انسان اگر آمد، آن موقع ذاتی باب برهان می شود ذاتی باب ایساغوجی. شیئی که از معقولات ثانی فلسفی است می شود معقول اولی خراب می شود کار.

#### عدم امکان اخذ مصداق شیء در معنای مشتق (مثل ناطق)

اگر بگویید نه مفهومش نیست مصداقش است یعنی وقتی می گویی انسان یعنی شیء له النطق مصداقش است می گوید خیلی خوب مصداقش است یعنی انسان. آن موقع انسان می شود انسان له النطق دیگر آن موقع انقلاب پیش می آید انسان له النطق در کجا پیش می آید؟ در نطق پیش نمی آید البته اگر نطق را فصل بگیریم. اگر فصل بگیریم پیش می آید اما در ضاحک پیش می آید چون بالاخره وضع مشتق نوعی است. این اتصاف فقط برای ناطق نمی افتد بلکه برای ضاحک هم می افتد، برای کاتب هم می افتد. کاتبی که محمول بر انسان است و مصداق انسان در آن اخذ شده یعنی انسان، انسانی است که له الکتابه می گوئیم آن موقع ثبوت انسان برای انسان ضروری است انسان کاتب که جهتش امکان بود تبدیل می شود به

باز این بحث مطرح است که آیا ما می توانیم شیئی را در مقام تعریف با کلمه مفردی تعریف کنیم. بگوئیم انسان، ناطق است در صورتی که در معرف ما باید ترکیب داشته باشیم چطور می شود یک چیزی را با یک کلمه تعریف کرد؟ شارح مطالع دفاع کرده گفته: نه، یک کلمه نیست ناطق، شیء له النطق است. اگر ما در معرف اعتباری کردیم خلاصه این که حداقل دو چیز وجود داشته باشد جنس و فصلی، جنس و خاصه ای مثلاً یا دو عرض عام که با هم بشوند خاصه مرکبه ای مثلاً، بالاخره معرفمان را مرکب دیدیم که بشود ترتیب امور معلومه به قول شما در تعریف فکر و اگر این ها را اعتبار کردیم تعریف انسان به این که ناطق است مفرد است شارح مطالع گفته: نه؛ چون ناطق، مشتق است و در مشتق، شیء وجود دارد وقتی شیء وجود دارد ناطق که می گوئیم یعنی شیء له النطق لذا آن مشکل برطرف می شود اینجا محشی میر سیدشریف اشکال کرده، چطور ممکن است شیء در ناطق اخذ شود؟ همانطور که در کفایه هم خوانده ایم این جا نه مفهوم شیء قابل اخذ در ناطق است نه مصداق شیء.

#### عدم امکان اخذ مفهوم شیء در معنای مشتق (مثل ناطق)

اگر مفهوم شیء در ناطق اخذ شود لازم می آید که مفهوم شیء که عرض عام و ذاتی باب برهان است بشود ذاتی ایساغوجی. شما وقتی می گوئید: انسان ناطق است بعد شیء را داخل در معنای انسان می کنید شیئی که معقول ثانی است به تعبیر خودمان رفت در معقولات اولی، شیء را شما نمی توانید داخل در حد قرار بدهد. اگر داخل در حد قرار ندهید باز اشکال این است که حدتان به یک کلمه است؛ چون ناطقتان بسیط است نمی توانید شیء را داخل در حد

ضرورت که این ها همین مقدارش که با کفایه آشناییم فعلاً بخوانیم تا بعد ببینیم اشکالات صاحب فصول را شما می دانید. در کفایه آن موقع که اسفار بود این حرف های آخوند نبود که بعداً می گوئیم. استادمان فرمودند: این حرف ها را آخوند هم از حواشی ملاهادی گرفته که ان شاء الله اگر لازم شد آن حواشی را هم اشاره می کنیم در اشاراتش. بالاخره شاهد کلام این است که اینجا استدلال شده بر بساطت مشتق که شما نمی توانید مشتق را مرکب بدانید کما این که لغویین می گویند؛ چون اگر مشتق را مرکب دانستید یا مفهوم شیء می آید که اشکال عقلی دارد یا مصداق شیء می آید که اشکال عقلی دارد. بنابراین چاره ای ندارید الا این که قائل به بساطت مشتق بشوید ناطق را بسیط بدانید، کاتب را هم بسیط بدانید و یؤید ذلك بعداً باید ببینیم چرا این مؤید است نه دلیل؟

#### تطبیق عبارت اسفار(شاهد از میرسید شریف)

و یؤید ذلك ما يوجد في الحواشي الشريفة که حواشی سید شریف است و هو أن مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً ما مفهوم شیء را در مفهوم ناطق اعتبار نمی کنیم و إلا لكان العرض العام داخلاً في الفصل و الا عرض عام را داخل در فصلی قرار می دهیم که آن فصل، حد انسان است دقت کنید داخلاً في الفصل همانطور که آقای جوادی توضیح داده اند یعنی داخل در ناطقی که آن ناطق الآن شده حد انسان. اگر داخل در حد انسان باشد آن موقع شیئی که معقول ثانی است، شده معقول اولی. شیئی که ذاتی باب برهان است که قبلاً در مقدمات اسفار با آن کار کردیم می شود ذاتی ایساغوجی به منزلة جنس، مفهوم ماهوی جنسی

است و لو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء اگر مفهوم شیء را داخل در ناطق و در حد انسان داخل نکنید، بگوئید مصداق داخل است ما صدق عليه الشيء اگر بگوئید معتبر در مشتق مصداق شیء است انقلبت مادة الإمكان الخاص آن موقع مادة امکان خاص، در غیر ناطق اگر ناطق را فصل دانستیم در مثل کاتب انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورية آن موقع مجبورید بگوئید انقلاب جهت شده و اکثر قضایای شما که ممکنه خاصه بودند، چون ثبوت کاتب یا سلب کتابت از انسان، ضرورت نداشت. سلب دو ضرورت بود امکان خاص. این تبدیل می شود به انسان له الكتابة که ضروری است فإن الشيء الذي له الضحك هو الإنسان و ثبوت الشيء لنفسه ثبوت انسان برای انسان ضروری فذكر الشيء في تفسير نتیجه بگیرید اگر مشتق، بسیط است، کاتب بسیط است، ضاحک بسیط است، ناطق هم بسیط است. پس چرا شیء را می آوریم؟ آقا می گوید این از باب زیادة الحد على المحدود است که چند بار با آن کار کردیم. ما خیلی وقت ها ذاتی های باب برهان را می آوریم در حد شیء دخالت نمی دهیم، بعد هم توضیح می دهد می گوید این به خاطر بیان مرجع ضمیر است، چون یک نسبتی وجود دارد در مشتق. از این جا بحث هایمان شروع می شود که آیا مشتق مبدأ است و نسبت که ذات برود بیرون ... بحث هایی که گفتیم الآن نویتش می رسد در اصول کنار گذاشتیم الآن و قتش است مشتق بشود مبدأ یعنی کتاب و نسبت، بعد شیء که ذات است برود بیرون از باب زیادة الحد على المحدود. همه اینها را ان شاء الله در اشارات می خوانیم ولی فعلاً عبارت آخوند را در اسفار بخوانیم ببینیم مبدأ ما کتابت است، مبدأ ما ضحك است، نسبتی دارد این نسبت مرجع ضمیری می خواهد آن مرجع ضمیر را ظاهرش می کنیم، می گوئیم شیء است اما

واقعیات فلسفی را که برهان فلسفی می خواهد تبیین کند را نشان بدهد، نمی تواند این ترکیب بگوید من در ناطق هم هستم نیست، در ضاحک هم هستم نیست. در وجود موجود هم هستم نیست. چه تطابق بکند حرف حکما با اطلاق لغوی چه تطابق نکند.

### بساطت مشتق در بحث فلسفی

مشتق اینجا ناگزیر است که بسیط باشد. البته درباره این تعبیر کاتب و ضاحک بعدا بحث می کنیم. در عبارت ببینیم چرا آخوند از این تعبیر به مؤید کرده؛ چون اشتغال بر نسبت ولو نسبت ناقصه مشکل ما را با وجود حل نمی کند، شیء بیرون است ... بسیط محض از داخلش در نمی آید ... ما آنجا موجود را بر چه تطبیق می کردیم؟ بر چیزی که عین وجود است، واجب را بر چیزی که عین وجود است. آنجا مشتق نمی تواند مشتق بر مبدأ و نسبت باشد؛ چون تعقل نسبت محال است ولی همین مقدار که مؤید ما است که اطلاق لغوی ربطی به برهان فلسفی ندارد. اگر اطلاق لغوی ربطی به برهان فلسفی نداشت، برویم ببینیم در اینگونه موارد حیث لغوی اش چیست؟ حیث فلسفی اش چیست؟ بعضی از این بحث هایی بود که گفتیم مثل امام متعرض شده به بقیه اصولی ها ... حیث واقع از نظر آخوند مؤید است به خاطر این که آخر می شود زیاده الحد علی المحدود در ذکر مفهوم و مصداق شیء، اما اگر در مشتق نسبت بماند یعنی این استدلال نفی نسبت نکند نفی ذات بکند اما نفی نسبت نکند، باز مشکل داریم چون ما دنبال چه بودیم؟ عینیت بودیم. چیزی در عینیت مصداقی اشتراک لفظی رفت اشتراک لفظی را کنار گذاشتیم. الآن مؤیداتمان دیگر توسعه بیشتری پیدا کرد.

نه این که او داخل در مشتق است. بعد این مطلب حیث لغوی اش و حیث عرفی اش را از حیث عقلی اش بعدا باید چه کار می کنیم. و ثبوت الشیء لنفسه ضروری اگر اینگونه شد فاء تفریع بر قبول استحالة ترکیب مشتق است. اگر ما قبول کردیم برهان شد بر این که ناطق ما بسیط است؛ چون نمی تواند مشتق بر مفهوم شیء باشد، ضاحک ما بسیط است؛ چون نمی تواند مشتق بر مصداق شیء باشد. اگر قبول کردیم ناطق بسیط است مشتق بر مفهوم شیء نیست، ضاحک بسیط است مشتق بر مصداق شیء نیست فذكر الشیء در تفسیر مشتقات بیان لما رجع إليه الضمیر الذی یذكر در این مشتق بیان مرجع ضمیر است و از باب زیاده الحد علی المحدود پس باز حدّ شما یک کلمه بیشتر نیست، یعنی اشکال هنوز موجود است. اشکالی که سید شریف می خواست به شراح مطالع بکند؛ چون اشکال این بود که شما می خواستید حد را مرکب کنید یعنی بگویید ناطق چیست؟ دو کلمه است. دو کلمه می گفت نمی شود. ناطق، شیء را از دست داد شیء از باب زیاده الحد علی المحدود آمد نه این که شیء داخل در حد است؛ چون نه مصداقا و نه مفهوما نمی تواند داخل در حد باشد که ما در بحث خودمان در آن بحثی که داشتیم بررسی می کردیم که ببینیم مشتق که می گوئیم بسیط است مرکب است؟ الآن فعلا آخوند دارد شاهد می آورد که اینها ادله ای است که فیلسوف می خواهد بیاورد و انکار ترکب مشتق کند. در واقع استعمال لغوی را می خواهد کنار بگذارد، بگوید ولو لغوی حواسش نباشد مشتق را مرکب بدانند من نمی توانم مرکب بدانم. من مشتقم، مرکب نیست. من مفهوم و مصداق شیء را داخل در حد نمی آورم. بنابراین خدمت شما عارضم که این ها می شوند مؤیدات آخوند برای اصرار بر این که مسألة لغوی ترکیب مشتق نمی تواند تکلیف

## جلسه صد و بیست و یکم: ۹۱/۱۲/۰۵

بحث ما در ارتباط با استدلال آخوند ملاصدرا در باب اصالة الوجود رسید به مؤیداتی که آخوند برای تبیین نظر خودشان ارائه می کردند. مؤید می آوردند که در عبارات علما، اختلاف مصداقی، سبب اشتراک مفهوم موجود نمی شود و علما قائلند که می شود موجود را برای مصادیق مختلف به کار برد اما مفهومی یکی باشد. اینها چون خیلی بحث علمی ندارد این دو را هم بخوانیم مخصوصا بعضی از عبارتی که الآن خوانده می شود بعد همانطور که استاد بزرگوارمان آیت الله جوادی فرمودند در ادامه همین جلد عبارات مفصلش از عبارات شیخ اشراق خواهد آمد.

## ذکر شاهد و مؤیدی دیگر بر استدلال (عینیت معنای وجود و موجود) از محقق

## دوانی

اما عبارت به اینجا رسید «و کذا ما ذهب إليه بعض أجلة المتأخرين من اتحاد العرض و العرضی و إن لم یکن مثبتا فيه» کذا اشاره دارد به یؤید یعنی ذکر مؤیداتی است که آخوند داشت مؤید ها را می آورد. یکی که یؤید مطلب ما را، اینکه اختلافات مصداقی، ضرری به اشتراک معنوی مفهوم موجود ندارد. یکی از این مؤیدات این تعبیری است که در واقع بیان فرمودند. محقق دوانی که فرمایش فرموده عرض و عرضی متحدند، عرض همانطوری که قبلا گفته شد در مقابل عرضی یعنی مبدأ اشتقاق در مقابل مشتق حال ما تعابیر فنی علامه

طباطبایی را چون برای شما گفته ایم دیگر این حرف ها خیلی ابتدایی به نظر می آید که من بگویم بیاض و ابیض. ابیض عرضی است و بیاض عرض است. بعد اگر عرضی ها را خواستم بحث کنم حیث عرضی بودن یعنی حیث اشتقاق و حیث محمولیت به اصطلاح آقایان که قبلا خدمت شما با عبارت حضرت علامه گفتیم که اینها تشکیک در عرضیات را قائلند؛ چون حیث عرضیات را حیث عدم ماهیت می بینند به اصطلاح. منتها الان اینها نیست در حرف های دوانی. فعلا دعوا اینها نیست.

## عرض و عرضی متحد هستند (محقق دوانی)

دعوا این است که دوانی خواسته بگوید عرض و عرضی یکی هستند و به هر دو موجود گفته می شود. اگر من عرض و عرضی را یکی دیدم و اختلاف بین عرض و عرضی را اختلاف بین حیثیت لا بشرطی و بشرط لای دیدم پس معنایش این است موجود را آنجا بسیط به کار می برم نه مرکب. پس مفهوم، مفهوم واحد است. این در حد همین مقدار مؤید است اگر گفتم عرض و عرضی یکی هستند معنایش این است که من می گویم یک شیء است که به حیث بشرط لای که ببینمش به آن می گویم بیاض، حیث لا بشرطی برای آن قائل شدم به آن می گویم ابیض و اختلاف بین مشتق و مبدأ اشتقاق را به یک اعتبار لا بشرط و بشرط لای بر می گردانم. خود مفهومش یکی هستند. اگر اینگونه گفتم آن موقع از داخلش در نمی آید که من باید حتما قائل شوم به اشتراک لفظی مشتق و بگویم مشتق در این طور جاها ذات ثبت له المبدأ است. همان حرف هایی که آنها می زدند. در یک جاهایی عین، مبدأ است. در یک

جاهایی ذات ثبت له المبدأ لذا ایشان می فرماید و کذا شاهد آن که ما گفتیم آقایان قائل به اشتراک لفظی نیستند و اینها را حمل می کنند ما ذهب الیه بعض أجلة المتأخرین یعنی دوانی است من اتحاد العرض و العرضی بعدمی فرماید و إن لم یکن مثبتا فیه البته دوانی همیشه این حرف را نفرموده؛ چون بعدا می بینیم دوانی در ارتباط با مشتقی مثل موجود مختلف حرف زده است و یک جاهایی قائل به اشتراک لفظی هم شده. اشتراک لفظی را اگر کسی در مشتقی مثل موجود ملتزم شد معلوم است که این حرف، همه جایی نیست ولی چون مؤید است کافی است.

بیان دو وجه برای تایید کلام محقق دوانی توسط محقق سبزواری در

پاورقی اسفار

جناب محقق سبزواری هم همانطوری که استاد بزرگوارمان بیان فرمودند ایشان دو وجه درست اتحاد ذکر کرده گفته چرا عرض و عرضی یکی هستند؟ چون ما خیلی وقت عرض می بینیم عرضی اثبات می کنیم حرف درستی هم هست. ما در مقابل در واقع حسیون و آمپرست های غربی هم همین را می گوئیم من بیاض می بینم ابیض نتیجه می گیرم چیزی که حس می کنم بیاض است چیزی را که به آن التزام پیدا می کنم ابیض است وقتی من بیاض حس می کنم ابیض نتیجه می گیرم معلوم می شود که برای من بیاض و ابیض دو چیز نیستند؛ چون اگر ابیض، غیر بیاض می بود آن موقع نتیجه گرفتن ابیض از بیاض مستلزم این است که من در مرحله قبل اثبات جوهر نمایم. وقتی اثبات جوهر نمی کنم و از بیاض ابیض نتیجه می گیرم معلوم می شود که بیاض و ابیض یکی است.

یک شاهد دیگر هم سبزواری آورده و گفته چون در عبارات ارسطو اینگونه آمده که از مقولات، اینها به مشتقات تعبیر کرده اند. از مقولات به مشتقات تعبیر می کنند یعنی این، مقولات، محمولاتند مقولند محمولند. از محمول باید به مشتق تعبیر کرد توضیح آقای سبزواری ابتدایی است. توضیح درستش همانی است که آقای طباطبایی فرمودند چون حیث محمولات نه حیث عرضیاتند، تشکیک بر می دارند بر می گردد به آن حرفی که ما آنجا از آقای طباطبایی برای شما استفاده کردیم در یکی از اشارات ولی فعلا ابتدایی اش را سبزواری بهره مند شده، گفته چون در عبارات ارسطو معلم اول از مقولات به مشتقات تعبیر کرده اند، اگر ما بگوئیم عرض و عرضی یکی نیست نباید اجازه داشته باشیم از مقوله کیف به متکیف تعبیر کنیم از کم به متکم، تعبیر بسیار خوبی دارند. تکیف یعنی کیفیت پذیری تکم یعنی کمیت پذیری. شما اگر کیف را مقوله دیدید گفتید کیف مقوله است معلوم می شود که کیف و تکیف را یک طور می بینید. اگر گفتید کم مقوله است معلوم می شود که کم و تکم را یک چیز می بینید یعنی حیث عرض پذیری را با عرض یکی کردید. الان این مطلب دو جور تفسیر دارد یک تفسیرش اتحاد عرض و عرضی است که چه کسی گفته؟ دوانی گفته. یک تفسیر آن فرمایش آقای طباطبایی است که ما قبلا از آن استفاده کردیم که چه؟ که حیث محمول بودن، حیث وجود ناعتی داشتن است. در بحث عرض ذاتی آن حرف آقای طباطبایی دیگر باز یک حرف اساسی تراست و آن حیث وجود ناعتی و حیث محمول بودن اگر محمول بودن با حیث محمولیت شد، مقوله بودن هم با همین حیث است. بنابراین آقای سبزواری الآن شاهدش این است می گوید چون معلم اول مقولات را به مشتقات تعبیر کرده پس معلوم است عرض و عرضی را یکی می



بینند لذا سبزواری دو شاهد آورده که عرض و عرضی وقتی یکی شدند به جهت این است که ما بیاض حس می کنیم ابیض نتیجه می گیریم و به جهت این است که از عرضی به نام کیف به مقوله تعبیر می کنیم؛ یعنی حیث اشتقاقش را مطرح می کنیم. الان از این حرف، مخصوصا دومی می شود نتایج عمیق تری هم گرفت که مثل آقای طباطبایی گرفته اند که ما در جای خودش بررسی کرده ایم. فعلا شاهد کلام این است که بعضی از حکمای ما زیر بار اشتراک لفظی مشتق نرفته اند بلکه قبول کرده اند که این جا عرض و عرضی یکی هستند و إن لم یکن مثبتا فیه هم ناظر شد به این که دوانی بعضی جاها این حرف را زده که عرض و عرضی یکی هستند اما بعضی جاها هم دنبال حرف های دیگر رفته است.

### ذکرشاهد و مؤیدی دیگر بر استدلال (عینیت معنای وجود و موجود) از شیخ

#### اشراق

و کذا ما أدى إليه نظر الشيخ الإلهي خود شیخ اشراق هم یک نظری داده و فرموده: نفس و ما فوق نفس بی ماهیتند، وجود محضند. این حرف یعنی چه؟ تفسیر چیست؟ اشکالاتش چیست؟ چه جواب هایی دارد ان شاء الله صفحه دویست و پنجاه و دوم همین کتاب اسفار را مطالعه فرمایید همه اش آنجا هست. ما الآن در مقام این نیستیم آنها را بحث کنیم، فقط در مقام یک شاهدیم. الآن با کتاب خودم عنوانش را می گویم. اینجا با کتاب اسفار بنده در صفحه ۲۵۰ در بحث مواد ثلاث «الآراء في المسألة و ما يفهم من اواخر كتاب التلويحات للشيء الإلهي صاحب الانوار هو أن وجود المجرد سواء كان واجبا أو ممكنا عقلا أو نفسا این وجود عین ذاته

فالمجردات عنده وجودات محضة قائمة بذواتها بدليل لاح له» اولاً که بعدا مطالبش را می خوانید. الان شاهدش را اینجا فقط ذکر کنم. شاهد مطلب این است شیخ اشراق پذیرفته آنجا وجود، محض هست، موجود درست است پس موجود خود شیخ اشراق از این جهت پذیرفته که صدق کلمة موجود، همیشه ترکیب نمی خواهد. آخوند می گوید این شاهد عرض ما در اینجا ولی یک شاهد روشن تری بر اصل مدعای ما هست که چطور شما ماهیت را اصیل می دانید و حال آن که آنها را وجودات بی ماهیت تصویر می کنید؟ لذا می فرماید و کذا ما أدى اليه نظر الشيخ کذا اشاره شد به مؤید بحث ما که موجود بودن مصادیق مختلفی پیدا می کند بعضی وقت ها بسیط هم موجود است، وجود محض هم موجود است. «کذا ما أدى اليه نظر الشيخ الإلهي في آخر التلويحات من أن النفس و ما فوق النفس من المفارقات إنيات صرفة» اینجا وجود محضند و وجودات محضة که این شاهد بحث الآن است. بعد آقای ملاصدرا یک ترقی می کند و لست أدري كيف يسمع له مع ذلك نفى كون الوجود أمرا واقعيا عينيا چگونه قبول می شود از او و شنیده می شود از شیخ الهی شیخ اشراق مع ذلك الان که آن جا انکار ماهیت کرده چطوری می خواهد ادعا کند نفی اصالة الوجود را؟ و هل هذا إلّا تناقض في الكلام آیا این تناقضی در کلام نیست؟ پس مطلب ما تمام شد این لست ادري ربطی به بحث ما نداشت. الآن بحث ما اشتراک لفظی موجود بود مؤیداتی ذکر شد که حرف خود این آقایان، ادعای اشتراک لفظی بود. می خواستم به عنوان اشکال مطرح کنم که ایشان نشان داد که چون خود شما الی ما شاء الله مواردی دارید که اینها را در جاهای مختلف به کار می برید، اختلاف مصادیق، اختلاف مفهوم ایجاد نمی کند. آن که در کدام مصادیق بسیط است؟ کدام مصادیق

مركب است؟ كجا ماهيت و وجود است؟ كجا وجود است؟ آن را برهان خارجي و دليل خارجي تعيين تكليف مي كند كه بحثش تمام شد. الان مي رويم براي بحث از استدلال ديگري بر اصالة الوجود. آخوند در ذيل فصل براي اصالة الوجود استدلال ديگري ذكر مي كند. پس تا الآن استدلال اول همان بود كيف و بالكون عن الاستواء قد خرجت قاطبة الاشياء آخوند مي خواهد بگويد كه موجود بودن به وجود است، واقعييت داشتن به وجود است و السلام توضيحش را هم مطرح نموديم، گفتيم تقريرات ديگري هم اينجا دارد كه ان شاء الله در اشارات بحث به آن اشاره خواهيم كرد اما دليل دوم؛

### استدلال دوم ملاصدرا بر اصالت وجود

دليل دوم آخوند اين است كه ما امرمان دائر بين اين است كه وجود را يك مفهومي بدانيم كه مضاف به ماهيات مختلفه است. ماهيت در اين بيان، ماهيت بالمعنى الاعم است از همين اول با هم تفاهم كنيم ماهيتي كه آخوند اين جا مي خواهد به كار ببرد ماهيت بالمعنى الاعم است. آخوند مي گويد ما يا وجود را يك مفهوم اعتباري مضاف به ذات مقدس پروردگار، مضاف به انسان، مضاف به فرس، مضاف به بقر مي دانيم مي گوييم وجود الله جل جلاله، وجود انسان، وجود فرس، وجود بقر. وجود مي شود يك مفهوم اعتباري كه در واقع حصه هاي مختلف در اين مفهوم اعتباري مطرح است. آخوند مي گويد اگر اين باشد وجود يك تالي فاسدي دارد كه هيچ كس به آن ملتزم نمي شود و چون تالي فاسد اين حرف را كسي ملتزم نمي شود،

وجود را نبايد مفهوم اعتباري و داراي حصه هاي مختلفهديد. بلكه بايد براي وجود يك واقعييت عيني قائل شد، مي شود اصالة الوجود .

آخوند مي فرمايد كه چرا اگر وجود پس امر ما دائر است بين اين كه يا وجود را يك مفهوم اعتباري مضاف به ماهيات مختلفه بدانيم يا براي وجود يك واقعييت عيني قائل بشويم اگر اولي باشد يك تالي فاسدي دارد كه هيچ كس به آن ملتزم نمي شود. تالي فاسد اين است كه ما براي اين مفهومي كه حصه هاي مختلف دارد احكام و عوارض فلسفي مختلفي قائليم و چون احكام و عوارض نمي توانند به ماهيت نوعيه برگردند چون من حيث هي ليست الا هي آن مفهوم هم اعتباري بود بامشكل مواجه مي شويم. مجبوريد اين احكام فلسفي لوازم و عوارضي را كه در بحث فلسفي است را برگردانيد به يك واقعييت عيني، يك منشأ عيني به آن بدهيد، نيست الا وجود. لذا حرف آخوند اين است مي گويد: شما وجود الله را داريد وجود انسان را داريد وجود ممكن. در عبارت آخوند اينگونه است وجود الله، قائم به ذات است وجود ممكن، قائم به ذات نيست. قوام به غير در وجود ممكن و قوام به ذات در وجود خداوند، دو حكم روشن فلسفي اند كه نمي توانيد اينها را بر ماهيات من حيث هي بار كنيد. اگر وجود هم مفهوم اعتباري باشد بامشكل مواجه مي شويد؛ لذا تعبير، تعبير روشني است كه بعد عرض مي كنم لوازم اين استدلال، لوازم زيبايي است. الزامات اين استدلال الزامات قشنگي است كه عرض مي كنم.

## تطبیق متن اسفار (استدلال دوم ملاصدرا بر اصالت وجود)

«ثم نقول لو لم يكن للوجود اگر برای وجود، افراد حقیقیه وراء حصص مفهومی نداشته باشیم  
 لو لم يكن للوجود أفراد حقیقیه وراء الحصص حصص» حصه های مفهومی است که ما مفهوم  
 وجود را به ماهیات مختلفه اضافه می کنیم می گوئیم مفهوم وجودی که به انسان خورده، به  
 فرس خورده، به بقر خورده، اگر این وجود وراء آن مفهومی که شما از آن به عنوان یک  
 معقول ثانی اعتباری مضاف به ماهیات نوعیه تعبیر می کنید و برای آن حصص مختلفه قائلید.  
 اگر این وجود افراد حقیقیه و واقعیت عینی خارجیه نداشته باشد «لما اتصف بلوازم الماهیات  
 المتخالفة الذوات أو متخالفة المراتب» آن موقع این وجود نمی توانست لوازم ماهیاتی را که یا  
 مبینند تباین دارند یا اختلافشان، اختلاف تشکیکی است ولی بالاخره لوازم مختلفه دارند،  
 لوازم مختلفه را ممکن است یک فیلسوف مشائی با تباین وجودات حل کند، یک فیلسوف  
 دیگری با اختلاف مراتب حل کند. اما اصل آن لوازم مختلفه، مسلم است آن لوازم مختلفه را  
 می خواهید به کجا وصل کنید؟ اگر بخواهید این لوازم مختلفه را به ماهیات نوعیه وصل  
 نمایند آبی اند (نمی پذیرند)؛ چون من حیث هی لیست الا هی، مفهوم ماهیت مسلم است. اگر  
 ما اینها را به مفهوم وجود ببندیم جور در نمی آید «لما اتصف بماهیت المتخالفة الذوات  
 متخالفة الذوات» بنابر تباین وجودات است که ما آن موقع باید غیر از این ماهیات متخالفة  
 الذوات، وجودات متخالفة ای داشته باشیم که منشأ آن آثار است أو متخالفة المراتب بنابر  
 تشکیک، نتیجه هر چه بشود چه تباین وجود شود چه تشکیک وجود شود، باید غیر آن

ماهیات، یک واقعیت عینی داشته باشیم. حال اگر وجود، افراد حقیقیه ای وراء حصص نداشت  
 لما اتصف ... لکنه متصف بها اما ما می بینیم که اینها واقعی است اختلاف آثار این واقعیات،  
 واقعی است فإن الوجود الواجبی مثلاً مستغن عن العلة لذاته ماهیت را آنجا ما بالمعنی الاعم  
 گرفتیم که با استدلال وجود واجبی بسازد؛ چون اگر ذیلش وجود واجبی نمی آمد مثلاً می  
 گفت وجود عقل با وجود نفس با وجود جسم این را لازم نبود ماهیت را ... فإن الوجود الواجبی  
 مستغن عن العلة لذاته و وجود الممكن مفتقر إلى العلة لذاته دو اثرند: استقلال و استغنائی لذاته  
 و نیاز لذاته. دو اثرند دو لازمند اینها خورده اند به دو جا، آن دو جا کجا هستند؟ ماهیات نمی  
 توانند. برای همین بعد ما می آییم می گوئیم. این بحث فعلاً می شود همان حرف آخوند که  
 موجود بودن اینها یکسان است، ماهیت داشتن یا نداشتنشان را دلیل دیگری ثابت می کند. بعد  
 می گوئیم لوازم این حرف این است که ما نیاز به کل ممکن زوج ترکیبی دیگر نداریم. بعد  
 جزء همین الزامات این ها را در می آوریم. بنابراین می گوید «فإن الوجود الواجبی مستغن عن  
 العلة لذاته و وجود الممكن مفتقر الى العلة لذاته» حال که ما دو لازم داریم استغنا و افتقار این  
 دو را مرتبط می کنیم به کجا؟ به واقعیت. این واقعیت، ماهیت که نیست وجود هم که شد  
 مفهوم خراب می شود.

«إذ لا شك أن الحاجة و الغنى من لوازم الماهية أو من لوازم مراتب الماهية المتفاوتة كمالات و  
 نقصا-چون شکی نیست که حاجت و غنا از لوازم این ماهیت یا لوازم مراتب ماهیاتی است که  
 تفاوت در کمال و نقص دارند- و حیثاً لا بد أن يكون في كل من الموجودات أمراً وراء

الحصة من مفهوم الوجود و إلا لما كانت الوجودات متخالفة الماهية كما عليه المشاءون أو متخالفة المراتب كما رآه طائفة أخرى- چرا؟- إذ الكلي مطلقا بالقياس إلى حصصه نوع غير متفاوت» این آن اصل دلیل را می آورد. می گوید چون کلی یعنی آن ماهیت نوعیه من حیث هی تفاوتی در آن نیست لذا چون در ماهیت نوعیه من حیث هی، خصوصیتی نسبت به ای خصوصیه و ای لازم لا بشرط است، هیچ تفاوتی برای آن نمی کند، این تفاوت به واقع دارد بر می گردد باید مفهوم وجود، یک مفهوم اعتباری حصه ای نباشد، یک واقعیت عینی داشته باشد. پس خلاصه فرمایش این شد: پس ما قبول داریم که لوازمی برای ماهیات موجوده داریم که این لوازمی که برای ماهیات موجوده هست نسبت به خود ماهیت قابل بازگشت نیست چون ماهیت نسبت به آنها علی السویه است از لا شک که آن الحاجة و الغنا من لوازم الماهیه أو من لوازم مراتب الماهیه المتفاوتة کمالا و نقصا این ماهیت را ما ماهیت موجود می گوئیم. از لا شک أن الحاجة و الغناء من لوازم الماهیه این ماهیت یعنی آن ماهیت موجوده. این ماهیت یعنی آن ماهیت موجوده. بعد در ذیل عبارت نشان می دهد که این اختلاف وقتی به ماهیت موجوده خورده به خود ماهیت که نمی تواند بخورد پس به وجودش خورده من لوازم الماهیه أو من لوازم مراتب الماهیه المتفاوتة کمالا و نقصا بالاخره لوازم ماهیت، بنابر تباین این واقعیات. لوازم ماهیت متفاوتة مراتب، بنابر تشکیک که کاش الان به آن اشاره نمی کرد چون ربطی به استدلال ما ندارد و حینئذ اگر اینها را از لوازم واقعیت خارجی دیدیم چه این واقعیات را مقول به تشکیک بدانم چه این واقعیات را متباین لا بد أن یکون فی کل من الموجودات مجبورم در هر کدام از این واقعیات امری داشته باشم وراء آن حصه مفهومی،

وجود چرا؟ چون اختلاف ها را به واقعیت برگرداندم ماهیت من حیث هی این ها را نمی پذیرد و الا لما كانت الوجود متخالفة الماهیه اگر این تعبیر وجودات را بالا می آورد عبارت حل بود آن بالا بود که من گفتم الماهیه ... بالاخره به هر شکل، منظور واقعیت است «والا لما كانت الوجودات متخالفة الماهیه كما عليه المشائون بنابر تباین أو متخالفة المراتب كما رآه طائفة أخرى» که خود ایشان قائل می شود به تشکیک مثلا، چرا؟ از الكلی مطلقا زیرا کلی یعنی آن ماهیت نوعیه هر طور دیده شود بالقياس الى حصصه نوع غير متفاوت در این ماهیت نوعیه نسبت به حصصش تفاوتی به وجود نمی آید علی السویه است. پس خلاصه مسأله استدلال آخوند این است که ما اختلافاتی داریم، لوازمی داریم که این لوازم را به واقعیت خارجی نسبت می دهیم و چون این واقعیت خارجی این اختلافات را می پذیرد مثل غنای از علت و افتقار به علت وقتی واقعیت خارجی این ها را پذیرفت، امر ما دائر می شود بین این که این واقعیت خارجی را ماهیت و مفهوم حصه حصه وجود بدانیم با مشکل مواجه می شویم؛ چون ماهیت که اینها را نمی پذیرد مفهوم حصه حصه شده وجود هم اعتباری است زیر بار اینها نمی رود، وقتی نتوانستیم مجبوریم یک واقعیت دیگری به نام وجود داشته باشیم.

### بیان الزامات استدلال دوم توسط استاد

عنايت كنيد ما یکی دو تا الزام این را بگوئیم اول این استدلال سر همان سفره مقدماتی است که در استدلال اول آمد؛ چون مقدمات استدلال اول ما آن بود که از واقعیت خارجی دو مفهوم بگیریم بعد بگوئیم این دو مفهوم، مفهوما مختلفند واقع خارجی یکی است. فرض این استدلال

این است یک، پس آن مقدمات اینجا آمده و من نمی توانم برای هر واقعیتهی دو واقعیت قائل شوم دو. این ها همه اش فرض است آخوند اگر تکرار نکرده اینها را واگذار کردیم به آن مقدماتی که در بحث دلیل قبل آمده. آن مقدمات این دلیل را هم درست می کند. نکته دومی که اینجا باز در الزامات باید مطرح شود، این استدلال صریح ترین استدلالی است که نشان می دهد پیش صدرا اصالة الوجود متوقف به کل ممکن زوج ترکیبی نیست؛ چون دیگر متن اسفار است چون آخوند ملاصدرا لوازم این ماهیات متخالفة بالمراتب را در واجب هم دیده، یعنی حتی اگر کسی فرض کند برای واجب ماهیت داریم استدلال جاری و ساری است. آن موقع اینگونه می شود واجب یک ماهیت است ولو می گوئیم ماهیت بالمعنی الاعم است، واجب یک ماهیت است، ممکن یک ماهیت است اشکالی هم ندارد. اختلاف واقعیت این ها به خود ماهیت بر نمی گردد این دو.

نکته سوم این الزام این است که از نظر آخوند مفاهیمی که در واجب به کار می روند بما این که مفهومند نمی توانند اختلافات واقعی را تبیین کنند. این نکته را داشته باشید چون این ها دیگر مفروض استدلال است تا بعد در اشارات با آن ها کار کنیم. عنایت کنید چرا؟ چون آخوند می گوید شما وقتی گفتید وجود الله بعد گفتید وجود انسان بعد دیدید وجود الله استغناء دارد وجود انسان افتقار دارد وجود الله که استغناء دارد استغنائش نه برای الله است نه از آن مفهوم اعتباری وجود. چون استدلال می خواهد همه را بگیرد. این از آن حرف های بسیار بسیار درست آخوند است که ما تا وقتی در حیث مفهوم هستیم و پا در متن واقعیت نگذاشته

ایم مفهوم، مفهوم است. باز این حرف حرف بسیار خوبی است از آخوند من می خواهم باز یک بار دیگر با دقت این نکته ای را که در عبارت هست ببینید فإن الوجود الواجبی مستغن عن العلة استغناء محمول شد بر وجود واجب و وجود الممكن مفتقر الى العلة استغناء حمل شد بر یک موضوعی به نام وجود الواجب، وجود الله جل جلاله ، افتقار حمل شد بر وجود الانسان بعد آخوند می خواهد استدلالش را مطرح کند بگوید این اثر، این لازم نه به ماهیت می خورد؛ چون این ماهیت نوعیه مطلقا غیر متفاوت است نسبت به علی السویه است نه به مفهوم وجود می خورد. پس این باید برگردد به یک واقعیت دیگری غیر از مفهوم اعتباری حصه حصه شده وجود و غیر از ماهیت بالمعنی الاعم لذا آخوند دارد حساب مفهوم را کلا از حساب واقع جدا می کند. چه این مفهوم از نوع مفاهیم بی ماهیت باشد چه این مفهوم از نوع صفات حقیقیه وجود باشد تا وقتی که در مفهوم هستیم. به نظر می رسد انصافا این نکاتی که الان شما ذیل این مطلب دارید بسیار قابل توجه است. این ها الزامات این استدلال است من هیچ اشاره و تحقیق و تحلیلی، چون عبارت آخوند است. آخوند می خواهد بفرماید آثاری برای واقع خارجی دارید که این آثار را برای واقع خارجی وقتی بار می کنید و تفاوت این آثار را یا از طریق تباین واقعیات یا از طریق تشکیک واقعیات اشاره می کنید. این تفاوت آثار راه ندارد الا این که خودتان را از مفاهیم نجات دهید، چه مفاهیم اعتباری مثل مفاهیم حصص وجودی چه ماهیات بالمعنی الاعم. صدر بحث بعد را هم اشاره کنم برای پیش مطالعه تان این جا اشکالی وارد می آید به بحث اصالة الوجود.

## جلسه صد و بیست و دوم: ۹۱/۱۲/۰۶

## اشکال بر استدلال دوم اصالت وجود از راه قاعده فرعیه

«و أما قول القائل لو كانت للوجود أفراد في الماهيات سوى الحصاص لكان ثبوت فرد الوجود للماهية فرعاً على ثبوتها ضرورة أن ثبوت الشيء للآخر فرع على ثبوت ذلك الآخر» محضر شریف شما عارضم که این بخش از اسفار چون کامل و به شکل بسیار روشنی در بدایه توسط حضرت علامه طباطبایی با یک تفاوت دقیقی بیان شده اجازه می‌خواهیم ما مطلب را از روی بدایه بگوییم بعد عبارت اسفار را معنا بکنیم. قاعدتا چون عبارت بدایه خیلی روشن این مطالب را بیان کرده مرحوم علامه طباطبایی. چون بدایه کتاب سطح ماست، اولین کتاب ماست و اینها که ما می‌گوییم اسفار، خوب ایشان بیان کرده، اینجا شما کاملاً می‌بینید ایشان در بحث کلیات مباحث وجود در فصل سادس فیما یتخصص به الوجود یک توضیحاتی دارند بعد از این توضیحات که تخصص چطور است، یک بحث عکس الحمل را در عرض الوجود للماهیه مطرح می‌کنند که ما آخر بحث بیان می‌کنیم که آیا در اسفار عکس الحمل آمده؟ چنانچه استاد بزرگوارمان آیت الله جوادی دام ظلّه بیان فرموده اند یا نه؟

## توضیح اشکال بر استدلال دوم از کتاب بدایه الحکمه

عکس الحمل دقیق شدن فرمایش صدر است توسط استادشان علامه طباطبایی که این می‌ماند. این پاراگراف اول را پایان این عبارت اسفار به آن می‌پردازیم ولی ایشان در فیما یتخصص به الوجود توضیح می‌دهند که عرض الوجود للماهیه وقتی من می‌گویم انسان موجود است یعنی عرض الوجود للماهیه، آیا از قبیل عرض مقولی است که یتوقف فیہ ثبوت العارض علی ثبوت المعروض قبله یا نه این از نوع عرض مقولی نیست بلکه یک چیز دیگر است که این پاراگراف را ما بعد معنا می‌کنیم از آقای طباطبایی. ایشان این را که توضیح می‌دهد آقای طباطبایی بعد می‌فرماید و بذلک یندفع با این توضیحی که ما دادیم که عرض الوجود علی الماهیه از قبیل عرض مقولی نیست بلکه یک نوع عرض خاص است یندفع این اشکالی که الآن آخوند ملاصدرا دارد بیان می‌کند «الاشکال المعروف فی حمل الوجود علی الماهیه» این اشکال مندفع می‌شود اولاً از این توضیح آقای طباطبایی معلوم می‌شود که این اشکال، اشکال به استدلال دوم ملاصدرا نیست، اشکال به کل بحث اصالة الوجود است؛ لذا وقتی ما می‌خواهیم توضیح بدهیم و أما قول القائل ولو آخوند برده است برسر بحث اخیر توجه می‌فرمایید، بحث اخیر این بود که آیا ما تصورمان از وجود یک مفهوم عامی است که حصصی دارد که ما رد کردیم گفتیم ما نمی‌توانیم وجود را یک مفهوم عام دارای حصص بدانیم درست است دیشب این کار را کردیم.

فرع ثبوت المثبت له آن موقع اینجا دچار محذور تقدم شیء بر نفس یا تسلسل می شوم. استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله جوادی هم که این دو محذور را ذکر کرده در بدایه است. یعنی این بیان، بیان بدایه است و الا اینگونه در اسفار دو شاخه اش در متن نیست ولی در بدایه هر دو در متن است توضیحش هم روشن است. در بدایه چون خواننده اید روشن است که من اگر گفتم ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له است آن موقع می گویم ثبوت وجود برای ماهیت محققه فرع ثبوت این ماهیت است. حال آن ثبوت قبلی یا همین ثبوت است می شود تقدم شیء بر نفس یا آن ثبوت قبلی ثبوت دیگری است قبل از این ثبوت آن موقع می شود تسلسل، چون آن ثبوت قبلی هم یک قاعدة فرعی می خورد به آن یک ثبوت قبل از آن خواهد بود، باز یک ثبوت قبل از آن خواهد بود، می شود تسلسل. پس من درباره ثبوت وجود از برای ماهیت به حکم قاعدة فرعی که ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له دچار اشکال تقدم شیء بر نفس یا تسلسل می شوم.

اشکال کلی است بعد برای فرار از این اشکال، چند تا جواب هست. یکی این بحث است که من بگویم وجود یک مفهوم عام است حصه دارد که الآن در استدلال آمد سیر آقای طباطبایی که می گویم ترتیب داده اینگونه است فرموده «اشکال معروف فی حمل الوجود علی الماهية من أن قاعدة الفرعية أعنی أن ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له توجب ثبوتاً للمثبت له قبل ثبوت الثابت فثبوت الوجود للماهية يتوقف علی ثبوت الماهية قبل أن وجود فإن كان ثبوت الماهية عين ثبوته لها لزم تقدم الشيء علی نفسه» که شما در توضیحات رحیق می بینید این

دیدگاه علامه طباطبایی به اینکه اشکال مذکور به کلّ بحث اصالت وجود است

گفتم وجود یک مفهوم عام دارای حصص نیست که بگویم وجود، یک مفهوم عام است بعد وجود الفرس داریم، وجود البقر داریم، وجود الله جل جلاله داریم، اینگونه که آخوند رد کرد گفت نمی تواند وجود یک مفهوم عامی باشد که آن مفهوم حصصی داشته باشد همه هم اعتباری باشند. به خاطر برهانی که آورد این بحث را ولو آخوند برده است سر مسأله بحث تصور آقایی که وجود را مفهوم عام و دارای یک حصص می دانستند ولی اشکال فقط بر این مترتب نمی شود. اشکال به طور کلی است که من بر فرض اصالة الوجود چطور هلیه بسیطه را معنا کنم؟ ولی چون یکی از جواب های اشکال هلیه بسیطه و قاعدة فرعیه مسأله حصص است ببینید تدبیری که آقای طباطبایی به کار برده چقدر دقیق است در بدایه خواهش می کنم تدبیر را عنایت کنید که دقت بدایه را ببینید. آقای طباطبایی اشکال را بر کل مطلب مطرح کرده. ما می خواهیم خصوصیت را از آن برداریم ولی الآن توضیحات را ببینید در رحیق هم شما ببینید می گویند اشکال بر برهان دوم، باید خصوصیتش را الغاء کنیم؛ چون یکی از راه های خروج از اشکال این بحث حصص است. الان اشکال این است آقای طباطبایی اشکال را برده کجا؟ بر کل مسأله، که من وقتی می گویم انسان موجود است و وجود را حمل بر ماهیت می کنم با قاعدة فرعیه چه می کنم؟ چون قاعدة فرعیه می خواهد بگوید ثبوت شیء لشیء

است، بدایه است و این کان غیره اگر آن ثبوت غیر این ثبوت محمول است توقف ثبوتها علی ثبوت آخر لها بعد تسلسل پیش می آید این اشکال. بعد در جواب این اشکال چند تا مسلک هست، یکی از آن مسالک این مسلکی است که آقای طباطبایی به عنوان مسلک سوم آورده که بحث دیشب ما است.

### نقل پاسخ های مطرح شده به اشکال قاعده فرعیه از کتاب بدایه

«و قد اضطر هذا الإشكال بعضهم الى القول بأن القاعدة مخصصة بأن الوجود ليس له الا المعنى المطلق و هو معنى الوجود العام و الحصر و هو المعنى العام مضافا الى ماهية ماهية» که همین بحثی که دیشب داشتیم یعنی آخوند ملاصدرا این را از آن طرف وارد کرده که شما باید وجود را اصیل بدانید، اگر وجود را اصیل ندانید مجبورید برای وجود یک مفهوم عام تصور کنید بعد حصصی برای مفهوم عام درست کنید بگویید وجود انسان، وجود فرس، وجود بقر اینگونه حصه ها را بیاورید اگر حصه ها را بیاورید اشکال آخوند وارد می آید آن موقع تفاوت بین حصص منشأ ندارد؛ چون منشأ می شود ماهیت که علی السویه است. مفهوم وجود هم که اعتباری است تفاوت ها می ماند زمین. بنابراین آخوند استدلال کرد که نه وجود باید اصیل باشد پس وجود اصیل است و مفهوم عام و حصه ها خراب است. بعد آخوند گفت الان اگر حصه ها خراب است قاعده فرعیه را چه کار می کنید؟ می خواهد حل کند آقای طباطبایی، نه گفته چون من مبنایم بر اصالة الوجود است حصه ها خودشان غلطند. غلطی اش را آخوند در اسفار گفته، لذا حصه های غلط نمی توانند مشکل قاعده فرعیه را حل کنند.

بنابراین آقای طباطبایی مسأله را اینگونه دیده که برای درست شدن قاعده فرعیه و خروج از مسأله تقدم شیء بر نفس یا مسأله تسلسل راه هایی مطرح است. راه اول آقای طباطبایی بیان کرده که بعد در عبارت به آن می رسیم یک راه آن، مفهوم عام با حصه هاست که دیشب ما رد کردیم. یک راه این است که من بیایم بگویم، نه قاعده فرعیه در این گونه موارد درست نیست، استلزام مطرح است ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت المثبت له نیست بلکه ثبوت شیء لشیء مستلزم این است که مثبت له داشته باشم ولو بهذا الثبوت که آقایان می خواهند بگویند مستلزم است یعنی چه بالاخره؟ بالاخره قاعده عقلیه را یا باید تخصیص بزنید یا تخصیصی اش کنید موارد دیگر را. استلزام به منزلة تخصیص در قاعده فرعیه است یا به منزلة تخصیص است. اگر به منزلة تخصیص است آخوند می گوید باید برگردد به جواب من که آخوند می خواهد جواب بدهد. اگر به منزلة تخصیص است که بعضی ها گفته اند.

### عدم امکان تخصیص قواعد عقلی

تخصیص اشکال این است که من نمی توانم قواعد عقلیه را تخصیص بزنم؛ چون به تعبیر بسیار زیبای استاد بزرگوار ما نقیض موجبة کلیه، سالبه جزئیه است و نقیض سالبه کلیه موجبة جزئیه است. هرگونه تخصیصی که به منزلة سلب جزئی یا ایجاب جزئی است از باب استحالة اجتماع نقیضین یعنی بطلان آن طرف.



من نمی توانم قاعدة عقلیه را تخصیص بزنم و بگویم نه این فی الجمله درست است نه بالجمله. موجبة جزئیة اش درست است مگر می شود موجبة جزئیة درست است؟! قاعدة عقلی را اگر بتوانم تخصیص بزنم استلزام باید برگردد یا به تخصیص یا به تخصص. اگر به تخصیص برگردد، خراب است می شود همان حرف. اگر به تخصیص برنگردد بخواهد به جای دیگری برگردد، آخوند می گوید باید برگردد به تخصص، تخصص یعنی چه؟ یعنی من بگویم قاعدة فرعیة در هلیات مرکبة درست است که ثبوت شیء لشیء است نه در هلیة بسیطة که ثبوت شیء است.

آخوند می گوید قاعدة فرعیة در ثبوت شیء درست نیست بلکه در ثبوت شیء لشیء است. اگر قیام را برای زید بخواهم درست کنم بله. اگر گرما را برای آب بخواهم اثبات کنم بله. اگر بیاض را برای جدار بخواهم درست کنم بله. اما اگر وجود جدار باشد وجود بیاض باشد هل بسیطة باشد دیگر نمی توانم ملتزم به قاعدة فرعیة شوم تخصصا؛ چون ثبوت شیء است این می شود پاسخ آخوند. در مقابل پاسخ آخوند استلزام است در مقابل پاسخ آخوند تخصیص است که هر دو اشکال دارند. در مقابل پاسخ آخوند اگر با سیر بدایه بخواهید پیش بروید آن مفهوم عام دارای حصص است که غلط است خودش فی نفسه غلط است.

(پرسش...پاسخ): حصص برای اشکال اینگونه جواب داده می شود که من بگویم من یک مفهوم وجودی دارم فقط مفاهیم حصه ها مفاهیم مضافه اند، این مفاهیم مضاف، واقعیت ندارند؛ چون واقعیت ندارند ثبوت شیء لشیء ندارند.

یکی دیگر از جواب هایی که در این رابطه داده شده این است که من صریحا اصالة الماهیتی شده و بگویم وجود نه فرد ذهنی دارد نه فرد خارجی؛ یعنی من بگویم در هلیة بسیطة، محمول منتفی است. آخوند در هلیة بسیطة از باب تخصیصی که در باب اصالة الوجود درست کرد، گفت وجود اصیل است تخصیصی قائل شد، گفت هلیة بسیطة رفته بیرون؛ یعنی من ماهیتی ندارم که بخواهم وجود را برای آن اثبات کنم. آن دیدگاه دیدگاه اصالة الماهیتی می گوید نه، من ماهیت دارم، وجود ندارم. مرحوم آقای طباطبایی باز این را هم به عنوان یک جواب آورده گفته استلزام یک جواب است.

«اضطر هذا الإشكال بعضهم إلى القول بأن الوجود لا تحقق له و لا ثبوت فی ذهن و لا فی خارج» گفتند وجود خارجیت ندارد، ذهنیتی هم ندارد. پس وجود چیست؟ بلکه وجود یک «هست» است، یک معنای بسیطی است که در فارسی از آن به «هست» تعبیر می شود و ما در واقع اینگونه نیست که بخواهیم وجود را برای چیزی ثابت کنیم؛ چون چیزی نیست که برای چیزی ثابتش کنیم.

### خلاصه پاسخ ها به اشکال قاعدة فرعیة

تخصیص، غلط است. استلزام اگر به تخصیص برگردد غلط است، اگر به تخصص برگردد استلزام نیست بلکه تخصص است. تخصص چند تصویر دارد؟ دو تصویر. یک تصویر اصالة الوجودی دارد که چه منتفی است؟ موضوع. یک تصویر اصالة الماهیتی دارد که چه منتفی

### تطبیق متن اسفار(اشکال بر استدلال دوم اصالت وجود)

لذا آخوند می گوید و أما قول القائل لو كان للوجود اگر وجود افرادی داشته باشد در ماهیات سوى الحصص یعنی اگر وجود اصیل باشد چون داشتن افراد که ما بالا رد کردیم حصه ها را و گفتیم حتما باید افرادی در کار باشد معنایش چه شد؟ اصالة الوجود شد. لکان ثبوت فرد الوجود اگر وجود اصیل می بود یعنی حصه منتفی می شد، وجود فرد خارجی پیدا می کرد که منشأ اختلاف آثار حصص می بود. اگر وجود یک فردی پیدا می کرد لکان ثبوت فرد الوجود للماهية فرعاً على ثبوت الماهية چرا؟ قاعدة فرعية. ضرورة این که آن ثبوت الشيء للآخر ثبوت چیزی برای چیزی فرع علی ثبوت ذلك الآخر فیکون لها پس می باشد از برای آن افراد، آن شيء آخر یعنی آن افرادی که وجود می خواهد برای آنها درست شود ثبوت قبل ثبوتها فیکون لها آن افرادی که وجود می خواهد برای آنها ثابت شود که همان ماهیات محققه می بودند ثبوت قبل ثبوت افراد وجود برای آنها؛ چون اینجا بحث ماهیت و وجود است، دو افراد داریم یک افراد ماهیت یعنی انسان و فرس و بقر که ماهیات محققه اند، یک افراد وجود که در واقع وجوداتی هستند به جای حصص. اگر اینگونه باشد أما قول القائل فغير مستقیم اینجا در توضیح متن شما آن توضیحات آقای طباطبایی را ندارید که این جا محذور یا تقدم شيء بر نفس یا تسلسل. استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله جوادی هم توضیح داده اند توضیح، توضیح بدایه است که اگر این ثبوت به عین آن ثبوت باشد تقدم است. اگر این ثبوت به غیر آن ثبوت باشد تسلسل است که توضیحش را دادیم این فغیر مستقیم آقای طباطبایی ار انصافاً صاف و

است؟ محمول. لذا در هلیه بسیطه از باب این که یا موضوع منتفی است یا محمول منتفی است تخصصی حاصل است، این تخصص سبب می شود که قاعدة فرعية دچار تخصیص نشود. آن موقع سرنوشت این بحث را اصالة الوجود روشن می کند چون اصالة الوجود درست است، تخصص از باب انتفاء وجود، منتفی است که می شود حرف آخوند. آخوند می گوید از توضیح من از باب اصالة الوجود روشن می شود که بقية توجيهات غلطند. نتیجه گرفتیم که حضرت علامه رضوان الله تعالی علیه همه این توضیحات را آورد همه این توضیحات یعنی الآن این چند جوابی که شما دارید؛ یک تخصیص اضطر هذا الاشكال بعضهم الى القول بأن القاعدة مخصصة بثبوت الوجود للماهيات تخصيص غلط است و بعضهم الى تبديل فرعية للاستلزام این هم غلط است و بعضهم الى تخصص از باب انتفاء وجود و بعضهم الى معنای عام دارای حصه که معنای عام دارای حصه کأنه مفاهیم را دارد مفاهیم حصه را اما خارجیتی برای آن قائل نیست؛ این دیدگاه در مقابل دیدگاه اصالة الوجود است. بعد باید ببینیم این حرف ها را که می زنیم در آن عکس الحمل هست؟ که استاد بزرگوارمان آیت الله جوادی بخواهد به ملاصدرا نسبت بدهد؟ یا نه در پاسخ به این اشکال، عکس الحمل سهم استادشان علامه طباطبایی است. متن اسفار را یک مقدار آشنا بشویم الآن ما فضای پایینی اش را یاد گرفتیم در بدایه است عین عبارات بدایه است.

روشن اسفار را گفته آن جا لعدم خصوصية ذلك بكون الوجود ذا فرد آخوند در اسفار قبل از آن که بخواهد حل مسأله را بیان کند اول یک نکته بیان می کند. آخوند می خواهد بگوید مشکل هل بسیطة مشترک بین اصالة الوجود و اصالة الماهية است و شما مجبور به یک فرارید یک تخصصی باید قائل شوید که در آخر هم به این رسیدیم یا تخصص با تصویر اصالة الوجود یا تخصص با تصویر اصالة الماهية.

(پرسش...پاسخ:) گفتیم یکی از جواب های قاعدة فرعية، حل قاعدة فرعية در هلیات بسیطة، تخصصی است از باب این که محمول منتفی است. پس آخوند می خواهد بگوید، اشکال اشکال اصالة الوجود نیست. شما باید یک تخصص تحویل من بدهید یا تخصصی با تصویر اصالة الوجود از باب انتفاء موضوع یا تخصصی با تصویر اصالة الماهية از باب انتفاء محمول. لذا آقای آخوند می خواهد بگوید اشکال هلیة بسیطة و نسبتش با قاعدة فرعية اختصاصی به مسألة ..... لعدم خصوصية ذلك بكون الوجود ذا فرد این اشکال اختصاصی ندارد به این که وجود ذا فرد باشد. من آن بدایه را برای همین گفتم. چون اشکال مختص این نیست که وجود ذا فرد باشد من باید بگویم در هل بسیطة یک واقعیت دارم نه دو واقعیت. یا این یک واقعیت وجود است موضوع منتفی است یا این یک واقعیت ماهیت است محمول منتفی است. کما این که اصالة الوجود هم جواب است بعد می فهمید تخصص جواب است. در واقع تخصص جواب است. اگر شما برای حل مسألة قاعدة فرعية وارد شوید از نظر آخوند باید تخصص را مطرح کنید این تخصص را یا اصالة الوجودی هستید می دهید به وجود یا اصالة الماهیتی هستید می

دهید به ماهیت؛ لذا اشکال این که من نسبت هل بسیطة را با قاعدة فرعية چطور باید حل کنم ربطی به اصالة الوجود به تنهایی ندارد. لعدم خصوصية ذلك بكون الوجود ذا فرد این مسأله اشکالش مختص این نیست که وجود اصیل باشد بل منشأش اتصاف الماهية بالوجود است منشأش این است که هل بسیطة را باید به گونه ای تصویر کنیم که تخصیص در قاعدة فرعية نشود سواء أ كانت له افراد عينية أم لم يكن له إلا الحصاص چه وجود اصیل باشد چه ماهیت این الا الحصاص نمی خواهد بگوید اشکال فقط در بحث حصه هاست نه، حصه ها تصویر اصالة الماهیتی بود توضیحی که عرض کردم را عنایت کنید. آخوند به زیبایی می خواهد بگوید این اشکال مشترک بین اصالت، چه اصالة الماهیتی شدن را با تصویر حصه مطرح کنید چه اصالة الماهية را با تصویری که وجود فرد ذهنی و خارجی ندارد.

(پرسش...پاسخ:) دلیل این بود دیروز، حصه می گفت اگر وجود، یک مفهوم عام باشد و من فقط مفاهیمی داشته باشم به نام حصص وجودی و برای وجود واقعیت عینی نداشته باشم آن اشکال پیش می آمد. آقای ملاصدرا می گوید اگر آن را هم بگوییم که معنایش این است که وجود اصیل نیست، باز هم در قاعدة فرعية شما باید جواب به بدهید که خروج هل بسیطة از قاعدة فرعية چگونه است؟ برای این که مسأله را جواب بدهیم می گوید و تحقیق ذلك تحقیق این است که إن الوجود نفس ثبوت الماهية وجود ثبوت ماهیت است لا ثبوت شيء للماهية حتی يكون فرع ثبوت الماهية در هل بسیطة می خواهیم بگوییم وجود ثبوت ماهیت است پس هل، هل بسیطة است نه هل مرکبه و خروج هل بسیطة بر اساس اصالة الوجود از قاعدة فرعية

### ادامه تطبیق متن اسفار

و تحقیق ذلک آقای آخوند می گوید تحقیقش این است که چون وجود، نفس ثبوت ماهیت است هل، هل بسیطه است نه هل مرکبه، تخصصاً هلیه بسیطه ما خارج است بر اساس اصالة الوجود ولی مشهور حیث غفلوا از این مسأله آمده اند گفته اند که تراهم یخصون القاعدة الكلية القائلة بالفرعية بالاستثناء تخصیص زده اند تارة ینتقلون عنها إلى الاستلزام استلزام را سؤال بکنید استلزام یعنی چه؟ آیا استلزام معنایش ثبوت شیء فرع لثبوت المثبت له است ولو بهذا الثبوت یعنی چه؟ یعنی تخصیصی پیش آمد؟ درست است. تخصیصی پیش آمد غلط است. و تارة ینکرون ثبوت الوجود لا ذهناً و لا عیناً بل یقولون إن الماهية لها اتحاد بمفهوم الوجود ماهیت با مفهوم وجود متحد است و هو أمر بسیط مفهوم وجود یک «هست» است کسائر المشتقات یعبر عنه بالفارسية بهست و مرادفاته به هست یا مثلاً بود شد گشت آن افعال عمومی که به اصطلاح خبر ندارند به اصطلاح خودشان خبرند کان های تامة ما در عربی و لیس له مبدأ أصلاً لا فی الذهن و لا فی الخارج إلى غیر ذلک من التعسفات مثل آن دیدگاه بالایی که حصه باشد که بگویم یک مفهوم عام دارم. این مفهوم چه دارد؟ حصص دارد.

### نسبت قاعده فرعیه با هل بسیطه، مختص اصاله الوجود نیست

می خواهم نتیجه بگیرم آخوند به نظر ما به خوبی تصویر کرده که اشکال مختص \_ اشکال یعنی چه؟ یعنی نسبت هل بسیطه با قاعده فرعیه \_ نسبت هل بسیطه و قاعده فرعیه هیچ ربطی

خروج تخصصی است لا ثبوت إن الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شیء للماهية حتی یكون فرع ثبوت الماهية و الجمهور حیث غفلوا جمهور از آن جا که غفلت کرده اند عن هذه الدقیقة از این که من یک هل بسیطه دارم، یک هل مرکبه دارم، قاعدة فرعیه مجرایش، هلیات مرکبه است نه هلیات بسیطه تراهم تارة جمهور وقتی این کار را کردند.

### بیان منشأ اقوال توسط ملاحادی سبزواری در پاورقی اسفار

این جا هم نگاه بفرمایید به پاورقی بسیار زیبای محقق سبزواری که نشان داده اند که «التخصیص بما عدا الهلیات البسیطة قول الامام الرازی- منشأ اقوال را هم آدرس داده اند بقیه هم از ایشان استفاده می کنند- و تبدیل الفرعية بالاستلزام قول المحقق الدوانی و إنکار الاتصاف و الفرد للوجود و لو ذهناً حتی یقوم بالماهية قول السيد المدقق و هو» آقای سبزواری خیلی خوب توضیح می دهد و هو نظیر قول المصنف این قول عین قول مصنف است اما برعکس قول مصنف است به جهت این که یک تخصیصی را درست می کند منتها آن تخصص، تخصص اصالة الماهیتی است ولی مصنف دارد یک تخصص.... بنابراین بر می گردد به حرف مصنف که اشکال مشترک الورد است شما باید با تخصص حل کنید و هو نظیر قول المصنف باتحاد مفهوم الإنسان مثلاً مع وجوده الخاص الحقیقی إذ لیس نفسه ما یحاذیه فالسید عکس الأمر سید برعکسش کرده گفته إذ لیس لمفهوم الوجود عنده ما یحاذیه وجود معادل ندارد یعنی محمول، مصنف گفت چه معادل ندارد؟ موضوع. خوب عنایت کنید.

به اصالة الوجود ندارد، اشکالی است مشترک الوجود چه بر اصالة الوجود چه بر اصالة الماهية. راه فرار تخصص است نه تخصیص، نه استلزام. آن موقع دقت کنید راه فرار از حل معارضة قاعدة فرعية و هل بسیطة تخصص است منتهی کل علی مسلکه و مبناه، اصالة الوجودی تخصص را با وجود درست کرده انکار چه کرده؟ موضوع کرده. اصالة الماهیتی تخصص را با انکار محمول انجام داده. یک بار انکار محمول را اینگونه معنا می کند که من یک مفهوم عام دارم که فقط حصص مفهومی دارند و ما به ازائی در خارج وجود ندارد، یک بار می گوید نه وجود، نه فرد ذهنی دارد نه فرد خارجی یعنی فردی زائد بر موضوع منتفی است خوب هم ملاهادی تبیین کرده، اگر اینگونه شد جواب آخوند ملاصدرا می شود تخصص اما جواب آقای طباطبایی چیست؟ تخصص ربطی به اصالة الوجود ندارد. دقت کنید تخصص حل مشکلة قاعدة فرعية است و هل بسیطة و قولی است که علی ای حال ما باید چه با اصالة الوجود چه با اصالة الماهية.... منتهی مصداق تخصص را آن اصالت ها روشن می کنند اگر دلیل اصالة الوجودی آخوند ببینید آن چیزی را که از کار انداخت این بود، می خواهد بگوید این اشکال را نگیرید به اصالة الوجود. شما یک اشکال دارید در هل بسیطة، یک جواب دارید به نام تخصص. حال هر کدام با مبنایش اظهار نظر می کند اصالة الوجودی می گوید تخصص را با انکار موضوع درست می کنم اصالة الماهیتی می گوید انکار را با محمول این یک بیان است.

عکس الحمل، راه حل پیشنهادی علامه طباطبایی در اشکال قاعده فرعية

یک بیان دیگر آقای طباطبایی در بدایه به ما درس داد که نه، ما می توانیم عبارت را یک طوری درست کنیم که مسأله به تخصص نرسد. به چه برسد؟ برسد به عکس الحمل. عکس الحمل که آقای طباطبایی بیان می کنند باید ببینیم توضیحی است ما از عبارت استاد عظیم الشانمان در رحيق فرق را به دست می آوریم اما متأسفانه روشن تصریح به آن نیست. استاد بزرگوارمان در رحيق وقتی می خواهند مسأله عکس الحمل را تبیین کنند باید روشن شود مطلب، بین این مرزهایی که عرض می کنم اولاً معلوم شود جواب خروجی آخوند تخصص است و تخصص را هم آخوند متفرع بر اصالة الوجود نمی کند چون می گوید این اشکال اعم است لذا تخصص لا بد است حتی علی اصالة الماهية.

آخوند می فرماید که من وقتی متوجه شدم چه ماهیتی باشم چه وجودی باشم، یک واقعیت دارم، نه دو واقعیت، از حريم قاعدة فرعية خارج می شوم ... اگر ما بله اگر ما اصالة الماهیتی هم باشیم باز مجبوریم این کار را بکنیم اما اگر بخواهیم برویم سر مسأله عکس الحمل استاد بزرگوار ما در رحيق فرموده تعبیر قشنگی دارند فرموده اختلاف صدرا با آقایان در این نیست که موضوع اعتباری است یا محمول، اختلاف در تشخیص موضوع است اختلاف در تشخیص موضوع است یک مطلب است. تشخیص موضوع را ما به عرف بدهیم به منطقی بدهیم یا به حکیم بدهیم یک مطلب است که ان شاء الله توضیح می دهم فردا شب ان شاء الله، عبارت آخوند ملاصدرا یک چیز دیگر است ما حداکثر چیز مرتبی که از عبارت آخوند به دست می آوریم این است. یک عنایتی به عبارت حضرت علامه در بدایه در صدر این مسأله داشته

باشید که عبارت حضرت علامه در صدر چیست؟ البته حضرت علامه در ذیل این عبارت باز عبارتی دارد که آن را هم ملاحظه کنید و شیء من هذه الاجوبة على فسادها لا يغنى طائلا و الحق في الجواب ما تقدم بحث تخصص است ببینیم آقای طباطبایی و الحق ما تقدم که من أن القاعدة إنما تجرى في ثبوت شيء لشيء لا في ثبوت شيء و بعبارة اخرى مجرى القاعدة هو الهلية المركبة دون الهلية البسيطة كما في ما نحن فيه چون این مطلب که آقای طباطبایی در ذیل می گوید. متأسفانه چون این مطلب که تخصص مطرح شود، تخصص اعم از اصالة الوجود و اصالة الماهية است، اگر تخصص اعم باشد که آخوند هم تصریح کرده در اسفار که تخصص اعم است این را یک عنایتی بفرمایید که ما رسیدگی اش را در اشارات این بحث به تبع عبارت آخوند در مسائل قدسیه که استاد عظیم الشانمان بیان فرموده، بیان کنیم. ما الآن چیزی که از اسفار به دست آوردیم این بود که آخوند ملاصدرا فرمود تهافت هل بسیطه و قاعدة فرعيه اختصاصی به اصالة الوجود ندارد راه حلش هم نه مسألة استلزام است نه تخصص است نه اصالة الماهية است. عنایت کنید نه اصالة الماهية است؛ یعنی اگر کسی اصالة الماهية هم بشود مثل اصالة الوجود باز باید توضیح بدهد که چون این جا یک واقعیت است تخصص درست می شود. این جمله را آقای آخوند ملاصدرا اینگونه گفت: این ها حيث غفلوا تعبیرشان این بود غفلوا از این که مسأله، مسألة تخصص است نه تخصیص، فکر کردند اگر اصالة الماهية بشوند مشکل حل است در صورتی که اگر اصالة الماهية بشوند یا اصالة الوجودی بشوند، حلال نیست؛ چون مشکل این نبود که وجود اصیل است یا ماهیت، مشکل این بود که قاعدة فرعيه را در هل مرکبه پیاده کند نه در هل بسیطه. چون آخر عبارت آخوند این است که

حيث غفلوا عن هذه الدقيقة چون غفلت کرده اند از این که مجرای قاعدة فرعيه، هل مركبه است رفتند به سمت اصالة الماهية فکر کردند اگر بگویند اصالة الماهية مشکل حل است ولی متوجه فرق بين تخصص و تخصيص نشوند حل نمی شود. اگر بگویند اصالة الوجود باز متوجه فرق بين تخصص و تخصيص نشوند حل نمی شود این سر جایش ولی عكس الحمل چیست؟ و صلى الله على محمد و آل محمد

## جلسه صد و بیست و سوم: ۹۱/۱۲/۰۷

## خلاصه درس گذشته

بحث ما به این جا رسید که در ذیل عبارت اسفار در باب قاعدة فرعية یک تصویر و تبیین این است که ما بگوئیم قاعدة فرعية در هلیات مرکبه پیاده می شود و در هل بسیطه تخصصا این قاعدة مطرح نیست، ما یک هل مرکبه داریم که ثبوت شیء لشیء است ثبوت قیام است برای زید، ثبوت حرارت است ثبوت برودت است برای این جسم. هل مرکبه پس ثبوت شیء لشیء که ما هل مرکبه داریم ثبوت شیء لشیء قاعدة فرعية داریم اما در ثبوت الشیء قاعدة فرعية نداریم چون ثبوت الشیء حال ثبوت شیء چه ثبوت ماهیت باشد چه ثبوت وجود. اگر من گفتم ماهیت اصیل است ثبوت شیء، مصداقش شده ماهیت، اگر گفتم وجود اصیل است ثبوت شیء، مصداقش شده وجود، آن موقع ثبوت شیء تخصصا از ثبوت شیء بیرون می رود. اگر این شود آن موقع ما عبارت ملاصدرا را اینگونه معنا می کنیم که والجمهور حیث غفلوا عن هذه الدقیقة که ما قاعدة فرعية را در ثبوت شیء لشیء به کار می بریم نه در ثبوت شیء دیگر نیازی به تخصیص، نیازی به استلزام یا نیازی به اصرار به اصالة الماهية نیست. حال قرینه این که ما این عبارت ملاصدرا را اینگونه معنا می کنیم صدر عبارتش است، صدر عبارت که این عبارت تحقیقش است این بود که فرمود این مطلب أما قول القائل فغير مستقیم چرا؟ لعدم خصوصية ذلك بكون الوجود ذا فرد بلکه منشأ اشکال این نیست که وجود اصیل

است یا ماهیت، منشأش این است که این ثبوت شیء است یا ثبوت شیء لشیء است، اگر اینگونه معنا کردیم آن موقع آخوند ملاصدرا خیلی زیبا فهمیده که مسأله به تخصص بر می گردد، تخصیص غلط است، استلزام غلط است و استفاده اصالة الماهية هم از این حرف غلط است؛ چون اشکال، اختصاصی به اصالة الوجود ندارد. این توضیح عبارت اسفار، با این بیان اگر اینگونه شود که خیلی روشن است مطلب، آن موقع فرمایش استاد بزرگوار ما حضرت آیت الله جوادی دام ظلّه در رحیق در مقام توضیح این بخش از عبارت اسفار، توضیح استاد بزرگوار ما که فرموده اند: \_رحیق جلد اول صفحه سیصد و شانزده وقتی می رسند به توجیه سوم، توجیه سوم که آمد در واقع، ماهیت را اصیل کرد وجود را منتفی کرد توضیح خوبی می دهند اولش می گویند: \_تفاوت این گفتار با مختار مرحوم صدرالمتألهین این است که صدرالمتألهین نفی ترکیب در قضیه بسیطه را از طریق نفی موضوع یعنی ماهیت به انجام می رساند ولی آن ها از طریق نفی محمول یعنی وجود، این حرف خوبی است. رحیق جلد اول صفحه سیصد و شانزده در پایان که می خواهند توضیح بدهند مطلب اینگونه می شود که ما در واقع داریم ثبوت شیء تحوّلان می دهیم. حال ثبوت شیء یا به نفی ثبوت وجود است و اصرار به صرف ثبوت ماهیت است یا به نفی موضوع است که صدرا موضوع را منتفی کرد؛ چون موضوع بود انسان موجود است صدرا گفت انسانی ندارم، این ها گفتند وجودی ندارم ولی جمع بندی این شد که اگر کسی این مطلب را درست بفهمد این توضیح، توضیح خوبی است.

### بررسی اشاره چهاردهم کتاب رَحِیق مختوم توسط استاد

استاد بزرگوار ما حضرت آقای جوادی دام ظلّه ایشان در اشاره چهاردهم این بحث صفحه سیصد و سی همین مطلب را خیلی زیبا جمع بندی می کند ابتدا، بعد می خواهد وارد یک بحثی شود که این مطلب اسفار را با عبارات مشاعر و مسائل القدسیه هم مقایسه ای بکند که به آن هم اشاره ای خواهم کرد که دیگر بطور کامل این بحث تمام شود. دیگر در اشاراتمان هم در واقع از اشاره آخر شروع می کنیم که دیگر فاصله نیفتد. ایشان آن جا خلاصه عبارت اسفار را قشنگ جمع کرده. مستفاد از کلام صدرالمتألهین در اسفار این است که ایشان اتصاف ماهیت به وجود را از باب قضایای بسیطه خارج از مصداق قضیه فرعیه دانسته و اشکال لزوم تسلسل یا تقدم شیء بر نفس را که ناشی از اجرای قاعده فرعیه است در حمل وجود بر ماهیت یا بالعکس جاری نمی داند خیلی جمع بندی خوبی است. یعنی ظاهر عبارت صدرا قول به تخصص و این که ثبوت شیء، چه ماهیت بر وجود چه وجود بر ماهیت، بیرون بحث است. این می شود به تعبیر ایشان مستفاد از کلام صدرا در اسفار درست هم هست ما هم قبول داریم. اگر این جمع بندی شود، این جمع بندی این می شود که تخصصاً این قاعده بیرون است که عرض کردیم این جمع بندی در پایان عبارات بدایه آمده که دیروز این جمع بندی را در پایان عبارات بدایه هم به آن اشاره کردیم. «و بعبارة أخرى مجرى القاعدة هو الهیة المركبة دون الهیة البسيطة - در بدایه صفحه بیست و سه عبارت بدایه - و الحق فی الجواب ما تقدم من أن القاعدة إنما تجرى فی ثبوت شیء لشیء لا فی ثبوت الشیء - درست شد؟ - و بعبارة أخرى

مجرى القاعدة هو الهیة المركبة - قاعده فرعیه در هلیه مرکبه پیاده می شود - دون البسيطة» آن موقع اگر کسی اینگونه حرف بزند که عبارت صدرا خیلی صریح در این مطلب است و آن موقع این مسأله اصالة الوجود، دخالتش برای اثبات ثبوت شیء است کما این که دخالت اصالة الماهیة هم در حد اثبات ثبوت شیء است یعنی صغری را نشان می دهد که من چه اصالة الوجودی باشم چه اصالة الماهیتی باشم ثبوت شیء می شود. اما محاکمة بین این دو این است که این تخصصاً خارج است این یک مطلب. اما اگر کسی مسأله را به عکس الحمل اینگونه که من عرض می کنم و استاد بزرگوار ما در توضیح عبارت بیان کردند برگرداند در بحث عکس الحمل. ما اینگونه باید بگوییم، بگوییم اختلاف صدرا با آقایان دیگر را کاری نداریم فعلاً به عبارت، عبارت صدرا این نیست ولی اینگونه جمع بندی کنیم، بگوییم اختلاف در نفی موضوع یا نفی محمول نیست، بلکه اختلاف در نفی تشخیص موضوع است، آن موقع اینگونه می شود، می گوئید حکیم می خواهد بگوید ما دقت که بکنیم موضوع، وجود است. خیلی خوب استاد ما این را توضیح داده اند. فقط ما اختلافمان با ایشان این است که این را نمی شود به اسفار نسبت داد. ایشان آنجا که متن اسفار را می خواهند توضیح بدهند که عرض کردم اولش عبارت آقایان را می گوید بعد می رسد به اینجا: «به عبارت بهتر صدرالمتألهین با اثبات اصالة الوجود این حقیقت را آشکار می نماید که ماهیت تنها از باب عکس الحمل در قضایای متعارفه موضوع قرار می گیرد» همان صفحه سیصد و شانزده در ادامه عبارت توضیح متن، «و گر نه موضوع حقیقی در اینگونه از قضایا وجود بوده و محمول آن ماهیت است» آن موقع بگوییم اصالة الوجود نمی خواهد فقط بگوید ثبوت شیء که درست شد دیگر تعارض



برطرف است تخصص می شود نه تخصیص نه استلزام، بلکه اصالة الوجود دارد چه را تبیین می کند برای ما؟ موضوع. حال ببینیم چه ثمره ای دارد؟ اگر اصالة الوجود به ما بگوید موضوع وجود است «بنابراین اختلاف مختار ایشان با قائلین به اصالة الماهية در نفی موضوع یا محمول نیست بلکه در تشخیص موضوع است» ببینید ثمره چه ثمره ای پیدا می کند؟

### تفاوت نظر ادیب، منطقی و حکیم در باب موضوع و محمول

اگر من گفتم اصالة الوجود می آید به من می گوید موضوع، متحمل محمول است خیلی تعبیر فنی است خیلی خوب توضیح می دهند می گویند فرق بین عرف و منطق و فلسفه این است، فلسفه نمی گوید هر چه را که مخاطبت می داند موضوع قرار بده، آن را که نمی داند محمول قرار بده. همان حرف های بسیار زیبای صمدیه از شیخ بهاء که شما وقتی عرفی بخواهی حرف بزنی بین مخاطب چه می داند آن را موضوع، مبتدا قرار بده و آن چیزی که نمی داند برود خبر، این ها عرف است. فیلسوف می گوید: موضوع آن چیزی است که تحمل محمول و کفالت محمول را به عهده دارد، اگر موضوع وجود شد خیلی تعبیر زیبا است انصافا این تعبیر بسیار حکیمانه است، اگر موضوع وجود شد و وجود تحمل کرد محمول را چه هل، بسیطه باشد چه مرکبه، قاعدة فرعية به هم نمی خورد. خیلی این حرف ایشان، خوب حرفی است؛ لذا این را که توضیح می دهند که موضوع باید تحمل کند محمول را و متکفل محمول باشد و لذا انسان، موجود است بر می گردد به این که موجود، انسان است. انسان می رود سر سفره موجود، سر سفره وجود بعد یک نتیجه زیبا می گیرند: «بر اساس این تحلیل اگر قضیه مذکور، قضیه ای

مرکب نیز دانسته شود محذوری لازم نمی آید؛ چطور مرکبش کنیم؟ آن را در صفات حقیقیه وجود می بریم. محمول را علم قراربدهید نه انسان، بگویید وجود موضوع است علم محمول است، وجود موضوع است حیات محمول است، دیگر علم و حیات که صفات حقیقیه وجودند اعتباری نیستند یا مثلا با مبنای آقای فیاضی صحبت کنید بگویید وجود موضوع است ماهیت عین وجود است دقت کنید چقدر تعبیر عوض می شود. اگر اصالة الوجود موضوع واقعی را تحویل ما داد و گفت موضوع واقعی، وجود است آن موقع این می شود ثبوت شیء، ثبوت الثابت. ثبوت شیء یعنی محمول ولو از باب تساوق عین موضوع باشد باز قاعدة فرعية مشکل پیدا نمی کند خیلی تعبیرشان انصافا زیباست؛ زیرا مفاد قاعدة فرعية ثبوت شیء لشیء است نه ثبوت ثابت. اگر ما موضوع حقیقی را که متکفل و متحمل محمول است وجود دیدیم ماهیت اعتباری بود، می شود ثبوت شیء، اگر ماهیت هم نبود ولی دو واقعیت، دو مفهوم مساوق اصل وجود بود. این تعبیر بسیار خوبی که از علامه طباطبایی داریم تعبیر خوبی است.

### بررسی مساله اصالت وجود بر اساس عکس الحمل و نتایج آن

اگر کسی اینگونه مطلب را فهمید که ما در عکس الحمل بر اساس تشخیص درست موضوع نه بر اساس مسأله انتفاء موضوع و محمول و مسأله تخصص بخواهیم کار کنیم این بر می گردد به تعبیر بسیار زیبایی که آقای طباطبایی دارند خیلی عالی می شود، آقای طباطبایی می خواهند بگویند عرض الوجود للماهية و ثبوتها لها لیس من قبیل العرض المقولی الذی یتوقف فیه ثبوت العارض علی ثبوت المعروض قبله كأنه مشکل این می شود مصب قاعدة فرعية در

تفاوت دیدگاه ملاصدرا در رابطه با قاعده فرعیه در اسفار و دو کتاب

### مشاعر و مسائل قدسیه

اما در مشاعر و مسائل قدسیه تعبیر ایشان خیلی زیبا است «علی رغم آن چه در اسفار آمده با قاعده فرعیه» اصالة الماهية را رد کند این تعبیر زیبا است آقای جوادی نشان می دهد که در اسفار واقعا قاعده فرعیه لا بشرط می شود از اصالة الماهية و اصالة الوجود اما در مسائل قدسیه و مشاعر آخوند می خواهد بگوید نمی شود، قاعده فرعیه محکم است و قاعده فرعیه اگر کسی بخواند ماهیتی شود اگر ماهیت لا بشرط را بخواند خارجی نماید، قطعاً باطل است؛ چون همه می گویند اعتباری است. اگر ماهیت به شرط عدم وجود را بخواند بگوید قطعاً باطل است. اگر ماهیت بشرط الوجود را بگوید، ماهیت بشرط الوجود با فرض این که وجودی در کار نیست قاعده فرعیه را خراب می کند می شود ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت المثبت له صدرا آنجا اینگونه استدلال کرده که ماهیت را نمی شود با فرض وجود لا بشرط از وجود، خارجی اش کرد چون همه می گویند من حیث هی اعتباری است. نه ماهیت را می شود به فرض عدم وجود، خارجی اش کرد. نه ماهیت را می شود به فرض وجود، خارجی اش کرد چون وجود را معدوم می دانید وقتی وجود را معدوم می دانید قاعده فرعیه مانع شما می شود و می گوید ثبوت ماهیت للوجود فرع لثبوت الوجود شما وجودی قائل نیستید، آقای جوادی این جا اشکال می کند می گوید علی رغم این که قرار شد ما در بحث قاعده فرعیه، قاعده فرعیه را تخصصاً از این بحث بیرون بدانیم و بحث هل بسیطه را تخصصاً از مسألة قاعده

ثبوت شیء لشیء ای است که به جهت عرض مقولی دو واقعیت را ما با آن کار می کنیم که ثبوت دومی برای اولی، مستلزم ثبوت اولی است در رتبه قبل، اما اگر مسأله برگشت به این که در باب وجود و ماهیت یا وجود و صفات حقیقیه وجود، اصلاً عرض مقولی منتفی است، در یکی منتفی است با اعتباری بودن ماهیت، در یکی دیگر منتفی است با تساوق، آن موقع اگر شما گفتید: من اینجا حقیقت موضوع دستم را گرفت به تعبیر آقای طباطبایی این تعبیر خیلی تعبیر خوبی است ولی این آخری اش فرمود که «من قبیل العرض المقولی الذی یتوقف فیه ثبوت المعارض علی ثبوت المعروض قبله آن موقع استدلال فإن حقيقة ثبوت الوجود للماهية هي ثبوت الماهية به لأن ذلك هو مقتضى اصلته و اعتباريتها و إنما العقل لمكان انسه بالماهيات يفترض الماهية موضوعاً» اگر اینگونه عکس الحمل معنا شود آن موقع اینگونه می شود که اگر مسأله اصالة الوجود را مطرح می کنم، اصالة الوجود نمی خواهد هل بسیطه را تخصصاً بیرون نماید که بعد بگویم لا فرق بین اصالة الوجود و اصالة الماهية. اصالة الوجود می خواهد حقیقت موضوع را به من بدهد و نشان بدهد موضوع واقعی چون وجود است و هر محمولی یا عین وجود است یا باطل است. این مطلب را اگر اینگونه معنا کردیم که ظاهر عبارت آقای طباطبایی این است آن موقع ما در این اشاره چهاردهم که استاد بزرگوار ما حضرت آیت الله جوادی از فرمایشات آخوند ملاصدرا استفاده می کند. آخوند ملاصدرا بر می گردیم تتمه مطلب آقای جوادی را آخوند ملاصدرا به تعبیر زیبای ایشان در اسفار نشان داده قاعده فرعیه ربطی به اصالة الوجود و اصالة الماهية ندارد؛ چون چه اصالة الوجودی باشیم چه اصالة الماهیتی، چه وجود بر ماهیت، چه ماهیت بر وجود تخصصاً بیرون است.

فرعیه بگذاریم کنار. حال ممکن است اصالة الماهیتی بگوید آقای صدرا مگر قرار بر این نشد ما و شما کاری به قاعدة فرعیه نداشته باشیم چطور شما در مشاعر و مسائل قدسیه با قاعدة فرعیه اثبات اصالة الوجود می کنید؟ و حال آن که قرار شد قاعدة فرعیه موضوعاً جدا شود از بحث وجود و ماهیت.

### بیان اعمیت معنای قاعدة فرعیه در مشاعر و مسائل قدسیه توسط استاد

#### جوادی

استاد بزرگوار ما حضرت آقای جوادی می خواهند بگویند ایشان کأنه آنجا در قاعدة فرعیه، فرعیه را اعم کرده اند، از ثبوت شیء لشیء و از ثبوت منشأ انتزاع، دقت کنید در آن دو کتاب فرموده قاعدة فرعیه کأنه مصبش اعم است از ثبوت شیء لشیء و از ثبوتی که منشأ انتزاع دارد، اگر اعمش کنید استدلال ملاصدرا درست است، آن موقع صدرا حق دارد بگوید درست است در مسألة اصالة الماهیه ما ثبوت شیء لشیء نداریم اما ماهیت منشأ انتزاع می خواهد شما برای ماهیت منشأ انتزاع ندارید وجود ندارید. لذا آقای جوادی خیلی زیبا جمع بندی نموده و فرموده پس ما باید ببینیم آیا در قاعدة فرعیه ثبوت شیء لشیء است یا ثبوتی اعم از شیء لشیء که ثبوت منشأ انتزاع است. ما می خواهیم بگوییم این جمع بندی بسیار دقیقی است ولی این، بازگشت به آن حرف استادان است که آیا قاعدة فرعیه در عرض مقولی فقط جاری است یا در اعم در عرض مقولی یعنی ثبوت شیء لشیء که یحتاج الی ثبوت الثابت قبله در اعم یعنی ثبوت منشأ انتزاع پس عاد المطلب. پس حضرت آقا روشن بگویند اشاره

شما را ما می پسندیم که بگویند در اسفار صریح در تخصص است و قاعدة فرعیه را محدود می کند به هل مرکبه یعنی ثبوت شیء لشیء و عرض مقولی. اگر ما قاعدة فرعیه را در ثبوت شیء لشیء محدود کردیم و مسأله را در عرض مقولی مطرح نمودیم به آن معنا، آن موقع حق نداریم اینگونه نتیجه گیری کنیم. اگر قاعدة فرعیه را دایره اش را اعم کردیم آن موقع درست است. شما می توانید قاعدة فرعیه را در اصالة الوجود پیاده کنید، در هل مرکبه هم، صفات حقیقیه وجود هم پیاده کنید. اما وقتی آنجا دارید پیاده اش می کنید آنجا دیگر مبنای شما در پیاده کردن قاعدة فرعیه، این باید باشد که هر گونه ثبوتی، ثابتی می خواهد چه آن ثابت ثبوتش قبل باشد چه آن ثابت ثبوتش از باب ثبوت منشأ.

#### دو نقش مهم اصالت وجود

ما می گوییم انصاف مطلب این است اگر شما اصالة الوجود را مبنای تحلیل قاعدة فرعیه با این نطاق وسیع قرار بدهید حرف درستی است، عکس الحمل است. اما اگر اصالة الوجود را در حد این که ثبوت شیء را در مقابل ثبوت شیء لشیء قرار بدهید می شود عبارت اسفار. دیگر اختیار با خودتان است ما دیگر دعوای عبارتی نداریم. ولی مطلب اینگونه می شود اصالة الوجود دو نقش ایفاء می کند. یک بار نقشش در حد ثبوت شیء است اصالة الماهیه هم می تواند این کار را بکند محاکمه هم در این حد است که تخصصی به وجود می آید مسأله حل می شود. یک بار اصالة الوجود نقشش در حد بالاتر از این است می خواهد موضوع را به عنوان آن چیزی که متحمل محمول و منشأ انتزاع محمول است تحویل بدهد، می شود عکس

الحمل. آن موقع ما باید فقط خدمت استاد الاساتذه مان عرض کنیم که آن عکس الحمل مستفاد شما که سبب شده شاگردان برجسته شما اینگونه زیبا مطلب را جمع کنند توانش از آن مسأله تخصص و خروج تخصصی بالاتر است با همین توضیحی که عرض کردیم.

نظر استاد در تفاوت نحوه استفاده از قاعده عکس الحمل در کتاب بدایه و نهاییه

یک نکته پایانی هم عرض کنم از همین جا روشن می شود عکس الحملی که در مدخل با فرض واقعیت آمده چه قدرتی دارد. آن دیگر کاری به اصالة الوجود ندارد. الآن می گویم اصالة الوجود یک بار تخصص می آورد، اصالة الوجود یک بار تشخیص موضوع می دهد و موضوع می شود متحمل محمول ولو از باب ثبوتی اعم از ثبوتی که در قاعدة فرعية عادی هست. یک بار می گویم با وجود هم که کار نکنم آن می شود سهم نهاییه پس عکس الحمل اصالة الوجودی سهم بدایه ما است، عکس الحملی که در مدخل نهاییه قبل از تعرض به اصالة الوجود مطرح است و می خواهد همه محمولات را منتزع از واقع بداند آن باز تحملش و ظرفیتش از ظرفیت به نظر بنده حقیر این که آقای طباطبایی در بدایه خیلی حساسیتی سر این مطلب به خرج نداده چون آن را که سهم خودش می داند سهم نهاییه است یعنی استفاده عکس الحمل برای چه؟... لذا این دو عبارت را من به عنوان تأمل سروران مکرم در بدایه و نهاییه تقدیم به محضرتان می کنم به نظر ما اساتید بسیار عظیم الشأن ما خوب مطلب را از استاد دارند ایشان این جا دارد و عرض الوجود للماهیة و ثبوت الوجود لها لیس من قبیل العرض

المقولی الذی يتوقف فيه ثبوت العارض على ثبوت المعروض قبله فإن حقيقة ثبوت الوجود للماهیة هی ثبوت الماهیة به لأن ذلك هو مقتضا اصالة الوجود و اعتباریة الماهیة این عکس الحملی است بر اساس اصالة الوجود که پله بعدی اسفار است به نظر ما . و پله ای است که می توان از مسائل قدسیه و مشاعر استفاده کرد. و یا از اصالة الوجود به این رسید یا این را دلیل اصالة الوجود قرار داد که ملاصدرا در مشاعر این را دلیل اصالة الوجود قرار داده، آقای طباطبایی اینجا از اصالة الوجود به این رسیده. تحمل موضوع یعنی وجود از برای محمول .

یک بار دیگر تأکید کنم فرقی این می شود صدرا در مشاعر خواسته از اعمیت ثبوت شیء به اصالة الوجود برسد با همان استدلال که باید یک منشأ انتزاعی باشد و الا ثبوت شیء لشیء خراب می شود لذا رسیده به این مطلب و دلیل اصالة الوجود قرار داده، اما آقای طباطبایی از این طرف که اصالة الوجود موضوع را معین می کند. اینها بسیار حرف های خوبی اند. ثمره اصالة الوجود است اما در مدخل تعبیر این است تعبیرشان بسیار خوب است و ثالثا قد تكون المسائل فيها مسوقة على طریق عکس الحمل این ثالثه یتبین بما تقدم است بما تقدم که هر محمولی که به واقعیت برنگردد پوچ است این دیگر بار آن، بار اصالة الوجود نیست بار این است که واقعیت اصیل است تا بقیة اشارات ان شاء الله فردا شب. والسلام

## جلسه صد و بیست و چهارم: ۹۱/۱۲/۰۸

## ادامه بررسی اشارات فصل چهارم

بحث ما در بحث اصالة الوجود بود. در بحث اصالة الوجود ما عرض کردیم که متن اسفار خوانده شود بعد از متن ما اشاره کنیم به مقدماتی از این مسأله به عنوان اشارات و تکمله هایی که بشود در این باب اشاره کرد. نکته اولی که استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله جوادی فرمودند را تذکر بدهیم این نکته، نکته درستی است و ما هم اشاراتی که داریم بیان می کنیم در فضای همین نکته است نه بیشتر. ایشان خیلی خوب در اشاره اول فصل چهارم که بحث اصالة الوجود را مطرح می کنند فرموده اند نکته درستی هم فرموده اند که ما نمی توانیم به همه نکات موجود بحث اصالة الوجود در این جا پردازیم واقعا خیلی طولانی می شود. در اسفار هم چون ما می خواهیم تبعا للمتن بحث را مطرح کنیم نکات دیگری هم در متن داریم که بعد گفته می شوند. لذا بعضی از نکاتی که مهم است و ایشان به بعضی ها پرداخته اند، به بعضی ها هم باید پرداخت اشاره می کنیم اما استبصار همه نکات و اشارات این بحث را ان شاء الله چون در فصول آتی بحث های تخصص و بحث های بعدی ما به آن می پردازیم آنجا وارد خواهیم شد.

## دو روش در بیان بحث اصالت وجود از دیدگاه شهید مطهری

نکته اولی که در این بحث لازم است به آن تذکر بدهیم این است که مرحوم آقای مطهری هم انصافا این نکته را خیلی خوب پرداخته اند و لازم هم هست گفته شود که ما در بحث اصالة الوجود دو سیر داریم که تعبیری که مرحوم آقای مطهری دارند تعبیر خوبی است که ما یک بار سیر بحث در بحث اصالة الوجود با اشاره به مقدماتی است که در نهایت مطرح شد و به عنوان یک مسأله چندم به بحث گذاشته می شود. تعبیر مرحوم آقای مطهری تعبیر بسیار خوبی است می فرمایند که چنانکه خواننده محترم در حاشیه اصول فلسفه مقالة هفتم این حاشیه ای که ایشان دارند با این کتاب قدیمی که دست من است صفحه سی و نه، ایشان می فرماید: «چنانکه خواننده محترم ملاحظه کرد ما بحث اصالت وجود را بعد از قبول اصل کلی "واقعیتی هست" و بعد از اذعان و تصدیق بواقعیت داشتن اموری چند و پس از توجه بزیادت وجود بر ماهیت و پس از قبول اشتراک معنوی وجود به میان آوردیم و از لحاظ فنی این مسئله را متاخر از چند مسئله قرار دادیم» چند مسأله چیست؟ تعبیرشان این است اصل کلی "واقعیتی هست" که مسأله نیست این هیچ؛ چون اصل کلی "واقعیتی هست" گفتیم اشاره به موضوع فلسفه است این کنار اما اذعان و تصدیق به واقعیت داشتن اموری چند، اینها مسأله است زیادت وجود بر ماهیت مسأله است، اشتراک معنوی وجود هم مسأله است و بعد از این سه مسأله قبول واقعیت هایی هست، زمین هست، آسمان هست، درخت هست، قبول زیادت قبول اشتراک معنوی وارد بحث اصالة الوجود شدیم این یک سیر است. یک سیر دیگر هم اصالة الوجود دارد که ان شاء الله عرض می کنیم در اشاره بعدی.

سبزواری، قاعدة زوج ترکیبی بودن ممکن را که مشعر به تقسیم موجود به واجب و ممکن است و بساطت واجب و ترکب ممکن است مقدمه این مسأله قرار داده اند راه دوری پیش گرفته اند و از نظم و ترتیب منطقی خارج شده اند. ایشان می گوید: زیرا انقسام موجود به واجب و ممکن بسی متأخر از مسأله اصالة الوجود است این یک دیدگاه است؛ یعنی این دو دیدگاه را ما الآن باید محاکمه کنیم.

### دیدگاه علامه مصباح در رابطه با مقدمات بحث اصالت وجود

بزرگانی مثل آیت الله مصباح اصرار دارند به این مسأله که دید حکیم سبزواری درست است و ما باید در مقدمات مسأله اصالة الوجود، قاعدة کل ممکن زوج ترکیبی را بیان کنیم. مرحوم آقای مطهری هم این جا کانه نقد کرده اند که این در واقع یک قاعده نیست، یک مسأله نیست. شما اول باید بگویید موجود یا واجب است یا ممکن بعد واجب بسیط است و بی ماهیت و ممکن مرکب است و ذو ماهیت بعد وارد بحث اصالة الوجود بشویم مسأله دیگری که استاد بزرگوارمان آیت الله مصباح بیان کردند باز هم در همین عداد است که ما وقتی می خواهیم وارد بحث اصالة الوجود بشویم باید مسأله وجود محمولی برایمان حل شود باز همین مطلب است. اول عبارت حضرت آقای مصباح را بیان کنیم توضیح ایشان، توضیح خوبی است. پس اشاره اول این است آیا مطابق با نظم منطقی ورود به بحث اصالت وجود این سه مقدمه را می خواهد یک یا مثلاً پنج شش مقدمه می خواهد؟ دو یا هیچ مقدمه نمی خواهد؟ الآن بحث ما این است متن نهاییه و توضیحاتی که ما دادیم بحث اصالة الوجود را متفرع کرد بر قبول

حال اول این نکته روشن شود، این تصویر خوب ایشان است و همانطور که استاد بزرگوارمان آیت الله جوادی هم فرمودند در نهاییه هم ورود اینگونه بوده، شما مسأله اشتراک معنوی را دارید از باب دخالتی که در بحث اصالة الوجود دارد و مسأله زیادت را دارید و مسأله تصدیق به واقعیت دارید، یک سری امور را دارید. حال سؤال این است آیا علاوه بر این سه مسأله، مسأله تصدیق به وجود محمولی یک و تصدیق به مسأله کل ممکن زوج ترکیبی به عنوان مقدمات اصالة الوجود لازم است یا لازم نیست؟ اگر فیلسوفی قائل شد که تصدیق به این دو مسأله هم لازم است یعنی قائل شد به این که باید اول ثابت کنیم وجود یا محمولی است یا رابط. وجود محمولی داریم بعد از درست شدن وجود محمولی به بحث اصالة الوجود بپردازیم یا فیلسوفی قائل شد باید اول ثابت کنیم که وجود یا واجب است یا ممکن و کل ممکن زوج ترکیبی در واقع اینگونه می شود. اگر کسی این حرف را بیان کرد آن موقع بحث اصالة الوجود علاوه بر آن سه مسأله، چهار پنج مسأله دیگر باید قبلش گفته شود. مرحوم آقای مطهری در آنجا خلاصه توضیحات خوبی داده اند که منتها توضیحات مرحوم آقای مطهری برای اشاره به مسأله نبودن کل ممکن زوج ترکیبی است فقط که الان با آن کار می کنیم؛ لذا آنجا در این تعبیر می گویند که از اینجا واضح می شود که مسیر دومی را ایشان می خواهد بگوید. می خواهد بگوید ما می توانیم بحث اصالة الوجود را بدون آن سه مسأله مطرح کنیم. سه مسأله یک: تصدیق به امور واقعیت دار، دو: زیادت، سه: اشتراک معنوی یعنی بگوییم این سه را هم نمی خواهیم. بعد ایشان می گوید از اینجا که یک کسی ممکن است این سه تا را هم کنار بگذارد وارد بحث اصالت شود. از اینجا واضح می شود که کسانی مانند حکیم

واقعیت داری اموری، زیادت و اشتراک معنوی ملاهادی اضافه کرد به آن کل ممکن زوج ترکیبی را مرحوم آقای مطهری اعتراض کرد این فقط یک قاعده نیست، این در واقع، مشعر به تقسیم موجود است به واجب و ممکن، بساطت واجب ترکب ممکن. پس شما در واقع باید چند مسأله این جا طی کنید تا به اصالة الوجود برسید. یک دیدگاه دیگر این است که علاوه بر این ها ما باید خلاصه مسأله وجود محمولی را داشته باشیم. استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله مصباح در این تعلیقه ای که دارند در تعلیقه شماره ده در ذیل قوله الوجود هو الاصل دون المهية وقتی شروع می کنند مقدمات مسأله را بیان کردند می فرمایند «و إنما النزاع فی أنه بعد قبول الوجود المحمولی و الاعتراف بصحة القضايا الهلية البسيطة یک و بعد قبول أن حیثیة الوجود غیر حیثیة المهية» دو و بعد از مقدمات بعدی یعنی اصرار دارند اول وجود محمولی باید درست شود تا بعد مسأله زیادت شکل بگیرد بعد هم یک توضیحات دیگری می دهند می رسانندش به این و قد ظهر بذلك أن طرح النزاع إنما یمكن فی کل ذی مهية وهی الموجودات الممكنة در پرائنز دارند کل ممکن زوج ترکیبی مرکب من مهية و وجود و أما الواجب تبارک و تعالی فلیس له مهية بمعنی ما یقال فی جواب ما هو ... ماهیت بالمعنی الاعم است که ربطی به بحث ما ندارد. لذا ایشان خلاصه اصرار دارند و جمع بندی دارند که خلاصه مطلب اینگونه بیان باید بشود که اگر کسی بخواهد مطلب را نهایی کند باید روالش اینگونه باشد، اگر این کار را نکند نظم منطقی غلط است. یک جای دیگر هم استاد بزرگوارمان آیت الله مصباح باز این مطلب را تصریح دارند ذیل عبارت مصنف در حاشیة یازدهم «قوله إنا بعد حسم اصل الشک - اینجا توضیح می دهند می گویند- و بالنظر الی هاتین المقدمتين تعرف أن الاولى

تقديم مبحث زیادة الوجود علی الماهية فی الذهن و اتحادهما فی الخارج علی مبحث اصالة الوجود كما أنه یجب قبل اثبات ذلك كله اثبات وجود المحمولی فی قبال من ینکره من الفلاسفة الغربیین» ایشان این دو مقدمه را دارند که اصرار دارند به این مطلب که ما در واقع در مقدمات بحث اصالة الوجود ... بلکه بیشتر از پنج مقدمه، اگر بخواهند که اشعار کنند اینگونه می شود. این را ما باید یک بررسی نماییم. استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله جوادی در رحیق هر دو مطلب را بررسی فرموده اند. من یک نکته دیگر هم اشاره کنم بعد این بررسی را عرض کنم. این که من وجود محمولی را جدا از وجود رابط نمایم یک بار به عنوان این است که بدون اثبات وجود محمولی مسأله زیادت بی معناست، یعنی من دیگر نمی توانم بگویم یک هستی دارم یک چیستی دارم. یک بار به این جهت است که من در مسأله اشتراک معنوی که قائلم به این که از مبادی مسأله اصالة الوجود است، اشتراک معنوی را در وجودات محمولی نه در وجود ربطی دارم؛ یعنی این که من باید اول بگویم موجود یا محمولی است یا ربطی، این تقسیم را اول اصرار نمایم، این تقسیم کأنه اگر درست نشود چند تا مقدمه این بحث مختل می شود، یکی مقدمه مسأله زیادت به تعبیر ایشان یعنی اگر کسی هلیة بسیطة را تصویر نکرد مثل فلاسفة غربی که فقط با هل مرکبه کار می کنند و می گویند ما هلیة بسیطة را تعقل نمی کنیم و وجود محمولی را قبول نداریم ایشان می گویند اینها دیگر دو مفهوم دستشان نیست که بگوییم این دو مفهوم غیر همدند، یکی اشتراک معنوی یعنی شما اگر مسأله اشتراک معنوی را خواستید بررسی کنید بگویید اشتراک معنوی وجود، مقدمه بحث است ایشان می خواهد بفرماید این اشتراک معنوی کأنه باز متفرع بر این است که این دو نوع وجود را

«بنابراین پندار اینکه بحث از اصالة الوجود، متأخر از اثبات نحوه خاص از وجود نظیر وجود محمولی است پنداری ناصواب است» پاسخ این اشکال را می خواهند بدهند؛ «زیرا قبل از اثبات واقعیت داشتن اصل وجود چگونه می توان وجود قسم خاص آن یعنی وجود محمولی را اثبات کرد» اشکال ایشان این است که اگر کسی بگوید من باید اول وجود محمولی را ثابت کنم اثبات وجود محمولی متأخر از اثبات اصالة الوجود است؛ چون وجود محمولی، نحوه خاص از وجود است؛ لذا نمی توان اثبات نحوه خاص از وجود را به نام وجود محمولی، اصالة الوجود را متفرع کرد بر او بلکه آن متفرع بر اصالة الوجود است .

(پرسش...پاسخ:) تعبیر ایشان این بود که نحوه خاص از وجود نظیر وجود محمولی پنداری ناصواب است یعنی شما در ارتباط با همین مطلب هم باید بگویید اگر کسی بخواهد سر وجود کار کند باید اینگونه بگوید ولی واقع مطلب این است که فرمایش تمامی نیست و فرمایش مرحوم آقای مطهری در بحث وجود ممکن غیر از این است... آقای مطهری مسأله را متفرع کرد بر اصل موجود نه موجود خاص. ما یک دفعه مسأله را متفرع می کنیم بر اصل موجود در مقابل موجود خاص، یک بار مسأله را متفرع می کنیم بر وجود خاص. دقت کنید این که ما بگوییم وجود ممکن یک بحث است. این که بگوییم موجود یا ممکن است یا واجب. ما در مسأله امکان و وجوب تقسیم موجود می کنیم نه تقسیم وجود؛ لذا اگر کسی بتواند نشان بدهد که اصالة الوجود متفرع بر اصل واقعیت است و دیگر نیاز به تقسیم واقعیت، نه وجود ندارد آنگونه باید بگویید. اما اگر بخواهد بگوید من مسأله موجود یعنی واقعیت را مطرح نمی کنم،

بررسی کنید، وجود محمولی وجود ربطی، اگر این دو نوع را بررسی نکنید قول به اشتراک معنویتان هم به خطر می افتد؛ لذا اگر کسی بخواهد وارد مسأله وجود محمولی شود وجود محمولی کأنه دو حیثیت دارد. ایشان این مسأله فی قبال الفلاسفة الغربیین که منکرند را یک جا می فرماید آن مسأله که شما تا این ها را از هم جدا نکنید مسأله یک چیز دیگر می شود بسیار خوب. آن طرف هم استدلال ایشان را باید عنایت کرد استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله جوادی به هر سه مطلب ایشان پاسخ داده اند. یک مطلب، خود وجود محمولی است از جهت نقشی که در هلیه بسیطه دارد. یک مطلب، تفکیک وجود محمولی از وجود ربطی است از جهت نقشی که در اشتراک معنوی دارد. یک مطلب، مسأله کل ممکن زوج ترکیبی است از جهت نقشی که در مسأله اصالة الوجود دارد. ما برخی از فرمایشات ایشان را بررسی بکنیم و بعد هم فرمایشات مرحوم آقای مطهری ایشان در مسأله وجود محمولی بیانی دارند که مرحوم آقای مطهری در مسأله کل ممکن زوج ترکیبی داشتند.

### بیان اشاره هشتم کتاب رحيق مختوم

در اشاره هشتم از رحيق صفحه سیصد و بیست و سه مطلب را اشاره می کنند و می فرمایند: «مسأله اصالة الوجود همانگونه که علامة طباطبایی در نهاية الحکمة بیان داشته اند متفرع بر نفی سفسطه و قبول واقعیت و موجود مطلق است؛ زیرا بعد از آن که دانستیم واقعیت موجود در خارج محقق است و از مشاهدۀ این که از آن واقعیت با دو مفهوم خبر داده می شود سؤال از اصیل بودن یکی از آن دو و اعتباری بودن دیگری پیدا می شود.» بعد ایشان می فرماید:



الوجود ندارید اصلاً. شما وجود رابط را به عنوان واقعیت مستقل در مقابل وجود محمولی به عنوان واقعیت غیر مستقل دارید همین مطلب را در ارتباط با ممکن و واجب هم داریم؛ لذا این تعبیری که ما از مرحوم آقای مطهری خواندیم باز روشن تر از این است.

### نقل عبارتی از شهید مطهری در ذیل بحث تقسیم موجود

مرحوم آقای مطهری آنجا که اشاره خوبی کردند که ما نیازمند این نیستیم، تعبیرشان این است: «از اینجا واضح می شود کسانی که مانند حکیم سبزواری قاعده زوج ترکیبی بودن ممکن را که مشعر به تقسیم موجود به واجب و ممکن و بساطت واجب و ترکب ممکن است را مقدم می کنند» یعنی ما می خواهیم این را بگوییم یک بار ما می خواهیم بگوییم بحث اصالت از اقسام مطلق واقعیت است نه از اقسام بخشی از واقعیت. اگر بحث اصالت از احکام مطلق واقعیت است ما می توانیم این بحث را در ارتباط با مطلق واقعیت پیاده کنیم، حداکثر یا با سه مقدمه یا بی مقدمه که الان آن را بحث می کنیم، نمی خواهیم بحثی را که از احکام مطلق واقعیت است متفرع کنیم بر واقعیت خاص. اما ما نمی خواهیم بگوییم که این بحث متفرع بر وجود خاص است که مسئله برگردد به این. بنابراین ما مسئله وجود محمولی را که مطرح می کنیم کاری با فرمایش آقای مصباح نداریم ما نقد آقای جوادی را داریم اشکال می کنیم.

بلکه وجود را می خواهم مطرح کنم. آنهایی که بحث وجود رابط و وجود محمولی می کنند مسئله وجود در مقابل ماهیت برای آنها مطرح نیست. تقسیم موجود است به محمولی و رابط.

### دو نحوه تقسیم موجود و کیفیت متفرع بودن دو تقسیم بر اصالت وجود

عنایت کنید من یک بار می خواهم تقسیم موجود کنم به واجب و ممکن، یک بار می خواهم بگویم موجود یا محمولی است یا رابط. آنهایی که بحث از تقسیم وجود محمولی می کنند در مقابل وجود رابط، وجودی را که در مقابل یعنی این نکته را باید دفاع کرد از آقای مصباح، آن موقع آنهایی که تقسیم می کردند وجود را به محمولی و رابط، اقسام موجود و واقعیت را بررسی می کردند می گفتند اقسام موجود و واقع، اصلاً این تقسیم متفرع بر اصالة الوجود نیست .... اصلاً این تقسیمی که آقایان بحث می کردند تقسیم اقسام واقعیت بود؛ لذا به تعبیر بسیار بسیار درستی که ما از مرحوم آقای مطهری هم داریم آن تقسیم با غفلت از اصالة الوجود است ولو اصالة الوجود آن حرف را تأیید می کند؛ لذا کسانی که آن بحث را پیگیری می کنند اینگونه می خواهند بگویند که ما یک واقعیتی داریم به نام وجود محمولی، یک واقعیتی داریم به نام وجود رابط. واقعیتی به نام وجود محمولی در مقابل واقعیتی به نام وجود رابط با قطع نظر از مسئله اصالة الوجود است و لذا ما آنجا هم که بحث از وجود رابط می کنیم استدلالمان به قول آقای طباطبایی همین بود. آقای طباطبایی به همین پرداختند، گفتند وقتی دو واقعیت دارید که با هم ارتباط واقعی دارند واقعیت سومی می خواهید که به عین آن دو موجود است. برای اثبات وجود رابط در مقابل وجود محمولی شما نیازی به مسئله اصالة

(پرسش... پاسخ:) آقایانی که در فلسفه آمدند وجود را تقسیم کردند به محمولی و رابط این را از فروع اصالة الوجود ندیده اند. بنابراین ما اگر نگاه بکنیم به واقع وجود محمولی و وجود رابط، تقسیم وجود محمولی و وجود رابط را از اقسام واقعیت می بینیم ... بنابراین نباید بگوییم که اثبات وجود محمولی متفرع بر اثبات اصل وجود است، نحوه خاص از وجودِ نخیر. ما مسأله واقعیت وجود محمولی در مقابل واقعیت وجود رابط را می خواهیم بحث کنیم... برهان ما این است اصلاً برهان متفرع نیست بر این که من اصالة الوجودی باشم یا اصالة الماهیتی این یک نکته. نکته بعد این است که آیا وجود محمولی که در عبارت حضرت آقای مصباح آمده صحت هلیه بسیطه را می خواهد درست کند یا ناظر به وجود محمولی به عنوان قسمی از واقعیت خارجی است؟ این بحث بعدی است.

### تقسیم وجود به محمولی و رابط از فروع اصالت وجود است

دو مطلب اشاره شد، یک مطلب این است که تقسیم وجود به محمولی و رابط از فروع اصالة الوجود است یا برهانی که برای مسأله وجود رابط و محمولی اقامه می شود می خواهد بگوید موجود یا مستقل است یا رابط با ربط طرفینی، کما این که آقای طباطبایی برهانی که اقامه کرد صریح این را بیان می کرد آن بحث اول ما است.

### چگونگی اصطلاح وجود محمولی در نزد علامه مصباح

بحث دوم این است که در فرمایشات استاد بزرگوار آیت الله مصباح مسأله وجود محمولی بازگشتش این است که من به نحوه خاص از وجود به عنوان واقع خارجی محتاج باشم یا به درستی هل بسیطه، دقت کنید توضیح آن که مسأله زیادت وجود بر ماهیت یک مسأله مفهومی و ذهنی است، وجود محمولی که آقایان می گویند اگر ناظر باشد بر نحوه خاص از واقعیت یا وجود اینگونه می شود بحث کرد که به نظر ما آن نحوه خاص از واقعیت ربطی به اثبات اصالة الوجود ندارد. آقا می فرمایند ربط دارد عیب ندارد. اما اگر مسأله برگشت به صحت هلیه بسیطه یعنی مفهومی است مطلب، این چه ربطی دارد به این که من بخواهم نحوه خاص از واقعیت را اثبات کنم، خوب دقت کنید. حضرت آقای مصباح می خواهند بفرمایند این توضیح بسیار خوب آقای مطهری در اصول فلسفه است مقدمات اصالة الوجود بعضی ها صرفاً ذهنی و روان شناسی فلسفی ذهن است، بعضی ها عینی و خارجی است. زیادت یعنی یک شناخت ذهنی مفهوم وجود و ماهیت، آقای مصباح تعبیری که ما از او خواندیم ناظر بود به صحت هلیه بسیطه منتها چون حضرت آقای مصباح تقسیم وجود به رابط و محمولی را ذهنی می کرد، اصطلاح وجود محمولی نزد ایشان یعنی هل بسیطه، قضیه هلیه بسیطه و اصطلاح وجود رابط در نزد ایشان یعنی قضیه ای که ناظر به هل مرکبه است این چه کار دارد به واقع خارجی؟ که شما بفرمایید این متفرع است عبارت ایشان این بود خواندیم ... عبارت ایشان این بود که آقا ما باید صحت هلیه بسیطه را که فلاسفه غربی منکرند اول تصویر کنیم صحت هلیه بسیطه را، این را فردا می خوانیم. جلسه بعد عبارت روان تری دارند در آموزش فلسفه روشن تر است. صحت هلیه بسیطه را اگر من کار خواستم بکنم در واقع دارم بحث ذهنی می کنم می

خواهم بگویم من در بحث زیادت اول باید نشان بدهم یک مفهومی به نام «هست» دست ذهن است بعد بگویم این «هست» غیر از «چیست» است. باید اول بگویم «هست» غیر «است» است بعد «هست» ها مشترک معنوی اند «هست» های مشترک معنوی غیر از «چیست» ها است. ایشان اگر مسأله و مبحث ایشان صد در صد ذهنی باشد که هست که صحت هلیه بسیطه و تحلیل ذهنی مفهوم هستی است به عنوان محمولی در هلیه بسیطه، ایشان با سیستم خودش بحث می کند. ایشان می فرماید من یک هستی دارم یک چیستی دارم، اگر هستی را به عنوان مفهوم درست کردم در مقابل هستی، چیستی مطرح شد، می توانم استدلال کنم این هستی مشترک معنوی است، می توانم استدلال کنم این هستی زیادت دارد بر انسان و فرس و بقر به خاطر این که مشترک، غیر مختص است مفاهیم. اگر حضرت آقای مصباح این مطلب را بخواهند بیان بفرمایند آن موقع، این ربطی ندارد به مسأله. اشکال عبارتی می شود حال به این نمی گویند وجود محمولی، نگویند؛ یعنی ایشان در سیستم خودشان چون محمولی را در مقابل رابط قرار می دهد، رابط و محمولی را ناظر به ذهن و اجزاء قضیه تصویر می کند نه ناظر به واقع خارجی، آن موقع در واقع درست شدن زیادت متفرع بر درک مفهوم هستی است و صحت هلیه بسیطه، کاری به واقع ندارم. درک مفهوم هستی در مقابل انسان و فرس و بقر باید اول درست شود بعد این هستی غیر از انسان بشود بعد این هستی، مشترک معنوی می شود مفهومش؛ لذا آقای مصباح می خواهد بفرماید اگر کسی بخواهد مقدمات را بگوید اولاً باید معلوم کند کدام مقدمه ذهنی است؟ زیادت ذهنی است، وجود محمولی یعنی صحت هلیه

بسیطه باز ذهنی است، اشتراک معنوی مفهوم ذهنی است، اشتراک معنوی مفهوم هستی است به عنوان در واقع هل بسیطه در مقابل انسان و فرس و بقر مصادیق ماهیت.

(پرسش...پاسخ:) بله دیگران اینگونه نمی گویند، دیگران می گویند وجود محمولی نحوه وجود است در متن واقع. وجود رابط نحوه دیگری از وجود است در متن واقع.

این فرمایش آقای جوادی درست است که اصطلاح وجود محمولی و وجود رابط، اثبات نحوه ای از واقعیت است که البته ما معتقدیم بر اساس سیستم فلسفه ما اول در اثبات نحوه ای از وجود مستقل و وجود رابط با قطع نظر از اصالة الوجود می شود استدلال کرد بر اساس احکام واقعیت و مسأله را درست کرد و نیازی به تمرکز بر حد وسط اصالة الوجود نداریم. آنها با آن اصطلاح، آنها اشاره می کنند به متن واقع و دو نحوه از واقعیت که اگر کسی بخواهد آن را بر اصالة الوجود متفرع کند فرمایش ایشان درست است اما اگر مسأله برگشت به بحث ذهنی که می خوانیم و صحت هلیه بسیطه که در عبارت حضرت آقای مصباح است که این صحت هلیه بسیطه هم اشتراک معنوی این مفهوم مستقل هستی را درست می خواهد کند، هم زیادت را می خواهد درست کند این دیگر کاری به اثبات نحوه خاص ندارد تا عرض کنیم اللهم صل علی محمد و آل محمد و عجل فرجه

## جلسه صد و بیست و پنجم: ۹۱/۱۲/۱۲

## بیان اشاره هشتم استاد جوادی از کتاب رَحِیقِ مختوم

بحث ما در مورد اشارات مسأله اصالة الوجود بود. محضر مبارک سرورانم عرضه داشتیم که استاد بزرگوارمان آیت الله جوادی در دو مقام بیان فرمودند که اثبات اصالة الوجود نمی تواند متفرع باشد بر اثبات نحوه خاصی از وجود یک مثال این مطلب را مسأله وجود محمولی مثال زدند که در فرمایشات استاد بزرگوارمان آیت الله مصباح هست که ما مسأله اثبات وجود محمولی را بگذرانیم تا وارد بحث اصالة الوجود بشویم. عبارت حضرت آقای مصباح را هم خواندیم. یک مورد دیگر هم برای این مسأله، مسأله وجود ممکنات است؛ یعنی کل ممکن زوج ترکیبی عرض کردیم ما باید یک مقداری مراد آیت الله مصباح را توضیح بدهیم. اگر مراد حضرت آیت الله مصباح دام ظلّه از وجود محمولی، وجود محمولی مصطلح ما در فلسفه است که وجود محمولی در واقع وجود ناعت است که گفتیم موضوع از علل وجود محمول است. محمول ذاتی آنجا که بحث می کردیم. محمول ذاتی اگر خاطر مبارکتان باشد در بحث عرض ذاتی این بحث رسیدگی شد.

## اشکال استاد بر علامه مصباح مبنی بر خلط ذهن و خارج

اگر وجود محمولی که می گوییم واقعا وجود ناعت مورد نظر باشد این یک بحث دارد که عرض می کنم اما اگر منظور حضرت آیت الله مصباح از وجود محمولی وجود ناعت نباشد محمول بما هو محمول که موضوع از علل وجودش باشد با همان تبیین دقیق فلسفی، چون ما آنجا به استاد بزرگوارمان آیت الله مصباح اشکال کردیم که وجود محمولی در مقابل وجود رابط، دو نحوه واقعیت است شما نباید به علامه اشکال کنید. شما دارید ذهن و خارج را با هم خلط می کنید. خودتان در مقام اشکال دارید مرتکب چنین اشکالی می شوید؛ چون وجود محمولی وجود ناعت، نحوه ای از واقعیت است آن جا مفصل این توضیح ها را دادیم. اگر آن وجود محمولی مصطلح مورد نظر است یک بحث است. آن موقع باید ببینیم آن وجود محمولی مصطلح از اقسام موجود است یا از اقسام وجود است. ما حصل عرض ما این است. شاهد بر این مدعای ما بحث ممکن است. وقتی ما می گوییم کل ممکن زوج ترکیبی ممکن از اقسام وجود نیست؛ چون آن امکانی که آنجا بحث می شود امکان ماهوی است نه امکان فقری که ما بگوییم از اقسام وجود است. آن کل ممکن زوج ترکیبی که می گوییم موجود را تقسیم می کنیم به واجب و ممکن، امکانی هم که آنجا مطرح است امکان ماهوی است. وجود محمولی را که آقایان آنجا بحث می کنند در مقابل وجود رابط آنجا، در متن واقع می خواهند بگویند وجود محمولی یک نحوه ای از واقعیت است در مقابل وجود رابط که نحوه دیگری از واقعیت است.

بنابراین ما باید سؤال کنیم اگر شما در فضای مصطلح دقیق فلسفی سخن می گوئید که وجود محمولی یک نحوه واقعی باشد برای این موجود در مقابل وجود رابط که نحوه دیگری از واقعیت است، ما در ادله اش نه بحث اصالة الوجود داریم نه هیچ چیز دیگری، کما این که در نحوه وجود ممکن که می گوئید موجود یا واجب است یا ممکن، بحث اصالة الوجود نداریم.

آن وقع اگر کسی بخواهد این بحث را مطرح کند آن موقع باید بگوید بله تعبیر مرحوم آقای مطهری این جا مناسب است که ما بگوییم بحث از اصالة الوجود به عنوان یک حکمی که به موجود بما هو موجود می خورد یعنی از احکام عمومی موجود است، متوقف نیست بر نحوه خاصی از موجودیت که موجودیت وجود محمولی باشد یا موجودیت وجود امکانی باشد... من در ارتباط با وجود محمولی بنا بر مصطلح سخن می گویم. اگر از وجود محمولی مصطلح سخن گفته می شود، نحوه ای خاص از واقعیت که نحوه خاص از واقعیت را دیگر نمی شود گفت فرع اصالة الوجود است؛ چه نحوه خاص از واقعیت نحوه خاص از واقعیتی باشد که مربوط به موجود امکانی است چون امکان این جا امکان ماهوی است، چه نحوه خاص از واقعیت مربوط باشد به این که موجود یا محمولی است یا رابط است. این اگر ناظر باشد به اصطلاحی که ما در فلسفه تحت عنوان وجود محمولی در مقابل وجود رابط به کار می بریم، اما اگر مسأله این نباشد مسأله این باشد که حضرت آیت الله مصباح وقتی می گویند وجود محمولی یعنی مفهوم مستقل هستی. مفهوم مستقل در مقابل وجود ربطی که بشود مفهوم غیر مستقل، ایشان این مطلب را در آموزش فلسفه توضیح می دهند. اگر منظور حضرت آقا این باشد که ما مسأله را

### نقل عباراتی از کتاب آموزش فلسفه درباره صحت هلیه بسیطه

ایشان خیلی خوب توضیح می دهند، وقتی می رسند به بحث بسیار ارزشمند اصالة الوجود بعد از توضیح اصطلاحات در صفحه با این کتابی که دست من است آموزش فلسفه جلد اول این چاپ قدیم است صفحه دویست و نود و هشت (درس بیست و ششم) در توضیح محل نزاع توضیح می دهند: «بنابراین طرح مسأله به صورتی که دارای دو فرض باشد مبتنی بر چند اصل است یک پذیرفتن مفهوم وجود به عنوان مفهوم اسمی مستقل» بعد توضیح می دهند: «زیرا اگر مفهوم وجود منحصر در معنای حرفی و رابط در قضایا باشد» که فلسفه غرب می گوید این را خوب توضیح می دهند در جمع بندی هم همین تعبیر را دارند که مفهوم مستقل وجود در مقابل مفهوم حرفی و رابط قضایای وجود قرار دارد یعنی صحت هل بسیطه را مبنا قرار بدهیم. ایشان اگر منظورشان این باشد که دارند این را توضیح می دهند ولو این مطلب را به آن وجود محمولی گفتن خلاف اصطلاح است، اگر این مطلب را ایشان بگویند و ما بپذیریم، اشکال کنیم بگوییم چرا شما به این می گوئید وجود محمولی؟ آقایان که می گویند وجود محمولی در فلسفه اسلامی این را نمی گویند؛ لذا اصلا فلاسفه غرب وارد بحث های واقع شناسی وجود محمولی نیستند ... می گوید صحت هلیه بسیطه، استدلالش همین است. الآن عبارت همین است. الآن تعلیقه را هم می خوانیم... اگر وجود محمولی را نحوه خاصی از

واقعیت بدانیم متفرع بر اصالة الوجود نیست. مهم تر این است که حضرت آقای مصباح اصلا در پی این نیست، در اینجا حضرت آقای مصباح در پی صحت هلیة بسیطة است؛ یعنی می خواهد بگوید مفهوم اسمی وجود درست باشد.

### اشکال دیگر استاد بر علامه مصباح مبنی بر خلط مفهوم اسمی و حرفی

#### وجود

اگر کسی این حرف را گفت، آن موقع یک اشکالی به آقای مصباح وارد می آید، الان می خواهیم نظر خودمان را بگوییم و آن اشکال این است که ما آن موقع آیا دو مقدمه پیدا می کنیم؟ که یک مقدمه ما این باشد که وجود یک مفهوم اسمی دارد یک مفهوم حرفی دارد، من باید مفهوم اسمی وجود را قائل شویم، یک.

دو: بگوییم این مفهوم اسمی وجود، مشترک معنوی و زائد بر ماهیت است یا نه. اگر یک کسی از آقایان آمد گفت نه، بحثمان در ارتباط با اصالة الوجود متفرع بر تمرکز بر مفهوم اسمی وجود نیست. ما اگر با مفهوم حرفی وجود هم کار کنیم می توانیم بحث اصالة الوجود را کار کنیم. کما این که مسأله اشتراک معنوی مفهوم وجود، حصری به مفهوم اسمی وجود ندارد. می خواهم عرض کنم اگر کسی مثل آیت الله مصباح آمدند در بحث مفهوم اسمی وجود و صحت هلیة بسیطة وارد بحث شدند، نمی شود مسأله وجود محمولی مصطلح را آورد، بلکه می شود از این طرف وارد شد که شما آقا، مثل اینکه یک مطلب را می فرمایید، یک بار سر

تفکیک بین مفهوم حرفی و مفهوم اسمی و تمرکز بر مفهوم اسمی می روید، یک بار سراغ صحت هل بسیطة می روید. در صورتی که اگر یک فیلسوفی اعتقاد پیدا کرد که از همین جا وارد آن بحث بعدی می شویم که بحث مهمی است که آیا نزاع ما در بحث اصالة الوجود چه در تصویر چه در ادله فقط در مفهوم اسمی وجود است یا نه؟ مفهوم حرفی و ربطی وجود هم در نزاع هست در ابتدا، هم در ادله هست در انتها. دیگر آن موقع این مقدمه را از دست آقای مصباح می گیریم و می گوییم حتی اگر یک کسی مفهوم اسمی وجود را هم تصویر نکرد هلیة بسیطة را نگفت باز ما می توانیم بحث اصالة الوجود را با او انجام بدهیم.

(پرسش...پاسخ:) حضرت آقای مصباح عبارتتش را خواندیم. اولاً آموزش فلسفه اش را که خودش توضیح داده برای تعلیقه، صریح است که طرح مسأله بنابر این که دو فرض داشته باشد متوقف بر صحت هل بسیطة و رد حرف فلاسفة قبل است ... ما می گویم اگر کسی گفت این بحث متوقف بر صحت هلیة بسیطة است، مفهوم اسمی و مستقل وجود را ما باید اول تعقل کنیم تا بعد به زیادت وجود بر ماهیت برسیم، بعد بگوییم این واقع خارجی. شما این را مفصل ملاحظه فرمایید من آدرس دادم. دیگر اگر کسی اینها را صریحا گفت که بحث متوقف بر صحت هلیة بسیطة است و مفهوم اسمی را باید تعقل کنم تا زیادتش را درست کنم بعد بگویم یکی شأن واقع است یکی از آنها ساخته ذهن است وارد اصالة الوجود بشوم، ما می گوییم این حرف شما نسبتش با آن بحثان که از اول گفتید دعوا سر وجود محمولی است نه وجود رابط چه نسبتی دارد دو مقدمه است یک مقدمه است؟ اگر آنجا ما به شما نشان دادیم که مفهوم

### اشکال استاد بر استاد جوادی

از همین جا می‌خواهم یک اشکال دیگر مطرح نموده بگویم حضرت آقا استاد بزرگوار به آقای جوادی بگویم دو اشکال به آقای مصباح وارد نکنید. اینجا که ما اشکال را نفهمیدیم؛ چون شما سر واقع وجود بحث نمودید اما اگر هم سر مفهوم هستید؛ لذا وقتی وارد بحث بسیار خوب وجود رابط می‌شوید دو اشاره اینجا مطرح نیست. به نظر ما، ما نمی‌توانیم یک بار اشاره ای داشته باشیم درباره وجود محمولی و مستقل، یک بار اشاره هفتم را بحث کنیم. اشاره هفتم ایشان این است که بحث می‌کنند که آیا مفهوم وجود درباره مستقل ها درست است یا در مورد رابط ها هم هست؟ دو حرف دیگر نداریم اینجا؛ لذا این مطلب را بر می‌گردانیم به بحث وجود رابط که جلسه بعد به آن می‌پردازیم.

برگردیم به آن نحوه اما نحوه درباره ممکن درست است حرف آقای مطهری، اشکال به آقای مصباح آنجا وارد است؛ چون آن جا دیگر بحث مفهوم نیست. اگر کسی گفت بحث اصالة الوجود متوقف است بر اثبات کل ممکن زوج ترکیبی آن بحث، اولاً ممکن آنجا امکانش، امکان ماهوی است، بحث وجود نیست یک. دو: آن نحوه از واقعیت که واقعیتی باشد زوج ترکیبی، کاری باز به حیث مفهوم نداشته در متن واقع است، آن بحث بحث درستی است. اگر استاد عظیم الشان حضرت آیت الله جوادی بخواهد این جمله را اعمش کند و بفرماید که بحث اصالة الوجود متفرع بر اثبات نحوه خاص از واقعیت نیست، نگوید وجود، بگوید نحوه خاص از واقعیت، بلکه متفرع بر اصل واقعیت است حرف خوبی است منتها متأسفانه در عبارات ایشان

غیر مستقل هستی هم در بحث ما شریک است نه مفهوم، مفهوم غیر مستقل که از آن تعبیر می‌کنید به وجود رابط، هم در مسألة اشتراک معنوی ما هست، هم در مسألة زیادت ما هست، هم در ادلة اصالت ما هست. آن موقع چرا شما نسبت به غربی ها عقب نشینی می‌کنید که اگر کسی تعقل نکرد هلیه بسیطه را وارد بحث ما نمی‌شود؟

### سازگاری کلام استاد مصباح با مبنایشان در مسألة

اینجا که من دارم به آقای مصباح اشکال می‌کنیم یک دفاع هم از او بکنیم، فرمایش آقای مصباح با سازمان خودش درست است؛ لذا ایشان وقتی که می‌رسد به این مسألة ببینید چقدر زیبا می‌گوید؛ چون معتقد است که از نظر ملاصدرا بین رابط و محمولی، اشتراک لفظی وجود دارد و فقط محمولی در بحث اصالة الوجود مصداق پیدا می‌کند، می‌گوید اگر کسی محمولی را نفهمید می‌شود اصالة الماهیتی. این حرف ایشان با سازمان حرفشان سازگار است. فقط حرف ما این است که این می‌شود یک مقدمه نمی‌شود دو مقدمه. سازمان حضرت آیت الله مصباح چون از اول \_وارد بحث بعدی می‌شوم\_ بنا را بر این گذاشتند که دعوای ملاصدرا در مسألة وجود و ماهیت مربوط به وجود مستقل است نه وجود رابط و اطلاق لفظ وجود در مستقل و رابط از نظر ملاصدرا به اشتراک لفظی به کار رفته است. مستقل در بحث ما می‌آید، راست می‌گوید. وقتی کسی اینگونه حرف زد مجبور است اینجا بایستد، بگوید تا مفهوم مستقل تعقل نشود نمی‌توان زیادت او را درست کرد و بحث اصالة الوجود را مطرح نمود.

الوجود را علامه طباطبایی از انکار سفسطه و از اصل واقعیت نتیجه گرفته و آن را متفرع بر اثبات نحوه خاص از واقعیت نکرده اند اما متأسفانه در وجود محمولی، وجود را مطرح نموده، در ممکن وجود را مطرح نموده بلکه رفته اند برای اثبات این کمونه و دوانی این یک.

جواب حضرت آقای مصباح را با فرض این که ما کاری با واقع نداشته باشیم با مفهوم کار کنیم، در مسأله وجود محمولی و وجود رابط خواهیم داد دو. اما نکته سوم، آیا فرمایش علامه طباطبایی در نهاییه، مسأله اصالة الوجود را از خود واقعیت گرفته یا آن احتمالی که مرحوم آقای مطهری در حاشیه اصول فلسفه داده؟ در نهاییه نیست یعنی خود مطلب درست شود. آنجا این مطلب را خواندیم از آقای مطهری که آقای مطهری فرمودند ببینیم می شود بعد انکار سفسطه به گونه ای طرح بکنیم که تبعید مسافت نخواهد و اولین مسأله فلسفی ما شود؟ چون آن فرمایش آقای مطهری که عرض کردم متفرع بر این است. آقای مطهری اینگونه جمع بندی کرده فرموده: چون ما می توانیم این را اولین مسأله فلسفیمان نماییم، نیاز نداریم برویم بدنبال کل ممکن زوج ترکیب لقائل آن یقول به این که علامه در نهاییه که این کار را نکرده. یعنی دو تصویرش را باید یک دقتی بکنیم که عبارت نهاییه که ما با آن خواستیم توضیحی استفاده از آن کنیم، بالاخره اصالة الوجود را کرده اولین مسأله؟ که این فرمایش عبارت آقای مطهری این بود دیگر که ما خواندیم.

تعبیر آقای مطهری این بود «چنانکه خواننده محترم ملاحظه کرد ما بحث اصالت وجود را بعد از قبول اصل کلی واقعیتی هست و پس از اذعان و تصدیق بواقعیت داشتن اموری چند و پس

در حقیق وقتی مسأله کل ممکن زوج ترکیبی بحث می شود نقد ایشان این است \_عبارتش را بعد می خوانیم\_ در بحث کل ممکن زوج ترکیبی چون ما در بحث اصالة الوجود اولاً تفصیل دوانی را داریم. دوانی قائل به اصالة الوجود است در واجب و اصالة الماهیه در ممکن است. ایشان اینگونه اشکال کرده و لذا ایشان فرموده اند: لذا نمی توانیم بگوییم نزاع فقط در کل ممکن زوج ترکیبی است یک. بعد فرموده اند: دو، مسأله شبهه این کمونه را هم داریم؛ چون این کمونه گفته است اگر واجب یک ماهیت مجهولة الکنه داشته باشد. لذا ایشان می خواهد بفرماید که مسأله خلو ماهیت از ذات واجب هم مسلم نیست؛ لذا دعوا اعم است.

متأسفانه استاد بزرگوار ما در مسأله انکار کل ممکن زوج ترکیبی بحث را اثباتی کرده نه ثبوتی. اثباتی کرده حرف خوبی است که ما چون این کمونه را داریم و مسأله دوانی را داریم پس نمی توانیم بگوییم نزاع اصالة الوجود یا اصالة الماهیه منحصر به ممکنات است در واجب هم قابل بحث است اما اگر ورودشان در مسأله کل ممکن زوج ترکیبی اینگونه بود که ما فنی مطلب را ببینیم. کاری به قائل ها نداشته باشیم. فنی مطلب این است که ما وقتی بحث اصالة الوجود را از اصل واقعیت می گیریم این را متفرع بر نحو خاص از واقعیت نکنیم.

بیان سه نکته ذیل کلام استاد جوادی توسط استاد

این فرمایش استاد بزرگوار ما اگر در ارتباط با متن واقع باشد و به وجود محمولی مصطلح و ممکن مصطلح برگردد بسیار بحث خوبی است با این اصلاح که برگردد به این که اصالة



از توجه بزیادت وجود بر ماهیت و پس از قبول اشتراک معنوی وجود به میان آوردیم و از لحاظ ترتیب فنی این مسئله را متاخر از چند مسئله قرار دادیم» در عبارت هم توضیح دادیم این چند مسئله کاری به اصل کلی "واقعیتی هست" ندارد چون آن را اصل قرار داد نه مسئله، و اذعان به واقعیت داشتن اموری و تصدیق به کذا را مسئله قرار داد. «ولی لازم است توضیح دهیم که لزومی ندارد ما این ترتیب را رعایت کنیم و پس از قبول اصل کلی "واقعیتی هست" که سر حد سفسطه و فلسفه است وارد این مبحث بشویم و آنرا اولین مسئله فلسفی خود قرار دهیم» ما می خواهیم بدانیم این بیانی که آقای مطهری اینجا دارد با بیان نهاییه چون ببینید الآن همه این جوابی که ما به ملاحظاتی می دهیم یا ما به عدم نیاز به وجود محمولی می دهیم می گوئیم وجود ممکن یا وجود محمولی، بنابر این که اقسام واقعیت باشند متأخرند از بحث ما؛ چون ما نیازی به اثبات اقسامی از واقعیت نداریم این درست است. اگر من اینها را مسئله دانستم یک طور است. در حقیق اینگونه آمده بود که علامه بعد از انکار سفسطه این مسئله را مطرح کرد این مسئله را مطرح کرد یعنی آنها را مسئله قرارداد؟ ... خود این مطلب روشن بشود تا بعد وارد بحث وجودی محمولی و وجود رابط شویم به برکت صلوات بر محمد و آل

محمد

## جلسه صد و بیست و ششم: ۹۱/۱۲/۱۴

## بیان تتمه اشاره هشتم رحیق توسط استاد

یک تتمه ای از مطلب این اشاره استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله جوادی باقی مانده و آن تتمه این بود که الان باید بررسی کنیم که عبارت حضرت علامه طباطبایی رضوان الله تعالی علیه در نهاییه همان است که استاد ما بیان می کنند یا نه؟ چون بحث دیگر آن انحاء وجودات آخرش رسید به اینجا که اشاره متنش این است فرموده اند: «مسألة اصالة الوجود همانگونه که علامه طباطبایی در نهاية الحکمة بیان داشته اند متفرع بر نفی سفسطه و قبول واقعیت و موجود مطلق است» اشاره هشتم اصلا در مقام بررسی این اشاره ایم الان. زیرا بعد از آن که دانستیم واقعیت موجود در خارج محقق است از مشاهدۀ این که از آن واقعیت با دو مفهوم خبر داده می شود سؤال از اصیل بودن یکی از آن دو و اعتباری بودن دیگری پیدا می شود بعد وارد بحث بعدی شدند. حال سؤال این است، آیا سیر فلسفی عبارات نهاییه را ما می توانیم اینگونه تنظیم بکنیم که بحث از اصالة الوجود متفرع بر صرفا نفی سفسطه است؛ چون ایشان الان این عبارتشان خیلی شباهت دارد به آن عبارتی که از آقای مطهری در اصول فلسفه خواندیم که ما بعد از نفی سفسطه، محتاج آن مقدمات بعدی نباشیم بلکه همین که سفسطه را نفی کردیم تعبیر ایشان هم الان دقیقا همان تعبیر است: «زیرا بعد از آن که دانستیم واقعیت موجود در خارج محقق است و از مشاهدۀ این که از آن واقعیت با دو مفهوم خبر داده می شود

سؤال از اصیل بودن یکی از آن دو و اعتباری بودن دیگری پیدا می شود» سؤال این است که آیا اصالة الوجود در عبارت نهاییه اولین مسألة فلسفی است؟

## آیا در کتاب نهاییه الحکمة، اصالت الوجود اولین مساله فلسفی است؟

به تعبیر فنی می خواهیم بگوییم یا اصالة الوجود در عبارت نهاییه اولین مسألة فلسفی نیست ظاهر این اشاره این است که از عبارت نهاییه می خواهیم بگوییم که اولین است، مرحوم آقای مطهری نسبت نداده اند به نهاییه ولی خودشان مستقلا بیان کرده اند که می توان اصالة الوجود را اولین مسألة فلسفی دانست که ارتباطش با بحث قبلی ما این بود که اگر کسی اصالة الوجود را اولین مسألة فلسفی قرارداد ولو آن که بحث رابط و محمولی را، امکان و وجوب را مربوط به وجود نداند به موجود بداند می گوید من دیگر نیازی به بحث های تقسیمی واقعیت ندارم کما این که نیازی به زیادت ندارم کما این که نیازی به تکتیر واقعیت ندارم. الان سؤال این است آیا این عبارت ما در نهاییه می تواند اصالة الوجود را اولین مسألة فلسفی ما قرار بدهد؟ اگر اینگونه باشد متفرع می شود بر نفی سفسطه، نفی سفسطه هم که مسأله نیست، می شود اولین مسألة فلسفی. اگر شد اولین مسألة فلسفی، جواب خیلی از مسائل داده می شود که ما مقدمۀ دیگری نداریم برای بحث از اصالة الوجود در این جا ... اگر این اولین مسأله شود ثمره اش خیلی روشن است. حال می شود این اولین مسأله دانستنش را به نهاییه نسبت داد که ظاهر این اشاره این است و می شود به حاشیۀ اصول فلسفه که مرحوم آقای مطهری بیان فرمودند عبارتش را خواندیم. جایگاه مسألة اشتراک معنوی وجود در نهاییه معلوم می شود

گفتم که ما بعد در تحقیقش به آن می‌رسیم، حضرت علامه طباطبایی دقت بفرمایید چند نکته بگویم که ما الآن در صدد جمع بندیشان نیستیم که تمامشان بکنیم؛ چون عرض کردم ما مسائل اصالة الوجود را نمی‌خواهیم اینجا تمام کنیم، اما سؤالاتش را داریم درست می‌کنیم. حضرت علامه در نهاییه فصل اول را به اشتراک معنوی اختصاص می‌دهند و رسماً اشتراک معنوی را چون در یک فصلی آورده‌اند، مسأله تلقی کرده‌اند؛ لذا اگر کسی بخواهد این تعبیر آقای طباطبایی را بگوید که آقای طباطبایی وقتی می‌رسد الفصل الاول فی أحكام الوجود الكلية را که وارد می‌شوند فصل اول بحث الوجود بمفهومه مشترک معنوی را رسیدگی می‌فرمایند فصل ثانی الوجود هو الاصل دون الماهية اگر ما بتوانیم در متن و عبارت نشان بدهیم که آن مسائل مقدماتی بیان آقای طباطبایی، موضوعیتشان را از دست داده‌اند، این فرمایش استادمان حضرت آقای جوادی درست در می‌آید که اصالة الوجود فقط متفرع بر نفی سفسطه است و آن برداشتی که حضرت آقای مطهری در حاشیه اصول فلسفه کرده که می‌توان راه را نزدیک کرد و اصالة الوجود را مسألة اول فلسفه قرار داد درست در می‌آید. فقط مشکل ما، بحث اشتراک معنوی است که یک فصل جداست که آقای طباطبایی مسألة اشتراک معنوی را وارد در فصل دوم نکرده، به عنوان چیزهای مقدماتی تذکاری که ما آنجا باید این را حل بکنیم؛ چون این جا الآن دو فصل داریم الفصل الاول الوجود بمفهومه مشترک معنوی الفصل الثانی الوجود اصیل یعنی شما از مدخل که بیرون آمدید که مدخل در واقع، بحث مسائل فلسفی نیست، اولین مسألة فلسفیتان بحث اشتراک معنوی است بعد بحث اصالة الوجود که اینجا ما این را می‌خواهیم رسیدگی کنیم اما ملاحظه این مطلب را من پایان این بحث‌ها جمع

بندی می‌کنم. چون نیاز به عبارت نهاییه دارد کامل و عبارت اصول فلسفه. الآن این سیر را ترتیبش را بیشتر مورد نظر است که ببینیم چرا استاد ما حضرت آقای جوادی اینگونه متفرعش کردند بر نفی سفسطه؟ عیناً تعبیری که مرحوم آقای مطهری در اصول فلسفه دارند که وقتی من دانستم واقعیتی دارم از این واقعیت با دو مفهوم خبر می‌دهم یکی اصیل است یکی ساخته ذهن است ...

(پرسش...پاسخ:) بعد می‌بینید با اشتراک معنوی درست می‌شود. اگر ببینیم آن حیث که فرمایش آقای طباطبایی آنجا اشتراک معنوی را کرده فصل اول این سیر را تمام می‌کند یا تمام نمی‌کند این نکته را ما مسکوت می‌گذاریم تا رسیدگی کنیم.

اما اگر این مطلب یا از عبارت نهاییه درست شود یا خودش قابل استدلال باشد، راه روشنی است که ما اصالة الوجود را متفرع بر هیچ مسألة ای نکنیم، که استدلال بعضی‌ها مثل مرحوم آقای مطهری در باب انکار کل ممکن زوج ترکیبی به عنوان مقدمه از این جهت است، استدلال آیت الله جوادی می‌تواند از این جهت باشد که حتی اگر وجود محمولی را قسمی از واقعیت بدانیم، اثبات قسمی از واقعیت دیگر مقدمة اصالة الوجودی که مسألة اول فلسفی ماست، نیست. دیگر نمی‌گوییم قسمی از وجود متفرع بر اصالة الوجود است. این تنمة عرض ما بوده در آن اشاره. مطلب بعدی که وعده کردیم شروع کنیم رسیدگی کردن به آن را بحث وجود محمولی و وجود رابط است این بحث که در نهاییه چه اتفاقی افتاده مسألة اول است یا نه، حل نشد ماند، ولی سیرش را داشتیم عرض می‌کردیم .

(پرسش... پاسخ): اشتراک معنوی که می‌گوییم قریب من الاولیات، اگر ما بدیهی دانستیم یا اولی و قریب به اولی از مسأله بودن خارج می‌شوند. تنبیه بر آنها یک فایده دیگر دارد. اگر به بداهت و اولیت و قریب به اولیت نرسند، مسأله اند. دیگر نمی‌توانیم بگوییم اصالة الوجود اولین مسأله است آن را رسیدگی می‌کنیم.

### بیان بحث وجود محمولی و وجود رابط با توجه با اشاره هفتم ر حیق

بحثی که ما وعده کردیم با دوستان بعد از توضیح این تنمه، وارد شویم بحث وجود محمولی و وجود رابط است. بحث وجود محمولی و وجود رابط که در اشاره هفتم ر حیق آمده صفحه سیصد و بیست و یک و استاد بزرگوار ما خواسته اند این مطلب را رسیدگی بفرمایند این نکته است که آیا وجودی که در مسأله اصالة الوجود از آن بحث می‌شود مفهوم است یا مصداق وجود است؟ از جهت این که این مصداق را می‌خواهیم با این مفهوم از آن حکایت کنیم. وجودی که در اصالة الوجود داریم از آن بحث می‌کنیم مفهوم است یا مصداق است و مصداق است از جهت این که این مصداق محکی این مفهوم است، حال مصداق محکی کدام مفهوم است، مفهوم اعم از محمولی و رابط یا خیر فقط محکی مفهوم مستقل وجود است. این مقدمه را من دوباره تذکر می‌دهم اینجا ما اصرارمان در آن بحث همین بود که ببینید اینجا بحث، بحث وجود محمولی مصطلح نیست. بحث بر سر مفهوم وجود است در مقابل مفهوم مستقل وجود، در مقابل مفهوم غیر مستقل وجود. استاد بزرگوار ما حضرت آیت الله جوادی \_من اول خود اشاره را عرض کنم ایشان\_ در مقام اشکال به بعضی از فرمایشاتی که ما در

فرمایشات استاد بزرگوار حضرت آیت الله مصباح داریم بدون ذکر اسم در مقام پاسخ می‌فرمایند که ما با مفهوم بما هو مفهوم کار نداریم با مصداق وجود کار داریم. اما مصداقی را داریم در بحث اصالة الوجود با آن کار می‌کنیم که در ارتباط با مفهوم اعم از مستقل و رابط وجود، قرار دارد. تعبیرشان را می‌خوانیم: «وجودی که در مسأله اصالة الوجود محل بحث است مفهوم وجود اعم از آن که به معنای مصدری را به صورت اسم مصدر لحاظ شود نیست» این را توضیح خواهم داد در عبارت آقای مصباح که مفهوم می‌تواند مصدری باشد، می‌تواند اسم مصدری باشد.

### تفاوت حیث مصدری و اسم مصدری یک مفهوم

در اصول خواندیم اگر حیث مفهوم، مصدری بود در آن نسبت وجود دارد، اگر مفهوم را از جهت اسم مصدری دیدید به تعبیری که آقای مصباح در عبارتشان دارند، اگر گفتید در بودن نسبتی هست، اگر گفتید هستی، هستی را دیگر از حیث نسبتش به فاعل نمی‌بینید که اولی حالت مصدری است که مشتمل بر نسبت است علی ما هو التحقیقی که آقایان در واقع مصدر را هم از مشتقات می‌دانند و مشتمل، هیئتش را مشتمل بر نسبت می‌دانند. دومی حالت اسم مصدری است که شما یک اسم مصدری به نام هستی دارید، برای آن ماده بدون هیئت به اصطلاح که ما دیگر در اصول اینها را آموختیم چه من برای هستی با حیث نسبتش مفهوم سازی کنم و بودن تعبیر کنم چه بدون حیث نسبت و اسم مصدرش را بگوییم، ولی اگر بخواهم با مفهوم کار کنم آقا می‌گوید: خیر ما با مفهوم کار نمی‌کنیم، ما با مصداق کار می‌کنیم؛

چون ما آن را که می خواهیم اصیل کنیم، اصیل یعنی آن چیزی که ملأ خارج را پر کرده است، این مصداقی که ملأ خارج را پر کرده و در بحث اصالت می آید مصداقی است که ما می خواهیم از او حکایت کنیم. با کدام مفهوم حکایت می کنیم؟ می فرمایند ما از این مصداق می خواهیم با مفهومی حکایت کنیم که می تواند مفهوم مستقل باشد، می تواند مفهوم رابط باشد.

این فرمایش ایشان در مقابل فرمایش حکیم فرزانه و استاد بزرگوار حضرت آیت الله مصباح است که می گوید: ما با واقعیت عینی کار می کنیم اما از آن جهت که آن واقعیت را محکی آن مفهوم اسمی قرار می دهیم.

### بررسی کیفیت دخالت واقعیت وجود در بحث اصالت وجود

این دعوا را باید رسیدگی کنیم که آیا واقعیت وجود از آن جهت که مصداق مفهوم اسمی است در بحث اصالة الوجود دخیل است یا از آن جهت که مصداق این واقعیت، مصداق یک مفهومی است اعم از اسمی و ربطی، اسمی و حرفی. به قول ما عنایت بفرمایید این دو دیدگاه را روبروی هم دارید. ما از این مطلب یک استفاده در اشاره قبل کردیم دوباره آن استفاده را در ذهن شما تثبیت کنیم. ما گفتیم حضرت آقای مصباح، این بحث، بحث خوبی است ولی این حرف جایی برای آن مقدمه نمی گذارد که بگویید این بحث اصالة الوجود متفرع بر صحت هلیة بسیطة است. این حرف در دامن خودش صحت هلیة بسیطة را دارد. شما اگر اینجا اصرار کردید که هستی به عنوان یک مفهوم عام، محل بحث ماست که حکایت از واقعیت عینی می

کند، هستی مفهوم عام که محل بحث ماست غیر از حیث وجود رابط است بعد هم استدلال کردید که چون وجود رابط یک جایگاهی دارد در قضیه و از مفاهیم منطقی است که بعد دلیل ایشان را می خوانیم. اگر شما حضرت آقای مصباح اینگونه گفتید و اینگونه استدلال کردید معنایش این است که دارید می گویید هلیة بسیطة درست است و هستی به این معنا محل بحث است. دیگر دو مرتبه این را برای ما مطرح نکنید. یک بار بگویید هستی محل بحث ما مستقل است، یک بار بگویید اصالة الوجود فرضش متوقف بر... لذا به استاد عظیم الشانمان حضرت آقای جوادی عرض کردیم دو اشکال شما هم به آقای مصباح وارد نیست. اینجا باید تعیین تکلیف شود ما یک بحث بیشتر نداریم، اگر قائل شدیم به این که هستی به معنای محمولی اش محل دعواست خیلی خوب. اگر این جا نشان دادیم هستی اعم محل دعواست دیگر نوبت به این نمی رسد که بگوییم اصالة الوجود متفرع بر صحت هل بسیطة است. ما اگر هل بسیطة را هم تعقل نکنیم با «است» هم کار کنیم می توانیم اصالة الوجود را محکم کنیم ما می گوییم این جواب را باید بدهیم.

### نقد استاد بر دیدگاه استاد جوادی و علامه مصباح

حال که این دو در واقع دیدگاه را روبروی هم قرار دادیم، چون ایشان ناظر به نقد فرمایش آقای مصباح است، ما اول فرمایش آقای مصباح را توضیح می دهیم بعد نقد استادمان را عرض می کنیم بعد هم اگر ملاحظه ای لازم بود عرض می کنیم، اما فعلاً این ملاحظه به هر دو اساتیدمان این است: نمی توان در دو بحث، دو مقدمه را ملتزم شد و دو جواب داد. الان

است ما فقط هستی را به عنوان یک مفهوم عام بدون نسبت و حاکی از واقعیت عینی در بحث اصالة الوجود دخیلش می کنیم؟ خیر دعوا برسر این است. آقای مصباح می خواهد رد کند آن را می گوید: «أما المعنى الحرفي فهو في الاصل اصطلاح منطقي للحكاية عن الرابطة بين المحمول و الموضوع في القضايا الحملية و واضح أنه خارج من محل النزاع» ما تمام این نکات ایشان را باید رسیدگی کنیم. اول این ربطی اش را بحث می کنیم، بعد معقول ثانی اش را به اعتبار آن قاعدة شیخ اشراق که وعده کردیم بحثش را می کنیم. اینجا باید بحث کنیم.

### دیدگاه علامه مصباح بر عدم ارتباط بحث رابط در قضیه به بحث های فلسفی و نقد آن

ایشان می فرماید معنای ربطی اش چون رابط در قضیه است، قضیه چون معقول ثانی منطقی است، اجزایش هم معقولات ثانی منطقی اند، ربطی به بحث های فلسفی و واقع شناسی ندارد. خوب دقت کنید ایشان می گوید این ربط ندارد؛ چون حیث معقول ثانی منطقی و حیث کاوش در اجزاء قضیه بما این که معقول ثانی منطقی است نمی تواند وارد بحث فلسفی شود. استاد بزرگوار ما حضرت آیت الله جوادی می فرماید که بله منطق هم سر سفره فلسفه باید تأمین مبانی اش نماید؛ لذا حیث قضیه بما این که معقول ثانی منطقی است، چون رابط در قضیه اگر حیثش، حیث معقول ثانی منطقی باشد و حیث معقول ثانی منطقی بما این که معقول ثانی منطقی است از بحث ما برود بیرون ولی فلسفه باید تأمین مبادی منطق نماید. حال سؤال ما این است فلسفه که تأمین مبادی منطق می کند، مبادی معقول ثانی منطقی را بما این که

فرمایش ایشان را ملاحظه کنید حضرت آقای مصباح در این تعلیقه ای که دارند در شماره ده این تعلقه که در حاشیه نهایی هم آمده، ایشان می فرماید و أما الوجود ینبغی قبل کل شیء توضیح معانی الالفاظ المأخوذة فی عنوان المسألة و هی الوجود و الماهیة و الاصاله أما الوجود فقد یراد به المعنى الحرفي الرابط بین القضايا و الذى یرادفه فی الفارسیة است و یراد به الوجود المحمولی الصالح لجعله محمولاً بالهلیة البسیطة ما ینها را آنجا داشتیم استفهام می کردیم به آقای مصباح که این وجود محمولی را در هل بسیطه مفهوم مستقل هستی تصویر کرده و الذى انکره ثلثه من متأخر الفلاسفة الغربیین مشکل ایشان اینجاست. «و قد یراد به المعنى المصدري المتضمن للنسبة و قد یراد به اسم المصدر الفاقد فی نفس مفهومه للنسبة الى الفاعل- که بعد هم می گویند آن یرادف به «بودن» و این یرادف به «هستی»- و یحمل علی الاعیان حمل المعقولات الثانیة الفلسفیه علی مصادیقها الخارجیة و قد یراد به نفس الحقیقة العینیة و الذى یحکی عنها بهذا المفهوم العام هذا المفهوم العام» یعنی همان حیثیت اسم مصدری که در آن نسبت نیست. اینها را در آموزش فلسفه روان تر توضیح می دهد که ما آنجا دیگر نیازی به حیثیت نسبت به فاعل نداریم، اصلاً ما وقتی موجود می گوئیم تعبیر زیبایی می گویند، می گویند موجود که بگوئیم وجود که بگوئیم در آن حیث نسبت نیست، اگر اشتقاقی هم قائلیم برای صحت قضیه لفظیه ما است نه برای آن که برای آمدن مفهوم وجود و صحت بحثمان نیاز به نسبت داریم. ایشان می گوید نه نیاز نداریم. ما یک مفهوم عام هستی داریم، این مفهوم عام هستی را که حاکی از یک واقعیت عینی قرار می دهیم آن را وارد بحث اصالة الوجود می کنیم. استاد بزرگوار ما آیت الله جوادی همین را هدف می گیرد، می گوید خیر، چه کسی گفته

منطقی است تأمین می کند؟ ما قبلاً این را در مدخل بحث کردیم اشکالشان قطعاً وارد نیست به آقای مصباح دقت بفرمایید ... من می خواهم مبادی منطق را در فلسفه درست کنم اما وقتی مبادی منطق را در فلسفه درست می کنم اینها را محمولات واقعیت قرار می دهم و وقتی این ها را محمولات واقعیت قرار بدهم جنس قضیه دیگر منطقی نیست اگر جنس قضیه از منطقی بودن خارج بشود و به اصطلاح تأمین مبادی منطق تلقی بشود، چون ما این را یک بار در مدخل شرح دادیم نمی خواهم شما را معطل نمایم. اینجا اگر جنس قضیه، مثلاً من می خواهم بگویم رابطه، موجود است یا موجود نیست؟ اگر موجودیت رابطه را من بخواهم بحث کنم موجودیت رابطه، موجودیتی است که در خارجیت بالمعنی الاعم درست می شود نه در حیث خارج مقابل ذهنی که حاکی از واقعیت خارجی نیست. اگر بر حیث منطق بما هو منطق ایستادم یعنی بر مفهومی ایستادم که عروض و اتصافش در ذهن است، اگر بر حیث تأمین مبادی او در فلسفه ایستادم فلسفه می آید می گوید بله، من یک مفهومی دارم که این مفهوم عروض و اتصافش در ذهن است، رابط بین محمول و موضوع است. اگر من یک مفهوم اینگونه ای را در فلسفه، تحویل علم منطق دادم این مفهوم حاکویتی از واقع خارجی ندارد. بله مگر خارجیتی که اینجا محل بحث ما قرار می گیرد خارجیت بالمعنی الاعم بشود خارجیت بالمعنی الاعمی که ان شاء الله ما بعد می خواهیم با آن کار بکنیم. خارجیت بالمعنی الاعمی که می خواهیم با آن کار کنیم باید تکلیفش معلوم شود که این وجود فی الذهن است یا وجود ذهنی است. به نظر می رسد که الان وارد می شویم در این مطلب فرمایش حضرت آقای مصباح اینجا قابل اشکال نیست مگر کسی در مبنای فلسفی اش رابط را به آن، خارجیتی بدهد

در مقابل ذهن. اگر برای رابط، خارجیتی درست کردیم در مقابل ذهن مطلب درست است. اگر برای وجود رابط، خارجیتی درست کردیم بعد خواهیم دید استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله مصباح خارجیت رابط را در مقابل ذهن نمی پذیرد. در نهایت هم استادمان آیت الله جوادی همین را تأیید می کند اگر کسی از ملاصدرا قبول کرد مثل علامه طباطبایی که من رابطی که دارم درست می کنم خارجیتی دارد در مقابل ذهن، در واقع انکار مبنا یعنی اصلاً رابط را معقول ثانی منطقی نمی داند اشکال وارد است. اما اگر کسی رابط را در خارج مقابل ذهن نپذیرفت مثل خود آقای مصباح و مثل استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله جوادی در آخر بحثشان، آن موقع صرف این که بگویم فلسفه می خواهد تأمین کند مبادی منطق را نمی تواند به من مفهومی را بدهد که حکایت از خارج مقابل ذهن می کند تا ان شاء الله فردا شب مطلب را ادامه بدهیم. اللهم صل علی محمد و آل محمد

## جلسه صد و بیست و هفتم: ۹۱/۱۲/۱۵

## خلاصه درس گذشته

بحث ما در ارتباط با مسأله وجود رابط بود. فرمایش استاد بزرگوار حضرت آیت الله مصباح را خواندیم ایشان در فرمایشاتشان به روشنی بیان کردند که ما مسأله مفهوم وجود مستقل را در بحث اصالة الوجود دخیل می دانیم. مفهوم وجود مستقل به جهت حکایتی که از واقعیت عینی دارد جزء بحث ما در اصالة الوجود است. در مفهوم وجود با مفهوم اسمی وجود کار کردند و گفتند مسأله اشتراک معنوی مفهوم وجود و مشارکتی که این بحث مفهوم وجود در مقابل ماهیت دارد از باب مفهوم وجود مستقل و محمولی است اما نه مفهوم بما هو مفهوم؛ چون در واقع در بحث اصالت، واقعیت عینی مورد نظر است، واقعیت عینی که این مفهوم می خواهد از آن حکایت کند.

## محدود نمودن اشتراک معنوی مفهوم وجود در هلیات بسیطه توسط استاد

## مصباح

این فرمایشات حضرت آقای مصباح است؛ لذا آقای مصباح در مسأله اشتراک معنوی بر همین اساس اشتراک معنوی را محدود فرمودند به اشتراک معنوی مفهوم وجود در هلیات بسیطه، نه مسأله اشتراک معنوی مفهوم وجود به شکل مطلق که شامل هلیات بسیطه و هلیات مرکبه

بشود. مفهوم وجودی مشترک المعناست که در هلیات بسیطه مطرح است نه مفهوم وجودی که گاهی وقت ها به «هست» تعبیر می شود و گاهی وقت ها به «است». به نظر ما همانگونه که عرض کردم اولاً مجموع فرمایشات حضرت آقای مصباح سه مطلب نیست. دیروز عرض کردم دو مطلب است. عرض می کنم سه مطلب نیست، این نیست که ما بگوییم صحت هلیه بسیطه یک مقدمه است، مفهوم اسمی وجود در مقابل مفهوم ربطی وجود و خارج بودن مفهوم ربطی یک مقدمه است و مسأله اشتراک معنوی را محدود کنیم به هلیات بسیطه در مقابل اشتراک معنوی ای که در بین «هست» و «است» می شود فرض کرد این هم یک مسئله است. ما حصل همه ی اینها یک مطلب است و ما اگر این یک مطلب را با حضرت آقای مصباح حل نماییم در واقع فرمایشات ایشان جمع می شود، اگر هم این یک مطلب را حل نکنیم مشکل باقی می ماند. این نکته ای بود که ما توضیح دادیم و از همین مجرا هم اشکالاتی به بعضی از جواب هایی که به فرمایشات آقای مصباح وارد شده ارائه کردیم.

## اشکال استاد جوادی براستاد مصباح مبنی: بحث وجود رابط فلسفی است

اما استاد عظیم الشأن ما حضرت آیت الله جوادی دام ظلّه ایشان بیان می فرمایند که در مقام نقد این فرمایش که ما نمی توانیم بحث وجود رابط را یک بحث غیر فلسفی بدانیم به جهت اینکه بحث وجود رابط غیر فلسفی نیست و نمی توان اصرار کرد به جهت اینکه وجود رابط یک امری است که در قضیه شکل می گیرد مفهوم منطقی است. حضرت آیت الله مصباح اینگونه استدلال کردند که وجود رابط بیرون است به خاطر این که وجود رابط جزء قضیه



### بیان سه نکته از فرمایشات استاد جوادی توسط استاد

لذا از فرمایشات حضرت استاد عظیم الشان ما سه نکته بدست می آید. نکته اول: صرف منطقی بودن، دلیل خروج از فلسفه نیست. نکته دوم: استفاده از وجود رابط در بسیاری از استدلالات فلسفی از جمله اصالة الوجود. نکته سوم: استفاده آخوند ملاصدرا از مؤید قرار دادن اشتراک معنوی وجود رابط برای اشتراک معنوی وجود محموله. ما خدمت سرورانمان می خواهیم عرض کنیم ببینید این مطالب در یک رتبه نیستند. ظاهر در این اول و ثانی و آن شاهد سوم ثالثا ایشان اگر ما سه مطلب مستقل داریم. میگوییم ممکن است مطلب اول و سوم ما دچار اشکال باشد بر خلاف مطلب دوم.

### اشکال اول استاد بر سه نکته استاد جوادی

مطلب اول ما که می خواهیم بگوییم صرف اینکه یک چیزی منطقی است از فلسفه خارج نیست این رد نمی کند حرف آقای مصباح را، خودش به تنهایی نمی تواند جواب آن اشکال باشد. آقای مصباح نخواست بگوید که مبادی منطق را فلسفه تامین نمی کند هرگز چنین بحثی نکرده اند. آقای مصباح خواست بگوید، وجود رابط بما اینکه مفهوم منطقی حاکم از واقعیت عینی خارجی نیست؛ لذا خارج شد از بحث اصالة الوجود بما اینکه مفهوم منطقی است. لذا آقا (ی جوادی) اگر بخواهد جواب بدهد که آقا (ی مصباح) این یک بحث منطقی، منطقی بودن بحث وجود رابط سبب نمی شود ما بحث فلسفی درباره اش نکنیم؛ چون منطق متکفل مبادی

است، قضیه یک معقول ثانی منطقی است و این معقول ثانی منطقی است که اقتضا می کند حتما موضوع و محمول و نسبت و حکمی داشته باشد؛ لذا آقای مصباح اصرار داشتند که بحث وجود رابط بیرون از بحث ماست؛ به خاطر اینکه بحث ما درباره واقعیت عینی است از جهت اینکه محکی مفهوم هستی است بعنوان معنای اسمی نه به عنوان اینکه یک مفهوم منطقی را بخواهیم با آن کار نماییم. استاد ما آیت الله جوادی بیان فرمودند: خیر، ما وجود رابط را ولو در منطق از آن استفاده می کنیم اما نمی توانیم بگوییم هر بحثی را که در منطق از آن استفاده می کنیم فلسفی نیست توضیح هم دادند، گفتند علتش این است که ما در منطق از وجود رابط بحث می کنیم در منطق از ضرورت و امکان به عنوان جهت از موجهات بحث می کنیم اما اصل واقعیت اینها را باید فلسفه تبیین بکند و بعد از تبیین اصل واقعیت اینها در فلسفه، منطق می تواند در مباحثش از اینها استفاده کند؛ لذا صرف مسأله منطقی بودن، دلیل خروج نیست. ایشان می گویند این اول، بعد هم می فرمایند ثانی ما در بحث اصالة الوجود و بسیاری از استدلالات فلسفیمان از وجود رابط استفاده می کنیم ثانی اینگونه است و ثالثا ایشان می فرماید در مسأله اشتراک معنوی که آخوند ملاصدرا در ادلة اشتراک معنوی، اشتراک معنوی وجود رابط را شاهد اشتراک معنوی وجودات محموله قرار داد، ایشان می فرماید و ما همان جا گفتیم اگر مسأله وجود رابط خارج از بحث فلسفی ماست این شاهد، شاهد غلطی است ربطی ندارد به بحث ما، این خودش نشان می دهد که از نظر ملاصدرا هم مفهوم وجودی که می خواهد در بحث فلسفی ما شرکت کند یک مفهومی است اعم از وجود رابط و محمول؛

تصدیقی خودش نیست حرف درستی است. منطق متکفل مبادی تصدیق نیست و مبدا تصدیقی مباحث منطقی را باید فلسفه درست کند کاملاً درست است. فلسفه است که باید وجود معقول ثانی منطقی را تبیین کند. فلسفه است که باید اجزای قضیه را تبیین کند. فلسفه است که باید وجود رابط را در قضیه تبیین کند. فلسفه است که باید جهت را در قضیه تبیین کند. اما اینکه فلسفه بخواهد این بحث منطقی را تبیین مبادی بحث منطقی را تبیین کند سبب می شود که بحث وجود رابط در بحث اصالة الوجودی وارد شود که می خواهد حاکی از واقعیت عینی باشد حضرت آقای مصباح حرفش این است. حضرت آقای مصباح اصلاً در ارتباط با بخش اول، فرمایشاتش این نیست که اگر یک چیزی منطقی شد ارتباطش با فلسفه قطع می شود، هرگز این را نمی فرماید، بلکه اگر یک چیزی، حیثیت منطقی اش را بما اینکه منطقی است فلسفه تبیین کرد، این نمی تواند در بحث اصالة الوجود ما که واقعیت عینی را می خواهیم محکی مفهوم ذهنی قرار بدهیم دخالت کند. نکته مهم استاد بزرگوار ما این است که ما نمی توانیم اشکال اول ایشان را در ردیف اشکال دوم قرار بدهیم. اشکال اول، ناظر به این است که تلقی شده که حضرت آقای مصباح تا یک چیزی را منطقی کرد، از فلسفه بیرونش کرده است. از فلسفه بیرونش نکرده (بلکه) از بحث اصالة الوجودی که می خواهد حکایت کند مفهوم وجود از واقعیت عینی، بیرونش کرده است این یک.

اشکال دوم استاد بر سه نکته استاد جوادی

دو: اینکه دقت کنید این دو مهمتر از یک است. دو اینکه اشکال دوم اگر نشان دادید وجود رابط در بحث اصالة الوجود یعنی واقعیت اصیل خارجی مشارکت کرد، مشارکت می کند. آن موقع بعد سوال از شما می کنیم مشارکتش از حیث منطقی چیست اصلاً ... ؟ رسیدگی به آن می کنیم. ما الان دوتا مطلب داریم می گوییم. در نکته اول، نکته دقیق تری هم داریم، فلسفه وقتی دارد مبادی منطق را تبیین می کند، من دو را کنار یک توضیح بدهم که این یک را اول بفهمیم، بعد یک مقدار عمیق تر می خواهیم بیان کنم. یک این شد که اگر کسی بگوید معقول ثانی منطقی در بحث فلسفی ما به نام اصالة الوجود مشارکت نمی کند این به این معنا نیست که ارتباطش با فلسفه مطلقاً قطع است؛ لذا می خواهیم بگوییم استاد بزرگوار اولاً که شما می گوئید بحث از اصل وجود رابط، بحث فلسفی است درست است اما این بحث وجود رابط می آید در اصالة الوجود که آقای مصباح اصرار دارد واقعیت یعنی از جهت محکی بودنش نسبت به محمول مفهوم مستقل هستی محل بحث است این یک. بله اشکال دوم شما خوب است، نه تنها فلسفه از اصل وجود رابط بحث می کند اگر ظاهر این عبارت این است که اشکال اول را رها کن، یعنی فقط این، محل بحث ماست که چون در بحث اصالة الوجود از وجود رابط استفاده می کنیم پس بحث از وجود رابط در اصالة الوجود دخیل است. ولی شما مقایسه کنید اولاً و ثانیاً را در عبارات، خوب این امر روشن می شود. حال برگردیم در اولاً. بحث از وجود رابط وقتی می آید در فلسفه. وقتی فلسفه می خواهد وجود رابط را درست کند. هل بسیطة وجود رابط که درست می شود حیث این بحث منطقی است یا فلسفی؟

ما یکبار این را در مدخل با هم کار کردیم پس شما که می گوئید فلسفه مبادی منطق را اثبات می کند؛ لذا می خواهیم الان یک و دو را با هم بگویم که حواستان باشد، یک ما این است که فرمایش آقای مصباح ربطی به اولاً شما ندارد. دو ما این است که اولاً شما هم که فرمود: فلسفه مبادی منطق را تأمین می کند، تأمین مبادی منطق بحث از معقول ثانی منطقی نیست؛ چون بحث از معقول ثانی منطقی یعنی بحث از عوارض ذاتی معقول ثانی منطقی.

### بحث از معقول ثانی منطقی در فلسفه بحث از محمول ذاتی واقعیت است

لذا یکی از جواب هایی که استاد بزرگوار ما در بحث وجود رابط به آقای مصباح دادند این است که می گویند که ولو رابط خارجی نباشد، ذهنی هم که باشد به درد ما می خورد. ذهنی بودن رابط که به درد ما می خورد، حیث منطقی آن نیست، حیث واقع اعم است، حیث واقع اعم ربطی به حیث منطقی (ندارد). ما در بحث عرض ذاتی این را کار (کردیم که) عرض ذاتی در هر علم، محمول ذاتی موضوع علم است. محمول ذاتی موضوع علم یعنی محمولی که محمول معقول ثانی منطقی است؛ لذا ما درباره اولاً دو سوال داشتیم که یک سوال یک مقداری عمیق تر و بحث های عرض ذاتی بود اما آن که روشن بوده و می شود با آن کار کرد همان مطلب است که اولاً شما، فرمایش آقای مصباح را برای ما حل نمی کند.

(پرسش...پاسخ:) بله خطاب به آقای جوادی و خطاب به خیلی از فلاسفه ای است که توجه داشته باشند که در مسألة معقولات ثانی منطقی، حیث محمولات ذاتی و عوارض ذاتی اگر در

فلسفه وارد شدند، محمول ذاتی واقعیتند نه محمول ذاتی معقول ثانی منطقی. محمول ذاتی واقعیت، عرض ذاتی واقعیت در فلسفه تبیین هم که شود به اینها واقعیت می دهد ولی آنجا که وارد منطق می شوید دیگر حیث محمول ذاتی واقعیتش موضوعیت ندارد که بحث هایش را مفصل در مدخل مطرح کردیم این تمام. اشکال دوم ما اصلاً ربطی نداشت به آقای جوادی بخصوصه، اما آقای مصباح اینجا دیگر چیزی بیان نکردند. آقای مصباح منطقی کردن بحث، برای خروج از اصالة الوجود است نه برای خروج بحث از فلسفه. ما می خواهیم بگوئیم: بحث های فلسفی، محمولات ذاتی واقعیتند تا آخر هم فلسفی است، علوم دیگر از جای دیگری به اینها وصل می شوند. جای دیگر که وصل می شوند چه منطق چه فیزیک چه جغرافی چه ریاضی؛ لذا منطق نمی آید در فلسفه، ریاضی هم نمی آید در فلسفه، جغرافی هم نمی آید در فلسفه، همین. این فهم ما در بحث عرض ذاتی است. الان می خواهیم بگوئیم حضرت آقای مصباح خواسته اینجا ورودش در بحث اصالة الوجود را به اعتبار منطقی بودنش رد نماید، نه اینکه اعتبار منطقی بودنش، فلسفی بودنش را رد کند. اگر آقای مصباح بخواهد بگوید منطق هم سر سفره فلسفه است ما سوال می کنیم آن می شود اشکال اول ما به ایشان هم وارد است، این در مورد اولاً.

### نقد و بررسی بیان ثانیاً اشاره هفتم استاد جوادی در رَحِیق توسط استاد

ثانیاً ایشان (استاد جوادی در رَحِیق) فرموده وجود رابط محور استدلالات فلسفی است. بله ملاهادی هم فرموده که لو لم یأصل وحدة ما حصلت اذ غیره مثار كثرة العدد وجود رابط

محور استدلال فلسفی مع اصالة الوجود است؛ چون می خواهیم بگوییم اگر وجود اصیل نبود، وحدتی حاصل نمی شد. سوال: عدم حصول وحدت، حصول وحدت است در خارج مقابل ذهن به استناد وجود رابط یا حصول وحدت است در ذهن؟ این استدلال خوب است این اشکال اول را ندارد ولی خودش را می خواهیم بررسی کنیم. این استدلال مثل آن بحث اولی نیست که بگوید: اگر واقعا ثابت شد وجود رابط محور اصالة الوجود است استدلال آقای مصباح قبول نیست، بحث وجود رابط می آید در بحث اصالة الوجود. این وحدة ما حصلت اگر وجود اصیل نبود وحدتی حاصل نمی شد، اصول وحدت از باب قول به محمول ذاتی است یعنی وجود محمولی، مصداق حصول وحدت است. وجود محمولی ای که ربط را، از باب زیادة الحد علی المحدود دارد این خوبی اش این است که نازل به ربط خارجی است. این که می گویند لو لم يحصل ما حصلت وحده معنایش این است که ما درآینده براهین اصالة الوجود بررسی می کنیم، شما وقتی می گویند دیوار ابيض است یک وجود محمولی برای ابيض دارید که این وجود محمولی، وجود بی ماهیت بوده و اتحاد درست می کند هم خارجیت است، هم حصول وحدت، بعد هم قول به این مطلب، این حرف خوبی است اما این حرف های خوب را اگر یک کسی مثل آقای مصباح قبول نکند و شما هم در نهاية المطاف در بحث وجود ربطی زیر بار این حرف نروید. اگر آقای مصباح این را قبول نکند و لذا معتقد بشود اینگونه مفاهیم خاص ذهن است می شود دعوی اصطلاحی. در این دعوی اصطلاحی، شما باید تکلیف خودتان را روشن کنید آیا به این حرف ملتزمید تا آخر؟ آیا به این اصطلاحات تا آخر در ارتباط با ربط بین دو مفهوم ماهوی و قبول واقعیت ربط در محمول ذاتی خارجی ملتزمید؟ اگر نیستید آنجا

و این را نپذیرفتید، اشکالی نیست، بگویید ملاصدرا اینگونه گفته است. آقای مصباح آنجا که اشکال می کند ما حصل حرفشان این است، می خواهد بگوید این ربط به نظر تحقیقی، در ذهن است. اصل استدلالتان خوب است برای رد آن حرف، ولی آقای مصباح آن را می برد در ذهن آنگونه با آن کار می کند. شما اگر در خارج به آن ملتزمید و ربط بین دو معقول اولی را در خارج ملتزمید بله حرف درستی است مثل آقای طباطبایی به نظر من. آقای طباطبایی به نظر ما این را ملتزم است استدلالش را هم قبول دارد، در همه جا استفاده می کند که قبلا بحث هایش را کرده ایم. آقای مصباح که قبول ندارد ذهنی اش می کند. اگر بگویید: خیر، ذهنی هم که باشد باز دلیل اصالة الوجود است، آن موقع باید دلیل اصالة الوجود بودن بر می گردد به آن نکته ای که عرض کردم که شما حیث فلسفی ربط را اعمیتی به آن بدهید از حیث واقعیت ...

(پرسش...پاسخ:) اگر این حیث را اعمیت دادید، آن موقع می گویند بله این حیث درست می شود، منتها این حیثی که اعمیت به آن بدهید. آن موقع آقای مصباح اعمیت را قبول دارد یا ندارد یک مسأله است .... این همان اشکال است آن اشکال که بماند. اگر کسی خواست اینجا اعمیتی قائل شود و این فرض وحدت را مطلقا از نیروهای اصالة الوجود بداند، چه وحدت ذهنی چه وحدت خارجی، در بدایه هم همین است. اگر کسی این را بخواهد بر می گردد به اشکال عمیق ما در این بحث منطق که گفتم یعنی آن موقع شما باید آن حرف ما را بزنید که بتوانید اینگونه بگویید. بگویید حیث وجود ربط در فلسفه که بعد منطق می خواهد از این در قضیه استفاده کند، حیث عوارض واقعیت است اعم از ذهن و خارج. این دو که تمام شد.

## نقد و بررسی شاهد سوم اشاره هفتم توسط استاد

سه: ایشان فرمودند که شاهد بودن اشتراک معنوی ربط برای اشتراک معنوی هل بسیطه، شاهد این است که ملاصدرا اینها را با هم دیده است، دقت کنید این باز هم برمی گردد به آن حرف آقای طباطبایی که الان من گفتم. فرمایش سوم ایشان این است که ملاصدرا چون اشتراک معنوی «است» را شاهد بر اشتراک معنوی «هست» آورده، این مطلب نشان می دهد که آن «هستی» که وجودی که محل بحث است اینگونه است.

## اشکال علامه طباطبایی بر ملاصدرا در ذیل این بحث

آقای طباطبایی اینجا اشکالش این است ملاصدرا چون بین «است» و «هست» اشتراک عرفی قائل است، آقای طباطبایی آنجا به ملاصدرا حاشیه زده گفته اگر «است» خارجی است، «هست» و «است» اشتراکشان معنوی است از باب دو نوع واقعیت. اگر «است» خارجی است و «هست» هم خارجی است اشتراک اینها معنوی می شود در مفهوم از باب دو نوع واقعیت. اگر «هست» خارجی است، «است» فقط ذهنی است آن موقع اگر شما با آن واقعیت اعم ببینید باید ملتزم به اشتراک معنوی بشوید، اگر اعم ندانید واقع مقابل ذهن قرار بدهید می شود اشتراک لفظی. در فصل مربوط به وجود رابط خواهید دید حضرت علامه طباطبایی، این جمع بندی را من عرض کردم تا آنجا تحلیلش کنیم. اینگونه می شود من یک بار «است» را خارجی می کنم بنا به فلسفه مشاء، بنا به غفلت از اصالة الوجود یا اصالة الوجود به حرکت.

حال فعلا آقای طباطبایی را در آن پاورقی ای که زده و صحبتهای ملاصدرا را بررسی کرده، اگر «است» را مثل «هست» خارجی کردم اشتراک قطعاً معنوی است. اگر اصرار کردم در خارج مقابل ذهن من «است» ندارم فقط «هست» دارم، آن موقع اگر من این واقعیت اعم را دیدم اشتراک معنوی دارم. این واقعیت اعمی که عرض کردم الان در اشکال اول عرض کردم که منطق هم اینگونه وارد کار می شود. در اشکال دوم هم عرض کردم این اعمیت اشتراک معنوی هم همینگونه است. ما عرضمان خدمت این استاد عظیم الشانمان این است ما می گوئیم استادتان آقای طباطبایی در این قضیه منسجم نظر داده است. ربط طرفینی را کار کرده است برده در خارج، اشتراک معنوی را ملتزم شده، در اصالة الوجود هم دخیلش کرده است. آن موقع خیلی روشن می شود گفت: وجود رابط داخل بحث من است اما اینکه من در آن شماره یک و دو و سه، سه جور مطلب بگویم ما این را نمی پسندیم. حضرت آقای مصباح البته ذهنی عمل کرده است؛ به خاطر ذهنی بودن، حکایتش را از واقع خارج مقابل ذهن انکار کرده، نتیجه خودش را گرفته، اشتراک لفظی ملتزم شده است. شما تنها اشکالی که به ایشان می توانید مطرح کنید، آن واقع اعم است. واقع اعم می شود همان اشکالی است که به آقای مصباح وارد است. واقع اعم اما نه به جهت منطقی. واقع اعم اگر مطرح شد هیچ مانعی ندارد. لذا ما مسألة وجود رابطی را که استاد بزرگوار ما داخل می کند و می خواهد اشکال آقای مصباح را بیان بفرماید این را اینگونه اشکال را به صاحب آن کتاب نمی پسندیم کما اینکه با مبانی خودشان توضیح دادیم.

## جلسه صد و بیست و هشتم: ۹۱/۱۲/۲۰

## بررسی معنای اعتباری؛ یکی از مقدمات طرح اصالت وجود

یکی از مقدماتی که در ارتباط با مساله اصالة الوجود مطرح شده توسط استاد عظیم الشان حضرت آیت الله مصباح دام ظلّه بیان شده است و با این که در اشارات رحیق مختوم جای پیگیری داشت اما به آن پرداخته نشده است. به این مطلب در معنای کلمه اعتباری و ارتباط این معنا با قاعدة شیخ اشراق اشاره شده است.

## معانی وجود و معنای اعتباری

یکی از مواضعی که آیت الله مصباح به این مهم پرداخته اند؛ عبارتی است که قبلاً از ایشان خواندیم. ایشان در ذیل معنای وجود گفتند که وجود یک معنای ربطی دارد که در قضایا به کار می رود و خارج از بحث ماست و یک معنای محمولی دارد که در هلیه بسیطه مورد نظر است؛ یک معنای مصدری دارد که نسبت به فاعل دارد و یک معنای اسم مصدری دارد که حاصل مصدر است و فاقد نسبت می باشد و بر اعیان بسان حمل معقولات ثانی بر مصادیقش حمل می گردد. گاهی معنایی از وجود اراده می شود که عبارت از نفس واقعیت عینی است و با این مفهوم عام از آن حکایت می گردد. (تعلیقه علی نهاییه الحکمه، ص ۱۹) ایشان پس از بر شمردن معانی فوق خاطر نشان می کنند که معنای حرفی وجود، اصطلاحی منطقی است و

خارج از بحث فلسفی می باشد. «وأما المعنى المصدرى فهو مفهوم انتزاعى لا ثبوت لها فى الخارج إلا باعتبار منشأ الانتزاع و ليس محل البحث هاهنا اصلاً.» (همان) از نظر ایشان معنای مصدری مساله بودن است و نسبت به فاعل دارد. چنین معنایی انتزاعی بوده و خارجیت ندارد مگر آن که به اعتبار منشأ انتزاعش به آن خارجیت دهیم که خارج از بحث است. این نگرش بر می گردد به بحث اعتباری که عرض می کنم. بعد هم می گویند «أما المعنى الثالث و هو بما أنه مفهوم يكون من المعقولات الثانية الفلسفية التى يكون عروضها فى الذهن و اتصافها فى الخارج و هو أيضاً خارج عن محل البحث.» (همان) معنای اسم مصدری از آن جهت که مفهوم است، معقول ثانی فلسفی بوده و عروضش در ذهن و اتصافش در خارج می باشد و خارج از محل بحث ما می باشد. خروج این معنی از محل بحث به انتزاعی و اعتباری دانستن معقولات ثانیه باز می گردد که خارجیتی برای آن قائل نمی شویم و در نتیجه از بحث ما بیرون است. بعد می فرمایند: «فالوجود الذى يكون محل النزاع فى هذه المسألة هو المعنى الاخير أعنى الحقيقة العينية التى يشار اليها بذاك المعقول الثانى.» (همان) وجودی که محل بحث ماست مفهومی است که حاکی از واقعیت عینی قرار می گیرد نه مفهوم بما هو مفهوم که معقول ثانی فلسفی است. گویا در مفهوم هستی دو حیثیت وجود دارد که هستی از یک حیث اعتباری است و از یک حیث اصیل است. این مطلب ناظر به مساله ای است که مجبوریم در این جا به آن بپردازیم و حضرت آیت الله جوادی دام ظلّه همانگونه که در اشاره ای به مساله وجود رابط پرداختند و ما هم اشکال کردیم که باید مبانی روشن شود؛ جا داشت به این مطلب هم می پرداختند، چرا که این مطلب هم جزء همان بحث است و در واقع تبیین بخشی از اشکالات ما

به دفاع ایشان است. بعد از روشن شدن این نکته می باید مسأله اعتباری در این جا تبیین شود؛ به کبرای شیخ اشراق اشاره شود و نزاع ملاصدرا با شیخ اشراق روشن گردد؛ این که آیا نزاع شیخ اشراق و ملاصدرا صغروی است یا کبروی؟ بر این اساس لازم است سه نکته را در این بحث پی گرفت. از عباراتی که در توضیح متن اسفار داده شد روشن می شود که حضرت آیت الله جوادی دام ظلّه و مرحوم آقای مطهری نزاع ملاصدرا با شیخ اشراق را صغروی قلمداد می کنند. از عبارات این بخش از کتاب اسفار این مطلب به خوبی به دست می آید.

### کبروی یا صغروی بودن نزاع صدرا و شیخ اشراق در اعتباری بودن وجود

در وهله اول لازم است صغرویت نزاع را توضیح دهیم تا بحث قدری منقح گردد و در وهله بعد به تحقیق این مهم بپردازیم. شیخ اشراق قاعده ای ارائه کردند که کل ما لزم من تحققه تکرره فهو اعتباری به این معنی که هرچه که از تحققش تکررش لازم آید، اعتباری است. اگر بخواهیم از آخر بحث شروع کنیم و حق آیت الله مصباح را ادا کرده باشیم باید گفت: ظاهر فرمایش آیت الله مصباح بر مشترک لفظی بودن کلمه اعتباری تاکید دارد و بر این اساس نزاع ملاصدرا با شیخ اشراق را صغروی نمی داند. کلمه اعتباری واجد دو معنای محل بحث می باشد؛ به یک معنا اعتباری در معقول ثانی فلسفی مطرح است و هستی بما اینکه مفهوم است اعتباری به این معنی می باشد و به یک معنا اعتباری در مقابل اصیل بوده و در بحث اصالت مطرح می شود و از باب حکایت از واقعیت عینی مطرح است. در این قضا نباید گفت نزاع ملاصدرا با شیخ اشراق صغروی است.

در مقابل در فضایی آیت الله جوادی در حقیق بدان اشاره فرمودند و ما هم در توضیح عبارت اسفار از آن استفاده کردیم و مرحوم آقای مطهری هم در شرح مبسوط و اصول فلسفه بدان متعرض شده اند، نزاع صغروی است. در این فضا ما تلاش می کنیم تا نشان دهیم به صغرویتش تا کجا ملتزمیم و یا در مقابل به کبرویتش - آن گونه که آیت الله مصباح می گویند - تا کجا ملتزمیم. از نظر ما فرمایش آیت الله مصباح صناعاً تام است ولی فرمایش غلطی است؛ فرمایش مرحوم آقای مطهری و آیت الله جوادی صناعاً هم غلط است اما بیان علامه طباطبایی درست می باشد. از قبل باید بدانید که اگر نزاع را صغروی دیدیم باید وجود ربطی را خارجی بدانیم تا توفیقی که ملاصدرا بین مشاء و اشراق بر قرار کرده درست در بیاید. اگر در این فضا وجود ربطی را ذهنی کردیم، نزاع اعتباری شده و با یک مشترک لفظی موجه ایم و نمی شود اینگونه به آیت الله مصباح جواب داد. بحثی که جلسه قبل مطرح شد، در این فضا قرار داشت. به نظر ما تنها کسی که مجموع مطالب را به طور مرتب دیده علامه طباطبایی است که به تحقیق مطالب ایشان خواهیم پرداخت.

لازم می دانم ابتدا به ترسیم دوباره فضای بحث بپردازم. قاعده ای از شیخ اشراق داریم که هر چیزی که از تحققش تکررش لازم بیاید، اعتباری است. در ارتباط با پیاده شدن این قاعده در مسأله وجود، وحدت و اینگونه صفات دعوایی وجود دارد که آیا ملاصدرا نزاع با شیخ اشراق را صغروی دیده است؟ در این صورت صدرا ضمن صحنه نهادن به این قاعده که هر چه از تحققش تکررش لازم آید اعتباری است؛ وجود را از این قاعده بیرون دانسته و می گوید

لازم می آید که حلقه های سلسله آن را وجود تشکیل می دهد، اعتباری می باشد.» (رحیق مختوم، ج ۱ ص ۳۰۳)

پاسخ اول صدرالمتألهین پاسخی عرفی است؛ که تلازم بین مقدم و تالی را غلط می داند. در پاسخ دوم می فرماید: «دومین پاسخ که جواب عقلی به اشکال است این است که تلازم بین مقدم و تالی از این جهت باطل است که تحقق وجود در خارج همانند تحقق ماهیات به وجودی زائد بر آن نیست بلکه به نفس خود وجود است.» (همان، ص ۳۰۴) در ادامه به زمان مثال می زنند که در متن اسفار این مثال را خواندیم. براساس این توضیح، در کبرای شیخ اشراق، کلمه اعتباری اشتراک لفظی ندارد و ملاصدرا و شیخ اشراق بر یک معنی از کلمه اعتباری اتفاق نظر دارند و اختلاف صغروی است.

### بیان مرحوم مطهری در صغروی بودن نزاع

مرحوم مطهری هم در شرح مبسوط وقتی وارد وارد ادله اصالة الماهية می شوند می فرمایند: «دلایل اصالة الماهیتی ها همان دلایلی است که براعتباریت وجود آورده اند؛ و ما گفتیم اگرچه اصالت ماهیت به این شکل برای شیخ اشراق مطرح نبوده است ولی برای وجود اعتباریت قائل است... عمدة حرف شیخ اشراق - که بعنوان یک قاعدة کلی حرف خوبی است گرچه آن قاعدة را نتوانسته خوب پیاده کند و بعد ملاصدرا و امثال او این قاعدة را خوب پیاده کرده اند- این است که گفته است کل ما لزم من تحققه تکرره فهو اعتباری...» (مجموعه آثار، ج ۹، ص ۷۲)

وجود به عین خودش محقق است نه به وجود دیگری تا وجود در صغرای قاعده فوق جای گیرد. در این فضا ملاصدرا پذیرفته که اعتباری در این قاعده، همان اعتباری مقابل اصیل است و اعتباری مقابل اصیل هم مورد نظر ملاصدراست و هم مورد نظر شیخ اشراق و خلاصه این قاعده چنین می شود که هرچه که از تحققش تکررش لازم آید خارجیت ندارد و به عبارتی می تواند منشأ انتزاع داشته باشد اما ما بازائی ندارد. در این فضا کلمه اعتباری دو معنا پیدا نمی کند و نزاع بین ملاصدرا و شیخ اشراق در صغرای این مسأله است که آیا این قاعده درباره وجود درست است یا خیر؟.

### بیان آیت الله جوادی در صغروی بودن نزاع

آیت الله جوادی در رحیق چنین می فرماید: «صدرالمتألهین تحت عنوان بحث و ملخص شبهه مذکور را به این صورت بیان می نماید که شیخ اشراق سهروردی در نفی تحقق و اصالت وجود گفته است: اگر وجود تحقق خارجی داشته باشد باید موجود باشد و چون موجود به معنای شیئی است که وجود برای آن ثابت است، بنابراین برای موجود بودن وجود نیاز به وجود دیگری است که آن وجود دیگر نیز موجود بودن خود را به گونه ای متسلسل نیازمند به وجودهای بعدی است. شیخ اشراق از این اشکال بر اساس قاعده ای که خود تأسیس نموده است، اعتباری بودن وجود را نتیجه گرفته است. آن قاعده این است که (هر امری که از فرض وجود آن تکرر نوع آن لازم آید اعتباری است). بنابراین وجود نیز از فرض تحققش تسلسلی



نظریه ایشان درباره وجود ربطی و خارجیت آن اظهار نظر کنیم. لازم است جایی که مرحوم مطهری از علامه طباطبایی جدا شده و به اشتباه افتاده به درستی روشن شود. بنابراین امرمان دائر است بین اشتراک لفظی کلمه اعتباری با دو دیدگاه و مبنا و بین اینکه اعتباری را مشترک لفظی تلقی نکرده و اختلاف را اختلاف صغروی بدانیم.

اللهم صل علی محمد و آل محمد و عجل فرجه

ایشان می گویند که ملاصدرا در وهله اول به یک چیز دیگری مثل وحدت مثال می زنند و در ادامه می گویند: «وجود هم همین طور است. وجود هم اگر امر حقیقی باشد لازم می آید که مکرر بشود و غیر متناهی، به این معنا که هر موجودی وجودهای غیر متناهی داشته باشد... جوابی که به این جهت داده اند و جواب بسیار خوب و عمیقی است و در بسیاری از جاهای دیگر هم به کار می رود این است که چرا باید گفت اگر وجود موجود باشد لازم می آید وجود دیگری داشته باشیم؟ وجود موجود است بذاته نه به وجود شیء دیگر...» (همان) این مطلب همان حرف اسفار است که هم در فرمایش آیت الله جوادی آمده است و هم در فرمایش مرحوم مطهری. براساس این مطلب دیگر کلمه اعتباری در کلام شیخ اشراق با اعتباری در مقابل اصیل تفاوتی ندارد. اگر خوب عنایت کنیم ثمرات زحماتی که در عرض ذاتی و معقول ثانی کشیدیم این جا ثمراتش ظاهر می شود. در مقابل اگر کسی برای اعتباری دو معنا قائل شد- دو معنای مورد بحث و گر نه اعتباری واجد چندین معنی می باشد. معنای مهم اعتباری برای ما، اعتباری معقولات ثانی فلسفی است که آیت الله مصباح خیلی دقیق صحبت کردند انصافاً دقیق به این مهم پرداخته اند و ما هر چند مخالفت ایشان را قبول نداریم اما دقت ایشان در انضباط ثنائی مطلب مورد تایید ماست - و گفت اعتباری در معقولات ثانی، غیر از معنای اعتباری در باب اصالت است؛ روال چنین فیلسوفی در باب وجود ربطی، خارجیت وجود ربطی و وجود معقولات ثانی در خارج مقابل فرمایش ملاصدراست. به همین دلیل در اشاره قبلی به آیت الله جوادی عرض کردیم که شما نمی توانید به آیت الله مصباح اشکال بگیرید. عبارت ایشان را خواهیم خواند. لازم است با اشراف به همه عبارات مرحوم آقای مطهری در باب

## جلسه صد و بیست و نهم: ۹۱/۱۲/۲۱

بحث ما دربارهٔ مسأله اعتباری بود و کبرای شیخ اشراق را بررسی می کردیم به این بیان که که آیا برای بحث از اصالة الوجود لازم است این مقدمه را هم ذکر نماییم که کلمه اعتباری مشترک لفظی است و اعتباری به عنوان یک مشترک لفظی چند معنا و کاربرد در فلسفه دارد و بحث اعتباری در مقابل اصیل با اعتباری در بقیه کاربردها تنافی ندارد. آیت الله مصباح بر این مقدمه اصرار دارند ولی آیت الله جوادی و آیت الله مطهری به تبع متن اسفار در صددند نزاع با شیخ اشراق را صغروی تصویر کنند. آن ها اصرار دارند که مسأله اعتباری و قاعدة شیخ اشراق درست است اما تطبیق آن بر مسأله وجود غلط است. آیت الله مصباح فرمایشات دقیقی دارند که هم در آموزش فلسفه ذکر فرمودند و هم در تعلیقه بر نهاییه نکاتی را فرمودند.

## کلام استاد مصباح در تعلیقه بر نهاییه

در این جلسه می کوشیم بر اساس بخشی از فرمایش ایشان در تعلیقه، توضیحاتی را با عنایت به عبارت اسفار داشته باشیم. ایشان در تعلیقه شماره ده ذیل بحث اصالة الوجود می فرمایند: «و أما الاصاله فهی فی اللغة مقابلة للفرعية و يراد بها هاهنا ما يقابل الاعتبار بأحد معانيه فلا بد من الاشارة إلى معاني الاعتبار و المعنى الذى يقابل الاصاله هذه فنقول للامور الاعتبارية اصطلاحات متعددة...» (تعلیقه. ص ۲۲) ایشان انصافاً تعبیر خوبی دارند. از نظر ایشان کلمه اعتباری در فلسفه گاهی در معقولات ثانی منطقی به کار می رود و معقولات ثانی منطقی

اصطلاحی است که در آن عروض ذهنی و اتصاف ذهنی است و این معقولات را اعتباری می دانیم به خاطر این که مطلقاً خارجییتی ندارند و عروض و اتصافشان در ذهن است. معقولات ثانی منطقی مانند کالکیه و الجنسیه و النوعیه و غیرها. این یک اصطلاح است.

اصطلاح دوم معقولات ثانی فلسفی است که عروضشان در ذهن و اتصافشان در خارج می باشد کالوجوب و الامکان و غیرهما. از آن جا که معقولات ثانی فلسفی در تقابل با معقولات اولی یا مفاهیم ماهوی قرار دارد و مفاهیم ماهوی را حقیقی می دانند؛ معقولات ثانی فلسفی را اعتباری قلمداد کردند. در ادامه یک اضافه خوبی دارند: «ثم إنهم ربما يصفون المقولات نسبية بأنها اعتبارية فان ارید انها من المعقولات الثانيه الفلسفيه كان من هذا الاصطلاح لكن على هذا لا يصح عدها من الاجناس العاليه و ان ارید انها مع كونها من المقولات الماهويه توصف بالاعتباريه كان اصطلاحا جديدا فلفظن.» (همان. صص ۲۳)

به مقولات سبعة نسبيه هم کلمه اعتباری اطلاق می شود. این مقولات سبعة نسبيه اگر معقول ثانی به حساب آیند- آن گونه که آیت الله مصباح باور دارد- این مقولات همانند معقولات ثانی فلسفی اعتباری اند. هر چند بعداً باید تکلیف معنای اعتباری روشن می شود اما این اطلاق داخل در همین اصطلاح است. در این صورت دیگر حق نداریم مقولات سبعة نسبيه را که مشتمل بر نسبتند، در مقولات عشر ذکر کنیم. اما اگر مقولات سبعة را علی رغم این که معقول اولی می دانیم، اعتباری قلمداد کنیم، با اصطلاح جدیدی از اعتباری در کنار اعتباری به معنای معقولات ثانی منطقی و معقولات ثانی فلسفی مواجه می شویم. بعداً لازم است

تکلیف اعتباری به معنای مقولات سبعة نسبيه را از اعتباری در مقولات ثانی فلسفی جدا کنیم که در ادامه به این نکته باز خواهیم گشت.

آیت الله مصباح ذیل این بحث پاورقی خوبی دارند که: «و العجب ممن جمع بین کونها من المقولات و المقولات الثانیة کالسبزواری رحمه الله فی شرح المنظومة حیث مثل للمعقول الثانی بمعناه الفلسفی بالأبوة التي هی من مقولة الاضافة.» (همان)

از نظر ایشان این نکته تعجب برانگیز است که بعضی از فلاسفه مقولات سبعة نسبی را هم معقول ثانی می دانند و هم کلمه معقول اولی را درباره آن ها بکار بردند. اگر این مقولات اعتباری اند بسان اعتباریتی که در مقولات ثانی فلسفی وجود دارد، دیگر نمی توان آن ها را معقول اولی خواند. لازم است بین معقول ثانی دانستن یا معقول اولی خواندن این ها یکی را برگزید. اگر مقولات نسبی را معقول اولی دانستیم، باید از مقولات ثانی فلسفی جدا کرده و اعتباری هم غیر از اصطلاح جدید است. بعداً می گوئیم این دقیقاً مقابل اصطلاح ملاصدرا است که مقولات ثانی فلسفی و مقولات سبعة نسبيه را با یک تحلیل خارجی می کند. تمام تأکیدی که داریم بر روی این هم خانوادگی هاست و بعداً عبارت صدرا را می خوانیم. ایشان انصافاً این دقت و نظم فراوانی بکار گرفته اند که گفتند مقولات ثانی فلسفی و مقولات سبعة نسبيه یا از یک جنس اند با یک اصطلاح اعتباری و یا از یک جنس نبوده و اعتباری اصطلاحی جدید می یابد. در ادامه می فرمایند که یک اصطلاح از اعتباری هم در ارتباط با مفاهیم اخلاقی ای است که اعتباری باب اخلاقند. اگر اعتباری باب اخلاق را تعمیم بدهیم

طوری که مطلق قراردادها را بگیرد، علاوه بر اخلاق، مفاهیم اجتماعی را هم می گیرد. چون ایشان در باب اخلاق یک مبنای خاصی دارند، اعتبار اخلاق را از قراردادهای اجتماعی جدا می کنند و گر نه ما همه این ها را اعتباری به معنای قراردادی می دانیم. در ادامه این ها را جمع کرده و یک دسته قرار می دهند می گویند: مقولات ثانی منطقی، مقولات ثانی فلسفی، مقولات سبعة نسبيه - البته در غیر مبنای ایشان - و مفاهیم اخلاق چهار دسته از معنای اعتباری را تشکیل می دهند. اعتباری در باب اصالت غیر از این معانی چهار گانه است و اگر کسی با این پنج معنی کار کند در می یابد این اعتباری غیر از چیزهایی مانند غول و دیگر مفاهیم ساخته ذهن است که در واقع توهّمات ساختگی ذهن و کاذب و باطلند. حال محل نزاع ما در این جا نه اعتباری باب اخلاق است، نه اعتباری مقولات ثانی منطقی است. تمام سخن در این است که آیا اعتباری در باب اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت با اعتباری ای که در مقولات ثانی فلسفی به کار می رود یا اعتباری ای که در باب مقولات سبعة نسبيه بکار می رود - بنابر آن که این ها را معقول اولی بدانیم - یکی است یا دو تاست؟

### بیان آیت الله مصباح در آموزش فلسفه

ایشان همین مطلب را به شکل روشن تری در آموزش فلسفه پیاده می کنند. در تعلیق ارتباط صریح عبارتی با کلمات شیخ اشراق خیلی روشن نیست اما در آموزش فلسفه توضیح خوبی دارند. «واژه اعتباری که در سخنان فلاسفه فراوان به چشم می خورد، به چند معنا استعمال می شود و در واقع، از مشترکات لفظی است - انصافاً آیت الله مصباح از جهت نظمشان خیلی قابل

مقابل اصالت دارد که در بحث اصالت وجود یا ماهیت به کار می رود و در جای خودش توضیح داده خواهد شد.» (همان)

این توضیح را به بحث اصالت وجود واگذار می کنند و می فرمایند: «اما واژه اصالت که در لغت به معنای ریشه ای بودن، در مقابل فرعیت به معنای شاخه ای بودن به کار می رود در این مبحث در مقابل اعتباری به معنای خاصی استعمال می شود و مفهوم دقیق آن ها توأماً روشن می گردد. در درس پانزدهم چند معنای اصطلاحی برای واژه اعتباری ذکر شد که بر طبق بعضی از آن ها حتی مفهوم وجود هم مفهوم اعتباری خواهد بود ولی منظور از اعتبار در این مبحث در مقابل اصیل معنای دیگری است و اعتباری بودن مفهوم وجود طبق اصطلاح قبلی هیچ منافاتی با قول به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت به معنای منظور در این مبحث ندارد. منظور از دو مفهوم متقابل اصیل و اعتباری در این جا این است که کدام یک از دو مفهوم ماهوی و مفهوم وجود ذاتا و بدون هیچ واسطه دقیق فلسفی از واقعیت عینی حکایت می کند.» (همان، ص ۳۳۷)

از نظر ایشان ما می توانیم مفهوم وجود را معقول ثانی فلسفی بدانیم و اعتباری ای را که درباره معقولات ثانی فلسفی به کار میبریم، درباره مفهوم وجود هم به کار ببریم و بگوییم این ها منشأ انتزاع دارند و ذهن معقولات ثانی فلسفی را از معقولات اولی به اعتبار خاصی انتزاع می کند اما همین مفهومی که معقول ثانی فلسفی است می تواند حکایت از واقعیت عینی بکند. ایشان مبنایی در فلسفه دارند که ثمره این حرف با توضیحات مرحوم مطهری که در

احترام اند. ایشان تصریح دارند که اگر اعتباری مشترک لفظی باشد؛ اعتباری در کبرای شیخ اشراق به یک معناست و اعتباری بودن وجود معنای دیگری دارد... طبق یک اصطلاح همه معقولات ثانی خواه منطقی و خواه فلسفی، اعتباری نامیده می شود و حتی مفهوم «وجود» از مفاهیم اعتباری به شمار می رود. این اصطلاح در کلمات شیخ اشراق زیاد به کار رفته و در کتب مختلف وی درباره «اعتبارات عقلی» به همین معنا بحث شده است. در اصطلاحی دیگر عنوان «اعتباری» به مفاهیم حقوقی و اخلاقی اختصاص می یابد - یا مفاهیم ارزشی در اصطلاح متأخرین - چنان که در اصطلاح سومی تنها مفاهیمی که به هیچ وجه مصداق خارجی و ذهنی ندارند و به کمک قوه خیال ساخته می شوند اعتباریات نامیده می گردند مانند مفهوم غول. این مفاهیم را وهمیات نیز می نامند.» (آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۲۰۱)

اگر مثل غول را کنار بگذاریم در این جا سه اصطلاح اعتباری را تبیین می کند. در تعلیقه معقول ثانی منطقی را از فلسفی جدا کرده و آن ها را دو اصطلاح به حساب آورده است. از آن جایی که ایشان مقولات سبعة نسبییه را داخل در معقولات ثانی فلسفی می داند در آموزش فلسفه این نکته را تذکر نداده و مقولات سبعة را قسمی جدا بر نمی شمرد. بر این اساس در آموزش فلسفه اعتباریات عبارت اند از: ۱) قسم اول که معقولات ثانی منطقی و فلسفی را در خود جای دارد و بر اساس مبنای ایشان مقولات سبعة نسبییه هم داخل در معقول ثانی فلسفی اند. ۲) مفاهیم ارزشی. ۳) وهمیات. در ادامه می فرماید: «همچنین اعتبار اصطلاح دیگری در

جلسه قبل خوانده شد فرق دارد. ایشان معتقد اند شما می توانید مفهوم وجود را به معنای مورد بحث ما اصیل بدانید اما داعی نداریم مفهوم وحدت را به این معنا اصیل کنیم. مفهوم وجود و مفهوم وحدت هر دو معقول ثانی فلسفی اند و اعتباری به معنای معقولات ثانی فلسفی درباره هر دو بکار می رود. مفهوم وجود که اعتباری معقولات ثانی فلسفی را دارد بر اساس دلیل اصالت وجود با همان مناط می تواند حکایت از واقعیت عینی بکند ولی همین دلیل را نمی شود برای مفهوم وحدت پیاده کرد. بر همین اساس ایشان اصرار دارد که درباره وجود به خاطر فراهم بودن دلیل خاص تن به اعتباریتی وجود در معنایی مقابل اصیل مورد بحث ندهیم اما همین اعتباری را در ارتباط با سایر معقولات ثانی فلسفی ملتزم می شویم؛ چرا که در بکار رفتن کلمه اعتباری در معقولات ثانی فلسفی با شیخ اشراق موافق ایم و قاعدة شیخ اشراق را درباره معقولات ثانی فلسفی و به کار رفتن کلمه اعتباری ملتزم می باشیم. در عوض وقتی اصیل را در این جا به کار می بریم با ملاصدرا موافق ایم آن هم بر اساس دلیلی دیگر. همه این ها به این دلیل است که اعتباری را مشترک لفظی می دانند.

### نگاهی به مبانی ملاصدرا بر اساس عباراتی از اسفار

حال لازم است که وارد مباحث اسفار شویم. ملاصدرا در بحث تتمه احکام وجود و عدم می فرماید: «فصل ۲) فی أن الوجود علی أي وجه یقال من المعقولات الثانية و بأی معنی یوصف بذلك» (اسفار ج ۱ ص ۳۳۲) ملاصدرا برای بحث از معقولات ثانی فلسفی فصلی مجزی دارد و در آن جا تکلیف معقولات ثانی فلسفی و مقولات سبعة نسبیه را به گونه ای تبیین می کند و

صلحی بین اشراق و مشاء درست می کند و نشان می دهند که اعتباری همان اعتباری است که در بحث اصالة الوجود ما با آن کار می کنیم. به نظر ما تحقیق فرمایش نهایتاً این است که اگر کسی همراه ملاصدرا و به پاورقی علامه طباطبایی در - هذا هو الحق الصریح الذی لا مرية فيه و قد تقدم أن لازم كون الوجود الرابط موجودا بوجود طرفیه و فیهما أن یتحقق الطرفان فی ظرف تحقق الرابط فلا معنی لتحقق قضية أحد طرفیهما ذهنی و الآخر خارجی أو أحد طرفیهما حقیقی و الآخر اعتباری مجازی - ملتزم شد؛ چنین شخصی حق دارد نزاع با شیخ اشراق را صغروی ترسیم کند. لذاست ملاصدرا در تنبیهی می گویند: «عدوا من جملة الحکمة معرفة أحوال المعقولات الثانية و أحوال المقولات السبعة النسبية بأن تذكر ما أصلناه «۱» من أن الوجود لكل شيء من الأشياء له مرتبة خاصة من الظهور و درجة مخصوصة من الفعلية و الحصول و غاية المجد و العلو أن يكون قیوما غنيا واجبا بالذات غیر متعلق القوام بغيره أصلا فیکون بما هو هو فعلية محضة مقدسة عن جميع شوائب القوة و الإمكان و النقص و القصور و ما سواه مصحوب بالقصور و الإمكان الذاتيين علی تفاوت مراتبها و تباین طبقاتها فیهما فکل ما بعد عن منبع الوجود و الوجوب کان قصوره أشد و إمكانه أكثر إلى أن ینتهی الوجود إلى غاية من النزول و الخسة یكون وجودها الجوهری عین تقومها بالصورة الحالة فيه و فعليتها محض القوة و الاستعداد و وحدتها الشخصية بعینها کثرتها الانفصالية تارة و وحدتها الاتصالية أخرى.» (اسفار ج ۱ ص ۳۳۹)

ملاصدرا در نهایت این بحث را به حرکت می‌رساند و می‌گوید که اگر فلاسفه معقولات ثانی فلسفی و مقولات سبعة نسبی را خارجی می‌کنند، مرز دو اعتباری در معقول ثانی فلسفی را از معقول اولی در سبعة نسبی جدا می‌کنند. دو اعتباری را وقتی به کار می‌خواهند ببرند آن جا نشانتان.... تتمه عبارات آیت الله مصباح در جلسه بعد پیاده می‌کنیم و می‌خواهیم به اساتید بزرگوارمان و آیت الله مصباح بگوییم که از اول تصمیم بگیرید که برای وجود ربطی خارجیت قائل نشوید و معقولات ثانی فلسفی را اصطلاح معنی کنید، اعتباری را اصطلاح کنید، مقولات سبعة نسبی را اصطلاح کنید و در این صورت اعتباری مشترک لفظی خواهد بود و ملتزم می‌شوید به این که اعتباری آن جا منافاتی با اصالة الوجود ندارد و در بحث وحدت هم کار می‌کند. اگر کسانی مانند مرحوم مطهری و آیت الله جوادی سیر علامه طباطبایی را نمی‌روند، باید با آیت الله مصباح موافقت کنند و کلمه اعتباری را مشترک لفظی بدانند و برای مقولات سبعة نسبی خارجیت اینگونه درست کنند. اگر مسیر را عوض کنید با علامه طباطبایی و ملاصدرا حرکت کنید اعتباری یک معنا پیدا می‌کند و بعد این اعتباری در معقولات ثانی منطقی درست است چون خارجیت ندارد و در معقولات ثانی فلسفی و مقولات سبعة نسبی اگر به معنای وجود محمولی است، تفکیکی بین معقول اولی، سبعة نسبی و معقول ثانی فلسفی می‌دهیم و اگر به معنای عدم وجود یعنی امکان وجود رابط است درست نیست. ان شاء الله این مطالب را بسط می‌دهیم و از این اجمال بیرون می‌آوریم.

جلسه صد و سیم: ۹۱/۱۲/۲۶

### مروری بر بیانات آیت الله مصباح

بحث حول کلمه اعتباری بود. باید دید آیا ملاصدرا معنای اعتباری را جزء مقدمات مساله اصالت وجود قرار داده اند یا خیر؟ عرض شد آیت الله مصباح اصرار دارند که اول باید تکلیف معنای اعتباری را معین نمود. اعتباری به معنای وهمیات نظیر انیاب غول را کنار می نهیم؛ چون این ها فاقد مصداق بوده و باطل اند. اعتباری به معنای قراردادهای اخلاقی را هم کنار می گذاریم و امرمان دائر می شود بین اعتباری در معقولات ثانی اعم از منطقی و فلسفی و اعتباری مطرح شده در باب اصالت وجود و ماهیت. در باب اصطلاح اول باید گفت مثلاً مفهوم وجود معقول ثانی فلسفی است و اعتباری می باشد یا مفهوم وحدت معقول ثانی و اعتباری است و یا کلی و نوع معقول ثانی منطقی اند و اعتباری اند. از نظر آیت الله مصباح معقولات ثانی اعم از منطقی و فلسفی به یک معنی اعتباری اند و اعتباری بودن این ها هم با توضیحاتی است که شیخ اشراق می گوید و در فلسفه بیان می شود. یک احتمال دیگر هم داریم که ما برای مقوله اضافه و مقولات سبعة نسبیه کلمه اعتباری بکار ببریم. این اعتباری بر مبنای مختار آیت الله مصباح معقول ثانی فلسفی است و اصطلاح جدیدی نمی باشد ولی اگر بنابر مبنای حکما مشی کنیم این ها معقول اولی می باشند و در عین حال اعتباری اند یعنی برای این ها مصداق منحاز و مستقلى قائل نیستند و می گویند اضافه معقول اولی است و

هیات حاصل از تکرر نسبت است اما این هیات حاصل از نسبت متکرره یک واقعیت جدایی از منشا انتزاعش ندارد؛ معقول اولی است اما واقعیت منحاز و مستقل ندارد. این هم یک اصطلاح خواهد بود این دو اصطلاح - که یکی درباره معقولات ثانی بکار می رود و یکی درباره برخی از معقولات اولی بکار می رود - ربطی به اعتباری که الآن در بحث اصالت وجود با آن کار می کنیم ندارد؛ چون می توانم مفهوم وجود را معقول ثانی فلسفی بدانم و چون مفهوم وجود را معقول ثانی فلسفی می دانم، مفهوم اعتباری را درباره آن بکار ببرم ولی برای این مفهوم در هلیه بسیطه در خارج مصداق بالذات قائل می شوم و می گویم واقعیت معادل مفهوم وجود است. پس اعتباری که در اصالت وجود با آن کار می کنیم یعنی واقعیت خارجی معادل کدام یک از این هاست و این منافات ندارد با این که این ها معقول ثانی فلسفی باشند و کلمه اعتباری که در معقولات ثانی بکار می رود را بتوان در مورد این ها هم بکار برد. از نظر ایشان می توانم همین سیر را در نقطه مقابل وجود یعنی ماهیت هم پیاده کرد و گفت مفهوم وجود در مقایسه با انسان مفهومی اعتباری است یعنی معقول ثانی فلسفی است و مفهوم انسان حقیقی است یعنی معقول اولی است - آن هم از نوعی که مصداق منحاز دارد نه مانند مقولات سبعة نسبیه - این بکارگیری بر اساس اصطلاحی است که معقولات اولی در برابر معقولات ثانی بکار می رود ولی همین مفهوم وجود حقیقی و اصیل است چون مصداق بالذات دارد اما نه این که معقول ثانی فلسفی نباشد؛ خیر معقول ثانی است ولی معادل واقعیت می باشد. در عوض انسان اعتباری است چون معادل واقعیت خارجی نیست و لذا اعتباری مشترک لفظی است و حقیقی در مقابل اعتباری که در معقولات اولی و در مقابل معقولات ثانی منطقی و

فلسفی بکار می رود، غیر از اعتباری در مقابل اصیل است که در بحث اصالت وجود بکار می رود. بنابراین اگر کسی در بیان شیخ اشراق اشکال را صغروی دید باید با او بحث شود و تکلیف کلمه اعتباری را با او روشن کرد. این دیدگاه در برابر دیدگاه کسانی است که می گویند که در عبارت شیخ اشراق کلمه اعتباری به همان معنایی است که در باب اصالت وجود از آن بهره می گیریم و اختلاف صغروی است.

### ثمره دیدگاه آیت الله مصباح

از ثمرات خوب بیان آیت الله مصباح این است که ایشان بین معقولات ثانی تفصیل قائل می شوند و می گویند که ما کلام علامه طباطبایی را در باب وحدت قبول نداریم. علامه وحدت را مانند وجود اصیل و واقعی می دانند. در مقابل از نظر آیت الله مصباح مفهوم وجود معقول ثانی و اعتباری است و در عین حال معادل واقعیت خارجی و اصیل می باشد اما مفهوم وحدت، معقول ثانی و اعتباری می باشد اما معادل واقع خارجی نیست تا تساوق وجود و وحدت پیش بیاید. هر یک از مفاهیم مناط خاص خود را دارد و ما اصیل در برابر اعتباری را فقط درباره وجود قبول داریم. بله؛ اگر برهانی اقامه شد و بر اساس آن توانستیم اثبات کنیم که وجود صفات حقیقه دیگری هم دارد در آن صورت ما تابع برهانیم. بر همین اساس ایشان در عبارات نهایی به شدت با علامه درگیر می شوند و می گویند که علامه حق ندارید مبنای *خواجه طوسی* را درباره مفهوم وحدت انکار کند؛ خواهی وجود را اصیل می داند اما وحدت را اعتباری می داند و علامه با این مبنی به مخالفت بر می خیزد. آیت الله مصباح بین دو اصطلاح

از اعتباری جدا می کند و گاهی کلمه اعتباری را به معنای مصداق بالذات نداشتن بکار می گیرد. این اصطلاح در مقابل حقیقی و اصیل است که به معنای مصداق بالذات داشتن می باشد. یکبار اعتباری را به معنای معقول ثانی قرار می دهیم، در مقابل معقول اولی و لازم است حساب این دو از هم جدا گردد. پس در بحث اصالت وجود دو دیدگاه داریم؛ یا اشکال صغروی به شیخ اشراق می گیریم که ظاهر عبارات حقیق و مرحوم مطهری این بود و یا نزاع را کبروی می بینم که کلام آیت الله مصباح است.

اشکال اول به بیان آیت الله مصباح؛ عدم ذکر این که اشکال مبنایی است نه بنایی

در مقام تحقیق عبارات ملاصدرا دیدیم ایشان در این جا دعوی را صغروی کرد. عرض شد لازم است تحقیقی حول مساله وجود رابط و معقولات ثانی فلسفی انجام گیرد و حیث معقولات ثانی فلسفی و وجود رابط را از حیث صفات حقیقه وجود جدا کنیم. در این بحث که نزاع با شیخ اشراق کبروی است یا صغروی؟ بحث روی معقولات ثانی است نه روی صفات حقیقی وجود. کسانی مانند آیت الله مصباح که به معقولات ثانی فلسفی خارجیت نمی دهند تا آخر منظم حرف زده اند اما اگر کسی برای معقولات ثانی فلسفی خارجیت قائل شد، نمی تواند نزاع را از باب اشتراک لفظی و کبروی ترسیم نماید. اولین اشکال ما به آیت الله مصباح این است که به صراحت بیان کنند که بیان دیگران در این باب باطل نیست بلکه اختلاف مبنایی است. لازم بود آیت الله مصباح در مقام تبیین کلمه اعتباری و مشترک لفظی خواندن آن به این



«الفصل العاشر: ينقسم العلم الحسولی الى حقیقی و اعتباری. و الحقیقی هو المفهوم الذی يوجد تارة فی الخارج فیترتب علیه آثاره و تارة فی الذهن فلا یترتب علیه آثاره الخارجیه كمفهوم الانسان... و الاعتباری خلاف الحقیقی و هو اما من المفاهیم التي حیثیه مصداقها حیثیه انه فی الخارج مترتباً علیه آثاره فلا یدخل الذهن الذی حیثیته حیثیه عدم ترتب الآثار الخارجیه...» (نهایه الحکمه. ص ۱۵۸)

علامه در این عبارت سعی دارد اعتباری را با اصالت وجود هم جمع کند. او در ادامه می فرماید: «تنبيه و للاعتباری فیما اصطلاحوا علیه معان اخر غیر ما تقدم خارجه عن بحثنا احدها ما یقابل الاصاله بمعنی منشئیه الآثار بالذات المبحوث عنه فی مبحث الاصاله الوجود و الماهیه. الثانی الاعتباری بمعنی ما لیس له وجود منحاز عن غیره قبال الحقیقی الذی له وجود منحاز...» (همان. ص ۱۶۰) در این جا علامه تن به اشتراک لفظی کلمه اعتباری می دهند و باید تکلیف این اشتراک لفظی را روشن کنیم البته تحقیق این مطلب برای الآن نیست و هر وقت به فصل مربوطه رسیدیم تحقیق مساله را بیان می کنیم اما باید دید آیت الله مصباح که اختلاف صغروی و کبروی را تبیین می کنند در کدام فضا با ما بحث می کنند؟

مساله تصریح می نمودند که دعوای ما با کسانی که نزاع را صغروی می دانند، از روی یک اختلاف مبنایی روی نموده است. البته تحقیق این مبنی در فصل مربوط به اسفار می آید.

اشکال دوم به آیت الله مصباح؛ وجود سه دیدگاه در مبنای خارجیت وجود

رابط

نکته دوم این که در عبارت علامه طباطبایی حتی با فرض خارجی بودن وجود رابط و در فضای حاشیه «هذا هو الحق الصریح الذی لا مریه فیہ...» معقولات ثانی اصطلاحش محفوظ می ماند و مشترک لفظی نمی شود و این می شود حرف سوم این مساله؛ حرف اول این که معقولات ثانی فلسفی خارجیت ندارند و تا آخر هم اعتباری اند. حرف دوم این که معقولات ثانی فلسفی خارجیت دارند و به تعبیری عروض و اتصافشان خارجی است و امکان ندارد عروض ذهنی باشد و اتصاف خارجی. اتصاف در هر جا بود، عروض هم در همان جاست. با این حرف اختلاف صغروی می شود نه کبروی و بحث اشتراک لفظی هم لازم نمی آید. علامه در نهایه حرف سومی دارند و در توضیحات ملاصدرا هم بیان شد. آن هم این که حتی اگر برای این ها خارجیت داشته باشیم و ملتزم شویم به این که عروض ذهنی و اتصاف خارجی است و وجود ربطی را خارجی بدانیم و عروض را وجود محمولی بگیریم و اتصاف را وجود رابط معنی کنیم؛ در این فضا باید دید کلمه اعتباری تکلیفش چه می شود؟ با این سیر باید دید بیان علامه - که بیانات آیت الله مصباح حرفاً بالحرف متخذ از بیان ایشان است - چه سرنوشتی پیدا می کند؟. علامه طباطبایی در نهایه الحکمه می فرماید:

## جلسه صد و سی و یکم: ۹۱/۱۲/۲۷

## مروری بر مباحث گذشته

بحث ما درباره کلمه اعتباری به اینجا رسید که نزاع ما با شیخ اشراق، صغروی است یا کبروی؟ که در فرض اخیر کلمه اعتباری مشترک لفظی خواهد بود. دو دیدگاه در این بحث مطرح بود؛ برخی بزرگان گفته اند که ملاصدرا و شیخ اشراق نزاعی صغروی دارند. بر این اساس کبرای استدلال شیخ اشراق - اینکه هر چه از تحققش تکررش لازم آید، اعتباری است - درست است اما وجود صغروياً از این کبری بیرون است؛ چون تحققش به نفسش است نه به چیز دیگری. در مقابل برخی اصرار دارند که باید کلمه اعتباری را معنی کرد و گفت که کلمه اعتباری در کلام شیخ اشراق به یک معنی به کار رفته و اعتباری در عبارات ملاصدرا به معنای دیگری است.

## پاسخ دوم به آیت الله مصباح؛ معانی کلمه اعتباری نزد علامه طباطبایی

عرض کردیم تحقیق این مطلب را باید در جای خودش پی گرفت اما آن چه به طور مختصر در این جا می توان گفت این است که پرداختن به معانی کلمه اعتباری در این جا خوب است اما مبنای ما در این معانی اعتباری باید همان مبنایی باشد که علامه طباطبایی سیر می کند. به نظر ما تفکیک معانی اعتباری درست است اما آن گونه تفکیکی که علامه انجام داده اند. اگر

طوری که علامه بین معانی اعتباری تفکیک کرده، تفکیک نماییم، نزاع کبروی پیش نمی آید؛ در عین این که ذهن ما در باب معنای حقیقی و اعتباری دقیق عمل می کند. توضیح آن که آیت الله مصباح خاطر نشان کرده اند که اگر اعتباری را در باب معقولات ثانی فلسفی بکار ببریم، مفهوم وجود اعتباری خواهد بود؛ چرا که معقولات ثانی فلسفی است ولی در عین حال وجود اصیل است بنابر معنایی از اعتباری و اصالت که در بحث اصالت وجود داریم. به نظر ما این نوع تقسیم بندی و تفکیک معانی اعتباری غلط است و تقسیمی که علامه ارائه می دهد به این شکل نیست. اگر ما بخواهیم به معانی اعتباری بپردازیم بی آن که نزاع کبروی لازم آید، باید سبک علامه را پی گیری نماییم. علامه فرمودند: علم حصولی یا حقیقی است یا اعتباری؛ حقیقی معقول اولی و اعتباری غیر معقول اولی است.

«الفصل العاشر: ینقسم العلم الحصولی الی حقیقی و اعتباری. و الحقیقی هو المفهوم الذی یوجد تاره فی الخارج فیترتب علیه آثاره و تاره فی الذهن فلا یترتب علیه آثاره الخارجیه کمفهوم الانسان... و الاعتباری خلاف الحقیقی وهو اما من المفاهیم التی حیثیه مصداقها حیثیه انه فی الخارج مترتباً علیه آثاره فلا یدخل الذهن الذی حیثیه عدم ترتب الآثار الخارجیه...» (نهایه الحکمه، ص ۱۵۸) حقیقی در نظر علامه عبارت است از معقول اولی و اعتباری عبارت از چیزی است که معقول اولی نیست. حال آن چه معقول اولی نیست، می تواند خارجیت عین ذاتش باشد؛ مانند وجود در فضایی که تن به اصالت وجود بدهیم و می تواند عدم خارجیت، عین ذاتش باشد؛ مانند خود عدم و می تواند ذهنی بودن عین ذاتش باشد

مانند معقولات ثانی منطقی. از نظر علامه طباطبائی هر سه این ها اعتباری اند چون معقول اولی نیستند. اگر بگوییم این معنی از حقیقی و اعتباری در مقابل حقیقی و اعتباری باب اصالت قرار می گیرد این خوب است و علامه هم همین را گفته است و لذا نتیجه قشنگی می گیرد - که ما در بحث وجود ذهنی به آن اشاره کردیم. ایشان در ادامه می فرمایند: «فلا وجود ذهنیا لما لا وجود خارجیا له» (همان) و با عبارتی «لا وجود ذهنیا لما لا ینتقل من الخارج الی الذهن». بنابراین حقیقی و اعتباری دو معنی دارد؛ یکی حقیقی به معنای معقول اولی در مقابل اعتباری به معنای آن چه معقول اولی نیست و این معنی غیر از اعتباری در مقابل اصالت به معنای منشئیت آثار می باشد. از همین جا جواب آقای فیاضی را می دهیم. ایشان گفته اند: قول به وجود ذهنی با اصالت نمی سازد بعدا می گوییم که این دو معنی از اعتباری در کلام ایشان با هم خلط شده است. آیت الله مصباح هم اشکالی مشابه دارند. اگر حقیقی و اعتباری را آن گونه که علامه مطرح کرد معنی کنیم، اشتراک لفظی بین معانی اعتباری پیش می آید اما خارجیت وجود هیچ منافاتی با اعتباریت مفهوم وجود ندارد؛ چون آن را از معقول اولی خارج می کنیم. اگر اعتباری را این طور معنی کردیم، نباید بگوییم اعتباری به این معنی در عبارات شیخ اشراق آمده است؛ چون آن چه در عبارات شیخ اشراق آمده اعتباری به معنای معقولات ثانی فلسفی است. معنایی از حقیقی و اعتباری مد نظر قرار گرفته است که معقول اولی را در مقابل آن چه معقول اولی نیست قرار می دهد و بر همین اساس خاطر نشان می کنند که دایره وجود ذهنی از علم حصولی موسع تر است.

برخی اشکالات استاد مصباح هم روی همین تکه است و حال آن که علامه در این جا تصریحاتی دارند و می فرمایند: «بشهاده کونها علوما حصولیه لا یترتب علیها الآثار...» (همان) اینها علم حصولی اند، اما علم حصولی اعتباری؛ در مقابل علم حصولی حقیقی. معقول اولی آن است که در ذهن و عین جابجا می شود؛ در مقابل مفاهیمی که امکان جابجایی ندارند و یا در خارج عین خارج اند و یا اصلا در خارج نیستند که به ذهن بیایند و یا فقط جایشان در ذهن است. اگر این اعتباری و حقیقی را در مقابل اعتباری و اصالت قرار دهیم و اصالت هم به معنای منشایت و یا عدم منشایت آثار باشد، نزاع باید کبروی بوده باشد. این اعتباری در مقابل اعتباری به معنای «ما لیس له وجود منحاز عن غیره قبال الحقیقی الذی له وجود منحاز». هم بکار می رود. این معنی از اعتباری را در مقولات سبعة نسبیة پیاده می کنند. اگر اعتباری یعنی آن چه معقول اولی نیست و در مقابل، حقیقی یعنی آن چه معقول اولی است؛ می توان گفت معقولات اولی که حقیقی هم هستند، می توانند به عین واقعیت دیگری موجود باشند ولی معقول اولی اند و مفاهیمی هستند که از خارج به ذهن منتقل می شوند و طرف نسبت اند و می توانند در خارج وجود منحاز داشته باشند. بر این اساس انقسام معقولات اولی به اینکه برخی اعتباری اند مانند اضافه و مقولات سبعة نسبی و برخی اعتباری نیستند مانند جوهر منافاتی با تقسیم ما ندارد. این مطلب غیر از این است که کسی مانند استاد مصباح، اضافه و مقولات سبعة را در کنار معقولات ثانی بخواهد مطرح کند.

ملاصدرا هم نهاده شود، امری مقبول نیست و وجهش هم جمله ایست که علامه طباطبایی بیان کرده اند و در عبارات ملاصدرا به طور نامنظم موجود است.

آیت الله مصباح که می گوید اعتباری داریم، اعتباری به معنای شیخ اشراقی را می گوید و اعتباری شیخ اشراقی نزاع را صغروی می کند؛ چون اگر بگویند شیخ اشراق تلاش کرده معانی مختلف اعتباری را نشان دهد و بگویند معقولات ثانی اعتباری اند، این تمایل به سمت نظریه کسانی است که می گویند عروض خارجی اصطلاح است. مختار ایشان هم این است که عروض ذهنی و اتصاف خارجی اصطلاح است و ما ربط خارجی نداریم. این که نزاع را کبروی بدانیم، همراهی با شیخ اشراق در انکار وجود رابط نموده ایم. اما به نظر ما همراهی با شیخ اشراق در انکار وجود رابط صحیح نیست و معتقدیم می توان برای وجود رابط خارجیت قائل شد و وجود را عین واقعیت دانست ولی مفهوم آن را اعتباری خواند؛ چون معقول اولی نمی باشند. فرق است بین این که من اصطلاح اعتباری را در مقابل حقیقی بکار ببرم و بگویم حقیقی، معقول اولی است و اعتباری غیر معقول اولی است تا هم عدم را بگیرد و هم وجود را بگیرد و هم وجود رابط را بگیرد و هم معقول ثانی فلسفی را بگیرد و دایره علم حصولی را از حقایق به اعتباریات توسعه دهد.

کلام علامه با ادق فلسفه سازگار است. ایشان می گویند این همان جمله فلاسفه است که معتقدند وجود صورت حقیقی در ذهن ندارد یعنی مفهومش اعتباری است و معقول اولی نیست نه این که اعتباری اند یعنی خارجیت ندارند بلکه به این معنی است که معقول اولی نیستند اما

کسی مانند علامه که به این مدل از تقسیم پایبند است، هر جای فلسفه هم که می رسد این حرف را می زند. اعتباری یک اصطلاح دیگر هم دارد و آن هم اعتباری به معنای ارزشی است. بنابراین از نظر علامه ما چهار جور اعتباری داریم؛ اعتباری به معنای آن که معقول اولی نیست؛ اعتباری به معنای آن که منشا اثر نیست؛ اعتباری به معنایی که وجود منحاز ندارد و اعتباری به معنای ارزشی. این در حالی است که علامه به معقول ثانی اعتباری نمی گوید و این اصطلاح را بکار نمی برد؛ چون معقول ثانی فلسفی خارجیت دارد. بنابراین علامه نمی گوید اعتباری دو اصطلاح دارد آن گونه شیخ اشراق می گفت. مقولات نسبی اگر معقول اولی می باشند، این معنی درست است ولی اگر بگوییم معقول ثانی فلسفی خارجیت ندارد، چنین بیانی غلط است. به نظر ما علامه منظم عمل کرده است که از یک طرف معنای اعتباری را تقسیم می کند که نزاع کبروی در معنای اعتباری پیش نیاید و از طرفی تقسیم او به گونه ای نیست که خارجیت را از معقولات ثانی فلسفی به طور کلی بردارد و خارجیت را فقط به وجودی دهد که منشأیت اثر دارد. بر این اساس علامه در تقابل با شیخ اشراق نزاع را صغروی می داند اما اگر خودش بخواهد وارد بحث شود، می تواند نزاع کبروی هم در اعتباری ترسیم کند و بگویم اعتباری که من می گویم اعتباری به معنای منشأیت اثر است نه اعتباری به معنای چیزی که معقول اولی نیست و نه اعتباری به معنای چیزی که معقول اولی ایست که وجودش به عین وجود موجود دیگری است نه به وجود منحاز مستقل. اگر بخواهیم مساله کبرای اعتباری را رسیدگی کنیم، این رسیدگی به یک معنا حرف درستی است و ما از این حرف دفاع می کنیم و اما اگر قرار باشد نزاع با شیخ اشراق کبروی تلقی شده و به گردن

عدم اعتباری است؛ یعنی اصلاً خارجیت ندارد که از خارج بیاید در ذهن. مآل این حرف به جمع کردن علم حصولی در ماهیت است و مفاهیم به تبع ماهیات هم چنین خواهند بود. خلاصه آن که اگر کبروی کردن نزاع این طور سیر کنیم، بیان خوبی است ولی اگر کبروی بودن نزاع را این طور نگوییم و با شیخ اشراق سیر کنیم و بگوییم شیخ اشراق و خواجه درست گفتند بیان اشتباهی بدست می دهد. بنابر توضیحی که دادیم آیت الله مصباح تلاش کرده اند مطلب را جلو ببرند و این تلاش در کلام دیگر شاگردان علامه نیست. اگر این تلاش، حمل بر مبنای ایشان شود ما حرفی نداریم. این بحث پایان مساله اعتباری است.

(پرسش...پاسخ:) کلام علامه با شیخ اشراق متفاوت است. شیخ اشراق می خواهد خارجیت معقولات ثانی و حتی وجود ربطی را منکر شود اما ملاصدرا و علامه خواسته اند خارجیت معقولات ثانی را درست کند به نحو وجود ربطی و اصالت را هم درست کند و بگوید این خارجیت مشکل ساز قاعده شما نمی شود. یک تنبیه دیگر از تنبیهات اصالت وجود می ماند که آیت الله مصباح اشکالی دارند و آیت الله جوادی جواب دادند که در جلسه بعد به آن می پردازیم.

## جلسه صد و سی و دوم: ۱۷/۰۱/۹۲

## معنای اعتباری؛ شرط ورود به بحث اصالت وجود

بحث در اشارات مساله اصالت وجود بود و بیان آیت الله مصباح و آیت الله جوادی را رسیدگی می کردیم که مقداری از نکات گفته شد. آیت الله مصباح بیان داشتند که ورود به مساله اصالت وجود نیازمند چند مقدمه است. ما بیانات آیت الله مصباح را بررسی و به پاسخ های آیت الله جوادی هم اشاره کردیم و اشکالاتی به پاسخ ایشان بیان گرفتیم. برای این که این مطلب را از منظری دیگر رسیدگی کنیم قدری از بحث را تکرار می کنیم. خلاصه سوال این بود که آیا ما کبرای شیخ اشراق - هرچه از تحقیقش تکررش لازم آید، اعتباری است - را قبول داریم و اشکال صغروی به او می گیریم و یا اعتباری در کبرای شیخ اشراق مشترک لفظی است و در نتیجه اصل این کبری در معقولات ثانی فلسفی درست ولی در وجود غلط است؛ چون اعتباری در وجود معنای دیگری دارد. از نظر آیت الله مصباح نباید گفت شیخ اشراق حرفی زده که کبرای آن درست است و ملاصدرا با شیخ اشراق صرفاً در صغری اختلاف دارد. در بیان شیخ اشراق باید این سوال پرسیده شود که اعتباری در کبرای شما به چه معنی است؟ اگر اعتباری به معنایی است که در معقولات ثانی بکار می رود، حرف درستی است اما در این جا اعتباری مراد است که در بحث اصالت وجود منظور نظر است و معنای دیگری از اعتباری می باشد پس اعتباری در این جا مشترک لفظی است. منتهی ظاهر فرمایش آیت الله مطهری و

آیت الله جوادی این است که ملاصدرا قبول دارد که کبرای شیخ اشراق درست است و اختلاف صغروی با او دارد. حال این اختلاف صغروی یا به بحثی لغوی به نام بساطت و ترکیب مشتق باز می گردد و یا حتی به امر لغوی بر نمی گردد و حتی اگر مشتق مرکب هم که باشد بحثی لغوی است و ربطی به مباحث فلسفی ندارد و وجود عین تحقق است. ما در جمع بندی گفتیم که آیت الله مطهری و آیت الله جوادی باید تکلیف خود را با بحث معقولات ثانی روشن کنند. کسی مانند آیت الله مصباح در چارچوبی سیر می کند که براساس آن اصرار دارد بیان شیخ اشراق درست است و لذا در باب وحدت، کلام ملاصدرا و علامه را قبول ندارند و تنها حرف ایشان را در باب وجود درست می داند و می گویند که در باب وحدت حرف خواجه درست می باشد. در باب وجود حرف شیخ اشراق غلط است به خاطر برهان دیگری که عبارت است از برهان اصالت وجود. دیدیم که آیت الله مطهری گفت کبرای شیخ اشراق درست است منتهی هم در باب وجود و هم در باب وحدت مشکل صغروی دارد اما آیت الله مصباح می گوید اعتباری دو معنی دارد و اعتباری در باب معقولات ثانی سر جای خودش است و اعتباری در باب اصالت معنای دیگری است که فقط می توان در باب وجود از آن دفاع کرد و نمی توان از اصالت و اعتباری که در باب وجود بکار می رود در باب وحدت بکار گرفت. بله اگر برای صفات حقیقی وجود دلیلی داشتیم می توان تن به این توسعه و تسری داد. ذیل مبحث وحدت و کثرت نهاییه، آیت الله مصباح تعلیقه دارند و بر این سخنان تاکید دارند. در تعلیقه ۲۰۸ و ۲۰۹ و در درس گفتار های خود این نکات را بیان و بر قبول حرف خواجه تاکید می کنند. ریشه این حرف ها به این باز می گردد که آیا نزاع صغروی است و کبری درست است

و یا اینکه اعتباری مشترک لفظی است و نزاع کبروی است؟

## نگاه به مساله اعتباری و ربط آن به اصالت وجود از منظری دیگر؛ بررسی تقسیمات قضایا از منظر آیت الله مطهری

می خواهیم این بحث را از منظری دیگر به بحث بنشینیم؛ منظری که آیت الله مطهری مطرح نموده است. اول کلام ایشان را بیان می کنیم و بعد کلام ایشان را با توجه به سوالی که مطرح کردیم بر می رسیم. شهید مطهری در شرح مبسوط منظومه بحثی در ذیل دلیل چهارم اصالت وجود دارند «کیف و بالکون عن استواء - قد خرجت قاطبه الاشياء» گفته اند که این دلیل، دلیل اصلی ملاصدرا بر اصالت وجود است و او در اسفار تنها همین دلیل را ذکر کرده است. ایشان اول این دلیل را مطابق با اسفار تقریر می کند و ما هم متن اسفار را خواندیم که ماهیت من حیث هی لیست الا هی است و نه وجود در حد آن اخذ شده و نه عدم در حد آن اخذ شده است و با آمدن وجود است که واقعیت دار می شود. با توضیح این مطلب دو تقریر دیگر برای این بحث می آورند. یک تقریر بیانی است که آقای مصباح در آموزش فلسفه از آن استفاده کرده اند؛ از راه قانون فارابی به این بیان که وجود یساقو التشخص. فعلاً آن تقریر مد نظر ما نیست و شاید در اشاره دیگری بیان کردیم که آیا این یک تقریر دیگر برای این دلیل است یا دلیل دیگری است که شهید مطهری و آقای مصباح به این مهم پرداخته اند. آیت الله مصباح ذیل این بحث تحت عنوان صله بحث اصالت وجود با سائر مباحث هم در آموزش فلسفه و هم در تعلیقه بیان کرده است و حال در قالب یک اشاره جا دارد که بررسی شود که آیا این تقریر

واقعاً یک تقریر مجزی از دلیل فوق می باشد و یا دلیل دیگری است؟ آیت الله مطهری هم در شرح مبسوط گفته اند: «تقریر دیگر: قبلاً سوالی مطرح شد که سوالی به جا بود و آن این که این ماهیت که ما می گوئیم، کلی است یا جزئی؟...» (شرح مبسوط. ج ۱ ص ۱۳۶) در این عبارت دو اصطلاح کلی و جزئی تقریر و تشخص را از آن بدست می آورند و حرف فارابی را بیان می کنند و اصالت وجود را نتیجه می گیرند. باید ارتباط این بیان با این استدلال را بعداً بیان نمود. ایشان یک تقریر دیگر دارند که این تقریر دیگر به عنوان تقریر سوم از استدلال «کیف و بالکون» مطرح می گردد. تقریر سوم ایشان طبق بیان علما جدید مانند کانت و هیوم می باشد و قول دادند بیان این ها را بر اساس بیان علمای قدیم تطبیق دهند اما این تطبیق را نمی دهند و ما باید این تطبیق را هم انجام دهیم. تطبیق این نکته برمی گردد به بحث اعتباری خودمان. کانت می گوید قضایا بر دو دسته اند و هیوم هم دارد و در فلسفه اخلاق هم خیلی مورد استفاده است. قضایا یا تحلیلی اند و یا تالیفی اند. قضایای تحلیلی قضایایی اند که محمول از تحلیل موضوع بدست می آید - این که علامه حمل جنس و فصل را اولی می داند مراد تحلیلی بودن است و اگر کسی می گوید حمل شایع است تحلیلی را نفهمیده است. انسان حیوان است، ناطق است، حیوان ناطق است، انسان است. همگی تحلیلی و حمل اولی اند - اما تالیفی که خود به تالیفی قبل از تجربه و تالیفی بعد از تجربه تقسیم می شود؛ دو جور معنی می شود؛ اگر بگوئیم تالیفی یعنی آن چه که تحلیلی نیست، هر چه تحلیلی نیست تالیفی است و یا این که تالیفی آن است که تحلیلی نیست اما محمول وجود منحاز دارد یعنی خارج المحمول را از محمول بالضمیمه جدا کنیم. تالیفی یعنی محمول بالضمیمه که در این فضا

تحلیلی آن است که محمول را از تحلیل موضوع می گیریم و یک تالیفی داریم که یعنی محمول بالضمیمه و یک اقتضایی داریم یعنی خارج المحمول. ایشان در مقام مثال بحث می فرمایند: «آب جسم است» تحلیلی است، «آب گرم است» تالیفی و «آب ممکن است» تالیفی است اگر تالیفی را به معنای هر آن چه تحلیلی نیست بگیریم، «آب گرم است» و «آب ممکن است» یکی است ولی اگر این ها را دو جور دیدیم و «آب ممکن است» را انتزاعی دانستیم - چون امکان را از ماهیت انتزاع می کنیم و امکان وجود منحاز ندارد - اما در «آب گرم است»، گرما وجود منحاز دارد - عمداً مثال به گرما می زنیم که در محمول بالضمیمه بودن آن اختلافی نباشد. ممکن است آیت الله مصباح در رنگ اشکال کند ولی در این نوع کیفیات محسوس گیر ندارد. - بر این اساس ما سه جور قضیه داریم؛ «آب آب است» یا «آب جسم است»، «آب گرم است» و «آب ممکن است». ایشان سوال می کنند «آب ممکن است» چه نوع قضیه ای است؟ باید گفت تالیفی انتزاعی اند نه تالیفی به معنای وجود منحاز که این یک معقول اولی و آن هم یک معقول اولی است و این ها دو واقعیت اند. این جا که انتزاعی شد، امکان را از آب انتزاع می کنیم یعنی امکان را از ماهیت به حمل شایع می گیریم. در این فضا می خواهند ببینند که هلیات بسیطه از کدام نوع می باشند؟ آیا از نوع قضایای تحلیلی اند؟ مساله زیادت وجود بر ماهیت را گفتیم تا کسی فکر نکند که تحلیلی اند یعنی وجود جنس ماهیت نیست و در ذات و ذاتیات ماهیت اخذ نشده است؛ لذا شبهه ارتفاع نقیضین در ال ماهیه من حیث هی لیست الاهی را با حمل اولی جواب می دهیم. این که در ماهیت وجود و عدم اخذ نشده ولو این که یا موجود است و یا معدوم است اما در رتبه ذات وجود ندارد نه این که

اصلاً وجود ندارد و فرق بین ایجاب عدولی و سلب تحصیلی در این نکته است. بر این اساس نتیجه می گیرند وقتی می گوئیم «انسان موجود است» وجود را برای انسان تحلیلی نمی دانیم. بر این اساس که این قضیه تحلیلی نباشد، باید تالیفی باشد؛ چون هر چه تحلیلی نباشد تالیفی است اما آیا وجود برای انسان یک واقعیت منحاز است؟ قطعاً خیر و کسی قائل نیست که دو واقعیت داریم یکی وجود و یکی ماهیت. این نکته در مقدمات بحث اصالت وجود ذکر شد و ما یک مقدمه داشتیم که در خارج یک واقعیت داریم نه دو واقعیت. بر این اساس باید آن را انتزاعی بدانیم. اصالت ماهوی ها در صدد این قضیه را انتزاعی کنند و بگویند «انسان موجود است» مانند «انسان ممکن است» می باشد و اصالت وجودی هایی مانند ملاصدرا می گویند «انسان موجود است» با «انسان ممکن است» فرق دارد؛ لذا هلیات بسیطه جنسی از قضایا می باشند که نه تحلیلی اند و نه تالیفی به معنای وجود منحازند و نه تالیفی انتزاعی اند یعنی محمول از موضوع انتزاع نمی شود بلکه بالعکس موضوع از محمول انتزاع می شود و از باب عکس الحمل می باشد. این دلیل «کیف و بالکون» می گوید چون حمل وجود بر ماهیت تحلیلی نیست و تالیفی به معنای وجود منحاز نیست و تا وجود یافت نشود واقعیت پا نمی گیرد، لذا یک جنس قضیه دارم که با سه جور قضیه دیگر فرق دارد و این می شود اصالت وجود، اصالت وجودی بر مبنای تحلیل قضایای ثنایی و هل بسیطه. ایشان در ذیل این اختلاف که آیا هلیات بسیطه ثبوت شیء است یا ثبوت شی لشیء را مطرح می کنند. بر این اساس من یک قضیه استثنایی ویژه دارم که محمولش واقعیت است و موضوعش از محمولش انتزاع می شود و ذهن به خاطر انسی که دارد و اول خاص را می آورد و بعد عام را این گونه عمل می



کند ولی واقع مطلب چیز دیگری است. این فرمایش بیانی است بر اساس بیانات علما جدید برای این استدلال ذکر شده است تا تبیینی برای اصالت وجود بوده باشد که عدم وجود برای ماهیت تحلیلی نمی باشند و همین که تحلیلی نبود برای ما کافی است. تالیفی که نبود یعنی دو واقعیت نمی باشند و آن چه واقعیت است اگر ماهیت باشد که خلف فرض است - ما فرض کرده ایم که تحلیلی نیست و واقعیت و لا واقعیت در آن اخذ نمی شود- بر این اساس تا واقعیت و وجود سرو کله اش پیدا نشود، ماهیت واقعیت دار نمی شود؛ لذا محمول و وجود معادل واقعیت می گردد و این همان دلیل اصالت وجود با بیان علمای جدید است. این جا چند نکته باید بررسی شود تا در جلسه بعد بررسی شود.

### نقد و بررسی بیانات آیت الله مطهری

شهید مطهری در آخر قضایا را به چهار گونه تقسیم کرد؛ تحلیلی، تالیفی، انتزاعی و هل بسیطه. این سیر خوبی است ولی طی بحث هایی که با آیت الله مصباح ذیل معانی اعتباری داشتیم، یکی از معانی اعتباری این جا جا مانده است. اگر خواستید بین خارج محمول و محمول بالضمیمه تفکیک قائل شوید، خارج المحمول شما الزاماً انتزاعی نیست و معقول اولی را هم می گیرد. برای این که رهنی تقسیم شهید مطهری را در مقایسه با بیان علامه بدست آوریم دقت کنید که وقتی با اضافه کار می کنید، اضافه را بالضمیمه نمی گیرید ولی معقول ثانی هم نمی گیرید و استاد مصباح در این زمینه خیلی دقیق بحث کرد. وقتی شما می گوید یا وجود منحاظ دارد یا ندارد این تقسیم کافی نیست، بلکه اول باید تکلیف خود را روشن کرد که قضایا

یا تحلیلی اند و یا تالیفی و تالیفی ها یا معقول اولی اند و یا معقول ثانی و معقول های اولی یا وجود منحاظ دارند و یا ندارند و عرض تحلیلی است و اگر عرض تحلیلی به عین واقعیت دیگر موجود است باز هم معقول اولی است. اگر بخواهید تقسیم کامل باشد باید این طور بیان کنید. از همین جا باید تکلیف خود را با کلمه اعتباری روشن کنید این که شما به معقول ثانی می گوید انتزاعی، شهید مطهری اضافه را انتزاعی به معنای اعتباری می داند. این نکته را در بحث حرکت و زمان دارند و در آن جا با ذهنیت خودشان سیر کرده اند نه با ذهنیت علامه. اگر رفتید سراغ انتزاعیات آیا انتزاعی را اعتباری می دانید تا کبرای استدلال شیخ اشراق درست شود و یا این که اعتباری را طوری معنی می کنید که هلیات بسیطه درست شود و در نتیجه اعتباری را مشترک لفظی می دانید و کبرای شیخ اشراق را خراب کردید. در این فضا استاد مصباح ادامه حرف شما را فرموده و شما در فضای آقای مصباح رفته اید. اگر گفتید یک قضایا از جنس چهارمی برخوردارند آیا این جنس چهارم به لحاظ ثبوتی فرق دارد یا فقط اثبات و بیانش فرق کرده است؟ این که این را یک بیان به حساب آوریم خوب است اما اگر این بیان تقریر دیگر دلیلی است که شما معتقد بودید کبرای شیخ اشراق در آن دلیل درست است و اختلاف، اختلاف صغروی است با این تربیعی که درست می کنید این مبنای شما باطل می شود. شما مادامی که تکلیف این تربیع را روشن نسازید، نمی توانید آن را تقریر دیگری از همین دلیل به حساب آورید. پس اولاً لازم است تکلیف خود را با این تقسیم روشن نمود و ثانیاً باید دید که نسبت این تقسیم با آن دلیلی که فرض بر این بود که کبرای شیخ اشراق در آن درست است و اختلاف، اختلاف صغروی بود؛ چه می شود؟

جلسه صد و سی و سوم: ۹۲/۰۱/۱۸

## تقسیمات قضایا از منظر آیت الله مطهری و سنخ شناسی هلیات بسیطه

بحث ما در تنبیهاتی بود که در ذیل دلیل اصلی اصالت وجود؛ یعنی آن چه در اسفار ذکر شده، بیان می شد. یکی از این تنبیهات و اشارات، کلام آیت الله مطهری در شرح مبسوط منظومه می باشد. ایشان در ذیل دلیل «کیف و بالکون»، دو تقریر دیگر ارائه کردند که ما تقریر دوم ایشان را که فعلاً مرتبط با بحث است، بررسی می کنیم. خلاصه تقریر ایشان این بود که می توان قضایا را تحلیلی یا ترکیبی دانست. در قضایای تحلیلی، محمول از بطن موضوع استخراج می شود مانند قضیه «انسان حیوان است». در این قبیل قضایا موضوع مشتمل بر محمول است و مفهوم محمول، داخل در مفهوم موضوع می باشد و اگر بخواهیم موضوع را تعریف کنیم، لازم است محمول را بیان نماییم. قضایای تالیفی، قضایی اند که این حالت را ندارند. اگر قضایای تالیفی را غیر تحلیلی بدانیم، تنها دو جور قضیه خواهیم داشت اما اگر قضایای تالیفی را قضیه ای دانستیم که محمول در آن واقعیت منحا‌زی از موضوع دارد، در این صورت سه جور قضیه داریم؛ تحلیلی، تالیفی و انتزاعی. در قضیه «انسان ممکن است» محمول نه از تعریف موضوع به دست می آید و نه واقعیت منحا‌زی از موضوع دارد؛ بلکه محمول ما از موضوع انتزاع می شود و به عبارتی محمول خارج المحمول انتزاعی ماست و نه محمول بالضمیمه. اگر کسی این مقدمه و توضیحات را قبول کند، در رابطه با قضیه «انسان موجود

است» این قضیه قطعاً قضیه تحلیلی نیست؛ چون نشان دادیم که ماهیت ذهناً و خارجاً زائد بر وجود است. اگر این قضیه را تحلیلی بدانیم و حیث تحلیلی بودن را کنار نهم، باید حیث تالیفی را بربرسیم و حیثی که تالیفی بودن آن را قوت می بخشد این است که محمولی به نام موجود داریم که غیر از موضوع است اما مشکل این جاست که تا این محمول نیاید، واقعیت شکل نمی گیرد و بر این اساس اصالت وجود را نتیجه می گیریم. ما این جا یک قضیه ثنائی داریم که تالیفی اصطلاحی نیست و محمول واقعیت منحا‌زی از موضوع ندارد؛ چون ممکن نیست در خارج هم وجود اصیل باشد و هم ماهیت. از دیگر سو محمول از موضوع هم انتزاع نشده است بلکه بر عکس تا محمول نیاید واقعیت موضوع شکل نمی گیرد و لذا قضیه ثنائی ما، قضیه خاصی خواهد بود که نوع چهارمی از قضایا را تشکیل می دهد. به دیگر بیان هلیات بسیطه انتزاعی عکس الحملی اند یعنی وجود اصیل است و وجود عبارت است از آن واقعیت و از این واقعیت وجود را انتزاع می کنیم. در ادامه می گویند: «پس قضیه «انسان موجود است» نه قضیه تحلیلی است... و نه قضیه ترکیبی انضمامی است و حتی نه قضیه تالیفی انتزاعی است از قبیل این که می گوئیم «انسان ممکن است» چرا حتی قضیه تالیفی انتزاعی نیست؟ چون اگر قضیه «انسان موجود است» مثل قضیه «انسان ممکن است» قضیه تالیفی انتزاعی بود باید «انسان» که موضوع است منشا انتزاع باشد و محمول انتزاعی و حال آن که این جا قضیه بر عکس است، موضوع از محمول انتزاع شده است، ولی ذهن به دلیل عمومیت این موضوع و این که همیشه خاص را موضوع قرار می دهد و عام را محمول، آمده است موضوع را به جای محمول گرفته است و اشتباه از همین جا پیدا می شود؛ یعنی قضیه واقعی این است: الوجود

انسان، الوجود شجر، الوجود حجر. پس ما در باب ماهیت و وجود به نوعی قضیه می‌رسیم که با تمام قضایای دیگر اختلاف دارد...» (شرح مبسوط منظومه ج ۱ ص ۱۵۷) بعد این بحث وارد این مساله شدند که اصلاً هلیات بسیطه را قضیه بدانیم یا خیر؟ علامه هم در بدایه آنرا بحث کردند که در توضیحات متن اسفار آن را بیان نمودیم.

### نوع قضایای هلیات بسیطه و کبرای شیخ اشراق

عرض شد بگر بیان آیت الله مطهری را تقریر دیگر برهان «کیف و بالکون» بدانیم، لازم است دو نکته را به درستی توضیح داد. نکته اول: ایشان در برهان حکما بنا را بر این نهاده اند استدلال شیخ اشراق کبرویاً درست است و تنها مبادرت به اشکال صغروی نمودند و بر این اساس اعتباری در کلام شیخ اشراق و اصالت وجود از معنای واحدی برخوردار خواهند بود. اگر مبنایان این است که اعتباری در عبارت شیخ اشراق کبرویاً درست است و اشکال صغروی دارد و بعد استدلال کرده است که نمی‌توان برای امکان حقیقت قائل شد؛ چون از تحقق امکان، تکررش لازم می‌آید. وقتی کسی کبرای شیخ اشراق را درست می‌داند، باید این کبری را روی معقولات ثانی فلسفی پیاده کند. شیخ اشراق گفته اگر کسی گفت «الانسان ممکن» و بخواهد برای امکان خارجیت قائل شود، امکانش نسبتی می‌خواهد و همین طور که سر از تسلسل در می‌آورد. همان استدلالی که در مواد ثلاث ذکر شد. لذا نمی‌توان برای امکان واقعی درست کنید و الا انتساب این امکان به موضوع به عنوان واقعیت دیگر نیازمند نسبتی است و آن نسبت، نسبت دیگری می‌خواهد و همین طور. بیان ما این است که آقای

مطهری باید تکلیف خود را روشن کند؛ یا ایشان کبرای شیخ اشراق را قبول می‌کند و در این صورت شیخ اشراق با کبرای خود آمده است قضیه انتزاعی ایشان را اعتباری دانست و قضیه ثنائی ایشان را هم اعتباری می‌داند و شما هم که با شیخ اشراق اختلاف صغروی دارید نه اختلاف کبروی. در این صورت چرا قضیه ثنائی را از جنس قضیه انتزاعی قرار نمی‌دهی؟ اگر می‌خواهید اختلاف شما با شیخ اشراق اختلاف صغروی نباشد، باید فرمایش آیت الله مصباح را بپذیرید که کلمه اعتباری که در باب اصالت وجود بکار می‌رود غیر از اعتباری است که در معقولات ثانی فلسفی بکار می‌رود. اگر اصرار دارید که در بحث اصالت وجود یک قضیه ثنائی دارید که با قضایای انتزاعی فرق دارد، یعنی حرف شیخ اشراق در قضایای انتزاعی درست است و در انتزاعیات می‌توان ملتزم به اعتباری بودن معقولات ثانی شویم اما در اصالت وجود نمی‌توان به اعتباری بودن وجود تن داد بلکه باید وجود را اصیل بدانیم. اگر این را می‌گویید و دو جنس قضیه تحویل ما می‌دهید این یعنی به کبرای شیخ اشراق ملتزم نمی‌باشید و این را باید برای ما روشن کنید. ظاهر کلام آیت الله مطهری همین است؛ چرا که این بیان را تقریر دیگر همان دلیل می‌دانند. حال اگر تقریر دیگر همان دلیل است جداسازی این دو نوع قضیه نیازمند توضیح است.

### بیان آیت الله مطهری و اعتباری بودن مقولات نسبی

نکته دوم این که اگر خواستید قضایای غیر تحلیلی را دسته بندی کنید، انصاف این است که آیت الله مصباح در این جا دقت بیش تری به خرج داده است. اگر قضایای غیر تحلیلی را می

خواهید روشن کنید لازم است بگویید قضایای غیر تالیفی یعنی محمول خارجاً واقعیت منحا‌زی از موضوع ندارد اما از این که محمول واقعیت منحا‌زی ندارد الزاما از این در نمی آید که محمول انتزاعی است مگر آن که ملتزم شوید مقولات سبعة نسبيه معقول اولی نمی باشند و معقول ثانی فلسفی اند. دقت در کلام آیت الله مطهری ما را به چارچوبی که آیت الله مصباح برای ما ترسیم کرد، می کشاند. در بیانات آیت الله مصباح گفتیم که یکی از معانی اعتباری، اعتباری به معنای مقولات ثانیه فلسفی است: «ثم إنهم ربما يصفون المقولات نسبية بأنّها اعتبارية فان اريد انها من المقولات الثانية الفلسفية كان من هذا الاصطلاح لكن على هذا لا يصح عدها من الاجناس العاليه و ان اريد انها مع كونها من المقولات الماهويه توصف بالاعتباريه كان اصطلاحا جديدا فتفتن.» (همان. صص ۲۳)

این حرف درستی است ولی باید عالی و سافل را هم مانند امکان بدانید. آیا عالی و سافل مانند امکان اند از این جهت که واقعیت منحا‌ز ندارند یا عالی و سافل در واقعیت منحا‌ز نداشتن مانند امکان اند اما در این که محمول معقول اولی است یا معقول ثانی است مانند امکان نیستند. بنابراین برای تحلیل غیر تحلیلی ها باید گفت یا معقول اولی هستند و محمولی دارند که از تعریف موضوع بدست نمی آیند و یا معقول ثانی اند. آن جا که معقول اولی است می تواند وجود منحا‌ز داشته باشد و می تواند وجود منحا‌ز نداشته باشد. اگر پنج دسته قضایا تحویل دادید؛ یکی تحلیلی تالیفی معقول اولی که وجود منحا‌ز ندارد و دیگری تالیفی معقول اولی که وجود منحا‌ز دارند و تالیفی معقول ثانی فلسفی و یک ثنائی که قسم پنجم است. در

این صورت معلوم می شود بحث اصالت وجود ربطی به خارجیت یا عدم خارجیت محمول ندارد؛ یعنی اگر محمول معقول ثانی فلسفی نبود، بلکه معقول اولی بود و وجود منحا‌ز هم نداشت باز خارجیتی برای آن قائل ایم و ربطی به بحث اصالت وجود ندارد. در این صورت اگر ربطی به مساله اصالت وجود نداشته باشد کان شما علی ایحال دارید با خارجیت کار می کنید؛ حال یا خارجیتی که عین موضوع است و یا غیر موضوع است و وجود رابط دارد یا خارجیتی که دارد موضوع را جمع می کند و در این صورت می توان مانند علامه گفت که من کبرای شیخ اشراق را قبول دارم و به او اشکال صغروی می گیرم. خارجیتی که در مقولات اولی و مقولات مطرح است مانند آب و گرما، آب فوقیت و و تحتیت، آب و وجود و آب و امکان؛ گرما محمول بالضمیمه برای آب است و فوقیت معقول اولایی است که وجود منحا‌ز ندارد اما واقعیت دارد و به عین موضوع محقق است و در آب و امکان لازم نیست بگوییم که امکان خارجی نیست بلکه ما فعلاً در بحث اصالت وجود کاری با خارجیت و عدم خارجیت امکان نداریم و می گویم امکان و فوقیت و گرما خارجی است و وجود هم خارجی است منتهی در این صورت من کبرایی دارم که این کبری می خواهد ملاک خارجیت را به من بدهد و ملاک این است که خارجیت تکرر آور باشد. این تحقق در خیلی جاها تکرر آور نیست تحقیقی است به عین موضوع یا تحقیقی است از نوع وجود رابط یا تحقیقی است که موضوع را جمع می کند. به نظر ما فرمایش علامه در نهایی می خواهد مساله را صغروی کند. آیت الله مطهری در سائر فرمایشات خود که در مواد ثلاث سابقاً با آن کار کردیم و بعداً هم با آن کار می کنیم، می گویند ما با غفلت از اصالت وجود می خواهیم امکان را خارجی کنیم؛ یعنی این

طور نیست که اگر من ملتزم به اصالت وجود شوم الزاماً به معنای خارجیت وجود است و باید در همان مرحله اول ب امکان را از خارجیت بیندازم. با اتخاذ چنین مبنایی می توان چهار نوع قضیه دیگر غیر از قضایای تحلیلی تحویل داد و بگوییم در هر چهار تا روی خارجیت صحبت می کنیم اما خارجیت ها مختلف اند. اگر مراد آیت الله مطهری از این توضیحات این نکته است حرف خوبی است اما اگر مرادشان انکار مقوله بودن مقولات نسبی است و انکار خارجیت مقولات ثانی فلسفی است همان اشکالی که به آیت الله جوادی گرفتیم به ایشان هم وارد است و خواهی خواهی باید بروند در فضایی که آیت الله مصباح ترسیم کردند با دعوی اشتراک لفظی کلمه اعتباری و تصریح می کنند: «ان الماهیه امر حقیقی علی حسب الاصطلاح الثانی فی عین انها اعتباری علی حسب الاصطلاح الاخیر بنائی علی القول باصالة الوجود.»

کلام آیت الله مصباح بر اساس مبنایش کلام درستی است ولو ما به مبنای ایشان اشکال داریم ولی آقایان تنظیمشان با مبنا ناسازگار است. بنابراین توضیحات آیت الله مطهری را نمی توان تقریر دیگر این استدلال بدانیم مگر با این توضیحی که عرض شد.

(پرسش...پاسخ:). داریم بین اصالت وجود و ادق اصالت وجود تفکیک قائل می شوم. وقتی وارد مواد ثلاث می شوم تا وقتی وارد قله اصالت وجود نشوم، برای امکان خارجیت قائل ام و ملاصدرا هم همین طور است و لذا مبنای ملاصدرا را قبول داریم و به شیخ اشراق اشکالی صغروی داریم؛ هم در بحث امکان و هم در بحث وجود. منتهی اشکال صغروی من در امکان این است که امکان به عین موضوعش موجود است که علامه در مواد ثلاث گفته است. اگر

قرار است اعتباری دارای یک معنی باشد، کبرای شیخ اشراق را قبول دارم و باید پنج قسم قضایا ارایه دهم و وقتی پنج قسم کردم توضیح می دهم و نمی گویم ثنایی چیزی است غیر از قضیه انتزاعی؛ خیر. اگر در بحث ماقرار است بیان مشهور را تقریر کنیم ثنایی هم عین انتزاعی است بله عین اوست از باب این که اعتباری در آن خارجیت را درست است و اگر غیر اوست باید طوری بگویید که درست در آید؛ غیر اوست طوری که محمول را جمع می کند و چیزی غیر موضوع وجود ندارد و موضوع فقط وجود است. در برخی از پرسش و پاسخ های شرح مبسوط این مطلب هست اما این طور شفاف بدست نیامده است. استاد مطهری نباید بگوید چون ذهن من با عام و خاص کار می کند، چنین است؛ خیر ذهن من با عام و خاص کار کند یا نکند اصلاً بحث این نیست، بحث این است که من موضوعی دارم که چیزی کنار آن نمی ماند و ما در متن نهاییه می رسمیم که علامه کبرای شیخ اشراق را قبول کرده اند و اشکال صغروی به شیخ اشراق دارد و این اشکال در امکان یک طور است و در وجود جور دیگری تحلیل می شود و لذا هم امکان خارجیت می یابد و هم وجود خارجیت می یابد؛ امکان خارجیت می یابد با قبول آن کبرای شیخ اشراق. ملاصدرا به همین ترتیب عین این مطالب در متن اسفار آورده است. ملاصدرا عین این تعبیر را در باب خارجیت این ها درست می کند و به نظر ما حق با ملاصدرا است و روال کار همین است که ملاصدرا دارد. ایشان می فرماید: «ذکر تنبیهی و تعقیب تحصیلی: إن رهطاً من القوم قد جوزا کون الصفات عدمیة مع اتصاف الموصوفات بها فی نفس الأمر... و الحق أن الاتصاف نسبة بین شیئین متغایرین بحسب الوجود فی ظرف الاتصاف» ۱) فالحکم بوجود أحد الطرفين دون الآخر فی الظرف الذی یکون الاتصاف فيه تحکم نعم

الأشياء متفاوتة في الوجودية و لكل منها حظ خاص من الوجود ليس للآخر منها فلكل صفة من الصفات مرتبة من الوجود يترتب عليها آثار مختصة بها حتى الإضافيات و أعدام الملكات و القوى و الاستعدادات فإن لها أيضا حظوظا ضعيفة من الوجود و التحصل لا يمكن الاتصاف بها إلا عند وجودها لموصوفاتها «۲». و لا فرق في ذلك بين صفة و صفة...» (اسفار. ج ۱) ص ۳۳۶

ملاصدرا در این فضا حق دارد اختلاف با شیخ اشراق را صغروی بداند و اختلاف صغروی در هر جا بحسبه است. اگر کسی بگوید اتصاف اقتضا می کند که محمول انتزاعی باشد و فقط در ذهن باشد ما برعکس بگوییم و می گویم اصلش غلط است و اتصاف هر جا هست طرفین هم باید در آن جا باشند منتهی نحوه وجود ها فرق دارند و بعد هم آن نتیجه را می گیرند که:

«تنبيه: و لعلك على هدى من فضل ربك في تعرف حال مراتب الأكوان في الكمال و النقص و تحصلات الأشياء في القوة و الضعف و المتانة و القصور فعليك أن تدفع بهذا عارا عظيما يتوهم القاصرون عن غايات الأنظار وروده على أولياء الحكمة و أئمة العلم و تميط به الأذى عن طريق السلاک الناهجين طريق الحق و هو أنهم عرفوا الحكمة بأنها علم بأحوال الموجودات الخارجية- على ما هي عليها في الواقع و عدوا من جملة الحكمة معرفة أحوال المعقولات الثانية...» (همان. ص ۳۳۸) عار عظیم این است که حکمت علم به اشیاى خارجی است و حال آن که معقولات ثانى فلسفى خارجیتی ندارند و ملاصدرا معتقد است با این توضیحات این عار عظیم را از فلسفه برداشته اند. تعجب ما از شهید مطهری این است که چطور مقولات سبعة نسبی را فراموش کردید و اگر تابع ملاصدرا هستید باید ممشای او را طى کنید. «...بأن تذكر

مأصلناه» «۱» من أن الوجود لكل شيء من الأشياء له مرتبة خاصة من الظهور...» (همان. ص ۳۳۹) ملاصدرا از این عبارت به بعد وارد فضای حرکت و متفرعات آن می شود. پس اگر کسی مانند ملاصدرا سیر کند و اشکال را صغروی بداند، باید در هر جا اشکال صغروی شکل خاص خودش را داشته باشد؛ مقوله سبعة نسبه و امکان و اعدام ملکات خارجیت دارند اما خارجیت هر شیء بحسب خودش است و قاعده شیخ اشراق درست است اما این ها وجودشان مستلزم تکرر نیست چون خارجیت ها متفاوت است اما خارجیت وجود به گونه ای است که محمول خود را جمع می کند و عکس الحمل است اما عکس الحملی که محمول نمی گذارد. در این فضا شکل منطقی بحث طى می شود و بحث کبرى و صغرى درست در می آید ولی در مراحل بعد اگر بر اساس اصالت وجود، وجود خارجیت پیدا کرد و موضوعی بود که محمول خود را جمع کرد ممکن است که خارجیت برخی از این ها به تبع انتقای موضوعشان باشد نه این که خارجیت ندارند. به دیگر بیان ما ماهیت نداریم تا امکان داشته باشیم. این نکته را خود آقای مطهری در مواد ثلاث دارند. باید سیر را بر اساس سیر علامه و صدرا رفت. علامه هم در این بحث نگفت که این بحث با اصالت وجود نمی سازد بلکه پاورقی زده که «هذا هو الحق الصريح...» چون اصالت وجود حتی در امکان ماهوی محمول مساله را خراب نمی کند بلکه اصالت وجود موضوع را یعنی انسان را بر می دارد و این از فروع نهایی می باشد. باید این سیر را قشنگ بگویید تا اختلاف صغروی تان با شیخ اشراق درست شود. اگر مثل آقای مصباح سیر دیگری دارید لا اقل صریحا تن به اشتراك لفظی بدهید. تنبیه دیگر این که شهید مطهری تقریر دیگری از همین دلیل مشهور دارند که در جلسه آینده رسیدگی می کنیم.

## جلسه صد و سی و چهارم: ۹۲/۰۱/۱۹

## تقریر سوم استدلال «کیف و بالکون عن استواء...»

از نکاتی که باید به عنوان اشاره مطرح شود تقریر دیگری است که آیت الله مطهری آن را به عنوان تقریر دیگر استدلال مشهور بر اصالت وجود عنوان کرده اند. یک بیان ایشان این است که ماهیت من حیث هی، زمانی خارجیت پیدا می کند و عنوان موجود را می پذیرد که پای وجود در میان آید و لذا وجود معادل واقعیت است نه ماهیت. آیت الله مطهری برای این بیان مشهور دو تقریر ارائه کرده اند؛ یک تقریر قضایای تحلیلی و تالیفی بود که بحث آن گذشت که اصل بیان، بیان خوبی بود اما یک دسته بندی و حاشیه هایی داشت که می بایست بیان می شد. تقریر دیگری هم در شرح مبسوط دارند. اول لازم است اصل تقریر را بیان کنیم تا روشن شود رابطه این تقریر با اصل استدلال که مشهور بیان داشته اند چه سرنوشتی می یابد؟

ایشان مقدمتاً می گویند که کلی و جزئی واجد دو اصطلاح می باشند. یکی کلی و جزئی که در منطق بکار می رود و کلی آن چیزی است که قابلیت صدق بر کثیرین دارد و جزئی قابلیت صدق بر کثیرین ندارد. این معنای کلی و جزئی در بحث اصالت وجود و ماهیت تأثیری ندارد؛ چون ماهیت خواه ماهیت کلی، مانند انسان باشد و یا ماهیت جزئی، مانند زید باشد، هر دو اعتباری اند. همان استدلالی که فلاسفه برای اصالت وجود در «انسان موجود است» می گویند، در «زید موجود است» هم کار می کند که بر اساس آن مفهوم اعتباری است و آن چه

معادل واقعیت قرار می گیرد وجود است. این اصطلاح از کلی و جزئی و این تفکیک در بحث اصالت وجود ثمره ندارد. معنای دیگر کلی و جزئی، ابهام و تشخیص است. این اصطلاح مرتبط با مساله اصالت وجود می باشد و بیان فارابی هم در همین جا پیاده می شود که با این که فارابی توجهی به مساله اصالت وجود نداشته اما اول بار این مساله را بیان کرده است و این مساله ای که فارابی بیان کرده حتی بوعلی و امثال او این حرف را در این جا نگفته اند. فارابی گفته تا پای وجود به میان نیاید، جزئیت به معنای تشخیص شکل نمی گیرد و تا پای وجود به میان نیاید ماییم و کلیت یعنی ابهام. بعد هم آن مثال معروف را بازگو می کنند که اگر بگوییم انسان، انسان کلی و مبهم است؛ اگر بگوییم انسان ایرانی دایره را محدودتر کرده ایم و غیر ایرانی را خارج می کنیم؛ اگر بگوییم انسان ایرانی مسلمان دایره را محدودتر می کنیم؛ اگر بگوییم انسان ایرانی مسلمان استاد دانشگاه دایره محدودتر می شود و همین طور که قیود را بیفزاییم دایره محدودتر می شود استاد فلان دانشکده و فلان درس که خانه اش در فلان خیابان و فلان کوچه است. اگر این قیود را اضافه کنیم عرفاً شخص خاصی معین می گردد اما نزد فیلسوف این قیود آن را جزئی نمی کند؛ چون اگر این خانه را خراب کنیم و ده خانه به جای آن بسازیم باز هم این آدرس صدق می کند و به جای این فرد، ده فرد دیگر در این آدرس مستقر اند و بر همه شان این قیود صادق است. اگر قید زمان را هم بیفزایید باز هم در این زمان می توان ده خانه فرض کرد. هر قیدی که ما بیفزاییم باز هم قابلیت صدق بر کثیر همچنان وجود دارد. آیت الله مطهری می فرماید: «ولی از نظر فلسفی تمام این ها کلیاتی است که این

خصوصیات در ذات خودشان هنوز مبهم اند؛ یعنی ذات این ها اقتضای تعین و تشخیص را ندارد.» (شرح مبسوط، ج ۱ ص ۱۵۴)

بنابراین تشخیص در محدوده مفاهیم شکل نمی گیرد و مفاهیم هر چقدر هم که دایره شان تنگ تر شود خارجاً منحصراً المصادق می شوند اما قابلیت صدق بر کثیرین را از دست نمی دهد و قابلیت با نظر به مفهوم وجود دارد. در ادامه می فرمایند: «تشخیص مال آن چیزی است که خودش متن واقعیت است و اصلاً خودش یعنی واقعیت. تشخیص مال همان چیزی است که موجودیت از مرتبه ذاتش انتزاع می شود یعنی تشخیص مال وجود است.» (همان) تشخیص مال چیزی است قابل جابجا شدن نیست و قابل این نیست که قابلیت تعدد را بپذیرد و این همان حرف فارابی است که تشخیص مال وجود است و تا پای وجود را به میان نیاوریم تشخیص شکل نمی گیرد. ایشان این را به حرف هگل بر می گردانند و می گویند که این حرف بر عکس نظریه هگل است. هگل هستی را بی تعین ترین مفاهیم می داند که خواسته با ضمیمه قیودی به هستی تعین دهد و حال آن که اگر ما هستی را بی تعین دیدیم هزار قید هم که به هستی بزنیم هستی متعین نمی شود بلکه هستی باید عین تعین و تشخیص باشد و معلوم می شود فلسفه هگل از اساس خطا کرده است که هستی را بی تعین دیده و خواسته تعین هستی را با قید درست کند. در ادامه می فرماید: «و حال آن که با ضمیمه کردن معانی و ماهیات حقیقت درست نمی شود؛ اولاً هستی جزء ذات نیست - هستی را در هیچ کدام از این ها نداریم و این ها با هستی ارتباطی ندارند- ثانیاً اگر خود هستی یک امر مبهمی باشد هزاران و میلیون

ها ماهیت هم که ضمیمه کنیم تعین پیدا نمی شود؛ تعین مال آن چیزی است که موجودیت عین ذات اوست یعنی متشخص چیزی است که تشخیص عین ذات او و ذاتش تشخیص است» (همان، ص ۱۴۵) بر اساس این تقریر؛ ما مطمئن ایم که در خارج تشخیص داریم و با ماهیت نمی توان تشخیص را درست کرد پس چیزی داریم که عین تشخیص است که همان واقعیت و وجود می باشد. این بیان فی حد نفسه بیان خوبی است اما سوال این جاست که این بیان را چگونه می توان تقریر دیگری از استدلال مشهور به شمار آورد؟ اگر ما باشیم و بحثی به نام تشخیص و تعین در مقابل کسی مانند هگل که برای هستی، تعین و تشخیص قائل نیست و ما در برابر او دفاع کرده و هستی را دارای تشخیص و تعین می شمیریم و از آن جا که تشخیص و تعین روشن است پس هستی اصیل است. اگر هستی خارجیت نداشته باشد و ما باشیم و مفاهیم، هرگز به تشخیص نمی رسم و همیشه کلی محدود شده، منحصراً المصادق می باشد اما قابلیت صدق را از دست نمی دهد. اگر این تقریر خودش یک بیان برای اثبات اصالت وجود به شمار آید، بیان خوبی است اما این که این یک بیانی است برای اصالت وجود و یک دلیل مستقلاً بر اصالت وجود می باشد یک مطلب است ولی این که این بیان را چگونه تقریر دیگر استدلال مشهور قرار می دهیم، قدری مشکل است.

بیانی از استاد مصباح؛ تتمه تقریر استاد مطهری

برای این که به حل و رفع این مشکل نزدیک تر شویم توضیح آیت الله مصباح را هم ملاحظه می کنیم تا بعد به جمع بندی بحث برسیم. ایشان در آموزش فلسفه و تعلیقه بحثی دارند که



تناسب بحث در آموزش فلسفه روشن تر است و لذا ما از روی آن می خوانیم. در آموزش فلسفه درس ۲۵ در بحث احکام ماهیت بحثی را مطرح می کنند. در احکام ماهیت توضیح می دهند که: ما قبلاً از حکما نقل کردیم که ماهیت هر موجودی در خارج مخلوط با عوارض مشخصه است و ماهیت صرف و خالص تنها در ذهن پیدا می شود. بعد هم خواسته اند استفاده کنند که ماهیت تنها دو اعتبار دارد: ماهیت مقیده یا مخلوطه که در خارج تحقق می یابد و ماهیت مجرده که تنها در ذهن قابل تصور است. این ماهیت مخلوطه و مقیده اعتبار بشرط شیء دارد و ماهیت مجرده اعتبار بشرط لا دارد و مقسم آن ها هم یک اعتبار دیگری است که اعتبار لا بشرط می باشد و نه حیثیت خارجی و اختلاط با عوارض در آن لحاظ شده و نه حیثیت ذهنیت و خالی بودن از عوارض. بر همین اساس حکما ماهیت مخلوطه را خارجی، ماهیت مجرده را ذهنی و مقسم آن ها که ماهیت لا بشرط است را کلی طبیعی می نامند. از آن جا که لازم است مقسم به وجود اقسامش موجود شود، کلی طبیعی در خارج موجود است. کلی طبیعی یا ماهیت لا بشرط، مقسم آن دو اعتبار است در مقابل ماهیت بشرط الاختلاط و ماهیت بشرط التجرید.

از این توضیحات روشن می شود که کلی طبیعی در اصطلاح حکما به چه معناست؟ کلی طبیعی یعنی اعتبار لا بشرطی ماهیت از حیث اختلاط و تجرید. ممکن است کسی اشکال کند که چگونه ممکن است کلی طبیعی در خارج موجود است؟ جواب آن که کلی طبیعی با قید کلیت در خارج موجود نمی باشد بلکه مراد از کلی طبیعی همان چیزی است که مقسم دو

اعتبار است نه آن چه قید کلیت دارد. آن چه قید کلیت دارد همان اعتبار بشرط لایی است که جای آن در ذهن است. اگر قبول کردیم که ماهیت واجد سه اعتبار است؛ ماهیت مخلوطه که ماهیت را مقید می کنیم به عوارضی؛ ماهیت مجرده که ماهیت را بشرط لا از آن عوارض می دانیم؛ اعتبار سوم حیث لا بشرطی است که مقسم برای آن دو اعتبار می باشد، با قبول این سه اعتبار گرفتار این مساله می شویم که علت تشخیص ماهیت چیست؟ آیت الله مصباح به حاق ذهنی آیت الله مطهری در این که تقریر سوم ایشان تقریر استدلال مشهور باشد، اشاره می کند. حکما می گویند اعتبار لا بشرطی چون مقسم آن دو اعتبار است در خارج موجود است چون مقسم باید در همه اقسام خود موجود باشد. بر این اساس پذیرفتید که این ماهیت لا بشرط در خارج موجود است. در این صورت چگونه ماهیت لا بشرط در خارج تشخیص یافته است؟<sup>۱۰</sup> اگر ما یک ماهیت لا بشرطی داریم که در خارج مخلوط شده و در ذهن تجرید می شود، باید باید گفت ماهیت در خارج با چه چیزی مخلوط می شود که تشخیص درست می گردد؟ علت تشخیص ماهیت مخلوطه چیست؟ ایشان می گوید هر چیزی را به عنوان مشخص مطرح کنید، صحیح نیست مگر این که وجود را مشخص بدانید از سویی در خارج مخلوط شدن وجود و ماهیت ممکن نیست و نتیجه این مساله اصالت وجود خواهد بود. انضباط ایشان واقعاً شایسته تقدیر است این که از این منظر به این مساله نگاه کنیم که ماهیتی را در خارج بردیم و می

<sup>۱۰</sup> این مطلب کمک می کند به اشاره بعدی که از آیت الله جوادی می خوانیم. ایشان اشکالی به علامه و آیت الله مصباح دارند. با دقت در این حرف روشن می شود استاد جوادی به خوبی نظر آیت الله مصباح را تبیین نمی کنند و لذا اشکال ایشان بر آیت الله مصباح وارد نیست.

خواهیم آن را مخلوط کنیم؛ آن را با چه چیزی مخلوط می کنید؟ اگر با زمان، کم، کیف یا ... مخلوط کنید و از سویی خود این ها را معقول اولی می دانید، خود این ها ماهیت اند و این ماهیت لا بشرط را با ده یا هزار ماهیت لا بشرط دیگر مخلوط کنید تشخیص بدست نمی آید؛ چون در تک تک آن ها این بیان درست است که یک معقول اولایی داریم که این معقول اولی واجد سه اعتبار است؛ مخلوطه خارجی، مجرد ذهنی و لا بشرط مقسم که کلی طبیعی است. ایشان بر همین اساس در ابتدای بحث می گویند اختلاط با عوارض، داخل پرانتز وجود.

کلی طبیعی چنان که بیان شد ماهیت لا بشرط است ولی هیچ قیدی ندارد و قابل اجتماع با هر قید و شرطی است از این رو در ذهن با ماهیت مجرد که بشرط لا است جمع می شود و متصف به کلیت است و در خارج با ماهیت مخلوطه جمع و متصف به جزئیت می شود. کاش استاد مصباح در این جا مطلب مرحوم مطهری را می آورد که جزئیت به معنای تشخیص است؛ یعنی اشتراک لفظی کلی و جزئی با ابهام و تشخیص را در توضیح بیان می کرد.

«از این روی بعضی از فلاسفه در صدد برآمده اند که علت تشخیص ماهیت را در چیزهای دیگری مانند ماده، زمان و مکان جست و جو کنند ولی روشن است که این تشبیهات هم سودی نمی بخشد و بر همه آن ها این اشکال وارد است که ملاک تشخیص ماهیت ماده یا زمان و مکان چیست تا اقتران به آن موجب تشخیص ماهیت دیگری شود؟» (آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۳۲۶) ضمیمه کردن هزاران ماهیت کلی و فاقد تشخیص به ماهیت کلی و فاقد تشخیص دیگر موجب تشخیص نمی شود؛ خواه ماهیات جوهری باشند و خواه ماهیت عرضی

باشد. اگر کسی این طور فهمید باید بگوید معنای تشخیص ماهیت مخلوطه چیست؟ یا معنای این تشخیص این است که یک وجودی داریم اضافه بر ماهیت و ماهیت را تقید می دهیم به وجود که در عبارت ایشان بود و یا باید بگوید من در خارج چیزی دارم که عین تشخیص است و من از آن ماهیت را انتزاع می کنم. این مطالب در عبارات درس نهایی ایشان آمده است. در این فضا می فهمیم که حیث لا بشرطی ماهیت و نامتعین بودن طبیعی، دلیل اصالت وجود می باشد. در این صورت کسانی که تن به وجود طبیعی در خارج داده اند و می گویند واقعیت دارد اصالت ماهوی اند و نفهمیدند واقعیت و تشخیص با ماهیت مخلوطه شکل نمی گیرد. بنابراین هر کسی که خواست وارد اصالت وجود شود می تواند از دو راه وارد بحث شود: یکی این که تا وجود نیاید واقعیت شکل نمی گیرد و یا تا وجود نیاید تشخیص شکل نمی گیرد. اگر ما باشیم و ماهیت که برای آن حیث لا بشرطی قائل ایم، در این حیث ماهیت لا بشرط از وجود و عدم، تشخیص و عدم تشخیص، زمان و مکان است. این سخن همان گونه که بر ماهیت جوهری صدق می کند درباره ماهیت عرضی هم صادق است.

### داوری درباره تقریر سوم استاد مطهری

این بیان می شود غایت توضیح و تکمیل بیان آیت الله مطهری با کمک از فرمایشات استاد مصباح. در این بیان حیث لا بشرطی و بیرون بودن همه چیز از حریم ماهیت بیان شد که ما را نزدیک می کند به برهانی که مشهور بر اصالت وجود می آورند و راه را هموار می کند تا

بفهمیم چرا مرحوم مطهری این بیان را تقریر دیگر برهان اصالت وجود می انگارد و خروج از استواء ماهیت را می خواهند با واقعیت درست کنند.

از این مطلب می خواهیم دو نکته بدست آوریم؛ یکی این که آیا با عنایت به همه این بیانات می توان تصدیق کرد که مطلب آیت الله مطهری تقریر دیگر برهان «کیف و بالکون» باشد؟ دیگر این که بیان آیت الله مصباح سبب می شود که اشکالی را که ایشان در بحث اصالت وجود بر عبارت نهایی دارند درست معنی کنیم و همانند استاد جوادی در حقیق معنی نکنیم که در اشاره بعدی ذکر می کنیم. مطلب اول این که استاد مصباح و استاد مطهری قائل به مبنایی اند که واقعیت صفات حقیقیه ای دارد و ممکن است کسی استدلال ما را در خود واقعیت بپذیرد ولی در صفات واقعیت نپذیرد. یکی از صفات واقعیت تشخیص است و صفت دیگر آن وحدت یا خارجیت است. شما در استدلال «کیف و بالکون» از حد وسط کدام شان واقعیت می خواهید استفاده کنید؟ می گوئید بدون کون واقعیت شکل نمی گیرد و یا تشخیص شکل نمی گیرد یا خارجیت شکل نمی گیرد. بر همین اساس استاد مصباح در بحث قبلی خاطر نشان کرد که این حکم را در وجود قبول دارم اما در وحدت قبول ندارم و در وحدت حرف شیخ اشراق و خواجه را قبول دارم. نکته مهم این است که وقتی در صدیم وارد ارزیابی ادله شویم باید روی حد وسطی که با آن کار می کنیم تمرکز نماییم. حد وسط در برهان مشهور این است که بدون وجود واقعیت، لا واقعیت می شود و علامه روی این نکته به خوبی تمرکز کرده است. بله درست است که بدون وجود تشخیص، عدم تشخیص می شود؛ چون ماهیت تشخیص را تامین

نمی کند و یا بدون وجود خارجیت، لا خارجیت است و یا وحدت، لا وحدت است یا علم، لا علم است اما تمرکزی که در این استدلال ملاصدرا وجود دارد و علامه به خوبی روی آن تمرکز کرده، اصالت واقعیت است. واقعیت اصیل است پس وجود اصیل است. این قضیه که «واقعیت اصیل است» یا مساله فلسفی نیست و اگر مساله هم باشد مانند تشخیص واقعیت نیست. حد وسطی که در استدلال «کیف و بالکون» داریم این است که در ماهیت واقعیت و لا واقعیت اخذ نشده است و استاد مطهری در متن استدلال به خوبی توضیح می دهد و می گوید این اصطلاحات جدید به فهم مطلب خیلی کمک می کند که نمی توان گفت واقعیت، واقعیت دارد بلکه واقعیت عین واقعیت است. اگر تمرکز این برهان روی اصل واقعیت است و اصالت وجود می گوید اگر پای وجود به میان نیاید واقعیت شکل نمی گیرد، نباید چنین حد وسط بسیار ارزشمندی را به چیز دیگری که از شئون واقعیت و وجود است تقلیل داد؛ اگر چه آن حد وسط هم درست است. به همین دلیل است که بزرگانی مانند فارابی ولو به حد وسط تشخیص رسیدند اما به اصالت وجود نرسیدند؛ چون مساله اصیل بودن یک حیث را تامین می کند و مساله تشخیص حیث دیگری را تامین می کند.

## جلسه صد و سی و پنجم: ۹۲/۰۱/۲۰

## وجه اشتراک و اختلاف اشیاء؛ مقدمه ای بر بحث اصالت وجود

بحث پیرامون اشارات و نکاتی بود که ذیل برهان اول و اصلی اصالت وجود در اسفار مطرح اند. موضوع امروز اشاره سوم رحیق از فصل چهارم می باشد. این اشاره ناظر به اشکالی است که استاد مصباح به بیان علامه در نهاییه وارد آورده اند. در مقدمه بیان اسفار از بیان عمومی نهاییه بهره بردیم و همان طوری که استاد جوادی فرمودند برای توضیح مقدمات اصالت وجود علامه به تبع ملاصدرا بیانی دارند. علامه می گوید: «انا بعد حسم اصل الشک و السفسطه و اثبات الاصل الذی هو واقعیه الاشیاء اول ما نرجع الی الاشیاء نجدها مختلفه متمایزه فی عین انها جمیعاً متحده فی دفع ما کان یحتمله السوفسطی من بطلان الواقعیه فنجد فیها مثلاً انساناً موجوداً و فرساً موجوداً و شجراً موجوداً و عنصراً موجوداً و شمساً موجوداً و هكذا فلها ماهیات محموله علیها بها یباین بعضها بعضاً و الوجود محمول علیها مشترک المعنی بینها...» (نهاییه الحکمه. ص ۱۰)

این بیان به این صورت تدوین یافته است که ما وقتی موجودات را در نظر می گیریم، در آن ها یک حیث میز سلب بعض از بعض داریم و یک حیث اشتراک. در اینکه همه این امور واقعیت اند و سفسطه را نفی و اصل واقعیت را اثبات می کنند، مشترک اند اما بعضی از بعض

دیگر متمایز و مسلوب اند. علامه در نهایت به فرس و انسان و شجر و.. مثال زده است که همگی این ها از تمایز در ماهیت و اشتراک در واقعیت برخوردارند.

## اشکال استاد مصباح به ما به الامتیاز بودن ماهیات

در ذیل این بیان، استاد مصباح اشکالی دارند که استاد جوادی در اشارات فصل چهارم در رحیق در صدد پاسخ آن می باشند. استاد مصباح تعلیقه شماره ۱۱ می فرمایند: «حاصل ما ذکره فی المطلب الاول انا بعد رد السفسطه و قبول امکان معرفه الواقعیات حکم علیها بحکمین متغیرین احدهما اشتراکها فی اصل الواقعیه و ثانیهما تمایزها بامور مختصه و الحیثیه الاولی هی حیثیه کونها موجوده و الثانیه هی حیثیه کونها انسانا او فرسا او شجرا او... و لا یمکن ارجاع احدهما للآخری لضروره مغایره الامر المشترك للامر المختص فالماهیه غیر الوجود.» (تعلیقه نهاییه. ص ۳۰)

ایشان اول کلام علامه را توضیح می دهند. ایشان این نتیجه را مترتب بر رد سفسطه و قبول امکان معرفت واقعیات می نمایند اما به نظر ما رد سفسطه یک مرحله است و قبول امکان معرفت به واقعیات مرحله دیگری است. هر چند این نتیجه منطقاً متفرع بر هر دو است اما فعلاً استدلال علامه متفرع بر هر دو نیست. این نکته را یک بار قبلاً در توضیح متن نهاییه بیان کردیم. استاد مصباح در توضیح متن نهاییه رد سفسطه را یک مرحله و قبول امکان معرفت را در قالب مرحله دوم بیان می کند و نتیجه را متفرع بر هر دو می داند ولی ممکن است کسی

سفسطه را رد کند اما در معرفت به واقعیات دچار مشکل شود. چنین شخصی باز هم می تواند استدلال خود را بر این بار کند و لازم نیست حتماً آن چه را که من شناختم مطابق با واقع است و همین که واقعیتی وجود داشته باشد، کافی است. در نهایت آمده که ما بعد از نفی سفسطه، دو حکم می کنیم؛ یکی حکم به اشتراک اشیاء در موجودیت و واقعیت و دیگری حکم به تمایز و تغایر اشیاء در ماهیتشان. پس از توضیح متن نهایی در صدد اشکال برآمده و می گویند: «لقائل ان يقول ان جهة التمايز بين الموجودات لا تنحصر في الاختلاف الماهوي كيف و كل فرد من افراد ماهيه واحده يتميز عن سائر الافراد ومثل هذا التمايز لا يرجع الى التمايز الماهوي.» (همان)

از نظر استاد مصباح اختلاف اشیاء همیشه اختلاف ماهوی نیست. وقتی انسان و شجر و فرس را با هم مقایسه می کنیم، اختلاف ماهوی است ولی وقتی بین دو انسان مقایسه می کنیم، اختلاف ماهوی نیست؛ چون این دو در ماهیت انسانی با هم متحدند. بر این اساس اگر علامه در صدد ضرب یک حکم کلی است و در این راستا می گوید وقتی سفسطه را نفی می کنیم و اشیاء را با هم بر می رسیم می بینیم اشتراک در وجود و واقعیت دارند و اختلاف در ماهیت؛ اما این حکم کلی نیست؛ چون می توان یک نوع اشیاء دیگری را هم نشان دهیم که اشتراک در ماهیت داشته باشند. خلاصه آن که فرمایش علامه در فرس و انسان درست است و اختلاف این دو در ماهیت آن هاست و اشتراک آن ها در دفع ما یحتمله السوفسطی است اما اختلاف بین زید و عمرو در چیست؟ این دو که اشتراک در انسان و ماهیت دارند.

تبیین و پاسخ استاد جوادی از اشکال استاد مصباح

استاد جوادی این اشکال را ذکر می کنند: «سوم: مرحوم علامه طباطبایی، محل نزاع را همانگونه که در آغاز فصل ذکر شد، در نهایت الحکمه به این صورت طرح می کنند که اشیاء خارجی با آن که بیش از یک واقعیت نیستند، در تصور ذهنی به مفهوم وجود که ما به الاشتراک و مفاهیم ماهوی که ما به الامتیاز آن هاست تحلیل می شوند.... بر بیان علامه رحمه الله آن جا که ما به الامتیاز اشیاء را به ماهیات آن ها اسناد داده اند، نقدی وارد شده است؛ به این بیان که امتیاز اشیاء ممکن است نه به وجود و نه به ماهیت آن ها بلکه به مشخصات فردی آن ها باشد.» (رحیق مختوم، ج ۱، ص ۳۱۹)

استاد جوادی در مقام پاسخ به اشکال می فرماید: «پاسخ اشکال این است که تمایز، همیشه یعنی حتی در تمایزات فردی، به امری ماهوی است؛ زیرا دو فرد از یک ماهیت نوعیه، از قبیل انسان، گرچه در وجود و ماهیت انسانی مشترک هستند، لیکن خصوصیات فردی آن ها که در پاسخ از من هو مطرح می شوند، با استناد به ماهیات دیگری از قبیل زمان، مکان، رنگ، اندازه و... از یکدیگر ممتاز می گردند که هر کدام از آن ها از سنخ ماهیت بوده و در مقوله خاص خود مندرج می باشد و تشخص فقط از راه وجود نصیب آن ها می شود؛ بنابراین هرگز نمی توان تمایزی را که بازگشت به ماهیت نداشته باشد، پیدا نمود.» (همان) پاسخ استاد جوادی این است که در این موارد که «ما هو» واحدی داریم، «من هو» های ما متعددند ولی تعدد این «من هو» ها به ماهیات اخری است. بله بین زید و عمرو «ما هو» واحد دارید و می گویند که اگر «ما هو» را درباره افراد متفق الحقیقه بکار ببرید، نوع بدست می آید و زید و عمرو هم

ماهیت واحده دارند و اشتراک در ماهیت دارند اما اختلاف این ها به ماهیاتی مانند کم و کیف و... است. در این صورت نمی توان به علامه اشکال گرفت که تمایز، به امر ماهوی باز نمی گردد؛ خیر این جا هم تمایز به امر ماهوی بر می گردد و با این بیان در برابر این اشکال از علامه دفاع می کنند. در ضمن تذکر می دهند که تشخیص این ها از طریق وجود است اما میزبان از راه ماهیت می باشد.

### نگاهی دیگر بار به اشکال استاد مصباح

نکته اولی که در این مطلب باید ملاحظه کرد این است که باید بیان استاد مصباح در این بحث را به طور کامل ملاحظه کرد؛ چون استاد مصباح بعد از بیان این اشکال یک احتمالی داده اند که این احتمال اول باید روشن شود تا مرام و مراد ایشان روشن شود و آن گاه بتوانیم این پاسخ را ارزیابی کنیم. با استناد به حرف هایی که دیروز گفتیم باید این بیان را روشن کرد.

استاد مصباح ذیل این اشکال که ممکن است تمایز به مشخصات فردیه باشد - که در این صورت بین دو فرد، ماهیت، مشترک است؛ بیان می کنند: «غایه ما میسر ان يقال فی دفعه ان المراد بالحيثية المختصة هنا هي الحيثية التي لا توجد في الموجودات المختلفة الحقائق فتأمل.» (تعلیقہ ص ۳۰) ممکن است کسی بگوید که ما میزها را یک بار در افراد متفق الحقیقه پیگیری می کنیم و یک بار در افراد مختلف الحقیقه. علامه در مقدمه ای که خواسته میزها را بررسی کند، اگر عبارت ایشان ناظر به میز در افراد مختلف الحقیقه باشد، میز ماهوی و حق با

ایشان است ولی اگر عبارتشان ناظر به مطلق میز باشد و بخواهند حتی تمایز در افراد متفق الحقیقه را با میز حقیقی بررسی کنند، این کلام محل بحث است. در ذیل این احتمال هم یک «فتامل» دارند که شاید بعداً وجه تامل را عرض کردیم. از نظر استاد مصباح در عبارت علامه دو احتمال وجود دارد؛ یکی ارجاع مطلق میز به ماهیت که این را قبول ندارند و یکی ارجاع میز در افرادی که مختلف الحقیقه اند به ماهیت که مورد قبول ایشان است. استاد جوادی می گویند حتی اگر مطلق میز مراد باشد و این میز از طریق ماهیت انجام گیرد، حرف درستی است منتهی وقتی مطلق میز را به ماهیت می زنیم، در افراد مختلف الحقیقه میز به صورت های نوعیه مختلف است و در افراد متفق الحقیقه میز به سائر مفاهیم ماهوی است.

### نقد و بررسی پاسخ استاد جوادی

مطلبی که در این جا باید روی آن دقت کرد این است که آیا ما در پی میز مفهومی هستیم و یا میز واقعی؟ نظر قائلین و کسانی که می خواهند وارد این بحث شوند، میز مفهومی مدنظر است یا میز بحسب واقع؟ از بیان استاد جوادی بر می آید که ما میز مفهومی را به ماهیات باز می گردانیم و میز واقعی یعنی تشخیص را به وجود بر می گردانیم. این مطلب نمی تواند از مقدمات اصالت وجود باشد چرا که این مطلب خود فرع اصالت وجود است. اگر ما چیزی را به عنوان مقدمه اصالت وجود می خواهیم وارد کنیم، میز مفهومی است و ارجاع «من هو» به سائر ماهیات قبل از اصالت وجود، میز واقعی بوده است. قبل از اصالت وجود - چنانکه استاد مصباح در آموزش فلسفه توضیح دادند و استاد مطهری و دیگران هم گفتند - آقایان ارجاع به

سائر مفاهیم ماهوی یعنی عوارض مشخصه و ماهیات را سبب تشخیص می دیدند نه سبب میز مفهومی و لذا علامه در مقدمه بحث اصالت وجود به افراد مختلف الحقیقه مثال می زند. ما یکبار در صدد بیان مقدمه بحث اصالت وجودیم و یک بار کاری به مقدمه نداریم و میز مفهومی را از آنچه که واقع است بیان می کنیم. ما بعد از اصالت وجود است که می گوییم بین میز و تشخیص فرق است که میز به ماهیت است و تشخیص به وجود است. اگر در فضایی هستیم که علامه می خواهد مقدمه اصالت وجود را بیان کند، باید در فضایی باشیم که می گوید یک میز ماهوی داریم و یک تشخیص به عوارض داریم. استاد مصباح اشکالشان در این جاست که می گویند اگر شما در عالم مفهوم هستید میزهای مفهومی شما این طور است و میزهای مفهومی شما، ارجاع آن به ماهیات در افراد مختلف الحقیقه است اما در افراد متفق الحقیقه شما قائل به میز مفهومی نیستید بلکه قائل به عوارض مشخصه اید. بله ممکن است بگویید من مبنی را بنابر اصالت وجود باطل می دانم؛ این حرف اشکالی ندارد ولی الآن در مقدمه اصالت وجود ایم و فعلاً رجوع به این که میز در عالم مفهوم همیشه به ماهیت می خورد و نمی توان از تمایزی سراغ گرفت که بازگشت به ماهیت نیابد درست نیست. بله؛ میزها همیشه به ماهیت است این را علامه و صدرا دارند و بین تمایز و تشخیص فرق می نهند و میزها به مفاهیم ماهوی است و میزهای ماهوی تشخیص را نمی باشند همانطور که در جلسه قبل گفتیم و تشخصها همیشه با وجود است؛ این حرف خوبی است اما اگر آمدید این را در فضای مقدمه اصالت وجود بررسی کنید آیا مجاز به این کار می باشید؟

در این فضا وجه تامل استاد مصباح روشن می شود. احتمال دیگری که ایشان بررسی می کند این است که «من هو» ها را جهت تمایز بدانیم ولی «فتامل» که این خلاف اصالت وجود است. به نظر ما بین این دو حرف، فضا قدری شلوغ شده است و باید فضاها را از هم جدا کرد. اگر به دنبال میز مفهومی به عنوان مقدمه اصالت وجود هستید و این میز مفهومی شما فعلاً بحث فروعات اصالت وجود در آن نیست، سیر شما همین است که علامه در نهاییه رفته است و خودش هم این اشکال را دفع کرده که بین افراد مختلف الحقیقه و متفق الحقیقه تفکیک کنید ولی اگر میز را از تشخیص جدا کردیم و باب میز را به ماهیت دادیم و باب میز را تعمیم دادیم به ماهیات اعم از متفق الحقیقه و مختلف الحقیقه، این هم حرف درستی است اما آیا می توان این مطلب را با این توضیح جزء مقدمات اصالت وجود قرار داد و در مقام دفاع از علامه ای قرارداد که می خواهد آن را در مقدمه اصالت وجود بیان کند؟

جلسه صد و سی و ششم: ۹۲/۰۱/۲۶

## تفاوت مساله اصالت وجود با جعل از منظر استاد جوادی

اشاراتی از بحث اصالت وجود بر اساس بیانات استاد جوادی و استاد مصباح و مرحوم مطهری بیان شد و به این ترتیب به اشاره دهم رقیق رسیدیم. مطلب مهمی در این اشاره وجود و تنظیم آن هم مناسب است. هم باید اصل این اشاره را رسیدگی کنیم و هم باید ارتباط این اشاره و بحثی که در متن اسفار ذیل قول به اصالت ماهیت آمده و در اشاره یازدهم از آن سخن می گویند را تبیین کنیم. بر این اساس اشاره دهم را اول ذکر کردند؛ چون هم خودش موضوعیت دارد و هم مرتبط با متن است و بعد هم اشاره یازدهم را ذکر می کنند. استاد مصباح هم ارتباط مساله اصالت وجود و جعل را بیان کردند و استاد مطهری هم در شرح مبسوط این کار را کردند.

«دهم: در تحریر محل نزاع اصالت وجود باید به تفاوت این مساله با دیگر مسائلی که احياناً در تحریر و یا در استدلالات محل نزاع نقش دارند توجه نمود، و مساله جعل از جمله آن مسائل است. اصالت وجود یا ماهیت، با مجعول بودن وجود یا ماهیت از چند جهت تفاوت دارد:....» (رقیق مختوم، ج ۱ ص ۳۲۴) استاد جوادی به سه فرق میان این دو مساله قائل می شوند که فرق اول و دوم مخالف دارد و فرق سوم هم نکته ای دارد که بعداً ذکر می کنیم.

مقدمه؛ چگونه مساله اصالت وجود و مساله جعل با هم مرتبط می شوند؟

بحث اصالت وجود که عنوان کنونی بحث ماست، روشن است اما در مساله جعل می خواهیم ببینیم مجعول جاعل چیست و آیا جاعل وجود را جعل می کند یا ماهیت را؟ این دو مطلب یک جاهایی به هم می رسند مانند قول اصالت ماهیتی ها که می گویند ما ماهیت به حمل شایع من حیث هی را اصیل نمی دانیم بلکه از جهت انتساب به جاعل اصیل می دانیم. ماهیت به حمل شایع یعنی انسان و فرس و... در مقابل کلمه ماهیت که ماهیت به حمل اولی است. در بحث اصالت وجود نزاع روی ماهیت به حمل شایع است. این ها می گویند انسان و فرس و... که اصیل است، ماهیت من حیث هی اصیل نیست؛ چون انسان ماهیت است و ماهیت من حیث هی لیست الا هی بلکه انسانی را اصیل و خارجی می دانیم که منتسب به جاعل است و از آن جا که این ها ماهیت منسوب به جاعل را اصیل می دانند، بحث جعل و بحث اصالت الوجود به هم می آیند. در عبارات اصالت وجودی ها چون این مساله در اثناء بحث و در استدلال هایشان مطرح است گویا محل نزاع ما انسان من حیث هی نیست بلکه انسان منسوب به جاعل محل بحث است و اگر این مطلب محل بحث است می شود مساله جعل گویا اعتباری بودن انسان من حیث هو انسان مفروغ عنه است و انسان به حمل شایع منسوب به جاعل محل بحث می باشد. اگر این انسان محل است این سوال پیش می آید که این همان مساله جعل است. این از یک طرف اما از طرف دیگر آن عده از فلاسفه ای که مساله اصالت وجود را خاص ممکنات می کنند و نزاع اصالت وجود را در هر موجودی جاری نمی دانند بلکه در خصوص موجودات



۱- جهت اول این که مساله جعل مختص ممکنات است و حال آن که اصالت وجود اختصاص به ممکنات ندارد و با توضیحاتی که در مقدمه بحث دادیم در میابیم که این بحث خودش محل اشکال است و برخی ها زیر بار این حرف نمی روند و می گویند اصالت وجود هم مختص به ممکنات است و لذا این وجه تمایزی که می نهید را نمی پذیریم و اصالت وجود را هم اختصاص به ممکنات می دهیم.

۲- امتیاز دوم بین دو مساله این که بحث جعل از فروع مساله علیت است و بعد قبول این که هر معلولی علتی دارد این نزاع مطرح می شود؛ که معلول ما چیست؟ وجود است یا ماهیت پس بحث جعل از فروع مساله علیت است و ما باید بحث جعل را ذیل بحث علیت بحث کنیم کما این که علامه بحث جعل را در فصل علیت مطرح کرده است. اما این مساله مخالف دارد و خود استاد جوادی تصریح می کنند که ملاصدرا در اسفار چنین نکرده است و بعد از وجود ذهنی بحث جعل را مستقل مطرح کرده و حاجی هم در منظومه بحث جعل را مستقل مطرح کرده است و باید تبیینی از این بحث صورت گیرد که اگر کسی بحث جعل را از فروع مبحث علیت می داند آیا مجاز است که قبل از بحث علیت بحثی را تحت عنوان جعل مطرح نماید؟ پس تمایز دوم این که مساله جعل از فروع مساله علیت است و بدون طرح مساله علیت نمی توان بحث جعل را مطرح نمود و حال آن که مساله اصالت وجود توقفی بر مساله علیت ندارد و تصریح دارند که مخالف ما در این جا حاجی در منظومه و ملاصدرا در اسفار می باشند که مساله جعل را ذیل مساله علیت رسیدگی نکردند.

ممکن این بحث جاری است. این عده چون حیث ممکن در بحثشان آمده، حیث بحثشان حیث رابطه ممکن و واجب و بحث جعل است. پس دو حد وسط در این جا وجود دارد؛ یک بار حد وسط را از زبان اصالت ماهوی ها وصل می کنیم به مساله جعل که ما ماهیت به حمل شایع من حیث هی را اعتباری می دانیم و ماهیت منسوب به جاعل را اصیل می دانیم و از طرفی ما اصالت وجودی هایی داریم که دائره بحث اصالت را محدود به بحث ممکنات است و این سوال مطرح می شود که چرا واجب از بحث بیرون است؟ چون در واجب مساله جعل مطرح نیست. همین موضوع محتمل می سازد که حیث ممکن، حیث جعل است و در ممکن، وجود جعل شده است. اصالت وجودی هایی که بحث را منحصر در ممکنات می کنند این گونه اند، مانند حاجی سبزواری که در متن اسفار از مبنای او یاد شد. ایشان قانون «کل ممکن زوج ترکیبی» را در مقدمات اصالت وجود آورده و استاد مصباح هم چنین کرده است و ظاهر عبارات علامه در نهاییه همین است که دارند اصالت وجود را در انسان و شجر و... بررسی می کنند و بعدا هم عرض می کنیم. بنابراین اصالت وجودی هایی که بحث را به سراغ ممکنات می برند ارتباط این بحث با جاعل را تقویت می کنند و اصالت ماهوی ها هم در مقام پاسخ به اشکال ماهیت به حمل شایع من حیث هی تصریح می کنند که ماهیت مجعول مراد است و ارتباط جعل و اصالت را تقویت می کنند. این بحث مقدمه تداخل دو مساله می باشد.

### فرق های اصالت وجود و جعل از منظر استاد جوادی

استاد جوادی می گویند بحث جعل از سه جهت غیر از بحث اصالت وجود است.

نه اینکه بحث ما منحصر در ممکنات بوده باشد. برخی مانند استاد مصباح می گویند این حرف را در باب عبارت علامه می توان زد ولی در باب بیان حاجی نمی توان چنین توجیهی داشت؛ چرا که او این را از مقدمات بحث اصالت قرار داده و اصالت وجود را براین بحث متفرع ساخته است. در ادامه استاد جوادی می گویند اگر هم کسی از قول حاجی انحصار را فهمید، می توان در برابر او از قول به تفصیل محقق دوانی یاد کرد. محقق دوانی معتقد است وجود در واجب اصیل است و ماهیت در ممکنات اصیل است و همین نشان می دهد که واجب هم محل بحث است کما این که وقتی شبهه ابن کمونه را مطرح می کنند ناظر به این مساله است که ما در واجب یک ماهیت مجهوله الکنه را فرض می کنیم؛ یعنی مساله اصالت وجود در واجب امری محرز و مسلم نمی باشد. پس اولاً می توان مساله را در عبارت حاجی بر این حمل کرد که این عبارت ناظر است بر کیفیت آشنایی ذهن با مساله و اگر کسی اصرار کرد که حاجی این را جزء مقدمات قرار داده است این حرف را معارض با قول دوانی قرار می دهیم که قائل به تفصیل بین واجب و ممکن است و همین طور طرح مساله ماهیت مجهوله الکنه در واجب نشان می دهد که مساله فرض ماهیت و اصالت ماهیت در واجب قابل طرح است و این کمک می کند به اینکه اگر ما با ممکنات شروع می کنیم به خاطربیان کیفیت آشنایی ذهن است.

#### نقد و بررسی امتیاز دوم استاد جوادی

اشکالی در باب امتیاز دوم مطرح بود را هم این طور حل می کنند که بله؛ ملاصدرا در اسفار و حاجی مساله جعل را به طور مستقل مطرح کردند و از فروع مساله علیت قرار نداده اند اما

۳- وجه سوم امتیاز این است که در بحث اصالت وجود یا ماهیت تنها دو قول داریم ولی در بحث جعل علاوه بر این که مجعول وجود یا ماهیت باشد، قول سومی هم داریم که مجعول صیوروت باشد؛ یعنی مجعول نسبتی است که باید بین وجود و ماهیت شکل گیرد.

پس سه وجه تمایز را بین دو مساله بر می شمارند:

۱- اختصاص جعل به ممکنات و عدم اختصاص اصالت به ممکنات،

۲- از فروع مساله علیت بودن جعل و عدم توقف اصالت بر مساله علیت،

۳- وجود دو قول در باب اصالت و حداکثر تفصیل بین واجب و ممکن که در ممکن ماهیت اصیل است و در واجب وجود اصیل می باشد اما بالاخره یا وجود اصیل است و یا ماهیت و وجود سه قول در مساله جعل که جعل یا به وجود می خورد یا ماهیت یا صیوروت. با توجه به این سه نکته می توان مساله جعل را از اصالت جدا کنیم.

#### نقد و بررسی وجه تمایز اول استاد جوادی

در تمایز اول حاجی مخالف بود و برای حل این مساله می گویند بیان حاجی اشاره ای به حصر بحث اصالت به ممکنات ندارد علی رغم این که حاجی قانون «کل ممکن زوج ترکیبی» را جزء مقدمات بحث آورده است اما این اشاره به حصر بحث ندارد. کما اینکه عبارت علامه اشاره به حصر ندارد بلکه اینها ناظرند به کیفیت انتقال ذهن به مساله اصالت وجود یا ماهیت،

باید گفت که این ها نظم منطقی را رعایت نکرده اند. نظم منطقی این است که بحث جعل از فروع مساله علیت و مختص به ممکنات است؛ چون بحث جعل در ممکنات مطرح است.

### بررسی امتیاز سوم استاد جوادی

در باب مساله سوم اشکالی وجود ندارد و فرد می تواند براساس اقوالی که در مساله جعل مطرح است که در مساله اصالت وجود یا ماهیت مطرح نیست، مطمئن شود که مساله جعل غیر از مساله اصالت وجود است.

### نظریه استاد در باب این تمایزات

چند نکته باید رسیدگی شود اولاً در مقابل قول اول ایشان باید فرمایش استاد مصباح رسیدگی کنیم و ببینیم استدلالی که ایشان دارند چیست؟ و مقابل این مطلب این است که اگر کسی «کل ممکن زوج ترکیبی» را جزء مقدمات اصالت وجود قرار داد آیا متمایل به این نکته نشده است که جعل را از فروع علیت ندانیم؟ یعنی مساله نقض اول و دوم در سیستم حاجی یک تحلیل دیگر هم دارد. حاجی در تحلیل اول «کل ممکن زوج ترکیبی» را از مقدمات قرار می دهد و این معلوم می شود که ماهیت من حیث هی محل بحث نیست یعنی همان چیزی که اصالت ماهوی ها می گویند. اگر کسی مانند حاجی «کل ممکن زوج ترکیب» را از مقدمات بحث قرار داد از طریق این که ماهیت ممکنه محل بحث است و از طرفی نیامده جعل را از فروع مساله علیت بداند بلکه به جعل استقلال داد آیا می توان این فرض را برای او مطرح کرد

که در هر دو یک حرف می زند که از یک طرف اصالت وجود را در ممکنات پیاده می کند و از طرف دیگر مساله جعل را از فروع علیت نمی داند و خود مساله جعل را بحثی مستقل می شمرد و دلیل حلال مساله در هر دو را یک مطلب قرار می دهیم و کسی مانند استاد مصباح از حاجی این طور می فهمد. منتهی بدون اصالت وجود مساله جعل حل نمی شود نه این که مساله جعل جداست آن گونه که شما جدا می کنید. پس اگر امتیاز اول و دوم با نظریه کسانی مانند حاجی بهم بخورد و از طرفی اصالت ماهوی ها هم خیلی صریح ماهیت من حیث هی را از محل نزاع بیرون می برند باید تکلیف بیان استاد جوادی را روشن نمود.

علامه که جعل را از فروع علیت قرار داده آیا حیث فرعیت جعل را و حیث نفی قول سوم - که صیوروت منتفی است - را مرتبط با اصالت وجود کرده است یا خواسته بگوید اگر ما در مساله اصالت وجود هم که نرسیم باز صیوروت غلط است. اگر علامه مساله جعل را زیر مجموعه علیت برده است ولی نخواست مساله جعل را نه با حد وسط وجود بلکه با حد وسط واقعیت حل کند و صیوروت را بدون اصالت وجود و با حد وسط واقعیت نتیجه گیری کند. این بیان بیان محکمی است و همین تکلیف مساله جعل را از اصالت روشن می کند و به عبارت اخری یکبار حد وسط من در باب جعل وجود است و با حد وسط وجود نفی صیوروت می کنم و در این فضا در گرفتاری های ظاهر عبارات ملاصدرا و حاجی می افتم که همان استقلال جعل از علیت و اختصاص مساله اصالت به ممکنات می باشد و یکبار علامه مساله جعل و نفی صیوروت را - که قول ثالث است - بنابر ظاهر عبارات نهایی بدون حد وسط جعل

وجود، نتیجه می گیرند و این حرف نهایی است و در این صورت لازم است کلام علامه را از بیان ملاصدرا جدا کنیم یعنی بی انضباطی در کلام ملاصدرا نه تنها بی انضباطی در تنظیم مباحث که در عدم شناخت حد وسط مساله است. این بی انضباطی تنها در عبارات علامه وجود ندارد. اگر این طور ورود کردیم می توان جواب استاد مصباح را داد که حاجی آمده «کل ممکن» را از مقدمات دانسته و جعل را مستقل از علیت دیده و ملاصدا هم جعل را جدا از علیت دیده است. با دقت در عبارت نهاییه باید دید در حد وسط مساله جعل، وجود مطرح نیست و اقوال موجود خصوصاً نفی قول سوم محتاج اصالت وجود نیست. این مطلب در بدایه هم است. پس مساله جعل با قبول علیت در امر واقعی از فروع علیت می شود؛ که چون علیت باید به واقعیت بخورد و واقعیت و عدم واقعیت نسبت تابع طرفین آن می باشد و کاری نداریم طرفین آن چه باشند بلکه اگر طرفین اعتباری اند، نسبت اعتباری است و کاری به اصالت وجود هم نداریم. اگر بحث ما رفت سراغ واقعیت داری و عدم واقعیت داری مجعول، در این صورت اولاً بحث جعل را جدا می دانیم ثانیاً از فروع علیت می دانیم و ثالثاً علامه کاری کرده که ملاصدرا در اسفار نکرده است و لذا جعل را جدا ننموده است.

## جلسه صد و سی و هفتم: ۹۲/۰۱/۲۸

## مروری بر جلسه گذشته

بحث درباره اشاره دهم ر حقیق بود. در این اشاره به تفاوت میان جعل و اصالت پرداختیم و سه تفاوت میان این در را از زبان استاد جوادی بیان کردیم. یکی اختصاص بحث جعل به ممکنات و عدم اختصاص بحث اصالت به ممکنات، دوم این که بحث جعل از فروع مساله علیت و معلولیت است و حال آن که مساله اصالت ارتباطی به مساله علیت و معلولیت ندارد، سوم این که در مساله اصالت دو قول وجود دارد و یا وجود اصیل است یا ماهیت و حال آن که در بحث جعل سه قول وجود دارد و یا وجود مجعول است یا ماهیت مجعول است و یا صیورورت مجعول است.

## بررسی حد وسط های مساله جعل و اصالت؛ وجه تمایز این دو مساله

حق مساله این است که تفاوت اول و دوم، مختلف فیه است و نمی توان کسی را به این ها ملزم نمود. در تمایز اول کسی مانند حاجی سبزواری قانون «کل ممکن زوج ترکیبی» را از مقدمات مساله اصالت وجود قرار داده است. استاد جوادی هر چند خواسته این را هم توجیه کند اما حداقل این که به راحتی نمی توان گفت بحث اصالت وجود الا و لا بد مربوط به ممکنات است. کما این که تفرع بحث جعل بر علیت هم چنان که خود استاد جوادی فرمودند

مخالف دارد. مخالف این فرق گذاری ملاصدرا و حاجی سبزواری اند. این دو مساله جعل را در باب علیت بیان نکردند و به تعبیر استاد جوادی بحث جعل در اسفار و شرح منظومه نظم منطقی ندارد و سر جای خودش گفته نشده است.

## بررسی تمایز سوم؛ مدخلی بر بررسی حد وسط های دو مساله

عمده، تمایز سوم است که شاید بواسطه بحث از آن برگردیم و تمایز اول و دوم را قدری روشن تر بگوییم و الا با بیان این که حاجی یا ملاصدرا منظم بحث نکرده اند که نمی توان مشکل را حل نمود. تمایز سوم این بود که ما در مساله جعل سه قول داریم اما در مساله اصالت دو قول داریم. خوبی این تمایز این است که حتی اگر در ممکنات بخواهیم این دو مساله را از هم جدا کنیم، باید مناط های اناین دو را از هم جدا کنیم و نباید مساله را به سمت چیزهایی برد که معلوم نیست مصنف از روی بی نظمی این حرف را زده و یا مرادش آشنایی و انتقال با ممکنات است و یا واقعا مرادش ممکنات بوده؛ چرا که قانون زوج ترکیبی را از مقدمات بحثش قرار داده است. اما در جایی که این دو مساله با هم اند یعنی در خود بحث ممکنات که هم بحث جعل و هم بحث اصالت هست، مناط ها چه چیزی می باشند؟

در جلسه قبل اجمالاً عرض کردیم و در این جلسه در صدد بسط آن می باشیم. آیا حد وسط بحث جعل با اصالت وجود پیوند می خورد یا خیر؟ اگر حد وسط بحث جعل به اصالت وجود نخورد، نظم منطقی بحث جعل اقتضاء می کند که آن را در بحث علیت مطرح سازیم، بدون

این نکته است که ما به دنبال حد وسط بحث باشیم و گر نه آن مباحث همگی توجیهاتی اند که می توان روی آن ان قلت آورد. از نظر ما یکی از کارهای خوب علامه این است که نشان داده اند در مساله جعل ما نیازی به حد وسط اصالت وجود نداریم و بر همین اساس می توان مساله جعل را مستقل و موکد اصالت وجود مطرح کرد و استاد جوادی باید روی این نکته مانور دهند. در این فضا تفاوتی نمی کند که اصالت اعم از ممکنات است یا مختص به ممکنات، فرع علیت است یا خیر. اصلاً اصل علیت مساله نیست و توقف بین دو واقعیت بدیهی است و نمی توان بر این توقف استدلال آورد.

### اصالت واقعیت؛ مبنای علامه در مساله جعل

علامه در علت و معلول عنوان بحثشان چنین است: «فی اثبات العلیه و المعلولیه و انهما فی الوجود...» ثم ان مجعول العله و الاثر الذی تضعه فی المعلول هو اما وجود المعلول او ماهیته او صیوره ماهیته موجوده...» (نهایه الحکمه. ص ۱۵۷)

استاد مصباح در این فصل ذیل عبارت «ثم ان مجعول العله...» تعلیقه ای دارند: «شروع فی بیان ثانی الامرین اللذین اشار الیهما فی عنوان الفصل و هو کون العلیه فی الوجود...» (تعلیقه. ص ۲۳۰) علامه از این که علیتی داریم، زود می گذرد؛ چون تنبیهی است بعد آن که علیت را درست می کند می فرماید: «ثم ان مجعول العله و الاثر الذی تضعه فی المعلول هو اما وجود المعلول او ماهیته او صیوره ماهیته موجوده لکن یستحیل ان یکون المجعول هو

بحث اصالت وجود. حتی اگر هر دو تا در ممکنات بیابند. همان طوری که استاد جوادی هم دارند: «تقدم مساله علیت نسبت به مساله جعل، جایگاه طبیعی مباحث جعل را نیز در میان مسائل فلسفی مشخص می کند. صدر المتألهین در الشواهد الربوبیه مساله جعل را از فروعات مساله علیت قرار داده است و سیدنا الاستاذ علامه طباطبایی رحمه الله در نهایه الحکمه همین روال را اتخاذ کرده است و لیکن مباحث مربوط به جعل در دیگر کتب فلسفی و از جمله در اسفار و یا در منظومه حاج ملا هادی سبزواری در محل طبیعی خود واقع نشده است. مرحوم آخوند در اسفار، و حکیم سبزواری در منظومه مساله جعل را به صورتی مستقل بعد از مباحث وجود ذهنی قرار داده اند.» (رحیق مختوم. ج ۱ ص ۳۲۶)

لازم است ابتدائاً مناط مساله را بدست دهیم. استاد مصباح در بحث علت و معلول ذیل بحث جعل می گویند: «قد ابتدا الاستاذ بیان مساله الجعل و هی التی قدمها فی السفار علی مباحث العله و المعلول و بین ان اثر العله انما هو وجود المعلول لا ماهیته و لاتصاف الماهیه بالوجود و هو مما یوکد اصاله الوجود کما اشرنا الیه فی بیان الصله بین مساله اصاله الوجود و سائر المسائل تحت رقم (۱۰)» (تعلیقه. ص ۲۳۱)

این بیان حرف خوبی است. اگر کسی مساله جعل را خواه از فروع علیت باشد و یا مستقل باشد، با حد وسطی غیر از اصالت وجود ارائه کرد به مساله جعل استقلال داده و مساله جعل را موکد اصالت وجود قرار داده است؛ حتی اگر مساله اصالت وجود از مختصات ممکنات باشد و حتی اگر مساله جعل از فروع علیت نباشد که هر دو نکته را عرض خواهیم کرد. اصل بحث

الماهیه لما تقدم انها اعتباریه و الذی یستفیده المعلول من علته امر اصیل علی ان العلیه و المعلولیه رابطه عینیّه خاصه بین المعلول و علته و الا لکان کل شیء عله لکل شیء و کل شیء معلولا لکل شیء و اما الماهیه لا رابطه بینها فی ذاتها و بین غیرها و یستحیل ان یکون المجعول هو الصیوروه ان الاثر العینی الاصل حیثئذ هو الصیوروه الثی هو امر نسبی قائم بطرفین و الماهیه و وجودها اعتباریان علی الفرض و من المحال ان یقوم امر عینی اصیل بطرفین اعتباریین و اذا استحال کون المجعول هو الماهیه او الصیوروه تعین ان المجعول هو الوجود و هو المطلوب.» (نهایه الحکمه. ص ۱۵۷)

سوال این جاست که «لکن یستحیل ان یکون المجعول هو الماهیه لما تقدم انها اعتباریه»، لما تقدم آیا معلول اصالت وجود است و یا ماهیت من حیث هی است که علی ایحال اعتباری است؟ اگر ماهیت را از وجود جدا کنیم ماهیت من حیث هی چون قطعا اعتباری است، مجعول نمی باشد و عبارت «علی ان العلیه و المعلولیه رابطه عینیّه خاصه بین المعلول و علته و الا لکان کل شیء عله لکل شیء و کل شیء معلولا لکل شیء و اما الماهیه لا رابطه بینها فی ذاتها و بین غیرها» هم موید من حیث هی بودن است. نمی توان مراد از ماهیت در این عبارت را ماهیت منسوب الی الجاعل گرفت و الا در استدلال دور لازم می آید و ما بحثمان روی جعل است. به همین دلیل علامه در این جا می گوید من یک ماهیت من حیث هی دارم که همگی بر اعتباری بودن آن اتفاق نظر دارید و لذا مجعول نیست. یک وجود دارم و یک صیوروت. اگر وجود هم اعتباری باشد، صیوروت نسبت است و اگر طرفین نسبت اعتباری باشند، خود این

نسبت هم اعتباری می شود و علیت خراب می شود. پس همه را برده روی احکام واقعیت. از نظر علامه من یک ماهیت من حیث هی دارم که اعتباری است و اگر وجود هم اثر جاعل نباشد و اعتباری باشد، ماهیت هم که اثر جاعل نبود و من حیث هی و اعتباری بود صیوروت که نسبت این دو تاست وجودش به وجود طرفین اش است و چون طرفین اعتباری اند نسبت هم اعتباری می شود در این صورت واقعیت علیت خراب می شود و حال آن که شما علیت واقعی را قبول دارید. علامه در این جا کاری به حد وسط اصالت وجود نداشته است و لذا خواسته بگوید اگر کسی به اصالت وجود هم تن در ندهد، من از راه بدهت علیت به مجعولیت وجود می رسم و این نکته یوكد اصاله الوجود. در این فضا جعل از اصالت وجود جدا می شود. بنابراین برای جداسازی این مباحث لازم است که حد وسط ها را دید. لازم است ثمره کار علامه را از ملاصدرا جدا کرد که در بحث جعل اسفار این ها را بحث می کنیم. از نظر ما علامه خواسته بگوید من یک ماهیت من حیث دارم که اعتباری است و ظاهر عبارت هم ماهیت من حیث هی را می گوید چون ماهیت را از وجود جدا می کند و بعد هم صیوروت را می گوید و بنابراین چون ماهیت من حیث هی است و علی جمیع الاقوال اعتباری است لذا مجعول نیست ضمن آن که اگر مجعول باشد علیت یک رابطه عینی است بین علت و معلول و حال آن که ماهیت به حسب ذات خود رابطه ای با چیزی ندارد. علامه می گوید اگر من اصالت وجود را نداشتم بواسطه بدهت اصل علیت یعنی واقعی بودن علیت، این رابطه واقعی بین ماهیت من حیث هی و علت منتفی است، اگر بین وجود و علت چنین رابطه ای نباشد بین صیوروت و علت هم نمی تواند باشد و به کلی رابطه علیت منتفی می شود. در عبارت «و

یستحیل ان یكون المجعول هو الصیوره» حد وسط این بحث می شود احکام وجود ربطی که در واقع بود.

با گفتن این حد وسط لازم نیست به جایگاه طرح بحث جعل توجه نماییم و نگاه به اعمیت یا اخصیت مساله جعل کنیم بلکه باید به حد وسط مساله جعل عنایت کنید. اگر حد وسط مساله جعل یک امری بود که از شئون واقعیت بود و گفتیم علیت واقعی است و این علیت واقعی نمی تواند بین ماهیت من حیث هی و فی ذاتها باشد چون اولاً به اتفاق نظر اعتباری است و ثانیاً ماهیت فی ذاتها که با چیزی رابطه ندارد. اگر صیورت هم قائم به دو امر اعتباری باشد نمی تواند واقعی باشد چون نسبت است و نسبت هم از احکام واقعیت است. این انضباط علامه در نهاییه است که وقتی علیت را از احکام واقعیت دانستیم به حکم این که علیت واقعی است پس مجعول هم وجود است. نتیجه بعدی ایشان این که اثر جعل وجود است و امکان فقری است ربطی به مساله اصالت وجود ندارد و بعداً در بحث جعل را بیان می کنیم.

خلاصه آن که اگر مساله را به بررسی اقوال و قول مختار بکشانید قابل اشکال است ولی اگر مساله را به حد وسط ها بکشانید به این نتیجه می رسید که حد وسط حاکم در مساله اصالت وجود، غیر از حد وسط حاکم در مساله جعل است. حد وسط حاکم در مساله جعل واقعیت داشتن علیت است و اگر مبدا استدلال ما واقعیت داشتن علیت بوده باشد از درون آن مجعول بودن وجود بدست می آید و مجعول بودن وجود موکد اصالت وجود است. در اصالت وجود، اصالت، محمول است و مساله اش و حد وسطش با جعل فرق دارد. اصالت وجود، وجود را

حیث تقییدی می کند و مجعول بودن وجود می خواهد وجود را معلول و اثر علت قرار دهد. حد وسط اثباتش فرق دارد و نتیجه اش فرق دارد اما هر دو موید هم اند و اگر استاد مصباح این را می فرماید ما قبول داریم اما ظاهر عبارتش این نیست بلکه گفته یوكد اما در توضیح عبارات علامه این مطلب را نه در درس خود و نه در تعلیقه ندارند. ممکن است از عبارات ملاصدرا هم این حرف بدست آید که تتمه ای برای این بحث می ماند که بعداً بیان می کنیم.



## جلسه صد و سی و هشتم: ۹۲/۰۱/۳۱

## مروری بر اشاره دهم رَحِیقِ مختوم

بحث درباره اشاره مربوط به تفکیک جعل از اصالت وجود تمام شد و استاد جوادی این اشاره را مقدمه قرار داده اند برای اشاره بعدی یعنی اشاره یازدهم. خلاصه اشاره دهم این که تفکیکی که ایشان بین مساله جعل و اصالت وجود انجام می دهند، محل اشکال است و بحث ها را بیش تر عبارتی می کند نه مبنایی و استدلالی. انصاف این است برای فرق گذاری میان این دو مساله بهترین راه فرق گذاری اقوال نیست بلکه بهترین راه حد وسط ها می باشند. حد وسط ما در مساله جعل مربوط به مساله اصالت وجود نیست و عبارتی که علامه در نهایه داشتند این بود که مجعول و اثر جاعل، ماهیت من حیث نیست چون علی ایحال اعتباری است و در عبارت بدایه هم آمده که: «ثم ان المجعول للعلل و الاثر الذی تضعه فی المعلول اما ان تکون هی وجوده او ماهیته او صیوره ماهیته موجوده؛ لکن یتحلیل ان یکون المجعول هو الماهیه لما تقدم انها اعتباریه...» (بدایه الحکمه، ص ۷۱)

ماهیت من حیث هی مجعول نیست چون فی حد نفسها چیزی ندارد و فقط خودش است و اگر قرار باشد وجود هم اعتباری باشد صیورورت نسبتی خواهد بود که قائم به طرفین می باشد و نسبت حکمش تابع اطرافش می باشد و اگر طرفین اعتباری اند نسبت هم اعتباری می شود. بنابر این جعل نمی تواند به ماهیت یا به صیورورت بخورد چون در این صورت نتیجه اش این

می شود که اثر جاعل امری واقعی نیست و این مطلب خلاف واقعیت داشتن اصل علیت است. بنابراین بر اساس توضیح ما از متن نهاییه، حد وسط مساله جعل، مستقل از مساله اصالت وجود می باشد<sup>۱۱</sup>. نکته دوم این است که موضوع بحث جعل با موضوع مساله اصالت وجود فرق دارد؛ چون در جای خود گفتیم که در مساله جعل حیث تعلیلی و انتساب به جاعل مطرح است اما در مساله اصالت وجود، حیث تقییدی مطرح است. به نظر ما اگر کسی اصرار کرد که اصالت وجود خاص ممکنات است حتی در این فضا هم می توان بین مساله جعل و مساله اصالت وجود فرق نهاد، هم می توان به جهت موضوع و هم به جهت حد وسط دلیل، بین این دو فرق نهاد. موضوع مساله اصالت وجود حیثیت تقییدی است و موضوع مساله جعل اثر جاعل است. دلیل ما در مساله جعل واقعیت داشتن علیت است که بدیهی است و واقعیت علیت اقتضاء می کند که اثر الجاعل وجود باشد با همان بیانی که علامه گفتند اما حد وسط ما در بحث اصالت وجود واقعیت داشتن علیت نیست و نمی خواهیم بگوییم که چون علیت واقعیت دارد پس حیث تقییدی یا وجود است و یا ماهیت که باید وجود باشد. بر این اساس اگر می خواهید مساله را تفکیک کنید بعد از قبول اصل واقعیت با حیثیت تقییدی وارد اصالت وجود می شوید و بعد از قبول اصل علیت که بدیهی است با حیثیت تعلیلی وارد مساله جعل می شویم. ما از کلام علامه این انضباط را می فهمیم. واقعیت را موضوع اصالت وجود گذاشتن

<sup>۱۱</sup> (پرسش... پاسخ:) صناعت علمی این نیست که الآن در صدد درستی یا غلطی بیان علامه برآیم بلکه این بیان

را باید در بحث جعل بررسی کنیم. ما در این جا فقط به /استاد جوادی می گوییم که شما که به مساله جعل

تمسک می کنید و حال آن که حد وسط استادان در بحث جعل ربطی به مساله اصالت وجود ندارد.

مطلبی دارند که: «فتبین بما تقدم فساد القول باصالة الماهية كما نسب الى الاشراقيين فهي عندهم اصيلة اذا كانت بحيث ينتزع عنها الوجود و ان كانت في حد ذاتها اعتبارية و الوجود المنتزع عنها اعتباريا و يردده ان صيروره الماهية الاعتبارية بانتزاع مفهوم الوجود الاعتباري اصيلة ذات حقيقة عينيه انقلاب ضروري الاستحالة.» (نهایه. ص ۱۲)

اشراقیون می گویند ماهیت من حیث هی اعتباری است و ما وقتی ماهیت را اصیل می دانیم که مفهوم وجود از آن انتزاع شود. در صورتی ماهیت اصیل است که عنوان موجود بر او صدق کند. علامه برای این که مقدمه رد این مبنی را فراهم آورد می گوید وجودی که از آن انتزاع می شود هم اعتباری است. اشراقی می گوید انسان من حیث هی انسان اعتباری است اما انسان موجود اصیل است. اشکال معروفی به این ها می گیرند که چطور انسان من حیث هی اعتباری است و وجودی هم که از آن انتزاع می شود اعتباری است ولی انسان موجود اصیل است؟

استاد مصباح در ذیل رد علامه اشکالی کرده اند: «للقائل باصالة الماهية ان يقول ان الماهية في مقام ذاتها ای فی المقام الذی یحمل علیها ما یحمل بالحمل الاولی، لیست الا نفسها فلا تكون اصيلة و لا اعتبارية اما فی المقام الذی یقال انها اصيلة فلیس اتصافها بالاصالة لاجل انتزاع المفهوم الاعتباری عنها وجود سبیل بجعل الجاعل اياها و هذا ما اشرانا الیه من الصلة بین هذه المسالة و مسالة الجعل.» (تعلیق. ص ۳۲) قبول داریم که ماهیت من حیث هی اصیل نیست اما اعتباری هم نیست چون ماهیت من حیث نه اصیل است و نه اعتباری؛ چون در مقام نفس و

یک چیز است و واقعیت علیت را موضوع قرار دادن یک چیز دیگر است و حیث تعلیلی را مبنی قرار دادن یک چیز است و حیثیت تقییدی را مبنی قرار دادن چیز دیگری است. باید بحث را این طور مطرح نمود؛ حال یا فیلسوفی ظاهر قولش اختصاص اصالت وجود به ممکنات است و یا این طور نیست. می توان در این حوزه هم بحث کرد ولی این ها بحث فلسفی نیست تا شما توجیه کنید که نظر ملا هادی برای کیفیت آشنایی ذهن بیان شده است. به نظر ما اگر بخواهیم دقیق شویم کلام استاد مصباح در توضیح عبارات حاجی درست تر است چون ایشان «کل ممکن زوج ترکیبی» را جزء مقدمات اصالت وجود مطرح کرده است. بله ظاهر عبارت علامه برای این است که ممکنات را بیان کیفیت آشنایی ذهن بیان نموده است. می توان از روی این عبارات بین این دو مساله فرق نهاد اما باید فرق اساسی را از این طریق بیان نماییم. خلاصه بیان ما این که جعل فرع مساله واقعیت داشتن است با حیث تعلیلی و حد وسطش هم کاری به مساله اصالت وجود ندارد بلکه موید و موکد اصالت وجود است. اصالت وجود بعد از قبول اصل واقعیت می باشد و کاری به حیث جعل ندارد؛ چون حیث بحثش حیث تقییدی است. با این اوصاف اگر هر دو به ممکنات هم که بخورند موضوعاً و استدلالاً دو باب و دو مساله می باشند.

### اشاره یازدهم رحیق؛ نقد دفاعی از اصالت ماهوی ها

استاد جوادی بعد از فراغ از این مساله، وارد اشاره بعدی می شوند. در این اشاره مطلبی از نهایه را نقل و در صددند به اشکال استاد مصباح پاسخ گویند. علامه در بحث اصالت وجود

به نظر ما باید دید نظر استاد مصباح در این اشکال واقعاً چیست؟ اگر نظر ایشان همین چیزی است که استاد جوادی بیان کردند جواب ایشان اشکال استاد مصباح را دفع می کند اما استاد مصباح در آموزش فلسفه درس ۲۷ وقتی استدلال اصالت وجود را ذکر می کنند می گویند:

«بعضی از طرفداران اصالت ماهیت گفته اند: درست است که خود ماهیت در ذات خودش قابل وجود و عدم نیست و اقتضایی نسبت به هیچ کدام از آن ها ندارد و به این معنی می توان آن را اعتباری محسوب داشت ولی هنگامی که انتساب به جاعل و ایجاد کننده پیدا می کند فعلیت خارجی می یابد و در چنین حالی است که گفته می شود ماهیت اصالت دارد. ولی روشن است که انتسابی که توأم با واقعیت یافتن ماهیت می باشد در گرو ایجاد یعنی وجود بخشیدن به آن است و این نشانه آن است که واقعیت آن همان وجودی است که به آن افزه می شود.» (آموزش فلسفه ج ۱ ص ۳۴۹) این مطلب عین پاسخی است که استاد جوادی به اشکال استاد مصباح داده اند و معلوم می شود که اشکال استاد مصباح در تعلیقه چیز دیگری است. ایشان در تعلیقه می خواهد بگوید که ما نباید بین اصالت وجود و جعل خلط کنیم نه این که ما می خواهیم اصالت ماهیت را با جعل درست کنیم. اگر ما میز اصالت وجود و جعل را قائل شویم در این صورت باید تکلیفمان را روشن کنیم که آیا ما در بحث اصالت وجود می خواهیم از مساله جعل استفاده کنیم به نفع اصالت وجود یا از مساله اصالت وجود به نفع مساله جعل استفاده می کنیم یا هیچ کدام؟ ایشان در آخر آن تعلیقه دارند: «هذا ما اشرنا اليه من الصله بين هذه المساله و مساله الجعل» (تعلیقه ص ۳۲) استاد مصباح نمی گویند که می توان این را جواب

ذات خود با چیزی ارتباط ندارد. اما در مقامی که این ماهیت را اصیل می دانیم، به این علت آن را اصیل نمی دانیم که یک مفهوم اعتباری از آن گرفتیم بلکه اصیل شدن ماهیتی که از آن مفهوم وجود را می گیریم به خاطر این نیست که از ضم اعتباری به اعتباری اصیل درست شده است و الا ما می گوئیم ماهیت فی حد ذاته نه اصیل است و نه اعتباری و ماهیت به اعتبار ارتباط با جاعل اصیل می باشد نه این که ماهیت به اعتبار انتزاع مفهوم وجود از آن اصیل بوده باشد. استاد جوادی به این قسمت از بحث ایشان اشکال کرده اند و گفته اند که اگر شما مساله جعل را وارد کنید، اصالت وجودی جواب می دهد که اگر جعل جاعل دخالت کرد، جعل جاعل برای ماهیت چکار کرده است؟ ایشان چنین می فرماید: «علامه طباطبایی به تبع دیگر حکمای متاله این ایراد را بر قول فوق وارد نموده است که اگر وجود یک مفهوم اعتباری باشد، چگونه ماهیتی که در حد ذات خود فاقد واقعیت است می تواند منشا انتزاع مفهوم موجود گردیده و امری اصیل قلمداد شود؟ برخی پنداشته اند این ایراد از طریق مساله جعل قابل پاسخ است؛ به این بیان که قائل به اصالت ماهیت می تواند مدعی شود که ماهیت مجعول بعد از جعل توسط جاعل منشا انتزاع مفهوم اعتباری وجود می شود. و لیکن پاسخ فوق کافی نیست زیرا در صورت جعل این سوال پیش می آید که جاعل چه چیزی را به ماهیت اعطا می کند؟» (رحیق مختوم ج ۱ ص ۳۲۷) اگر جاعل چیزی به ماهیت داده آن چیز وجود است و اگر چیزی نداده که انقلاب لازم می آید.

نگاهی دیگر بار به اشکال استاد مصباح

### اشکالی به استاد مصباح

ما خدمت استاد مصباح عرض می کنیم که شما باید این را روشن کنید که آیا می خواهید به علامه اشکال کنید یا می خواهید بواسطه نظم منطقی نهاییه توضیح دهید که چرا علامه در بدایه به این مساله تعرض کرده اما در نهاییه به این مساله تعرض نکرده است؟ به نظر ما این امتیاز نهاییه است که خواسته مساله اصالت وجود را از جهت موضوع و حد وسط از مساله جعل جدا کند. در مساله اصالت وجود که دعوی روی این حیث است اصلاً ایشان وارد مسائل دیگر نمی شود اما در بدایه ذیل این بحث این اشکال و جواب است اما در نهاییه چون ملتزم است که وقتی وارد بحث اصالت وجود می شود مساله جعل را که مربوط به حیث تعلیلی است مطرح نمی کند و لذا شما نباید بگویید که قائل اصالت ماهیت می تواند چنین جواب بدهد. اگر می خواهید به علامه اشکال کنید؛ علامه ای که جعل را از اصالت وجود جدا می کند؛ هم موضوع اش و هم حد وسط را، اگر می خواهید اشکال کنید که در این صورت تمام فرمایش علامه را نفهمیدید. علامه تمام حرفش در نهاییه این است که ما تا در حریم اصالت وجودیم داریم با حیث تقییدی و واقعیت کار می کنیم و وقتی در حریم مساله جعل ایم داریم با واقعیت داری علیت و اثرا لعله به عنوان امر واقعی کار می کنیم و اگر از علامه سوال کنید که مساله جعل نهایتاً با کدام دید درست می شود؟ علامه می گوید اصالت وجود است که به جعل کمک می کند نه این که جعل به اصالت وجود کمک کند. چرا اصالت وجود به جعل کمک می کند؟ چون وقتی می گوئید اثر جاعل وجود است باید پذیرفته باشید که در حیث

آن ها قرار داد بلکه می گویند که ما وقتی وارد این بحث می شویم، می توان یک حرفی زد و یک جوابی داد. حرف، حرف اصالت ماهوی هاست و جواب، جواب اصالت وجودی هاست اما خروج از حیظه اصالت وجود است.

### بازیابی اشکال استاد مصباح بر اساس مبانی مختار

به دیگر بیان با توجه به مبانی خودمان به نظر می رسد اگر کسی به مبنی ملتزم باشد و بگوید که من در مساله اصالت وجود دارم روی حیث تقییدی با قبول اصل واقعیت کار می کنم نباید مرز مساله اصالت وجود را با مرز مساله جعل که با حیث تعلیلی با قبول اصل علیت خلط کرد و نباید مرز این ها را بهم زد. اگر کسی بین دو مساله استقلال در موضوع و استقلال در حد وسط قائل باشد، نباید مرز این دو را بهم بزند. در این صورت ما نمی خواهیم بگوییم حرف آن ها درست است؛ خیر می توان حرف آن ها را جواب داد اما وقتی حرف آن ها را جواب می دهیم باید برویم در فضای جعل و اگر در فضای جعل رفتیم خلط بین حریم مساله اصالت وجود و مساله جعل کردیم. به دیگر بیان کافیت کسی در ارتباط با این مطلب یک جمله بگوید این که ما دعوایمان سر حیثیت تعلیلی نیست بلکه روی حیثیت تقییدی است. این مطلب دفاع ما از فرمایش استاد مصباح می باشد. استاد مصباح در صدد این نیست که جواب این حرف ها را بدهد بلکه نظرش این است که خط کشی کند و بگوید این مساله اصالت وجود است و این مساله جعل است و این هم روابط این ها با هم است.

تقییدی همه واقعیت معلول وجود است. حد وسط جعل برای آن که مجعول را وجود قرار دهد، اصالت وجود نمی باشد اما اگر اصالت وجود در جای خودش اثبات شود بهتر میتواند جعل را ثابت سازد. شما در علیت رسیدید به این که علیت واقعیت دارد و چون علیت واقعیت دارد اثر العله نمی تواند امری غیر واقعی باشد، پس اثر العله اگر صیورورت یا ماهیت باشد غیر واقعی است پس باید وجود باشد و اگر وجود باید تمام واقعیت معلول در آن حیث تقییدی وجود باشد. اگر استاد جوادی می خواهد از علامه دفاع کند نباید آن حرف معمولی بدایه را تکرار کند که جاعل چه چیزی داده؛ خیر باید بگویید که ما یک مساله جعل داریم با این موضوع و محمول و دلیل و یک مساله اصالت وجود داریم با این موضوع و محمول و دلیل که مساله اصالت وجود اصلاً وارد حریم جعل نمی شود. البته این امتیاز را به استاد مصباح می دهیم که ایشان در پاسخ به آن شبهه گفت این مترتب بر ایجاد است و ایجاد یعنی وجود و نیامد از آن زاویه به مساله بپردازد و مساله را برده روی جعل و لذا آموزش فلسفه و تعلیق یکی می شوند. ایشان گفته این متفرع بر این است که ماهیت ایجاد شود و ایجاد می شود حیث جعل و این رفتن در حریم مساله جعل است. اما ما حرفمان این است که شما که سعی دارید جعل را از اصالت وجود جدا کنید چرا آن را این جا ذکر می کنید؟ جایی که علامه دارد مساله اصالت وجود را با حیث تقییدی مطرح می کند چرا دنبال جعل می روید و حال آن که علامه تنها روی حیث تقییدی تمرکز کرده است.

### اشکالی به استاد مصباح در تبیین سخن دوانی

از همین جا می خواهیم به اشاره دیگری رسیدگی کنیم که اشکایل به استاد مصباح است در تبیین اشکال دوانی. علامه در نهاییه در همین فضا هم می خواهد تکلیف خود را با شیخ اشراق و اصالت ماهوی ها روشن کند و به صورت خط کشی شده از حیطه حیث تقییدی خارج نشود و به دنبال اثر الجاعل و مساله جعل نمی رود. اگر کسی بخواهد شبهه کند و پای جعل را به میان آورد بگوییم نمی شود و دعوی روی حیث تقییدی است نه روی اثر الجاعل و حیثیت تعلیلی همه این حرف ها حتی در صورتی که اصالت وجود محدود به ممکنات باشد هم درست است و در همین فضا می فرماید:<sup>۱۲</sup> «و تبیین ایضاً فساد القول باصالة الوجود فی الواجب و اصاله الماهیه فی الممكن کما قال به الدوانی و قرره بان الوجود علی ما یقتضیه ذوق المتألهین حقیقه عینیة شخصیة هی الواجب...» (نهاییه. ص ۱۲)

این جا هم خواهیم دید که علامه روی حیث تقییدی تمرکز می کنید و اما استاد مصباح دچار خلط دو حیثیت شده اند. اگر قرار است انضباط را رعایت کرد و بین موضوع و حد وسط مساله تفکیک کنید باید تابع علامه باشید هم در طرح مساله و هم در تعلیل بر مساله.

<sup>۱۲</sup> ثمره جدایی مساله جعل و اصالت وجود این است که اگر کسی اصالت وجود را نفهمید و با برهان صدیقین واجب را درست کرد با مساله جعل می توان امکان فقری را درست کند و همه حرف هایی که در امکان فقری گفتیم در این جا پیاده می شود بدون نیاز به اصالت وجود. اگر خواستید با احکام واقعیت کار کنید می توان بدون اصالت وجود هم این احکام را داشت اما اصالت وجود موکد این احکام است.

## جلسه صد و سی و نهم: ۹۲/۰۲/۰۱

## مروری اجمالی بر تفاوت مساله جعل و اصالت

بحث ما به فرمایش علامه در تبیین قول محقق دوانی رسید. خلاصه عرض ما این شد که علامه، مساله جعل را از مساله اصالت وجود تفکیک کردند؛ چون مقدمات اصالت وجود با مقدمات مساله اصالت وجود فرق دارد. مقدمه ای که برای مساله جعل باید پذیرفت، واقعیت داشتن علیت است ولی اصالت وجود ربطی به واقعیت داشتن علیت ندارد و همین که ما واقعیتی داریم برای طرح مساله اصالت کافی است. حد وسط ما در اصالت وجود بحث حیت تقییدی است که این حد وسط ما در مساله جعل ما هو صادر و اثر العله می باشد و به عبارتی حیت تعلیلی حد وسط بحث جعل است. بر این اساس هم حد وسط های دو مساله و هم پیش فرض های این دو با هم فرق دارند و لذا حتی اگر اصالت وجود مختص به ممکنات باشد، باز هم این دو مساله با هم فرق دارند؛ منتهی اگر اصالت وجود در ممکنات باشد پیش فرض اصالت وجود قبول واقعیت ممکن است و اگر اصالت وجود اعم باشد پیش فرض آن قبول واقعیت ممکن نیست بلکه قبول اصل واقعیت است. با این همه پیش فرض واقعیت ممکن، غیر از پیش فرض قبول واقعیت علیت است. یکبار من پیش فرض اصالت وجود را در امکان و وجوب می یابم و یکبار پیش فرض را در واقعیت علت و معلول می یابم و یکبار هم برای آن اصلاً پیش فرضی قائل نمی باشم. اگر پیش فرض اصالت وجود واقعیت امکانی است، بحث

اصالت منحصر در ممکنات می شود و اگر پیش فرض آن اصل واقعیت است، بحث اصالت اعم می شود. در بحث جعل هم پیش فرض ما واقعیت علت و معلول است؛ بلکه علیت و معلولیت در امکان است اما این حیثیت ارتباطی با حیت امکان ندارد. به همین دلیل می گفتیم که بر اساس فرمایش استاد مصباح، در بیان حاجی زوج ترکیبی بودن جزء مقدمات اصالت وجود است. بنابراین لازم است هم پیش فرض ها و هم حد وسط ها را ملاحظه نماییم. اگر قرار شد این دو مساله هم در پیش فرض و هم در حد وسط با هم متفاوت باشند، استاد مصباح نباید ذیل مساله اصالت، مساله جعل را مطرح می نمود.

## نظریه دوانی از نظرگاه علامه طباطبائی

علامه در نهاییه این ها را به صورت ریاضی وار بر هم متفرع می کند. اگر کسی مساله را بر روی واقعیت و حیت تقییدی برد، می تواند با حیت تقییدی جواب اصالت ماهوی را بدهد و همین طور می تواند با حیت تقییدی جواب دوانی را بدهد. شاهد ما این است که علامه جواب دوانی را در فضای حیت تقییدی مطرح می کند و حال آن که استاد مصباح وقتی وارد این فضا می شوند با حیت تقییدی کار نمی کنند. علامه می فرماید: «تبیین بذلک ایضاً فساد القول باصالة الوجود فی الواجب و اصاله الماهیه فی الممكن کما قال به الدوانی و قرره بن الوجود علی ما یقتضیه ذوق المتألهین حقیقه عینیة شخصیة هی الواجب تعالی و تتاصل الماهیات الممكنة بنوع من الانتساب الیه فاطلاق الموجود علیه تعالی بمعنی انه عین الوجود و علی الماهیات الممكنة بمعنی انها منتسبه الی الوجود الذی هو الواجب. و یرده ان الانتساب المذكور

ان استوجب عروض حقیقه عینیه علی الماهیات کانت هی الوجود اذ لیس للماهیه المتاصله الا حیثیتا الماهیه و الوجود و اذا لم تضاف الاصاله الی الماهیه فهی للوجود و ان لم يستوجب شیئاً و کانت حال الماهیه قبل الانتساب و بعده سواء کان تاصلها بالانتساب انقلاباً و هو محال.»(نهایه الحکمه.ص.۱۲) علامه بر اساس اصالت واقعیت، بحث را روی حیث تقییدی متمرکز می کند. از نظر او دوانی می گوید: وجود حقیقت عینی شخصی است که عبارت از ذات اقدس اله می باشد و ماهیات به یک نحوه انتسابی منسوب به این حقیقت می باشند. لذا دوانی به اشتراک کلمه موجود تن در داده است؛ موجود در واجب به معنای وجود است و در ممکن به معنای له نسبه الی الوجود می باشد. حقیقت عینیه ای داریم که عبارت از واجب است و برای آن تاصلی است. علامه در نقد مطلب روی حیث انتساب کار نمی کند؛ چرا حیث انتساب، حیث جعل است و متأسفانه استاد مصباح به تبع ملاصدرا کلاً با حیث انتساب و جعل کار می کند و این اشکال بر هر دو نفر وارد است. علامه می پرسد که آیا انتساب چیزی به ماهیت داده است یا خیر؟ اگر حیثیتی در ماهیت ایجاد کرده که آن حیثیت وجود است و حیث تقییدی می باشد و اگر حیثیتی در ماهیت ایجاد نکرده، ماهیت من حیث هی بدون تغییر واقعیت پیدا کرده و انقلاب لازم می آید. اگر بخواهیم این حرف را از حیث انتساب تحلیل کنیم باید مانند استاد مصباح پاسخ بگوییم. از نظر علامه اگر اصالت و حیث تقییدی را به ماهیت نمی دهید، پس اصالت برای وجود است. تمرکز علامه روی حیث تقییدی است.

نظریه دوانی از نظرگاه استاد مصباح

استاد مصباح این تفصیل را در بحث اصالت وجود نمی آورد؛ چون ایشان اعتقاد دارد بحث اصالت وجود، خاص ممکنات است و تفصیل بین واجب و ممکن را خارج از بحث می داند. بر این اساس در بین اقوال اصالت وجود چیزی به نام تفصیل ندارد؛ بلکه می گوید دوانی قائل به اصالت ماهیت است چون دعوی در محدوده ممکنات جاری است و دوانی هم در دایره ممکنات، اصالت ماهوی است. بیان استاد مصباح در سیستم خودش درست است.

ایشان بحث دوانی را در بحث وحدت و کثرت می آورد. در بحث وحدت و کثرت ما فقط با حیث اصالت وجود کار نداریم. ایشان در بحث وحدت و کثرت می گوید که یکی از اقوال قول به وحدت وجود و کثرت موجود است. استاد مصباح حرف اصلی خود را در بحث وحدت و کثرت می زند. در بحث اصالت وجود این نکته را نمی آورد چون معتقد است که تفصیلی در محل بحث نیست اما در بحث وحدت و کثرت در ذکر اقوال موجود می گوید یکی از اقوال، قول به وحدت است، دیگری به کثرت، سوم قول به تشکیک و قول چهارم هم قول به وحدت وجود و کثرت موجود می باشد. استاد مصباح در بررسی قول دوانی انصافاً سیستمی عمل کرده و می گوید: «۲» قول محقق دوانی که آن را مقتضای ذوق تاله دانسته و به عنوان وحدت وجود و کثرت موجود هم معروف شده است و حاصلش این است که وجود حقیقی مخصوص به خدای متعال است ولی موجود حقیقی شامل مخلوقات هم می شود اما به معنای منسوب به وجود حقیقی نه به معنای دارای وجود حقیقی. چنان که بعضی از مشتقات دیگر هم چنین معنایی را افاده می کنند، مثلاً واژه تامر(از ماده تمر=خرما) به معنای خرمافروش و

منسوب به خرما است، و واژه شمس (از ماده شمس=خورشید) به معنای جسمی است که آفتاب بر آن تابیده و نسبتی با خورشید پیدا کرده است. این قول هم قابل قبول نیست زیرا صرف نظر از این که برای تامر و شمس هم می توان ماده ای به معنای خرما فروخت و آفتاب تابیدن در نظر گرفت، لازمه این قول آن است که واژه موجود دارای دو معنای مختلف و از قبیل مشترکات لفظی باشد ولی همچنانکه اشتراک لفظی در مورد وجود صحیح نیست درباره موجود هم پذیرفتنی نخواهد بود. افزون بر این، قول مزبور، مبتنی بر اصالت ماهیت منتسب به جاعل است که نادرستی آن در درس بیست و هفتم روشن شد. «آموزش فلسفه. ج ۱ ص ۳۸۵) استاد مصباح اعتقاد دارد که این قول، تفصیلی در وحدت و کثرت می باشد نه این که تفصیلی در اصالت وجود به حساب آید؛ چون قول دوانی مساوی با اصالت وجود است، از آن جا که اصالت وجود منحصر در ممکنات می باشد. دوانی صریحاً مسأله را به ماهیت با حیث جعل بر می گرداند. این مطلب را استاد مصباح در تعلیقه بر نهاییه مطرح دارند و آن را در مقابل علامه ای قرار می دهند که بحث را روی حیث تقییدی برده اند. ایشان می گوید: «الاحسن فی رد المحقق الدوانی ان یقال ان ارید بالانتساب المذكور الاضافه المقولیه فهی نسبه دائره بین شیئین متكافئین فان فرضت الماهیه امراً متصلاً فی مقام العلم الباری - تبارک و تعالی - حصلت النسبه بینها و بین الذات فی ذلك المقام الشامخو لا یوجب هذه الاضافه تحققها فی الخارج و ان فرضت امراً موجوداً فی خارج الذات فجعل الاضافه مناط تاصلها یتلزم الدور لان المفروض ان تحققها یكون بنفس الاضافه و هی لا تتحقق الا بتحقيق طرفیها مضافاً الى ان الحق ان هذه الاضافه المسماه بالمقولیه امر اعتباری فلا یحصل بسببه امر

اصیل فی الخارج. فان ارید بهذا الانتساب الاضافه الاشرافیه الی هی عین المضاف فیرجع ذلك الى القول باصالة الوجود و كونه ذا مراتب ای ان وجود الممكنات هو نفس الربط بالوجود الاهی.» (تعلیقه. ص ۳۲) از نظر استاد مصباح بهتر است در رد دوانی بگوییم که این نسبت یا اشرافی است و یا مقولی است. تمرکز بحث ایشان روی انتساب است. این انتساب یا یک نسبت مقولی و در باب اضافه است که نسبت متکرر است و یا یک اضافه اشرافی. اگر اضافه مقولی مراد باشد، این نسبت متكافی بین دو شیء مقولی است و از این اضافه بدست نمی آید که طرفین آن موجودند و الا دور لازم می آید و شما اول باید اثبات کنید که دو واقعیت موجودند و بعد بگویید اضافه نسبت بین این دو است و نمی توان از طریق خود این نسبت و اضافه، طرفین و منتسبین را واقعیت دار کنیم چون دور لازم می آید. صدرا در اسفار می گوید: تسلسل لازم می آید ولی ایشان تعبیر به دور دارد چون اضافه نسبت متکرره بین دو شیء متكافی است، که اگر این دو طرف بودند می توان نسبت را داشت ولی اگر این دو طرف نبودند، خود نسبت نمی تواند طرفین خود را اثبات کند و در ضمن ما قبول نداریم که اضافه خارجیت داشته باشد. اضافه یک مفهوم انتزاعی معقول ثانی است و اصلاً خارجیتی ندارد و بر فرض هم که به آن خارجیت دهیم تا طرفین آن خارجی نباشند، نمی توان آن را خارجی انگاشت. اما اگر این نسبت را اضافه اشرافی بدانیم در این فضا انتساب یعنی ایجاد، ایجاد هم یعنی وجود پس ماهیت اصیل نیست و وجود اصیل است. از نظر استاد مصباح حق این است که به دوانی چنین پاسخ بگوییم که یا انتساب و اضافه مقولی است که حتی بر مبنای کسانی که اضافه را خارجی می دانند قابل دفاع نیست و یا اضافه اشرافی است که اضافه اشرافی عبارت



است از ایجاد و ایجاد یعنی وجود.

نقدهایی به استاد مصباح در پاسخش به دوانی بر مبنای تفکیک دو مساله

### اصالت و جعل

باید به استاد مصباح گفت که این پاسخ تمسک به حد وسط جعل است. شما که بین مساله جعل و اصالت تفکیک قائل شده و حد وسط های این دو را از هم جدا می کردید؛ چرا در نقد و بررسی نظریه محقق دوانی می گوئید احسن این است که در رد دوانی با حد وسط جعل کار کنیم و بگویم جعل یعنی ایجاد و ایجاد یعنی وجود. اگر قرار است بین مساله اصالت وجود و جعل فرق گذاریم و یکی را به حیثیت تقییدی ارجاع دهیم و یکی را به حیثیت تعلیلی و اثر الجاعل ارجاع دهیم؛ باید مانند علامه بحث را ببریم روی اصل مساله و نباید تمرکز شما در رد دوانی روی مساله جعل باشد. وقتی شما به فرمایش مشهور یا علامه می رسید؛ که قول دوانی را تفصیل در مساله اصالت وجود دانستند، نباید با مبنای خودتان سخن گوئید. بر اساس مبنای آن ها باید روی حیث تقییدی تمرکز کرد. آقای مصباح می گوید احسن در رد دوانی این است و رد علامه احسن نمی باشد و حال آنکه اگر قرار است شما پیش فرض حد وسط مساله جعل و اصالت را جدا کنید، احسن در جداسازی دو مساله همین است که علامه میگوید.

(پرسش...پاسخ): استاد جوادی عبارت استاد مصباح را حمل بر این کرده که ایشان می خواهد به این پاسخ علامه اشکال کند و حال آن که خود استاد مصباح این پاسخ را در جای دیگر بیان

کرده است. اما از نظر ما اشکال استاد مصباح به علامه این است که علامه نباید به سراغ مساله دیگری می رفت. ما گفتیم علامه به سراغ مساله دیگری نرفته است و روی حیث تقییدی مانده است و اگر می خواهید روی حیث تقییدی بمانید، باید اینگونه بگویید.

### دفاعی از استاد مصباح

مگر این که بگوئیم استاد مصباح چون قول دوانی را تفصیلی در مساله اصالت وجود نمی داند؛ لذا آن را بر اساس مساله جعل مطرح کرده است. در این صورت شاهد دیگری بر رد استاد جوادی پیدا می شود. ایشان در تفکیک اصالت از جعل می گفت مساله اصالت وجود، اعم است و شاهدش هم قول دوانی است. در این فضا اگر آقایان حرف دوانی را بردند در مساله جعل همان سخنی که شما خواستید دلیل بر تفکیک اصالت وجود و جعل قرار دهید، همین را دلیل قرار می دهند که حیث قول دوانی حیث جعل و حیث تعلیلی است. استاد مصباح حواش به تفصیل دوانی است اما آن را میبرد در حیث جعل و ماهیت مجعوله را اصیل می داند و در این جا جعل کار می کند نه حیث اصالت وجود. این حرف خوبی است و شاهی است بر مطلبی که عرض کردیم که اگر مبنای جدا نشوند، اقوال به تنهایی مشکل ما را حل نمی کنند. اما خطاب به استاد مصباح می گوئیم شما همین را نسبت به کسی که این قول را تفصیل در مساله اصالت وجود می داند هم توضیح دهید؛ این که برای کسی نظیر علامه احسن این است که بر حد وسط اصالت وجود با حیث تقییدی تمرکز کند و برای شما احسن این است که آن را ببرید در مساله جعل و حیث تعلیلی و تفصیل در مساله اصالت وجود نبینید. گویا دوانی می

گوید در باب واجب همه قبول دارند که واجب اصیل است، در ممکن هم ماهیت مجعول جاعل است و بعد استاد مصباح اشکال می کند که اگر ماهیت مجعول است یعنی ماهیت ایجاد شده پس وجود مجعول است نه ماهیت.

### نقد دیگری به بیان استاد مصباح

از مبنا و بنا که بگذریم به نظر ما فرمایش استاد مصباح در این مساله قدری اشکال دارد. ایشان به تبع ملاصدرا خواستند بین اضافه مقولی و اضافه اشراقی فرق نهند. سوال ما این است که تصویر اضافه اشراقی و تفکیک ایجاد و وجود و یکی بودن این دو در مقام واقع و واقعیت آیا برای کسانی که اصالت وجودی نمی باشند و تشکیک خاصی را به آن صورت تصویر نمی کنند راه دارد یا خیر؟ به نظر ما استاد مصباح گفت: اضافه مقولی کارگشا نیست و اضافه اشراقی همان وجود است. سوال این است که این که اضافه اشراقی وجود باشد، آیا سر سفره اصالت وجود درست نمی شود؟ اگر استاد مصباح می خواهد این حرف را بزند باز محتاج به فرمایش خوب حضرت علامه است که مساله امکان فقری را فقط از اصالت وجود نتیجه نمی گیرد. علامه در مساله جعل بعد آن که با قبول واقعیت علیت، اثر جاعل را وجود می داند نتیجه می گیرد که وجود و ایجاد یکی اند و امکان، فقری است. اگر این نتیجه درست است استاد مصباح می تواند با آن اصالت وجود را درست کند و اگر این نتیجه درست نباشد استنتاج ایشان در باب اضافه اشراقی مبتلی به همان اشکالی است که خودش بر اضافه مقولی وارد کرده است. علامه با انضباط دقیقی که دارند می فرمایند: «الفصل الاول فی اثبات العلیه و

المعلولیه و انهما فی الوجود... و رابعاً انه اذ كانت الحاجه و الفقر بالاصاله للوجود المعلول و هو محتاج فی ذاته و الا لكانت الحاجه عارضه و كان مستغنياً فی ذاته و لا معلولیه مع الاستغناء فذات الوجود المعلول عین تاحاجه ای انه غیر مستقل فی ذاته قائم بعلة التي هی المفیضه له و یتحصل من ذلك ان وجود المعلول بقیاسه الی علتیه وجود رابط موجود فی غیره و بالنظر الی ماهیته التي یطرد عنها العدم وجود فی نفسه جوهری أو عرضی علی ما یقتضیه حال ماهیته.» (نهایه. ص ۱۵۷) بیان علامه ربطی به اصالت وجود ندارد. اگر استاد مصباح مانند علامه جعل را از مساله اصالت جدا کرد و آن را بر واقعیه العلیه متفرع می شود که اثر العله وجود است، می توان از این امکان فقری را با حد وسط جعل نتیجه گرفت. بر اساس سیستم علامه، ماهیت فی حد ذاته مبهم است و نمی شود این حرف ها را در ذات ماهیت زد و اصل این حرف غلط است و اینها را از احکام ربط واقعی می داند و از چند حد وسط مستقل به این ها می رسد. از نظر ما کلام استاد مصباح بحث جعل است و جعل را باید جدا کند و احسن را هم باید توضیح دهد که این بر مبنای حد وسط جعل کار می کند نه بر مبنای حد وسط اصالت وجود و دفاع هم بکند که این سخن بر مبنای من این طور است نه بر مبنای علامه ای که تفصیل در مساله اصالت وجود می داند و باید حاشیه قبلی خود را پس بگیرد. از همه این ها گذشته این مطلب وقتی می تواند دلیل اصالت وجود باشد که مساله یکی بودن ایجاد و وجود به مساله اصالت وجود و تشکیک متوقف نباشد. اگر علامه توانست این نکته را در باب جعل باحدوسط واقعیت علیت درست کند در این صورت دلیل اصالت وجود خواهد بود. (پرسش و پاسخ: صدر را در بحث جعل، تشکیک عامی را گفته است نه تشکیک خاصی را.

## جلسه صد و چهل و دوم: ۹۲/۰۲/۰۲

## اشارات باقیمانده اصالت وجود

بحث در باب اشارات اصالت وجود بود؛ در این میان به دو اشاره در باب مشتق می‌رسیم که در پایان مباحث اصالت وجود به آن‌ها خواهیم پرداخت تا اگر ما را از مباحث اصالت وجود خارج کرد ایرادی نداشته باشد و بحث اصالت وجود تمام شده باشد. اشاره ۱۲ و ۱۳ در باب مشتق است که ما در متن اسفار به حاشیه ۱۳ پرداختیم اما حاشیه ۱۲ ایشان جای تفصیل دارد که عبارت از حاشیه حاجی بر متن اسفار می‌باشد. قرار شد بعد از تبادل و... مباحث عقلی مشتق را در فلسفه بحث کنیم. اشاره ۱۴ مربوط به قاعده فرعی و اتصاف ماهیت به وجود است. این اشاره را در متن درس خواندیم. بیان استاد جوادی را در متن توضیح دادیم و محتاج به توضیح مجدد نیست. اشاره ۱۵ از نظر ترتیب بحث ما در نهاییه هم نوبتش رسیده است. ما مباحث نهاییه را تنظیم کردیم و بخشی از آن را در ضمن درس ارائه کردیم و در متن اسفار هم بخشی از مطالب نهاییه را بیان نمودیم و بخشی از مباحث نهاییه را هم در اشارات خواندیم. آخرین اشاره ی مربوط به متن نهاییه، عبارت بود از قول دوانی که در جلسه قبل به آن پرداختیم. در این میان فرع اول از فروع اصالت وجود می‌ماند. استاد جوادی فرع اول اصالت وجود نهاییه و اشکال استاد مصباح را به عنوان اشاره ۱۵ ذکر می‌کنند.

## فرع اول و فرع دوم نهاییه الحکمه

مقدمه ای عرض می‌کنیم تا فضای ذهنی برای بحث فرعیان آماده شود و آن گاه وارد فضای این بحث خواهیم شد. با تمام شدن این بحث، اصالت وجود به تقریر علامه و ملاصدرا تمام می‌شود و سراغ بحث مشتق می‌شویم. در باب فرعیان، جایگاه طرح بحث فرع اول همین جا است و جایگاه طرح فرع دوم در فصل پنجم اسفار می‌باشد و ما در مباحث تابع نظم اسفاریم و بر اساس آن می‌خواهیم مباحث علامه را مطرح کنیم. فرع دوم را در بحث «فی تخصص الوجود بماذا» ذیل تخصص نوع سوم مطرح می‌کنیم.

در نهاییه دو فرع کلیدی برای اصالت وجود ذکر کرده اند؛ یکی این که: «ان کل ما يحمل علی حیثیه الماهیه انما هو بالوجود و ان الوجود حیثیه تقییدیه فی کل حمل ماهوی.» (نهاییه الحکمه. ص ۱۲)

فرع دوم این که: «ان الوجود لا يتصف بشيء من احكام الماهیه.» (همان)

جایگاه طرح فرع دوم در باب تخصص اسفار است. در بحث تخصص اسفار یک نوع تخصصی برای وجود قائل اند که وجود به تبع ماهیت متخصص می‌شود. بر اساس این فرع؛ که وجود متصف به احکام ماهیت نمی‌شود، این نوع تخصص منتفی می‌گردد؛ چون چنین تخصصی مال ماهیت است و وجود به احکام ماهیت متصف نمی‌شود و لذا این نوع تخصص منتفی می‌شود. جایگاه این دو فرع بر اساس متن اسفار در باب تخصص است. استاد جوادی همین کار را کردند البته با فرق بسیار دقیقی که در برخی عبارات استاد مصباح هم رعایت شده و در برخی

فرعین منتفی می شود. ما دو تهافت را می گوئیم و تهافت اول را با پاسخ به سوال اول رفع می کنیم و تهافت دوم را در فصل پنجم اسفار رسیدگی می کنیم.

علامه در فرع اول اصرار دارند که «ان کل ما یحمل علی حیثیه الماهیه انما هو بالوجود و ان الوجود حیثیه تقییدی فی کل حمل ماهوی...» (نهایه الحکمه، ص ۱۲) اصل مدعا این است و فعلاً کاری با دلیل نداریم. در برخی دیگر از عبارات نهایه عباراتی داریم که ظاهرشان با این مطلب ناسازگار است. علامه در عبارت فوق می فرماید: در هر حمل ماهوی وجود حیثیت تقییدی است و حمل به وجود است و لذا در قضیه «انسان حیوان است»، حیوان محمول بر ماهیت نیست بلکه محمول بر وجود است. کل ما یحمل علی حیثیه الماهیه، بالوجود است و وجود حیثیت تقییدی است و میزبان محمول یعنی حیوان، ماهیت نیست بلکه وجود است. بر خلاف این دیدگاه وقتی علامه به ضرورت ذاتی در باب مواد ثلاث می رسند، می فرمایند:

«تنبيه: تنقسم الضروره الی ضروریه ازلیه .... و الی ضروریه ذاتیه و هی کون المحمول ضروریاً للموضوع لذاته مع الوجود لا بالوجود کقولنا کل انسان حیوان بالضروره فالحیوانیه ذاتیه للانسان ضروریه له ما دام موجوداً و مع الوجود و لولاه لکان باطل الذات لا انسان و لا حیوان.» (همان، ص ۴۶) اگر وجود حیثیت تقییدی است باید محمول بر وجود حمل شود و حال آن که در این جا می گوید «مع الوجود لا بالوجود». باید دید حیثیت تقییدی چیست؟ آیا این

دو عبارت از منظر علامه مربوط به دو فضا می باشند؟

عبارات ایشان رعایت نشده که عرض خواهیم کرد اما در عبارت علامه رعایت شده است. ما بر اساس متن اسفار آخرین بحثی که قرار است ذیل اصالت وجود کار کنیم، فرع اول است.

### بررسی مدعاهای مطرح شده در فرع اول نهایه الحکمه

جایگاه طرح بحث فرع اول این جاست. بر اساس تقریر ما از فرع اول در بحث اصالت وجود، تمرکز بحث را روی حیث تقییدی بردیم و لذا باید این بحث مطرح شود که اولاً حیثیت تقییدی وجود برای ماهیت چگونه حیثیتی است؟ و ثانیاً این حیثیت تا کدام مراتب واقع ساری است؟ علامه در صدد پاسخ به این دو سوال است. به لحاظ نظم برهانی، بحث این طور سامان می یابد که اگر بر اساس اصالت وجود دعوی رفت روی حیثیت تقییدی در مقابل سائر حیثیات - مثلاً علامه در بحث جعل حیث انتساب و مفاض از علت بودن را مطرح کرده است. - دو سوال مهم مطرح می شود اولاً حیثیت تقییدی چطور حیثیتی است؟ و ثانیاً در حیثیت تقییدی ما تا کدام مرتبه از مراتب واقع این حیثیت را قائل ایم؟ این دو مطلب مهم مفاد فرع اول می باشد که اگر این دو مطلب به خوبی جا بیفتد تکلیف فرع های دیگر اصالت وجود روشن می شود.

بررسی تهافت های موجود در فرع اول با برخی عبارات نهایه و فرع اول با

### فرع دوم

جواب سوال اول - که حیثیت تقییدی چگونه حیثیتی است؟ -، اگر پاسخ آن به دقت گفته شود تهافت برخی از عبارات نهایه از میان می رود و اگر پاسخ سوال دوم به دقت داده شود، تهافت

## تقریر استاد مصباح در رفع تهافت فرع اول با عبارت مواد ثلاث

استاد مصباح می گویند: این دو عبارت مربوط به دو فضا می باشند. علامه در فرع اول حیثیت تقيیدی را طوری معنی می کند که ما میزبان محمول را وجود می دانیم اما در این جا وجود ظرف است نه میزبان محمول. مع الوجود یعنی درست است که وجود اصیل است و هر جا برویم وجود هست اما در ضرورت ذاتی ربط حیوان به انسان کاری به وجود ندارد و وجود ظرف این ربط و حمل است. از نظر استاد مصباح بالوجود به معنای حیثیت تقيیدی و میزبان بودن وجود می باشد و اما در عبارت مع الوجود، برای وجود ظرفیتی قائل شده است. علامه در این از این که ما میزبان را وجود بداند عدول نموده است و می گوید میزبان خود ماهیت است اما وجود، ماهیت را سر پا نگه داشته تا میزبان حیوان باشد.

«حاصل ما افاده ان الماهیه بناءً علی اعتباریتها لا تحقق لها بالذات فی ظرف من ظروف الواقع سواء فی الذهن او العین و اذا لم یکن لها ثبوت الا بعرض الوجود فلا یثبت لها شیء ایضاً الا بعرضه...» (تعلیق بر نهاییه الحکمه، ص ۳۳) در این عبارت به سوال دوم هم پاسخ گفته اند که اولاً وجود میزبان است و ثانیاً این میزبانی در همه مراتب واقع می باشد. ما در هیچ ظرفی از ظروف واقع، جز وجود نداریم خواه در ذهن و خواه در عین.

در تعلیق ۵۸ این گونه می فرمایند: «قوله «مع الوجود لا بالوجود» یعنی ان الموضوع فی القضیه الضروریه الذاتیه لا یكون مقیداً بالوجود بحیث تعود القضیه ضروریه وصفیه كما زعم

المحقق الدوانی لکن ظاهر هذا الکلام مناقض لما مرّ من ان ما یحمل علی الماهیه انما هو بالوجود...» (همان، ص ۷۸)

بالوجود بودن منجر می شود که قضیه ضروری وصفی گردد؛ این که وجود حیوان را بپذیرد طوری که دوانی گفته و تا وجود نباشد انسان حیوانیت را نمی پذیرد. از نظر ایشان حیثیت تقيیدی یعنی تحقق ضرورت وصفی مانند «کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتباً» یعنی مقیداً بالکتابه. تحرک اصابع مال ذات کاتب نیست بلکه ذات کاتب اگر وصف کتابت را نداشته باشد متحرک الاصابع نمی باشد ذات کاتب میزبان تحرک نیست بلکه ذات کاتب یعنی زید به اضافه قید کتابت میزبان تحرک اصابع است و این می شود ضرورت وصفی که تا وصف کتابت نباشد، تحرک نمی آید. از نظر استاد مصباح، علامه در فرع اول قضیه مزبور را از نوع ضرورت وصفی می داند که دوانی گفته است ولی این جا از ضرورت وصفی دست کشید و گفت که میزبان ذات زید است اما در ظرف کتابت. حال این که اسم این حین است یا خیر بحث می کنیم چون اختلاف است که حین یعنی چه؟ و لذا من فعلاً کلمه حین را بکار نمی برم. آیا ذات زید در ظرف کتابت میزبان است یا ذات زید به قید کتابت میزبان است. علامه در فرع اول می گوید که ذات زید با قید کتابت و ذات انسان به قید وجود میزبان است. در این فضا مقیداً بالوجود یعنی ضرورت وصفی و ماهیت به قید وجود.

نقد استاد به تلقی استاد مصباح از فرع اول

در این صورت باید گفت که استاد مصباح کلام علامه را غلط معنی کرده اند؛ چون علامه می فرماید بالوجود و وجود حیثیت تقییدی است، مرادش از تقییدی، قید و مقید نیست بلکه مراد او قیدی است که تمام موضوع و تمام محمول را شامل است و در این صورت تعبیر این که ضرورت بالوجود و حیثیت تقییدی قضیه را ضرورت وصفی می کند، تسامحی است. در جلسه ای که در محضر برخی از اساتید بودیم ایشان اول استنکاف می نمودند ولی علامه عبارتی دارد که آن را خواهیم خواند که مقبول ایشان واقع شد. وقتی وجود اصیل است وجود تمام الموضوع و تمام المحمول است، اگر حیثیت تقییدی وجود به تمام الموضوع و تمام المحمول خورد حق داریم که در این جا اثبات حیثیت تقییدی به معنای تمام الموضوع کنیم و در آن جا نفی حیثیت تقییدی به معنای ضرورت وصفی نماییم و تهافتی میان دو عبارت نمی ماند. اگر حیثیت تقییدی در فرع اول به معنای تمام الموضوع باشد و در آن جا نفی حیثیت تقییدی و ضرورت وصفی کنیم، تهافتی ندارد؛ چون تمام الموضوع ما بر اساس اصالت وجود جا نمی گذارد که بگوییم قید و مقیدی داریم و بر این اساس ما سه دیدگاه داریم یکی تفسیر حیثیت تقییدی به معنای تمام الموضوع بودن و یکی تفسیر حیثیت تقییدی به معنای جزء الموضوع بودن و سوم تفسیر حیثیت تقییدی به معنای ظرف. اگر کسی حیثیت تقییدی را به معنای تمام الموضوع بگیرد حق دارد بگوید که حیثیت تقییدی به معنای ضرورت وصفی غلط می باشد؛ چون لازمه چنین حیثیت تقییدی، اصالت ماهیت است نه اصالت وجود. علامه بواسطه صریح مبنایشان در این جا و صریح عبارات دیگری که از ایشان داریم؛ می گویند که وقتی وجود حیثیت تقییدی است در هر حمل ماهوی یعنی وجود برای خودش در موضوع رقیب نمی گذارد

و تعبیر به ضرورت وصفی در موضوع درست نیست و نمی توانیم «انسان حیوان است» را با «زید متحرک الاصابع است بقید الکتابه» مقایسه کنیم. اگر این معنای ادق از حیثیت تقییدی تبیین شود و در همه مراتب واقع سرایت کند، اولاً وجود را حیثیت تقییدی است یعنی تمام الموضوع و تمام المحمول می باشد و ثانیاً در همه جا چنین باشد. اگر حیثیت تقییدی را این طور معنی کنیم، دیگر حق نداریم حیثیت تقییدی را ضرورت وصفی معنی کنیم و حق نداریم در تعبیر علامه - مع الوجود لا بالوجود- لا بالوجود را ضرورت وصفی معنی کنیم بلکه بر اساس ادق اصالت وجود ما قید و مقید نداریم و دعوی عبارتی هم نداریم و نمی خواهیم روی ظاهر عبارت سخن گوئیم. از نظر ما به قرینه ذیل «لولا لکان باطل الذات لا انسان و لا حیوان» یعنی ما قیدی نداریم نه قیدی در موضوع داریم و نه قیدی در محمول داریم و تنها داریم نفی توهم ضرورت وصفی می کنیم. عبارت اصول فلسفه صریح تر هم است. اگر عبارت علامه درست در آمد سرایت این حکم به همه مراتب واقع درست در می آید. استاد مصباح دو مطلب دارد یکی این که حیثیت تقییدی را ضرورت وصفی معنی کرد و گفته مناقض لما مر و ما مر یعنی فرع اول را ضرورت وصفی معنی کرد. مطلب دومی ایشان موضوع اشاره استاد جوادی است. این مطلب اگر با فضای بحث ما پاسخ گفته نشود، پاسخ استاد جوادی ناتمام است. حرف اول استاد مصباح این که ضرورت وصفی است و بالوجود را طوری معنی کرد که به ضرورت وصفی عود می کرد با همان مثال «الانسان متحرک الاصابع مادام کاتباً».

نقد استاد مصباح به مبنای علامه در فرع اول

از منظر استاد مصباح کلام علامه در حمل اولی یعنی حمل حیوان بر انسان و ناطق بر انسان - طبق مبنای علامه که این ها را حمل اولی می داند - و حمل حیوان ناطق بر انسان درست نمی باشد. علامه در صدد است این حمل ها را به ضرورت وصفی بازگرداند و وجود را قید کند اما از نظر ایشان وجود در این نوع حمل ها ظرف است اما در حمل شایع وجود قید است. کلام علامه را در حمل ذاتیات بر ماهیت قبول ندارد؛ هر چند در عبارت مواد ثلاث نوعی عدول و مسامحه از سوی علامه رخ داده است که طی آن این حمل ها ضرورت وصفی نباشند و وجود در آن ها ظرف باشد و باید وجود باشد تا ماهیت بیاید اما وقتی ماهیت آمد خودش محمول را می پذیرد.

### پاسخ استاد جوادی به اشکال استاد مصباح، موضوع اشاره ۱۵

استاد جوادی در این اشاره می فرماید چطور می توان مساله حمل را بدون دخالت وجود درست کنید؟ پاسخ استاد جوادی نه دفاع از علامه است و نه اشکال به استاد مصباح

با توضیحات ما حیثیت تقییدی در عبارت علامه اصلاً ربطی به حیث وجود رابط و حیث حمل ندارد و شما در رتبه خود موضوع و محمول جز وجود نداشته باشید و اگر بخواهید از علامه دفاع کنید که حیثیت تقییدی در همه مراتب درست است حتی در حمل حیوان ناطق بر انسان مساله را نبرید در وعاء حمل چون حیث بیان علامه این است که وجود تمام الموضوع است با قطع نظر از حمل و این دفاع حرف علامه را درست نمی کند اگر تمام الموضوع و تمام

المحمول وجود است؛ در صددید دخالت ماهیت را در رتبه موضوع و محمول نفی می کند نه این که آن را در رتبه حمل نفی نماید. این حرف را می زنیم چون حمل از نظر استاد مصباح مال مرتبه وجود ذهنی است و در مرتبه وجود ذهنی دخالت وجود را قبول دارد و اگر حمل در سیستم استاد مصباح لازم و در رتبه وجود ذهنی است، وقتی می گوییم مساله را به کدام مرتبه از مراتب واقع سرایت می دهید، می گوید اگر چیزی لازم وجود ذهنی است وجود قید آن می باشد و اگر لازم وجود خارجی است وجود قید آن است و اگر در سیستم ایشان حمل را لازم وجود ذهنی دیدید، ایشان قبول دارد که وجود قید است پس نه حرف علامه درست می شود و نه خود این حرف درست می شود. اگر کسی رفت سراغ حمل، باید دید حمل لازم کدام وجود است؟ از نظر استاد مصباح حمل معقول ثانی منطقی است و مانند کلیت است و اگر ربط وجود را در وعاء حمل تحویلیمان دادید این اشکال بر مبنای استاد مصباح وارد نمی آید. از نظر ما حمل عبارت است از هوهویت و اصل حرف را باید اشکال کنیم. اولاً کلام علامه در در رتبه موضوع درست می باشد و شما باید تمام الموضوع بودن وجود را اثبات و ماهیت را به عنوان جزء الموضوع انکار کنید و ضرورت وصفی بودن را انکار کنید. ثانیاً اگر بحث را بردید در وعاء حمل، اگر کسی حمل را معقول ثانی منطقی تصویر کرد، می گوید که من در وعاء حمل در باب نقش وجود مشکلی ندارم.

## جلسه صد و چهل و یکم: ۹۲/۰۲/۰۴

## مروری بر مسائل پیرامونی فرع اول

بحث حول اشاره ای بود که استاد جوادی طی آن به فرع اول نهاییه الحکمه پرداخته و سعی در پاسخ گفتن به اشکال استاد مصباح داشته اند. در فرع اول ما دو مساله داریم؛ یکی این که فرع اول را باید طوری معنی کرد که ببینیم آیا حیثیت تقییدی در این جا، حیثیت تقییدی مصطلح است و یا حیث تقییدی به معنای تمام الموضوع است؟ در عبارت علامه می خوانیم «ان الوجود حیثیه تقییدیه فی کل حمل ماهوی». اگر این نکته در کلام علامه حل شود از نظر ما چند مساله حل خواهد شد؛ یکی از این مسائل تهافت عبارات علامه در فرع اول با برخی عبارات مواد ثلاث است و یکی دیگر از مسائلی که با توضیح حیثیت تقییدی حل می شود جواب تفصیل بین حمل اولی و شایع است که استاد مصباح اختیار کردند و استاد جوادی در صد پاسخ به آن می باشند. از دیگر مسائلی که با درست معنی کردن حیثیت تقییدی حل می شود، تهافت فرعین می باشد چون فرع دومی در نهاییه وجود دارد که به ظاهر با فرع اول در تنافی است. ما به تبع متن اسفار به فرع دوم ورود نمی کنیم و تنها به فرع اول و معنای حیثیت تقییدی می پردازیم. بنابراین اگر معنای حیثیت تقییدی درست معنی شود، این سه مساله حل می شوند؛ ظاهر تهافتی که بین عبارات علامه در فرع اول و ظاهر عبارات دیگر ایشان در بحث مواد ثلاث وجود دارد، تفصیل بین حمل اولی و شایع، تهافت فرعین.

## پاسخ دوم استاد جوادی به استاد مصباح در تفصیل بین حمل اولی و شایع

حیثیت تقییدی از نظر ما به معنای تمام الموضوع و تمام المحمول بودن وجود است و مساله به مرحله حمل نمی رسد. استاد جوادی این نکته را به عنوان پاسخ دوم ارائه نموده اند. اشکال ما این بود که پاسخ اول و دوم ایشان مربوط به دو فضا می باشند و پاسخ اول اصلاً در فضای فرع اول نمی باشد. در مقام معنی کردن فرع اول در پاسخ دوم می فرمایند: «ثانیاً اگر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت درست تبیین شود این نکته آشکار خواهد شد که ماهیت حتی در حمل اولی تابع وجود است.» (رحیق مختوم ج ۱ ص ۳۳۳) ما بر همین اساس گفتیم که اگر کسی حیث تقییدی را درست معنی کند، تفصیل غلط می باشد. استاد جوادی عبارتی دارند که ما بعداً در بحث تخصص با آن کار می کنیم که در آن جا به فرع دوم هم خیلی خوب پرداختند. البته دو جور عبارت دارند که به آن می پردازیم. در آن جا به خوبی نشان دادند که اگر کسی اصالت وجود را به خوبی معنی کند، تهافت فرعین هم از میان می رود. این موید حرف ماست که ما تمرکز بحث را در درست معنی کردن اصالت وجود و حیثیت تقییدی قرار داده ایم و اصرار داریم وجود تمام الموضوع و تمام المحمول باشد. بحث جلسه قبل ما این بود که نباید فرع اول را در فضا حمل برد که مربوط به مرتبه بعد می باشد.

## دیدگاه آقای فیاضی در معنای حیثیت تقییدی



«إذا قيد شيء بقيد و كان الغرض من التقييد اخذ المقيد مع القيد مجموعين، فيسمى حينئذٍ حيثيه تقييدیه» (تعليقه نهايه. ج. ۱ ص ۵۴)

اگر حیثیت تقييدیه مصطلح به این معنی باشد که قيد و مقيد با هم موضوع باشند، در این جا حیثیت تقييدیه اصطلاحی مراد نیست. از نظر ما حیثیت تقييدی در عبارات مواد ثلاث حیثیت تقييدی مصطلح است و لذا علامه آن را با عبارت لا بالوجود نفی کرد. حیثیت تقييدی همین است که حاجی می گوید که قيد و مقيد را با هم موضوع حکم قرار دهم و اگر قيد و مقيد با هم موضوع حکم باشند قضیه وصفیه می شود و ذات به اضافه وصف یا همان قيد و مقيد، موضوع حکم اند. اگر معنای اصطلاحی حیثیت تقييدی مراد باشد که قيد و مقيد با هم موضوع بوده باشند، این معنای حیثیت تقييدی در عبارات مواد ثلاث مد نظر است؛ چون علامه در عبارات مواد ثلاث ذیل ضرورت ازلی می گوید موضوع وجود است من دون ای قيد و شرط و در ضرورت ذاتی موضوع ماهیت است با قيد وجود و بعد گفته اگر موضوع ماهیت با قيد وجود باشد که هر دو موضوع باشند، غلط است؛ چون نمی توان مجموع وجود و ماهیت را موضوع قرار داد و فرق ضرورت ذاتی و ازلی از نظرگاه علامه همین است. حیثیت تقييدی مصطلح باید در ضرورت ذاتی نفی شود. بر این اساس حیثیت تقييدی در فرع اول قطعاً حیثیت تقييدی مصطلح نمی باشد و تمام الموضوع است. آقای فیاضی همین قدر با ما همراه است که حیثیت تقييدی را مصطلح نمی داند و آن را حینی کرده است.

این جا یک موافق داریم که از جهتی با ما موافق است و از جهتی مخالف ماست و در عبارات استاد جوادى با درست معنی کردن فرع اول، رد تفصیل بین حمل اولی و شایع و رد تهافت فرعین به خوبی بدست می آید و حضوراً در جلسه درس جلد سوم اسفار ما این نکات را به صورت مکتوب خدمت ایشان دادیم و ایشان هم تفصیلاً بیان کردند و بیان داشتند که کسی که اصالت وجود را درست درک نکند و از راسخین فی العلم نباشد، ادعای تهافت می کند. اما ایشان بخش اول را حل نکردند و به آن نپرداختند. حدس ما این است که پاسخ ایشان به اشکال اول هم این بود که اگر کسی اصالت وجود را به خوبی معنی کند، بین عبارات علامه تهافتی نمی یابد. ما در ادامه عبارات ایشان را خواهیم خواند و بر فرق میان حمل و حیثیت تقييدی تمرکز می کنیم تا مشکل حل شود.

آقای فیاضی از این جهت با ما همراه اند که حیثیت تقييدی در این جا مطابق با معنای مصطلحش نیست و از این جهت با ما موافق اند. در شماره ۳۹ تعلیقه نهايه می گویند: حیثیت تقييدی در فرع اول به معنای مصطلحش نیست. این بیان به این دلیل است که تهافت عبارات را با مبنی قرار دادن عبارات مواد ثلاث حل کنند. عبارات مواد ثلاث قرینه اند که علامه خواسته در فرع اول مع الوجود، در ظرف و حین الوجود بگوید. چون در آن جا صریحاً گفته مع الوجود لا بالوجود پس مرادش از بالوجود در این جا، مع الوجود است. ایشان در نهایت نتیجه می گیرند: «بذلك يظهر ان عد الوجود حثیه تقييدیه هنا مخالف للمصطلح فی الحثیه التقييدیه لان معناه المصطلح هو ما صرح به الحكيم السبزواري فی تعلیقه علی الاسفار بقوله

## اشکال استاد به آقای فیاضی

اما ما به آقای فیاضی عرض می کنیم که اگر حیثیت تقییدی مصطلح مورد نظر نباشد، تهافتی بین دو عبارت باقی نمی ماند؛ چون آن چه آن جا نفی شده و می خواهد قرینه قرار بگیرد برای معنی کردن بالوجود، در عبارت مواد ثلاث به معنای حیثیت تقییدی مصطلح مراد است و لا بالوجود یعنی وجود قید نیست تا در صورت قید بودن به قضیه وصفیه عود کند اما در این جا که خواستند به قرینه عبارت مواد ثلاث، بالوجود در این جا را حینی قرار دهند. ما به این روند اشکال داریم و می گوئیم اصل حیثیت تقییدی در آن جا نفی شده است. در جلسه ای به خودشان گفتیم که اگر شما مجموع قید و مقید را حیثیت تقییدی مصطلح می دانید، در مواد ثلاث چنین حیثیت تقییدی مصطلحی نفی می شود و شما نمی توانید آن را قرینه قرار دهید و از نفی لا بالوجود و اثبات مع الوجود نتیجه بگیرید که بالوجود در فرع اول یعنی ظرف بودن وجود و نه قید بودن مصطلح وجود. اگر اصل مطلب در مواد ثلاث دچار مشکل است و مجموع القید و المقید را باید نفی کرد، نمی تواند قرینه شود که بالوجود این جا را حین و ظرف معنی کنیم. نفی قید و مقید مصطلح یعنی نفی این که قید و مقید مجموعاً موضوع باشند.

## پاسخ استاد به استاد مصباح

با نفی مجموع قید و مقید به عنوان موضوع، در این جا جواب استاد مصباح را می توان داد که نفی حیثیت تقییدی مصطلح درست است و تهافت بین دو فضا وجود ندارد؛ یکی با فضایی

که شما در حمل اولی درست می کنید چون ایشان قائل به تفصیل است و می گوید وقتی قید و مقید در حمل اولی نفی شد، وجود ظرف است و در حمل شایع وجود قید است. اما این که در حمل شایع وجود قید است به چه معناست؟ آیا قید و مقید است یا تمام الموضوع است؟ اگر قید و مقید نیست و مانند حاجی قبول دارید که حیثیت تقییدی مصطلح این است، در این صورت تهافت از میان می رود.

## تکرار اشکال استاد به آقای فیاضی و جمع بندی مطلب

به آقای فیاضی هم این اشکال وارد است که اگر قبول کردیم تقیید مصطلح یعنی مجموع قید و مقید، نفی تقیید مصطلح قرینه نمی شود بر این حرف؛ لا بالوجود در مواد ثلاث نمی تواند اثبات کند که بالوجود در فرع اول غلط است. نفی تقیید مصطلح صلاحیت ندارد که بالوجود در این جا این طور معنی کند و حال آن که بالوجود در فرع اول احتمال دیگری هم دارد و آن هم این که وجود تمام الموضوع بوده باشد. بنابراین امر ما دائر می شود بین سه مسأله؛ تقیید مصطلح، نفی تقیید مصطلح و اثبات تمام الموضوع بودن وجود، نفی تقیید مصطلح و اثبات حین با تعبیر آقایان. باید این قدم اول را با ما بیابید و در عبارت علامه دقت کنید که ایشان در مقایسه مان ضرورت ازلی و ضرورت ذاتی به دنبال نفی ضرورت وصفی است که آقایان به دنبال اثبات آن می باشند. در این صورت آن عبارت دست نخورده می ماند و عبارت فرع اول مربوط به تمام الموضوع بودن می شود.

## جلسه صد و چهل و دوم: ۹۲/۰۲/۰۷

## مروری بر تفسیر آقای فیاضی از فرع اول نهاییه

بحث پیرامون فرع اول اصالت وجود بود؛ فرعی که اشاره ۱۵ ر حقیق را تشکیل می داد. بر اساس آن وجود حیث تقییدی در هر حمل ماهوی است. برخی از بزرگان اذعان داشته اند که حیثیت تقییدی در این عبارت به معنای مصطلح آن نیست و خواسته اند دیگر عبارات علامه در نهاییه را قرینه قرار دهند تا اثبات نمایند که مراد از بالوجود و حیثیت تقییدی معنای مصطلح آن نمی باشد. آقای فیاضی استدلالی را از زبان حاجی سبزواری در جلد اول اسفار نقل کرده اند که طی آن حیثیت تقییدی را معنی می کنند. حاجی در این زمینه می فرماید: «اذا قید شیء بقید و كان الغرض من التقييد اخذ المقيد مع القيد مجموعين، فيسمى حينئذٍ حيثية تقييدية.» (اسفار ج ۱ ص ۹۳)

بر این اساس حیثیت تقییدی مصطلح آن است که مجموع قید و مقید را موضوع قرار دهیم. قطعاً در فضای فرع اول نمی خواهیم مجموع وجود و ماهیت را موضوع قرار دهیم؛ لذا حیثیت تقییدی اصطلاحی در عبارت فرع اول وجود ندارد. معنای این چینی از حیث تقییدی مصطلح را با عنایت به آن چه حاجی در جلد اول اسفار صفحه ۹۳ ذیل مساله مواد ثلاث و تحقیق مبنای دوانی بیان کرده اند، در نظر می گیریم. بر این اساس از آن جا که قطعاً در وجود حیثیت تقییدی نداریم، علامه که در فرع اول معنای مصطلح حیث تقییدی را مد نظر ندارد. آن چه در

فرع اول مد نظر است همان مبنایی است که علامه در بحث مواد ثلاث عنوان کرده اند و از آن تحت عنوان مع الوجود لا بالوجود یاد کرده اند. بر این اساس وجود ظرف و یا به تعبیر آقای فیاضی حین می باشد. در این صورت ماهیت در تحقق محتاج وجود است اما در پذیرفتن محمول محتاج وجود نیست. ماهیت پس از آن که توسط وجود محقق شد، محمول را می پذیرد و از این فرآیند تعبیر می شود به مع الوجود یعنی در ظرف وجود اما لا بالوجود یعنی نه این که با حیث تقییدی وجود محمول را پذیرا گردد تا مجموع قید و مقید را در رتبه موضوع قرار دهیم. آقای فیاضی بعد از بیان این نکته، عبارات مختلفی را شاهد می آورند؛ مثلاً این که علامه در فرع اول می گویند ماهیت باطل و هالک است به این معنی می باشد که ماهیت در تحقق محتاج وجود است نه این که در پذیرفتن احکام محتاج وجود بوده باشد. عبارات مفصلی در این باب دارند که لازم است مراجعه شود. ایشان ذیل این بحث می گویند: «قوله انما هو بالوجود. بنحو القضية الحينية و هو الذي يعبر عنه في الفصلين الاول و الثالث من المرحلة الرابعة بقوله «مع الوجود لا بالوجود» و ذلك لان المحمول اذا كان محمولاً على حيثية الماهية كما صرح به فالموضوع له انما هو نفس الماهية لا الماهية بقيد الوجود او بشرطه و لكن لما كانت الماهية في نفسها اعتبارية احتاجت الى الوجود لتحقيقها فالوجود انما يحتاج اليها لثبوت الموضوع و اما ثبوت المحمول للموضوع بعد ثبوت الموضوع فلا يحتاج الى الوجود. يدل على ما ذكرناه قوله: «فالماهية و ان كانت اذا اعتبرها العقل من حيث هي لم تكن الا هي لا موجودة...» انتهى و كذا قوله في الفصل الاول من المرحلة الرابعة «فالحيوانية ذاتية للانسان ضرورية له ما دام موجوداً و مع الوجود و لولاه لكان باطل الذات لا انسان و لا حيوان» انتهى و

کذا فی ذیل الفصل الثالث من المرحله الرابعه...«قولنا کل انسان انسان بالضروره او حیوان او ناطق بالضروره فان ضروره ثبوت الشیء لنفسه بمعنی عدم الانفکاک حال الوجود»انتهی بذلك يظهر ان عد الوجود حیثیه تقییدیه هنا مخالف للمصطلح فی الحیثیه التقییدیه لان معناه المصطلح هو ما صرح به الحکیم السبزواری فی تعلیقته علی الاسفار بقوله «اذا قید شیء بقید و کان الغرض من التقیید اخذ المقید مع القید مجموعین، فیسمی حینئذ حیثیه تقییدیه»(تعلیقہ نہایہ ج ۱ ص ۵۴)

ایشان اصرار دارند که مراد از حیثیت تقییدی در فرع اول، حیثیت تقییدی مصطلح نمی باشد تا مجموع قید و مقید موضوع باشند. این نکته در فصل سوم مرحله چهارم هم هست.

### اشکال اول به آقای فیاضی؛ اشکالی عبارتی

در این مطلب دو نکته نهفته است؛ اگر این تلاش مشکل عبارت علامه را حل کند خوب است اما به نظر ما مشکل عبارت علامه با این تلاش حل نمی شود؛ چون اگر گفتیم بالوجود یعنی حیثیت تقییدیه مصطلح، لازم بود علامه در فرع اول می فرمود لا بالوجود و آن را نفی می نمود. در نہایه دو عبارت داریم در فرع اول بالوجود داریم و در مواد ثلاث لا بالوجود داریم. اگر حیثیت تقییدی را به معنای حال الوجود گرفتیم باید در فرع اول ار تعبیر لا بالوجود بهره می برد. اگر ما می توانستیم با این تلاش عبارت را حل کنیم حرفی نبود. علامه در مواد ثلاث حیثیت تقییدی مصطلح را نفی کرد و فرمود لا بالوجود و حینی بودن را ثابت کرد. در این

صورت چطور در فرع اول بالوجود را ثابت می کند؟ در هر صورت کلمه بالوجود در نہایه دو معنی دارد؛ یک جا لا بالوجود نفی حیثیت تقییدیه مصطلح است و یک جا بالوجود یعنی حیثیت حال الوجود و مع الوجود. علامه یکبار از بالوجود حیثیت تقییدیه مصطلح را اراده می کند و لذا آن را با عبارت لا بالوجود نفی می کند. در این فضا بالوجود و حیثیت تقییدی در فرع اول باید حیثیت دیگری بوده باشد. بر این اساس ولو شما عبارت مواد ثلاث را قرینه قرار دهید، عبارت فرع اول حل نمی شود و باید یک خلاف ظاهر مرتکب شوید. آقای فیاضی لازم است که یا مانند استاد مصباح بالوجود در فرع اول را مطابق نظر اعمق و ادق بینگارد که در این فضا ماهیتی در کار نیست و لا بالوجود در مواد ثلاث را مطابق با نظر اعمق نداند. اما اگر عبارت بالوجود فرع اول را بر عبارت مواد ثلاث حمل کردید، عبارت فرع اول درست در نمی آید. این نکته اول بحثمان که نکته ای عبارتی بوده است.

### اشکال دوم به آقای فیاضی

نکته دوم - که حضوراً خدمت ایشان هم عرض کردم - این که بله عبارت حاجی سبزواری واقعاً مطابق نقل ایشان است و ما تفصیل بحث را در همان صفحه ۹۳ اسفار به بحث می نشینیم. حاجی در آن بحث دو پاورقی دارد؛ یکی پاورقی ایشان ذیل فصل اول است که در صدد است عبارت ملاصدرا را ذیل ضرورت ذاتی و ازلی توضیح دهند و عین عبارتی است که علامه در مواد ثلاث از آن یاد کرده اند و قرینه روشنی بر تفسیر عبارت علامه طباطبایی در مواد ثلاث است. بر این اساس بالوجود در مواد ثلاث ضرورت وصفی است و با عبارت لا

بالوجود قید و مقید نفی شده است. حیثیت تقییدی در این فضا همان معنایی است که حاجی از آن ارائه می کند و علامه با عبارت لا بالوجود آن را نفی می کند. حاجی سبزواری ذیل عبارتی از ملاصدرا تعلیقه ای دارند. عبارت ملاصدرا به این شرح است: «و ظن ان الضروره فی قولنا الاربعه زوج مادامت موجوده بالضروره ضروره وصفیه مقیده بقید الوجود و لم یتیمز الضروره الذاتیه عن الضروره بشرط الوصف و لا الضروره الذاتیه الاذلیه کما فی قولنا الله قادر و حکیم بالضروره عن الضروره الذاتیه الصادقه حاله الوجود ای مع الوجود لا بالوجود..» (اسفار ج ۱ ص ۹۲) حاجی این عبارت را شرح می دهد که ما سه نوع قضیه داریم؛ ضرورت ذاتی، ازلی و وصفی. ضرورت ازلی حیثیت اطلاقی دارد و نه حیثیت تقییدی دارد و نه حیثیت تعلیلی؛ ضرورت ذاتی حیثیت تعلیلی دارد و لازم است ماهیت جعل شود. این که در ضرورت ذاتی حیثیت تعلیل داریم، اتفاقی است و آن چه اختلافی است چیز دیگری است. عبارت حاجی در آنجا شاهد خوبی است که ما یک بالوجود مصطلح داریم که در این صورت ضرورت وصفی است و باید آن را نفی کرد و یک بالوجود غیر مصطلح داریم که فرع اول می باشد و با التزام به آن باید به تمام الموضوع بودن وجود تن در دهیم. این بیان مطابق با بیان استاد جوادی خواهد بود و با جواب دوم ایشان کاملاً موافق ایم. بر این اساس حاجی دو جور پاورقی دارد. اگر شما به پاورقی ایشان ذیل صفحه ۹۳ تمسک می کنید حیثیت تقییدی در آن حیثیت تقییدی مصطلح است و استادان هم در آن جا ضرورت را ضرورت وصفی معنی کرده که علی ایحال باید نفی شود؛ چون ما ضرورت وصفی مصطلح نداریم چرا که ضرورت وصفی به معنای مجموع القید و المقید قطعاً غلط است. حاجی علی رغم این که این حاشیه ذیل مواد

ثلاث را دارند، در اولین حاشیه شان بر بحث اصالت وجود، معنای ادق اصالت وجود را توضیح داده اند و استاد جوادی در اشاره ۱۵ عبارات حاجی را بیان نموده اند. بر اساس این عبارت از حاجی حیثیت تقییدی در فرع اول تمام الموضوع خواهد بود. در این فضا ما دو حیثیت تقییدی داریم یکی حیثیت تقییدی مصطلح که آن را نفی می کنیم؛ چون در این موارد وجود قید یا شرط نیست تا مجموع القید و المقید موضوع حکم باشد و یک حیثیت تقییدی غیر مصطلح داریم که وجود تمام الموضوع بوده باشد. بنابراین ما موافق ایم که بالوجود در فرع اول غیر اصطلاحی است و قبول هم داریم که بالوجود اصطلاحی مجموع قید و مقید می باشد اما شما حل نکردید که چرا بالوجود در مواد ثلاث اثبات و در فرع اول نفی شده است؟ این شاهد خوبی است که بالوجود و حیثیت تقییدی در این جا با مواد ثلاث فرق دارد و الا اگر شما می توانستید عبارت را درست کنید حرفی نداشتیم.

استاد جوادی حاشیه حاجی را به عنوان جواب دوم به استاد مصباح ذکر می کنند و می فرمایند: «ثانیاً اگر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت درست تبیین شود این نکته آشکار خواهد شد که ماهیت حتی در حمل اولی تابع وجود است.» (رحیق مختوم ج ۱ ص ۳۳۳)

این نکته نشان می دهد که سخن آقای فیاضی بدتر است. استاد مصباح قبول دارند که حیثیت تقییدی غیر مصطلح است و بیان علامه را می فهمد اما این بیان را در حمل اولی قبول ندارد و در حمل اولی معنای حال الوجود و مع الوجود را ملتزم می شود اما کلام علامه را در حمل شایع قبول می کند. اشکال ما به ایشان این است که تفصیل بین حمل اولی و شایع غلط است؛

### اشکال سوم به آقای فیاضی

این دیدگاه علاوه بر اشکال عبارتی و اشکال دیگری که عرض شد، اشکال سومی هم دارد. با تفسیر آقای فیاضی مساله ای به نام تهافت فرعین نداریم؛ در فرع اول وجود را ظرف تلقی کردیم و در این صورت نباید گفت فرع اول با فرع دوم نمی سازد. تهافت فرعین در فضایی است که مساله را در حمل شایع و اولی در مرحله موضوع نه در مرحله حمل با وجود حل کنیم. اما اگر کسی مساله را با حال الوجود و ظرف بودن وجود حل کرد، علامه در فرع دوم حرف اضافه ای نزدند و نباید گفت فرع اول و دوم با هم نمی سازند؛ چون در فرع دوم هم می گوید وجود به احکام ماهیت متصف نمی شود و این عبارت اخری و بلکه عبارت واضح تری از فرع اول است. بر این اساس اگر در صدد بر آییم که عبارت علامه را معنی کنیم و فتوی به تهافت فرعین دهیم، مشکل بالوجود فرع اول و لا بالوجود مواد ثلاث خود نمایی کند؛ ناچارم که تفسیر استاد مصباح و استاد جوادی را در تفسیر عبارت علامه قبول کنم. با تفسیر عبارت علامه، استاد جوادی به استاد مصباح اشکال می کند که برای تفصیل بین حمل اولی و حمل شایع باید تکلیفمان را با اصالت وجود روشن کنیم. آیا تصویری که از اصالت الوجود درست می کنید از قبیل انتساب حرکت به جالس السفینه است؟ یا اتصاف جسم به سفیدی که اتصاف حقیقی است و یا از قبیل اتصاف جنس به فصل است که جنس بواسطه فصل تحقق و تحصیل پیدا می کند. در فرض اول حرکت کشتی یا واسطه در عروض ثبوت حرکت برای جالس سفینه است و یا واسطه در ثبوت می باشد. این نکته به تصویر ما از مکان بستگی دارد؛ اگر

یا باید مانند آقای فیاضی در همه جا به صورت حال الوجود سخن گوئید چون حیثیت حمل غیر از حیثیت اصالت وجود است و همان اشکالی که ما به پاسخ اول استاد جوادی گرفتیم، همان اشکال به استاد مصباح هم وارد می آید و به هیچ وجه تفصیل راه ندارد و دخالت حیثیت حمل غیر از دخالت حیثیت اصالت وجود است. در هر حال استاد مصباح این را از علامه پذیرفته که ایشان حیثیت تقییدی غیر مصطلح را بیان می کند و آن را در همه جا قائل است اما خود ایشان فقط در حمل شایع این حرف را قبول دارد. علامه معتقد است اگر اصالت وجود درست معنی شود، حیثیت تقییدی به تبع حاجی سبزواری حیثیت تقییدی غیر مصطلح است. ما در جلسه درس اسفار جلد سوم به استاد جوادی عرض کردیم که این نکته قدری تصریح می خواهد. استاد جوادی هم تن به غیر مصطلح بودن حیث تقییدی می دهد و بین حمل ها تفصیل نمی دهد و بر اساس انتفاء موضوع و ماهیت از همه این حرف ها دفاع می کند. ما اصلا موضوع نداریم و نوبت به حمل نمی رسد. بنابراین استاد جوادی قبول کرده اند که تمام الموضوع در حمل های شایع و اولی وجود است. استاد مصباح قبول کرده اند که علامه در حمل های شایع و اولی موضوع را وجود می داند اما خود ایشان این حرف را در حمل های شایع قبول دارند اما در حمل های اولی نمی پذیرند. ما به این تفصیل اشکال داریم؛ چرا که در این تفصیل حیثیت حمل می آید و حال آن که اختلاف روی حیثیت حمل نیست. آقای فیاضی معتقد است علامه از همان ابتدا بر اساس قرائن نخواستہ در حمل اولی و شایع وجود را موضوع بدانند.

مکان را ارسطویی معنی کردیم، حرکت سفینه واسطه در عروض است ولی واسطه در عروض برای واقعیت منحازی به نام جالس سفینه است و ما دو هلیه بسیطه داریم، هلیه بسیطه سفینه و هلیه بسیطه جالس سفینه و هلیه مرکبه حرکت سفینه و واسطه در عروض بودن آن برای حرکت جالس. اگر در باب اتصاف از اتصاف جسم به سفیدی بحث می کنید، باز هم دو هلیه بسیطه وجود دارد و اتصاف جسم به سفیدی حقیقی است اما این اتصاف به تبع اتصاف سفیدی به سفیدی می باشد. اگر بیاض ابیض است، جسم هم ابیض است و اتصاف هم اتصاف حقیقی است اما دو واقعیت است و این جا مانند سفینه نیست که در فضای ارسطو واسطه در عروض بود بلکه اینجا واسطه در ثبوت است. تحقق جنس بواسطه فصل یعنی وجود یک واقعیت که محقق جنس و فصل است. حاجی سوال می کند که که در باب وجود و ماهیت کدام یک از این ها مطرح است؟ آیا یک واقعیت داریم که هم مال وجود است و هم مال ماهیت؟ خیر؛ ماهیت معدوم است بلکه یک واقعیت داریم و آن واقعیت وجود است. اگر این توضیحات استاد جوادی درست درآمد دو نکته را گوشزد می کنیم.

یک نکته در تقابل با آقای فیاضی این که ایشان حیثیت حینیه و حال الوجودشان به حرف خودشان باز می گردد که وجود اصیل است و ماهیت عین وجود است. و به دیگر بیان همان بیان حاجی در حاشیه که من یک واقعیت دارم که آن واقعیت هم وجود است و هم ماهیت اما ماهیت به تبع وجود می باشد. به نظر ما اگر مساله اصالت وجود به درستی مطرح شود، باز هم از آن حین در نمی آید بلکه یک واقعیت است که محقق هر دو است و حرف خود آقای

فیاضی از آن بدست می آید نه آن که حین از آن بدست آید. این که وجود اصیل است و ماهیت عین اوست اما این که به حینی بودن وجود تن در دهیم و ماهیت را هالک و باطل بدانیم، ماهیت وقتی وجود پیدا کرد باز هم هالک و باطل است و شما عبارت علامه را به درستی در نیافتید. این که ایشان می گوید ماهیت هالک و باطل است اصلاً وارد این فضا نمی شود. این نکته دوم ماست. نکته اول این بود که به تعبیر استاد جوادی امرمان دائر بین دو راه است یا بیان دقیقی که حاجی ارائه می کند و یا بیان ادق، ادق یعنی ماهیت تا ازل هالک و باطل است. اگر ماهیت تا ازل هالک و باطل است، نمی توان گفت در تحقق محتاج وجود است اما برای پذیرش معمول به وجود احتیاج ندارد. اگر ماهیت هالک است یا باید گفت تحقق ماهیت به وجود مانند تحقق جنس به فصل است که همان حرف شما باشد و یا بگویید ماهیت تا آخر در کتم عدم و هلاک و بطلان ذاتی می ماند. در این فضا عبارت علامه شاهد بر حین نیست و راهی برای تفصیل میان حمل اولی و شایع در این عبارت وجود ندارد.

باید نکته ای به توضیح استاد جوادی افزود؛ بله توضیح خوب حاجی سبزواری مسلماً تفصیل را رد می کند اما حرف های بعدی را هم رد می کند مثلاً این که «وجود اصیل باشد و ماهیت عین آن باشد و بخواهیم آن دو را به یک واقعیت محقق کنیم»، هم توسط این بیان رد می شود. این تعلیقه که اولین تعلیقه ایشان در این بحث است و وجود طبعی را در خارج منتفی نموده است، مساله را تمام می کند. حاجی فرمود آیا اصالت وجود مانند تحقق و تحصل جنس به فصل است که با یک واقعیت موجودند و یا این است که واقعیت تنها وجود است و ماهیت

همیشه در کتم عدم است. اگر اصالت وجود را مانند حاجی معنی کردیم حیثیت تقییدی بودن وجود به این معناست که تمام الموضوع وجود است و ما حتی در مرحله موضوع و محمول ماهیت نداریم فضلاً از مرحله حمل که خبری از ماهیت نیست. بر این اساس تفصیل بین حمل اولی و شایع منتفی است و ضمناً این که وجود را اصیل کنیم و ماهیت را عین آن بدانم هم غلط است چون این حرف در همان فضای دقیقی است که جنس و فصل را به یک واقعیت موجود بدانم. بر این اساس نمی توان به کلام حاجی تمسک کرد. آن چه حاجی به آن ملتزم است نفی فهم دقیق است. علامه و استاد مصباح و استاد جوادی هم قبول دارند که وجود تمام الموضوع است.

### بحثی پیرامون حیثیت حمل

اشکال ما به استاد جوادی در برابر استاد مصباح این بود که حیثیت حمل چه اقتضایی دارد؟ سوال ما این است که حمل را در کدام فضا معنی می کنید؟ اگر حمل را در فضای ملاصدرا معنی می کنید اشکالتان وارد است ولی اگر حمل را در فضای استاد مصباح معنی می کنید اشکالتان وارد نیست. آیا حملی که ملاصدرا بکار می برد و علامه از آن دفاع می کند مربوط به عالم ذهن است؟ - در بحث وجود رابط گفتیم اشکال استاد مصباح به علامه که خلط بین ذهن و عین بود، به خود استاد مصباح وارد است - و یا این که در حمل بحث ذهن وجود ندارد نه در حمل اولی و نه در حمل شایع. اگر حمل را این طور معنی کردید اشکال وارد است اما بحث علامه در رتبه حمل نیست بلکه در رتبه موضوع است. اما اگر حمل را به بیان استاد

مصباح معقول ثانی فلسفی بدانیم، در این فضا اشکال به ایشان وارد نیست چون می گوید من در لازم وجود ذهنی بیان علامه را قبول دارم. باید این ها را شماره گذاری کرد که حمل را بر اساس چه مبنایی معنی می کنیم؟ علامه یا استاد مصباح؟ اگر حمل را معقول ثانی منطقی می داند و در این فضا اشکال خلط ذهن و خارج را به علامه می گیرد، در این فضا اشکال به ایشان وارد نیست و در این فضا هر چه در قالب حمل به عنوان لازم وجود ذهنی بیاید، وجود حیثیت تقییدی است اما اگر حمل را بردیم در فضای خودمان بر اساس مطلب فلسفی که علامه در بحث حمل دارد، اشکال شما به استاد مصباح وارد است اما اشکال شما مال رتبه حمل است و حال آن که بحث ما در رتبه موضوع می باشد. اگر در فضای خودمان به حمل اعمیت دادیم و آن را اعم از حمل اولی، شایع و حمل غیر متعارف کردیم، همگی این حمل ها وقتی به متن واقعیت بازگردد طور دیگری می شود. این نکته را در جلسه بعد از متن اصول فلسفه خواهیم خواند.



## جلسه صد و چهل و سوم: ۹۲/۰۲/۰۸

## مروری بر اشکال استاد به آقای فیاضی

دقت در عبارات علامه نشان می دهد که ایشان در بحثی که ذیل مساله مواد ثلاث مطرح است، مرادشان از لا بالوجود نفی ضرورت وصفی و تقييد مصطلح است. بر این اساس درست است که بالوجود را در عبارت مواد ثلاث نفی کنند و در فرع اول آن را اثبات نمایند. اگر چنین ظهوری از عبارات علامه بدست نیاید تلاشی که آقای فیاضی می نمایند مساله را حل نمی کند؛ چون عبارت علامه در فرع اول بالوجود است و در مواد ثلاث لا بالوجود می باشد و تنها بحث حیثیت تقييدی نیست تا بگوییم حیثیت تقييدی غیر مصطلح مراد است و به معنای قضیه حینی است.

## تأملی در عبارات نهاییه الحکمه

لازم است تأملی در عبارات مواد ثلاث نهاییه داشته باشیم. ایشان دو جا این عبارت را دارند. در یکی از این مواضع می فرمایند: «تنبيه تنقسم الضرورة الى ضرورة ازليه و هي كون المحمول ضروريا للموضوع لذاته من دون اى قيد و شرط حتى الوجود و تختص بما اذا كان ذات الموضوع وجوداً قائماً بنفسه بحتاً لا يشوبه عدم و لا تحده ماهيه و هو الوجود الواجبى تعالى و تقدس فيما يوصف به من صفاته التى هي عين ذاته» (نهاییه الحکمه. ص ۴۷)

در قضیه «الله عالم» خدا این وصف را بدون هرگونه قيد و شرطی حتی قيد وجود می پذیرد. شاهد کلام این است که وجود در کنار سائر قيود می باشد «من دون اى قيد و شرط حتى الوجود» یعنی وجود در عداد سائر قيود و شرائط است. در سائر قيود و شرائط حیث تمامیت موضوع نیست. «و الى ضرورة ذاتيه و هي كون المحمول ضروريا للموضوع لذاته مع الوجود لا بالوجود كقولنا كل انسان حيوان بالضرورة فالحيوانية ذاتيه للانسان ضرورية له ما دام موجوداً و مع الوجود و لولاه لكان باطل الذات لا انسان و لا حيوان.» (همان)

لا بالوجود ناظر به نفی قيد وجود است. از آن جا که وجود در عداد قيود و شروط بوده است و قيد بودن وجود را نفی می کند. «الى ضرورة وصفيه و هي كون المحمول ضرورياً للموضوع لوصفه كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتباً.» (همان) علامه در این جا نفی ضرورت وصفی می کند. نفی ضرورت وصفی در مقابل حالتی است که کسی برای وجود مانند سائر صفات قيدیت قائل شود. در این عبارت، کلام واضح می باشد. در عبارت بعد ذیل مباحث مربوط به وجوب می فرماید: «و قد تبين ايضا ان ضرورة الوجود للواجب بالذات ضرورة ازليه لا ذاتيه و لا وصفيه فن من الضرورة ما هي ازليه و هي ضرورة ثبوت المحمول للموضوع بذاته دون اى قيد و شرط كقولنا الواجب موجود بالضرورة و منها ضرورة ذاتيه و هي ضرورة ثبوت المحمول لذات الموضوع مع الوجود لا بالوجود سواء كان ذات الموضوع عله للمحمول كقولنا كل مثلث فان زواياه الثلاث مساويه لقائمتين بالضرورة فان ماهيه المثلث عله للمساواه اذا كانت موجوده او لم يكن ذات الموضوع عله لثبوت المحمول كقولنا كل انسان انسان بالضرورة

او حیوان او ناطق بالضروره فان ضروره ثبوت الشیء لنفسه بمعنی عدم الانفکاک حال الوجود من دون ان يكون الذات عله لنفسه...» (نهایه الحکمه. ص ۵۵)

ضرورت های ذاتی بر دو گونه اند؛ گاهی بین موضوع و محمول علیتی در کار است و عرض ذاتی داریم و گاهی علیتی در کار نمی باشد و تنها انسان و انسان مطرح است که چیزی علت خودش نیست. در این موارد قید و شرط بودن از وجود نفی می گردد. همه این تعابیر در مقام نفی قیدیت وجود است؛ چون ایشان تصریح می کند که ما یک ضرورت ازلی داریم که هیچ قید و شرطی ندارد و یک ضرورت ذاتی داریم که قیدش وجود موضوع است اما وجود به شکل وصف، قید موضوع نیست. مقابله ای که ایشان در صدد بیان آن می باشند به این نحو است که ضرورت ازلی مشروط به هیچ شرطی حتی وجود نیست اما ضرورت است مشروط به وجود موضوع است اما نه این که وجود قیدی برای موضوع باشد تا ضرورت وصفی حاصل آید. بر این اساس عرض کردیم تلاش آقای فیاضی نمی تواند مشکل عبارت علامه را حل کند چون در یک جا بالوجود فرموده و در یک جا از عبارت لا بالوجود بهره برده است. بنابراین در عبارات مواد ثلاث مراد نفی قیدیت وجود بود و این نفی در مقابل قید شدن وصفی مراد بود. این مقابله روشن شود تا بعداً به معنای حین الوجود و مع الوجود برسیم. دقت کنید که اگر این توضیحات را بیان نکنیم در هر صورت تفاوت میان بالوجود فرع اول و لا بالوجود مواد ثلاث مورد سوال است و این دو با هم جمع نمی شوند. اگر بالوجود ها را حینی معنی می کنید پس چرا در باب مواد ثلاث آن را نفی نموده اید؟ چاره ای نداریم مگر این که بالوجود

در مواد ثلاث را به معنای ضرورت وصفی بدانیم تا قابل نفی باشد و توضیح کسانی مانند آقای فیاضی مشکل را حل نمی کند. حق این است که در عبارت مواد ثلاث علامه در صدد نفی ضرورت وصفی می باشند به خاطر مقایسه ای که ایشان برقرار می کنند.

نکته بعدی که قرار شد ملاحظه کنیم سیر عبارات خود علامه است. سیر عبارات علامه در نهایه این طور بود که: «اولاً ان کل ما يحمل علی حیثیه الماهیه فانما هو بالوجود و ان الوجود حیثیه تقییدیه فی کل حمل ماهوی لما ان الماهیه فی نفسها باطله هالکه لا تملک شیئاً فثبوت ذاتها و ذاتیاتها لذاتها بواسطه الوجود فالماهیه و ان کانت اذا اعتبرها العقل من حیث هی لم تکن الا هی لا موجوده و لا معدومه لکن ارتفاع الوجود عنها بحسب هذا الاعتبار و معناه ان اوجود غیر ماخوذ فی حدها لا ینافی حمله علیها خارجاً عن حدها عارضاً لها فلها ثبوت ما کیفما فرضت....» (همان. ص ۱۲) عبارت علامه در باب باطل و هالک بودن ماهیت دو جور قابل تفسیر است؛ یکی تفسیر آقای فیاضی و دیگری تفسیر استاد مصباح و استاد جوادی. از نظر استاد جوادی و استاد مصباح، علامه ماهیت را همیشه هالک و باطل می داند؛ خواه در حمل اولی و خواه در حمل شایع. از آن جا که ماهیت همیشه هالک و باطل است، لذا هرگز مالک نمی شود. اگر مراد علامه این بود که قضیه را حینی بدانند، نباید می گفت لا تملک باید بعد از واقعیت یافتن ماهیت مالک می شد. «فالماهیه و ان کانت اذا اعتبرها العقل من حیث هی لیست الا هی لا موجوده و لا معدومه لکن ارتفاع الوجود عنها بحسب هذا الاعتبار لا ینافی حمل الوجود علیها خارجاً عن حدها عارضاً لها» (همان) یعنی وجود همیشه بیرون از ماهیت است و ماهیت همیشه

هالک می باشد. اگر وجود همیشه بیرون از ماهیت است و ماهیت همیشه هالک است، بنابراین هیچ گاه ماهیت مالک نمی شود و این تعلیل مطلب است. عارضاً لها یعنی باز هم بیرون است. بر این اساس هالک بودن ماهیت حتی حال الوجود هم درست است و در این فضا دو عبارت با هم منافای نمی باشند. باید روشن شود که هالک و باطل بودن ماهیت مع الوجود و حال الوجود چه حکمی دارد؟ علامه در عبارت مواد ثلاث هم می فرمود: «فالحیوانیه ذاتیه للانسان ضروریه له ما دام موجوداً و مع الوجود و لولاه لکان باطل الذات لا انسان و لا حیوان.» (همان، ۴۶) ما به تبع دو استاد بزرگوارمان این عبارت علامه را به معنای هالک ابدی ماهیت می دانیم و هلام ماهیت ابد است؛ خواه مع الوجود و خواه بدون وجود. علامه در ادامه فرع اول می فرماید: «کذا لوازم ذاتها التي هي لوازم الماهیه کمفهوم الماهیه العارضه لكل ماهیه و الزوجیه العارضه لماهیه الاربعه تثبت لها بالوجود لا لذاتها و بذلک يظهر ان لازم الماهیه بحسب الحقیقه لازم الوجودین الخارجی والذهنی کماذهب الیه الدوانی...» (همان، ص ۱۲) «تثبت لها بالوجود لا لذاتها» یعنی نه به خاطر حیثیت حمل بلکه به خاطر هالک ابدی ماهیت. استاد جوادی به خوبی در تبیین بیان دوانی عبارات علامه را تفسیر نموده اند. «لا لذاتها» چون ذاتی در کار نیست. «وبذلک يظهر» حیث يظهر هم هالک ابدی ماهیت است. آقای فیاضی در عبارت «ان لازم الماهیه لازم الوجودین بر اساس حرف های سابق خود مجبور می شود که یک خلاف ظاهر مرتکب شده و بگوید «ان لازم الماهیه لازم الوجودین نه لازم الوجودین». چون ایشان از اول به سراغ حین رفتند همه این عبارات را باید خلاف ظاهر معنی کنند. در این جا هم وجود را ظرف می دانند و حال آن که عبارت علامه هالک ماهیت است

حتی در ظرف وجود و عدم ثبوت ذاتیات ماهیت برای ماهیت است در حال وجود و عدم ثبوت لوازم ذات برای ذات است و همه این ها برای وجود ثابت می شود چون ماهیت حتی حال الوجود هم هالک است اما اگر گفتید حال الوجود هالک نیست باید معنای لا تملک را خراب کنید و یا ثبوت ذاتها لا لذاتها را باید خراب کنید و لازم الوجودین را لازم الماهیه فی الوجودین معنی کنید. همه این ها خلاف ظاهر است و همه این ها را مرتکب می شوید به خاطر عبارت بالوجود در مقابل عبارت لا بالوجود که علی ایحال عبارت لا بالوجود حل نمی شود.

### نگاهی دیگر بار به تعلیق نهاییه آقای فیاضی؛ بر اساس تفسیر استاد از متن نهاییه

ایشان ذیل این فقره می فرماید: «یعنی انه لازم الماهیه فی الوجودین لان الکلام فیما یحمل علی حیثیه الماهیه فالزوجیه مثلاً لازمه لماهیه الاربعه لکن لما یکن للماهیه ثبوت فی حد ذاتها احتاجت الی الوجود فالوجود انما یحتاج الیه لثبوت الماهیه لا لثبوت اللازم للماهیه و ال لم یکن الاربعه لازماً لماهیه الاربعه.» (نهاییه الحکمه، ج ۱ ص ۵۸) آقای فیاضی می گوید چون دعوی روی «ما یحمل علی حیثیه الماهیه» است، لذا لازم الماهیه فی الوجودین مراد است. اگر عبارت علامه حمل بر تمام الموضوع بودن وجود شود، اصلاً ماهیتی در کار نیست تا ما یحمل علی حیثیه الماهیه داشته باشیم. ایشان مدام خلاف ظاهر عبارت مرتکب می شوند؛ لازم الوجودین را لازم الماهیه فی الوجودین معنی می کنند و یا عبارت لازم الوجود الذهنی را لازم الماهیه فی الوجود ذهنی معنی می کنند و یا علامه می گوید «لا تملک شیئاً» ولی ایشان می

گوید ماهیه تملک چون در اصل وجود محتاج است نه در مالک شدن. آقای فیاضی در ادامه می گویند: «و بما ذکرنا یندفع ما یقال من ان لازم الماهیه لایرجع الی لازم الوجودین لانه و ان کان یلزمها فی الوجودین الا انه لازم لنفسها و الوجود ظرف لها علی سبیل القضیه الحینیة قال الحکیم السبزواری فی شرح التالی المنتظمه - ثم اشرنا الی عدم ارتضاء قول العلامة الدوانی ان لازم الماهیه لازم کلا الوجودین بقولنا و لیس لازم الوجودین المضی ای الذی مضی ذکره قبلهما هو لازم الماهیه لانه و ان کان معها احد الوجودین الا انه علی سبیل الحینیة لا المشروطه فلیس الوجود بمعتبر فی لزوم لازم الماهیه اصلاً انتهى - وجه الاندفاع انه و ان لم یکن الوجود معتبراً فی لزوم لازم الماهیه الا انه معتبر فی ثبوت الملزوم و هی الماهیه و لیس المراد من کون لازم الماهیه لازم الوجودین الا کونه لازم الماهیه فی کلا الوجودین کما ان مرادهم من لازم الوجود الذهنی و لازم الوجود الخارجی ما یكون لازماً لها فی احد الوجودین.» (همان، ص ۵۸) حاجی همان چیزی را که استاد مصباح و استاد جوادی از عبارت علامه فهمیده اند را اذعان کرده است. حاجی لازم الوجودین را به این معنی می گیرد که ماهیت هیچ کاره است اما حاجی خود به این قول رضایت نمی دهد. حاجی فهمیده که معنای لازم الوجودین، حال الوجود و حین الوجود نیست و لذا آن را رد می کند. ما تعبیر به حین نمی کنیم؛ چون مرحوم اصفهانی در اصول بحثی در باب حین دارند که در آن جا بحث خواهیم نمود. بنابر این در باب وجود دو دیدگاه وجود دارد؛ یا وجود در تحقق موضوع دخیل است و یا معتبر در تحقق محمول برای موضوع می باشد؛ یا وجود می خواهد وجود و تحقق ماهیت را درست کند و یا می خواهد مالکیت ماهیت را درست کند. علامه می فرماید «لا تملک»

عبارت لاتملک و لازم الوجودین، حین را نفی می کند و این دو عبارت همانی است که حاجی فهمیده است و فهمیده که لازم الوجودین حتی حال الوجود، نفی مالکیت برای ماهیت می کند. از نظر ما عبارت علامه که خروج وجود از حد ماهیت را بیان می دارد به معنای هلاک ابدی ماهیت است و این که تعبیر به لازم می کند به این دلیل است که سایه وجود روی همه گسترانیده است منتهی سایه ای است که چیزی جز خودش را در دار تحقق وارد نمی کند. لازم الوجودین یعنی ماهیت در وجود خارجی حتی حال الوجود، تاثیرگذار نیست و محمول به وجود می خورد حتی در زمانی که ماهیت را حال الوجود می بینیم اما لازم الماهیه فی الوجودین یعنی برای وجود حیث ظرفی در خارج قائل ایم. ظاهر لازم الوجودین و لا تملک به بیان اول می خورد.

### تاملی در عبارات اصول فلسفه رئالیسم

برخی از عبارات علامه در نهاییه مبهم اند اما در مقاله هفتم اصول فلسفه<sup>۱۳</sup> عبارات ایشان ظهور بیش تری دارد. «ماهیات حقیقیه که ما آن ها را جلوه های گوناگون واقعیت خارج در ذهن نامیدیم، در عین این که نسبت به واقعیت خارج در ذهن نامیدیم در عین این که نسبت به واقعیت خارج اعتباری و پنداری بی اثر هستند، نسبت به همدیگر مختلف هستند- چنان که هر

<sup>۱۳</sup> در اصول فلسفه علامه تشکیک را جلو انداختند با تعبیری بسیار فنی و تا مساله تشکیک جلو نیفتد تکلیف ماهیات روشن نمی شود ما گاهی ماهیات را با حد وسط تشکیک بهم می ریزیم و گاهی با حد وسط اصالت وجود بهم می ریزیم اما علامه در آن عبارت کاری کرده اند که بعد از تشکیک آن را می خوانیم

دو مطلب دانسته شد- و این اختلاف و تباین از خارج سرچشمه می گیرد ولی اختلاف خارجی چون اصیل و عین واقعیت خارجی می باشد، دیگر پنداری و اعتباری نخواهد بود. و از سوی دیگر همه ماهیات و احکام و آثار آن ها، از آن وجود و واقعیت هستی است؛ زیرا ماهیت بواسطه وجود همان ماهیت شده و حکم و اثر بواسطه وجود حکم و اثر شده و گرنه هیچ و باطل بوده است و از این مقدمات باید نتیجه گرفت که: اولاً ماهیات و احکام و آثار ذهنی ماهیات در وجود و واقعیت هستی جاری نیست.» (اصول فلسفه رئالیسم، ص ۱۶۹) استاد بزرگوارمان می گفت که این مطلب صریح در این است که ما چیزی در خارج نداریم. ایشان می گویند: «در عین این که نسبت به واقعیت خارج اعتباری و پنداری بی اثر هستند» که اصالت وجود همین است. از نظر علامه معنای اصالت وجود این است که من یک وجودی دارم که وقتی به آن نگاه می کنم انسان می فهمم. ماهیات جلوه های گوناگون واقعیت خارج در ذهن اند. حال بعداً که تکلیف ذهن معلوم شود دو طرف مساله حل می شود هر چند که ایشان ذهن را در مقالات قبلی معنی کردند. این جلوه های متعدد واقعیت خارجی در ذهن اعتباری اند و در عین حال با هم فرق دارند و به هر ترتیب انسان غیر از فرس است و این که این مفاهیم با هم فرق دارد در مباحث پیشین به اصول فلسفه بدان پرداخته شده است. این اختلاف و تباین از خارج سرچشمه می گیرد اما اختلاف خارجی چون اصیل و عین واقعیت خارج می باشد دیگر پنداری و اعتباری نخواهد بود. از سوی دیگر همه احکام و آثار از آن وجود و واقعیت هستی است؛ زیرا ماهیت بواسطه وجود همان ماهیت شده و حکم و اثر بواسطه وجود حکم و اثر شده و گرنه هیچ و باطل بوده است. ایشان از این مقدمات، فرع دوم را نتیجه می گیرند. اگر این دو

فرع با هم تهافت دارند چگونه علامه از فرع اول فرع دوم را نتیجه گرفته اند؟ ایشان در تقریر فرع دوم خاطر نشان می کنند که: «همه احکام و آثار از آن وجود است» منتهی وقتی در ماهیت است اعتباری است و وقتی در متن واقع است اصیل می باشد. اختلافات این ها مادامی که در ماهیت است اعتباری است و تا در متن واقع است اصیل می باشد چون از واقع نتیجه شد یعنی انتزاع شده است. این که ماهیت بواسطه وجود ماهیت شده یعنی حیث تنقیدی اول و اشکال ما به استاد جواد می همین است اثر بواسطه وجود است مال مرتبه بعد و دو حرف است. ایشان در ادامه می فرمایند: «و از این مقدمات باید نتیجه گرفت که اولاً احکام و آثار... ثانیاً حقایق گوناگون ماهیات و خواص و آثار خارجی آن ها اگر چه حقیقتاً از آن وجود و در وجودند ولی در مرحله واقعیت شکل دیگر به خود می گیرند...» (همان)

نتیجه دوم ایشان به رفع تهافت میان فرعین منجر می شود.

علامه می گوید واقعیت اصیلی داریم که وقتی به آن می نگریم چند مفهوم اعتباری از آن بدست می آیند اما چون اعتباری به معنای ظهور حد وجود در ذهن است، این ظهور حد وجود در ذهن گزاف نمی باشد. در متن واقع اختلافاتی داریم که عین واقعیت اند و وقتی وارد ذهن می شوند، ماهیات و احکام ذهنی آن را شکل می دهند و این ها جاری در واقعیت نمی شوند.

تسامحی در پاورقی استاد مطهری

در پاورقی استاد مطهری مسامحه ای وجود دارد. ایشان می فرماید: «از مسائل دوازده گانه وجود، پنج مساله دیگر باقی ماند که عبارت است از ۱- خواص ذهنی وجود در ماهیت جاری نیست.» (اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳ ص ۶۴) این عبارت غلط است و نیاز به اصلاح دارد و باید گفت «خواص ذهنی ماهیت در وجود جاری نیست». خواص خارجی ماهیات از آن وجود است و در وجود به شکل دیگری مغایر با شکلی که ماهیات در ذهن دارند، در می آید. خود علامه در متن پایانی مقاله در باب نظریاتی که در این مقاله به ثبوت رسید نوشته اند:

«۷- وجود یک حقیقت تشکیکی است. ۸ - خواص ذهنی ماهیات در وجود جاری نیست.» (اصول فلسفه رئالیسم، ص ۱۷۲)

علامه می گوید خواص ذهنی ماهیت در وجود جاری نیست؛ چون در خارج ماهیت نداریم. علامه فرع دوم را از فرع اول بدست می آورد چون قرار شده است که همه این احکام از وجود و در وجود باشند. اختلاف در وجود اصیل به گونه است و در امر اعتباری به گونه دیگری است و لذا کثرت وجودی غیر از کثرت ماهوی است. بر این اساس وجود تمام موضوع و تمام محمول و تمام اثر است و ظهورش در ذهن مفهوم اعتباری است و اختلاف این مفاهیم اعتباری، مادامی که در امر اعتباری است، اعتباری است و اگر به امر اصیل بازگردد، اصیل است. فرع دوم - وجود متصف به احکام ذهنی ماهوی نمی شود- از فرع اول بدست می آید و حمل هم با توضیح اصول فلسفه بدست می آید.

## جلسه صد و چهل و چهارم: ۹۲/۰۲/۰۹

## نگاهی دیگر بار به عبارات علامه در اصول فلسفه

لازم است توضیحی درباره عبارت اصول فلسفه بدهیم و این اشاره را به پایان ببریم. تفصیل فرع دوم و رسیدگی دقیق تر به برخی از نکات را به بعد از مبحث تشکیک و تخصص واگذار می نماییم. در برخی از جلسات که این عبارات اصول فلسفه را خدمت برخی از بزرگان ارائه کردیم آنان پذیرفتند که نظر علامه همین است اما به آن نقد داشتند. تعبیر علامه در اصول فلسفه ظریف تر و دقیق تر می باشد. ایشان ذیل بحث اصالت وجود می فرمایند: «اصل اصیل در هر چیز وجود و هستی آن است و ماهیت آن پنداری است؛ یعنی واقعیت هستی به خودی خود (بالذات و بنفسه) واقعیت دار یعنی عین واقعیت است و همه ماهیات با آن واقعیت دار و بی آن (به خودی خود) پنداری و اعتباری می باشند.» (اصول فلسفه رئالیسم، ص ۱۶۶)

این عبارت استعداد این فهم را هم دارد که ماهیت عین وجود باشد. ایشان در ادامه ترقی می کنند و می فرمایند: «بلکه این ماهیات تنها جلوه ها و نمودهایی هستند که واقعیت های خارجی آن ها را در ذهن و ادراک ما بوجود می آورند و گرنه در خارج از ادراک نمی توانند از وجود جدا شده و به وجهی مستقل شوند.» (همان، ص ۱۶۷) این «بلکه» و حیث ترقی روشن است و آقایان هم قبول دارند که نظر صریح علامه این است که ماهیت عبارت از ظهور حد واقعیت خارجی در ذهن است. در ادامه به نکات و نتایجی چند از اصالت وجود اشاره می کنند. البته

یک ذیل عبارتی دارند که در ادامه بحث با اسفار به آن خواهیم پرداخت تا مباحث ما بر اساس اسفار پیش رفته باشد. در نکات و نتایج می فرمایند:

«۱- ما به حقائق هستی نمی توانیم پی ببریم، زیرا چنان که در مقاله پنج بیان کردیم شناخت هر چیزی یا بواسطه ماهیت آن می باشد و یا بواسطه خواص آن و در حقیقت هستی هیچ کدام از این دو حقیقتاً تحقق ندارد...» (همان)

ایشان نشان می دهند که ما در حقیقت هستی ماهیت نداریم؛ بلکه این ها ظهور حد واقعیت در ذهن ما می باشند. البته این حرف نهایی علامه نمی باشد. او حرف بالاتری دارد که ادق است. برای بحث ما نحن فیه همین پله دقیق هم کافی است. یکبار ما فکر می کنیم که ماهیت فی نفسه اعتباری است و با وجود واقعیت دار می شود. ترقی در عبارت فوق نشان می دهد که ماهیات ظهور حد وجود در ذهن اند و لذا حقائق هستی ماهیت ندارند.

«اما خواص: برای این که خاصیت و اثر یک پدیده ای است که طفیلی یک پدیده دیگر بوده در هستی خود تکیه به آن دهد سیعنی عرض باشد و آثار یعنی عوارضی که طفیل وجود چیز دیگری اند و وجود لغیره پیدا میکنند چنانکه جاذبه اثر جسم، تیزی اثر زاویه امی باشد. اثر و خاصه پیوسته از موضوع خود کنار و به وی نیازمند و پیوسته می باشند و این سخن در مورد واقعیت هستی صادق نیست، زیرا چیزی که از هستی کنار بیفتد پوچ و باطل خواهد بود و اگر کنار نیفتد اثر و خاصه نخواهد بود، پس واقعیت هستی خاصه خارج ندارد و اگر چنانچه به

برخی از خصوصیات واقعیت اوصاف و خواص اطلاق کنیم یک نوع عنایت مجازی بکار برده ایم.» (همان) ما برای هستی نه ماهیت داریم و نه اثری داریم که آثار ماهیات اند. از بحث فوق نتیجه خیلی خوبی می گیرند که فعلاً این نتیجه محل بحث ما نمی باشد و الآن به نتیجه نمی پردازیم چون فعلاً هدف این است که نشان دهیم از نظر علامه نمی توان چیزی را ضم به هستی کرد و درباره آن تقیید و قید داشت. ایشان در ادامه نکته دومی را نتیجه می گیرند.

«۲- چنانکه دانسته شد هر چیزی که دارای واقعیت هستی است از واقعیت هستی نمی تواند کنار بیفتد و از این روی اختلافات واقعی که در خارج است به خود واقعیت بر می گردد و از سوی دیگر، ما واقعیت را برای همه اشیاء واقعیت دار به یک معنی اثبات می نماییم.» (همان، ص ۱۶۸) اختلاف اگر واقعی است عین واقعیت است و امکان ندارد که اختلاف چیزی غیر از واقعیت بوده باشد. حال که اختلاف عین واقعیت است و هستی برای همه یک طور است تشکیک درست می شود. بحث تشکیک را بعداً می خوانیم. بعد از تبیین تشکیک به ثمره سوم می پردازند و می فرمایند: «۳- ماهیات حقیقه که ما آن ها را جلوه های گوناگون واقعیت خارج در ذهن نامیدیم، در عین این که نسبت به واقعیت خارج در ذهن نامیدیم در عین این که نسبت به واقعیت خارج اعتباری و پنداری بی اثر هستند، نسبت به همدیگر مختلف هستند- چنان که هر دو مطلب دانسته شد- و این اختلاف و تباین از خارج سرچشمه می گیرد ولی اختلاف خارجی چون اصیل و عین واقعیت خارجی می باشد، دیگر پنداری و اعتباری نخواهد بود. و از سوی دیگر همه ماهیات و احکام و آثار آن ها، از آن وجود و واقعیت هستی

است؛ زیرا ماهیت بواسطه وجود همان ماهیت شده و حکم و اثر بواسطه وجود حکم و اثر شده و گرنه هیچ و باطل بوده است و از این مقدمات باید نتیجه گرفت که: اولاً ماهیات و احکام و آثار ذهنی ماهیات در وجود و واقعیت هستی جاری نیست.... ثانیاً حقائق گوناگون ماهیات و خواص و آثار خارجی آن ها اگر چه حقیقتاً از آن وجود و در وجودند، ولی در واقعیت شکل دیگری به خود می گیرند» (همان، ص ۱۶۹)

این مطلب زیر ساخت این مبنی خواهد بود که خواص خارجی ماهیات مانند اختلافات آن ها به واقعیت باز می گردد و در واقعیت عین واقعیت است و خواص ذهنی ماهیات به واقعیت بر نمی گردد؛ چون از نظر علامه ذهن عبارت است از سیر این مفاهیم و ماهیات ذهنی که در علم حصولی این طور است. از این نکته باید نتیجه گرفت وجود بسیط محض و خالص است. یعنی غیر ندارد. بعداً می گوئیم که ایشان می گوید وجود نه وجودات چون این ها غیر هم اند و باید ذیل فرع دوم تفصیل دهیم.

طبق نتیجه دوم ایشان، خواص خارجی عین وجودند ولی در وجود به شکل دیگری اند اما خواص ذهنی در وجود جاری نمی شوند. این که مساله پی بردن ما به واقعیت به کجا باز می گردد، باید مبنای ایشان در باب ارجاع علم حصولی به علم حضوری را بررسی کرد که در جای خود آن را به بحث می نشینیم. فعلاً بحث ما این است که این عبارات علامه نشان می دهد حیث تقییدی مصطلح به این معنی که قید و مقیدی در کار باشد و چیزی غیر از وجود واقعیت پیدا کرده، ضمیمه به وجود شود و یا عین وجود باشد را نمی پذیرد. ایشان در این مرحله



اشکال و هم پاسخ آن در متن اسفار آمده است. «و اعترض علیه بان لازم عموم صحه الحمل بین کل اتحاد مّا من مختلفین هو صحه الحمل فی الواحد المتصل المقداری الذی له اجزاء کثیره بالقوه موجوده بوجود واحد بالفعل بان یحمل بعض اجزائه علی بعض و بعض اجزائه علی الكل و بالعکس فیقال هذا النصف من الذراع هو النصف الآخر و هذا النصف هو الكل او کله هو نصفه و بطلانه ضروری.» (نهایه الحکمه. ص ۱۴۲)

اگر این طور باشد وقتی یک امتداد داریم، می توان سمت راست و چپ آنرا بر هم حمل کرد و بگوییم که این ها مختلفین اند چون راست و چپ اند و از طرفی اتحاد دارند چون اجزای یک متصل مقداری اند. اگر قرار شد بین هر دو مختلف با اتحاد مّا حمل صورت گیرد، باید بتوان در واحد متصل مقداری که اجزای کثیره دارد راست و چپ آن را به اعتبار اتحاد و اختلافی که دارد بر هم حمل نمود و بتوان آن دو را بر کل هم حمل نمود. این در حالی است که بطلان چنین حملی ضروری است.

ملاصدرا پاسخی داده و استاد مصباح اشکالاتی به این پاسخ دارند. ملاصدرا در پاسخ نمی گوید این حرف از اساس غلط است؛ چون از نظر او سیستم حمل الا و لا بدّ مفهومی نیست. اجمال پاسخ ملاصدرا این است که در این جا اگر وحدت باشد کثرت از دست می رود و اگر کثرت باشد وحدت از دست می رود و حال آن که در حمل به وحدت در عین کثرت محتاج ایم و در نتیجه صحت حمل زیر سوال می رود. در متصل واحد مادامی که نقطه فرض نکنیم کثرت نداریم و همین که کثرت پیدا کرد اتصالش زیر سوال می رود. از آن جا که حمل،

تصویری این چنینی از ماهیات دارند و از نظر ایشان تهافتی در کار نیست و همه آثار و احکام ماهیات برای وجود است اما در مرحله وجود به شکل دیگری است. در عوض احکام ذهنی ماهیت برای وجود نیست چون ذهنی در کار نیست؛ این نکته را بعداً به اثبات خواهیم رساند. بنابراین هم اصل تقریر ما درست در می آید و هم تهافتی در کار نیست. شرح این که چگونه تهافتی در کار نیست بعداً بررسی می شود.

### نگاهی به مبحث حمل نهایه الحکمه

اگر قبول کردیم احکام ذهنی ماهیت در وجود جاری نیست، معنای این مطلب انتفای ذهن است. در فضای ادق، در باب واقعیت حمل اگر واقعیت حمل را به واقعیت خارجی باز گردانیم و حقیقت حمل کار با واقعیت خارجی است و تعارف ما اقتضاء کرده که حمل ها اولی و شائع باشند، این تعارف در فضای علم حصولی و کار با علم حصولی است. اگر مفاهیم و احکام علم حصولی را در وجود جاری ندیدیم. علامه به تبع ملاصدرا رتبه و جایگاه حقیقت حمل روشن است. «من عوارض الوحده الهوهویه کما ان من عوارض اکثره الغیریه و المراد بالهوهویه الاتحاد من جهه مّا مع الاختلاف من جهه مّا و لازم ذلک صحه الحمل بین کل مختلفین بینهما اتحاد مّا و ان اختص الحمل بحسب التعارف ببعض اقسام الاتحاد.» (نهایه الحکمه. ۱۴۱) فضای این آقایان در باب حمل - قطع نظر از بحث اصالت وجود- این نیست که حمل الا و لا بد اقتضاء دارد که بین مفاهیم شکل بگیرد. اگر حمل چنین اقتضایی نداشت، هر مختلفینی که اتحادمّایی بین آن دو باشد قابلیت حمل را دارد. بعد اشکالی دارند که هم اصل

### اشکال استاد مصباح به ملاصدرا

بر این اساس حمل در فلسفه اختصاصی به مفاهیم ندارد؛ چون از نظر آقایان بین هر دو مختلفی که بینشان اتحاد مایی حاکم باشد می توان حمل کرد. بر اساس این معنی از حمل، ملاصدرا بر خود اشکال می کند که در بین اجزای متصل مقداری می توان حمل داشت. استاد مصباح می گویند پاسخ شما را در باب امتداد می پذیرم اما در عدد چه پاسخی می دهید؟ آیا می توان گفت «دو سه است»؟ انفصال اعداد از هم بالفعل است و در عین حال جامع عدد هم دارد. بر این اساس اعداد در جنس اتحاداً دارند و در نوع اختلاف ما دارند. استاد مصباح می فرماید:

«ثم انه يمكن اسراء الاشكال الى آحاد العدد بناءً على قولهم بوجود العدد في الخارج و اشتماله بالفعل على الآحاد و اتحاد الوحدة و الكثرة فيه بان يقال كل واحد من آحاد العدد متحد بالآخر في الكم المنفصل و مغاير له في وجوده الخاص فيلزم ان يجوز حمل بعضها على بعض و على الكل ولا يدفعه ما ذكره صدر المتألهين من الجواب.» (تعليقه بر نهايه. ص ۲۰۹) پاسخ این مطلب هم روشن است که بعداً بیان می کنیم. باید توجه کرد که مبانی بدست آیند.

### بررسی پاسخ صدر المتألهين به اشکال حمل

اگر یاد گرفتیم که حمل یعنی اتحاد ما در عین اختلاف ما، این معنی به ما این مجوز را می دهد که بگوییم «زید عمرو است» در انسانیت یا «فرس بقر است» در حیوانیت. در هر دو مثال وحدت در عین کثرت درست است. آقایان به خودشان اشکال کرده اند که اگر حمل به این

وحدت در عین کثرت است - کل مختلفین لهما اتحاداً - در این جا سیستم حمل درست نیست. مصبّ حمل خود واقعیت است و با قطع نظر از اصالت وجود حمل را در مفاهیم معنی نمی کنیم، مصبّ حمل ذهن نیست تا اگر مفاهیم منتفی شد حمل منتفی گردد و معلوم شد که در همه اثناء واقعیت، واقعیت وجود است. حمل در فلسفه به این است که یک اختلاف و یک اتحادی داشته باشیم و این نکته ارتباطی با مساله اصالت وجود هم ندارد. حمل عبارت است از اختلاف در عین اتحاد و لازمه آن حمل بین هر دو چیزی است که در عین اختلاف، اتحاد مایی بین آن ها بوده باشد. بر همین اساس وقتی علامه می گوید در فلان حمل واقعیت ثالثی به نام وجود ربطی داریم اصلاً مربوط به قضیه و حکم ذهن نیست تا آقایان بر اساس آن به علامه اشکال کنند. ایشان گفتند حمل و شما این بیان را می برید روی قضیه و بین ذهن و عین خلط می کنید. علامه هیچ اشاره ای به قضیه ندارد بلکه می گوید هرگاه حملی تحقق پیدا کرد علاوه بر دو واقعیت مستقل یک واقعیت سوم هم وجود دارد. حمل در تعابیر علامه باید به اصطلاح فلسفی اش معنی شود. فرمایش استاد مصباح با مبنای خودشان درست است، چون ایشان ذیل بحث حمل کلام ملاصدرا را رد می کنند. بر این اساس هرگاه کسی حمل را چنین معنی کرد باید ذهن خود را از اختصاص تعارف به بعض اقسام اتحاد بیرون میبرد. بله یکی از اقسام اتحاد اتحادهای مفهومی است. اول باید اصل واقعیت را درست کنیم تا بعداً به سراغ وجود رویم. حمل را در وجود فی الذهن - نه وجود ذهنی - داریم اما حمل در وجود فی الذهن به نحو وجود است. همین نکته ای که علامه در اصول فلسفه بیان فرمود که احکام ماهیت در متن واقعیت به گونه ای دیگر می باشند.

می گیرند اما در متن واقعیت اصیل شکل دیگری به خود می گیرند. کلام علامه یک بیان شماره گذاری شده است و هیچ جا تسلیم بیان استاد مصباح نمی باشد. استاد مصباح در باب ماهیت مطلبی دارند که عمق این مطلب را در باب حرکت ایشان می گوئیم. مطلب ایشان ریشه ای دارد که علامه به هیچ وجه تسلیم این حرف نشده است و خود ایشان هم قبول دارند که بیان ایشان با بیان علامه متفاوت است.

معناست و باید ذهن خود را از قضیه و مفهوم فراتر برد، لازم است حمل ماهوی را روی واقعیت ببریم و واقعیت وجود است منتهی در وجود به نحو دیگری موجود است. ملاصدرا به خودش اشکال می کند که اگر حمل بین مختلفین و متحدین من وجه تحقق دارد، باید در متصل بتوان چپ آن را بر راست آن حمل کرد و یا چپ را بر کل حمل کرد و یا کل را بر چپ حمل کرد. پاسخ ملاصدرا این است ما دامی که کم مقداری متصل است، کثرت ندارد و وقتی کثرت دارد، وحدت ندارد. علامه پاسخ ملاصدرا را پذیرفته است. اگر سیستم فلسفی را بفهمیم در هر حملی می گوئیم اتحاد و اختلاف در چه چیزی می باشند؟ اختلاف و اتحاد را اگر به متن واقعیت اصیل بردیم، قانون علامه درست در می آید. علامه می گوید این اختلاف تا در ماهیت است، اعتباری می باشد و این اتحاد تا در ماهیت است، اعتباری است اما اگر به امر اصیل بازگشت اصیل می باشد منتهی آن چیزی که به امر اصیل بازمی گردد در متن واقعیت اصیل به گونه ای دیگر می باشد.

در این فضای از بحث هنوز بحث جمع کردن ذهن مطرح نیست و بعداً می خواهیم در باب جمع کردن ذهن حرف دیگری بزنیم. الآن مراتب واقعیت را برمی رسمیم. بر این اساس علامه می فرماید لازم وجود ذهنی. این نکته در فضای وجود ذهنی است و نمی گوید لازم وجود فی الذهن. اگر گفتید لازم وجود فی الذهن در صددید ذهن را جمع کنید. علامه می گوید اگر شما قبول دارید که واقعیت اصیل در همه مراتب وجود جاری است، هر حکمی از احکام واقعی از آن وجود است. نمی خواهیم سفسطه کنیم و می گوئیم که اختلافات از واقعیت اصیل سرچشمه

## جلسه صد و چهل و پنجم: ۹۲/۰۲/۱۰

## جمع بندی سه دیدگاه پیرامون فرع اول

فرع اول تمام شد و با توضیحاتی که از اصول فلسفه بیان شد، نیم نگاهی هم به فرع دوم داشته ایم. برای اهمیت مطلب لازم دانستم یک جمع بندی از سه مدرسه ارائه دهیم. ما در ارتباط با اصالت وجود و عبارات علامه و عبارات ملاصدرا - البته عبارات ایشان در جاهای دیگر اسفار نه در این جا - و عبارات حاجی در تعلیقه اول بر اصالت وجود، سه دیدگاه داریم. یکی این که بالوجود به معنای حیثیت تقيیدی غیر مصطلح و به معنای تمام الموضوع بودن باشد؛ بر اساس این معنی عبارت فرع اول نهاییه با عبارات مواد ثلاث تهافت ندارند. چرا که در این جا تمام الموضوع بودن وجود را اثبات می کنند و در مواد ثلاث با عبارت لا بالوجود تقيید اصطلاحی و مجموع القید و المقید را نفی می کنند. بر اساس این دیدگاه، که دیدگاه شماره یک است؛ دو مساله مطرح می باشد. یکی این که آیا این دیدگاه با فرع دوم تهافت دارد؟ فرع دوم اصرار دارد که وجود متصف به احکام ماهیت نمی شود. به نظر ما این دیدگاه چون وجود را تمام الموضوع می داند با فرع دوم تهافتی ندارد به خاطر عبارت روشن علامه در اصول فلسفه. ایشان در اصول فلسفه اولاً فرع دوم را از فرع اول نتیجه می گیرند و ثانیاً تصریح می کنند که این خواص در متن واقعیت شکل دیگری به خود می گیرند. علامه در بحث تشکیک نهاییه هم عین این عبارت را دارند. از نظر ما با تمام الموضوع انگاشتن وجود،

نه تهافتی بین بالوجود فرع اول و لا بالوجود مواد ثلاث باقی می ماند و نه تهافتی بین فرعیین است و نه مشکلی در عبارت تشکیک داریم. در عبارت تشکیک می خوانیم کثرت ماهوی در خارج به عرض وجود، موجود است و وجود به عرض ماهیت به این کثرت متصف است. این بیان را هم تعلیل می کنند به «ذلک لِمکان اصاله الوجود و اعتباریه الماهیه». این بیان اشاره به هر دو فرع است و در عین حال، استفاده از نتیجه دو فرع می باشد. این دیدگاه، نظریه استاد جوادی است که فرع اول را به معنای تمام الموضوع بودن می گیرد و تهافت فرعیین را ملتزم نیست. ایشان در عبارت تشکیک هم این توضیحات را دارند.

دیدگاه دوم در فرع اول وجود را تمام الموضوع می داند اما قائل به دو جور تهافت است؛ یکی تهافت بین بالوجود فرع اول و لا بالوجود مواد ثلاث و دیگری تهافت فرعیین. این دیدگاه، نظریه استاد مصباح می باشد. ما پاسخ استاد مصباح را دادیم که بالوجود در فرع اول به معنای تمام الموضوع است و لا بالوجود در مواد ثلاث به معنای نفی حیثیت تقيیدی مصطلح است و قید و مقید را نفی کرده است. اشکال دوم ایشان این است که چطور علامه در فرع اول می گوید: «کل ما یحمل علی حیثیه الماهیه انما هو بالوجود» اما در دوم می گویند که «الوجود لا یتصف بشیء من احکام الماهیه». عرض کردیم که با توضیح علامه در اصول فلسفه مساله حل می شود. استاد مصباح قائل به تهافت است به علت عبارتی که در تشکیک دارند. ایشان تهافت بالوجود در فرع اول و لا بالوجود در مواد ثلاث را تصریح می کنند اما تهافت فرعیین را نمی گویند. در عین حال ایشان تحلیلی که در ذیل بحث تشکیک دارند، تهافت را به ما

حیثیت تقییدی است و مجموع قید و مقید می باشد، نفی آن مجاز است اما اگر بالوجود به معنای حینی بودن است، نباید با عبارت لا بالوجود آن را نفی کنیم بلکه باید آن را اثبات می نمود. بالاخره اشکال بالوجود این جا و لا بالوجود مواد ثلاث باقی است.

اشکال دوم این که اگر کسی قائل به حین بودن وجود شد، باید از ظاهر عبارت نهایه دست بکشد و لازم الوجود را لازم الماهیه حال الوجود معنی کند و یا لازم الوجودین را لازم الماهیه حال الوجود الذهنی و العینی بداند. این اشکال دوم عبارتی است. بدتر از این دو اشکال این است که اگر کسی فرع اول را حینی معنی کرد، نمی تواند تن به تهافت میان فرع اول و دوم بدهد. در جلساتی حضوری خدمت ایشان عرض شد که بر اساس فرع اول، وجود حیثیت تقییدیه است و ماهیت در ثبوت به وجود محتاج است اما این احکام از آن ماهیت است و خود ماهیت این احکام را گرفته است و وجود تنها ماهیت را آورده است. در این فضا کاملاً فرع دوم درست است و واقعاً وجود متصف به احکام ماهیت نمی شود و محمول مال ماهیت است نه مال وجود. با این تقریر کسی مانند آقای فیاضی نباید تن به تهافت دهد. کسی مانند استاد مصباح می تواند تن به تهافت دهد؛ چون ایشان بالوجود را اعمق معنی کرد و اگر شما هم بالوجود را اعمق معنی کردید و گفتید حیثیت تقییدی تمام الموضوع است، حق دارید این سوال را پرسید که چطور از طرفی کل ما يحمل علی حیثیه الماهیه مال وجود است و از سویی وجود متصف به احکام ماهیت نمی شود؟ شما که بالوجود را حین معنی می کنید نباید سخن از تهافت به میان آورید. ایشان در حاشیه اشاره ای به تهافت نمی کنند و در آن جلسات تهافت

گوشزد می کند. در عبارت تشکیک داریم: «قد ثبت بما اورده فی الفصل السابق ان اکثره من الجبهه الاولى و هی اکثره الماهویه موجوده فی الخارج بعرض الوجود و الوجود متصف بها بعرض الماهیه لمكان اصله الوجود و اعتباریه الماهیه» (نهایه. ص ۱۷)

استاد مصباح لمكان اصله الوجود را تعلیل بر فقره اول می داند. الوجود متصف بها بعرض الماهیه عبارت اخرای فرع دوم است - ان الوجود لا يتصف بشء من احكام الماهیه - . استاد مصباح لمكان اصله الوجود را تعلیل فراز دوم نمی داند. ما این تفسیر را قبول نداریم و سند ما بر حل مساله عبارت اصول فلسفه است و تفصیل آن ذیل بحث تشکیک در بحث تخصص مطرح می شود. دیدگاه سوم، دیدگاه آقای فیاضی است. فرع اول را حینی، حال الوجود و مع الوجود معنی میکند. این تحلیل به قرینه حال الوجود و مع الوجود عبارت مواد ثلاث می باشد. در جلساتی که ما با ایشان بودیم، تن به تهافت فرعین داده اند.

### جمع بندی اشکالات دیدگاه آقای فیاضی پیرامون فرع اول

ما به این بیان سه اشکال داریم؛ اشکال اول این که حینی می تواند قرینه حیثیت تقییدی شود اما اشکال بالوجود فرع اول و لا بالوجود مواد ثلاث حل نمی شود؛ چون اگر بالوجود به معنای حیثیت تقییدی مصطلح باشد، چطور در فرع اول تصریح به بالوجود شده است. با حیثیت تقییدی مصطلح می توان لا بالوجود را توضیح داد اما نمی توان بالوجود را حینی معنی کرد. بر این اساس اشکال بالوجود فرع اول و لا بالوجود مواد ثلاث کما کان باقی است. اگر بالوجود

فرعین را مطرح کرده اند. اگر کسی قائل به تهافت شد باید در فضای اعمق و تمام الموضوع بودن وجود و یا در فضای قید و مقید بوده باشد اما اگر تن به حین بودن وجود داد، نمی تواند سخن از تهافت بگوید. البته در آن جلسات وقتی به متن اصول فلسفه و این نتیجه گیری ها مراجعه شد، ایشان اصلاح فرمودند و گفتند علامه توجه دارد و این تهافتی بی توجه و تفتن در متن علامه نیست ولو خود ایشان این مبانی را قبول نداشته باشند.

بر این اساس سه دیدگاه داریم؛ تمام الموضوع بودن وجود بدون تهافت و جمع بین عبارت فرع اول و مواد ثلاث، تمام الموضوع با فرض تهافت عبارت فرع اول و مواد ثلاث و تهافت فرعین، حین بودن وجود که مشکل این دیدگاه عبارت علامه است. عبارات علامه خواه در فرع اول، مواد ثلاث و در لازم الوجودین دچار ایراد است و مهم تر از همه عبارت اصول فلسفه ایشان است.

### تفاوت دیدگاه استاد جوادی و استاد

(پرسش...پاسخ): نکته ای که از استاد جوادی و علامه و ملاصدرا نقل کردیم، بر می گردد به اختلافی که با استاد جوادی در بحث فلسفه و عرفان داریم. اختلاف مطلبی نیست. علامه مطالبی در ارتباط با تمام الموضوع بودن و تفسیر حیث تقییدی به این معنی و مساله عکس الحمل دارند. عکس الحمل در عبارات استاد جوادی هم آمده و می گوید وجود یک بار در قالب موضوع ظهور می کند و یک بار در قالب محمول تشکیک و لذا وجود تمام الموضوع و

تمام المحمول و تمام النسبه است. این فرمایش از نظر ما به این بر می گردد که آیا ما این مطلب را سهم فلسفه می دانیم یا سهم عرفان می دانیم؟ این مطلب توسط علامه در چند جا مطرح شد که محل طرح این ها فلسفه است اما استاد جوادی محل طرح آن ها را عرفان می شمرد. صریح عبارات علامه در نهاییه مساله را مساله فلسفه می داند نه عرفان. استاد جوادی قبول دارند علامه مطلبی را قائل است که ملاصدرا هم قبول دارد اما می گوید جای آن در فلسفه نیست. آن مطلب این است که تمام الموضوع وجود است. در خواندن اصول فلسفه نکته ای را عرض کردیم که ناظر بر همین مطلب بوده است. ما یکبار می گوئیم وجود و یک بار می گوئیم وجودات. وجوداتی داریم که ظهور حد آن ها مفاهیم ماهوی است و یکبار وجود می گوئیم. عبارت علامه وجود بود. علامه در نهاییه می گویند: «قال فی الاسفار و بالجملة وجود کل عله موجبہ یتقدم علی وجود معلولها الذاتی هذا النحو من التقدم اذ الحکما عرفوا العله الفاعله بما یوثر فی شیء مغایر للفاعل فتقدم ذات الفاعل علی ذات المعلول تقدم بالعلیه و اما تقدم الوجود علی الوجود فهو تقدم آخر غیر ما بالعلیه اذ لیس بینهما تاثیر و تاثر و لا فاعلیه و لا مفعولیہ بل حکمهما حکم شیء واحد له شئون و اطوار و له تطور من طور الی طور. انتهى. ج ۳ ص ۲۵۷» (نهاییه. ص ۲۲۶)

ایشان این مطلب را حق فلسفه و جایگاه آن را در فلسفه و مستند به عبارات ملاصدرا می داند. این را یکبار توضیح دادیم و نام آن را ترقیق تشکیک نهادیم و عبارات آن را خواندیم. علامه و استاد مصباح و آقای فیاضی همین جا پاورقی می کنند و عبارات بزرگان از محشین

بودیم که مباحث فلسفی مشتق را در بحث های اصولی متعرض نشویم. الآن زمان مناسبی برای ورود به این بحث می باشد.

اسفار را شاهد می آورند که آیا جای این مباحث فلسفه است یا عرفان؟ علامه در فلسفه می آورد و از ملاصدرا شاهد می آورد. استاد مصباح در ذیل عبارت فوق می فرماید: «نعم بناءً علی اختصاص حقیقه الوجود بالواجب تبارک و تعالی ونفیها عن المخلوقات کما الماثور عن الصوفیه لم یندرج التقدّم بالحق فی التقدّم بالعلیه لکنه یرجع الی التقدّم بالحقیقه.» (تعلیقہ، ص ۳۳۵)

تقدم بالحقیقه و المجاز بحث وجود و ماهیت است. ایشان می گویند بازگشت حرف علامه به تقدم وجود بر ماهیت باز می گردد و بحث را در فضای ماهیت و وجود می برد. خلاصه آن که دعوی یک بار در محتوی است و یک بار در محل و جایگاه طرح بحث. استاد جوادی به همه حرف های علامه تن در می دهد اما جایگاه آن را فلسفه نمی داند. استاد جوادی عکس الحمل را درست می کند و تقييد مصطلح را انکار می کند. این نکات جمع بندی از عبارات علامه بود و تتمه تحلیلی آن در بحث تشکیک و تخصص رسیدگی می شود.

### بحث مشتق؛ اشارات پایانی اصالت وجود

آخرین تنبیه استاد جوادی در باب اصالت وجود، دو تنبیهی است که ایشان در باب مشتق ارائه کرده اند. ما قول داده بودیم که تتمه مباحث فلسفی بساطت و ترکب مشتق را در ذیل این بحث نهایی کنیم. ما بین حیث اصولی بحث مشتق و حیث فلسفی آن تمایز نهادیم و متعهد

## جلسه صد و چهل و ششم: ۹۲/۰۲/۱۵

## بررسی متن ملاصدرا در باب نظریه سید شریف

در صددم تتمه مباحث فلسفی مشتق را ذیل بحث اسفار مطرح نماییم. با توجه به این که برخی از دوستان در جلسه اصول شرکت ندارند، مباحث را بر اساس متن و حاشیه حاجی سبزواری بیان می‌نماییم و بعد بر می‌گردیم و مطالب اصولی آن را تأمین می‌کنیم. در متن اسفار ملاصدرا شاهی را بیان داشته و فرمود: «يؤيد ذلك ما يوجد في الحواشي الشريفة و هو أن مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلا و إلا لكان العرض العام داخلا في الفصل و لو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الإمكان الخاص ضرورة فإن الشيء الذي له الضحك هو الإنسان و ثبوت الشيء لنفسه ضروري.» (الحكمة المتعالية ج ۱ ص ۴۲)

بحث در بساطت یا ترکیب مشتق بود و ملاصدرا شاهد آورد که مشتق یعنی موجود، بسیط است و ملاصدرا مویده خود را از حواشی سید شریف آوردند. مطلب این است که مفهوم شیء در مشتق داخل نیست و الا اگر شیء به عنوان یک مفهوم در مشتق اخذ شود، ناطق فصل و از جمله ذاتیات است و شیء عرض عام است و بر همه امور صادق است. در این صورت باید عرض عام در فصل اخذ گردد. اگر کسی اشکال کند که چرا مصداق شیء در مشتق اخذ نگردد؟ در این صورت ماده امکان تبدیل به ضرورت می‌شود. به عنوان نمونه در قضیه «الانسان ضاحك» نسبت ضاحك به انسان امکان است اما از آن جا مصداق شیء یعنی انسان

را اخذ نموده ایم، این قضیه به صورت «الانسان انسان له الضحك» باز نویسی می‌شود. مصداق شیء که انسان است در ضاحك اخذ شده و قضیه «الانسان ضاحك» به صورت «الانسان انسان له الضحك» باز نویسی می‌گردد. ماده «الانسان انسان» ضرورت است. حاجی سبزواری حاشیه ای بر این قسمت دارند که بنابر گفته استاد جوادی بخشی از عبارات آخوند در کفایه مربوط به حاجی سبزواری است. حق مطلب این است که اصل متن کفایه مربوط به اسفار می‌باشد؛ جدای از این که این متن مربوط به تعلیقه حاجی سبزواری است.

## بررسی عبارت آخوند خراسانی در باب نظریه سید شریف

«بقي أمور. الأول [بساطة مفهوم المشتق و البرهان عليها] أن مفهوم المشتق على ما حققه المحقق الشريف في بعض حواشيه بسيط منتزع عن الذات باعتبار تلبسها بالمبدئ و اتصافها به غير مركب و قد أفاد في وجه ذلك أن مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلا و إلا لكان العرض العام داخلا في الفصل و لو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الإمكان الخاص ضرورة فإن الشيء الذي له الضحك هو الإنسان و ثبوت الشيء لنفسه ضروري) هذا ملخص ما أفاده الشريف على ما لخصه بعض الأعظم.» (كفایه الاصول ص ۵۲) این عبارت مال خود شرح مطالع است و هم در عبارات ملاصدرا و هم در عبارات کفایه آمده است. بعد می‌فرماید: «هذا ملخص ما افاده الشريف على ما لخصه بعض الاعاظم» (همان) آخوند تلخیص را به صاحب فصول نسبت داده است. در حالی که این عبارت مال شرح مطالع است و ملاصدرا هم عین این عبارت را در اسفار بیان داشته اند. بنابراین این نسبت هم ایراد دارد. این تلخیص مال صاحب



فصول نیست و عین این عبارت در اسفار هم آمده است و ملاصدرا هم فرمود: «یؤید ذلک ما یوجد فی الحواشی الشریفیه و هو أن مفهوم الشیء لا یعتبر فی مفهوم الناطق مثلاً و إلا لکان العرض العام داخلاً فی الفصل و لو اعتبر فی المشتق ما صدق علیه الشیء انقلبت مادة الإمكان الخاص ضرورية فإن الشیء الذی له الضحک هو الإنسان و ثبوت الشیء لنفسه ضروری.» (الحکمه المتعالیه ج ۱ ص ۴۲)

عبارت کفایه دقیقاً متن اسفار است و تلخیصی نیست؛ چون این عبارت عین متن شرح مطالع است. آخوند در ادامه به اشکالات صاحب فصول می پردازد و بعداً آن را برمی رسیم. آخوند مطالبی را در بیان صاحب فصول می گویند و در صدد تکمیل آن مباحث بر می آیند. چه توضیحات تکمیلی آخوند و چه اشکال تکمیلی مال حاجی سبزواری است و آخوند هم اشاره ای نمی کند که این عبارات مال حاجی است. آخوند ذیل اشکال سید شریف می گویند: «ثم إنه لو جعل التالی فی الشرطیه الثانیة لزوم أخذ النوع فی الفصل ضرورة أن مصداق الشیء الذی له النطق هو الإنسان کان ألیق ب الشرطیه الأولى بل کان أولى لفساده مطلقاً و لو لم یکن مثل الناطق بفصل حقیقی ضرورة بطلان أخذ الشیء فی لازمه و خاصته فتأمل جیداً.» (کفایه الاصول ص ۵۴) عبارت این است که ما یا مفهوم شیء را داخل در مشتق می کنیم و یا مصداق شیء را؛ در صورت اول عرض عام داخل در فصل می شود و اگر مصداق شیء را داخل کنیم، ماده امکان خاص به ضرورت منقلب می شود. از نظر آخوند به جای اشکال انقلاب، بهتر است بگوییم در صورت اخذ مصداق شیء در مشتق، نوع در فصل داخل می شود. در این صورت

نظم اشکال درست در می آمد به این که اگر مفهوم شیء در مشتق داخل می شد، عرض عام داخل در فصل می شود و اگر مصداق شیء داخل شود، نوع داخل در فصل می شد. این اشکال بر اساس کلیات خمس منظم می شود و بر این اساس اگر مفهوم شیء داخل در فصل شود، عرض عام در فصل داخل می شود و اگر مصداق شیء داخل در مشتق شود، نوع در فصل داخل می شود؛ چرا که مصداق شیء عبارت از انسان است. از نظر آخوند اگر شرطی دوم را به تالی فاسد اخذ نوع در فصل تبدیل کند، اولی است؛ چرا که مصداق شیء انسان است. این تالی الیق به شرطی اول می باشد که عرض عام داخل در فصل بود و دیگر لازم نیست برای شرطی دوم مثال را عوض کنیم. مثال شرطی اول ناطق و مثال شرطی دوم ضاحک می شود و حال آن که اگر تالی فاسد دخول نوع در فصل را مطرح می کردیم، لازم نبود مثال را عوض کنیم؛ چون در هر موردی یک ماهیت نوعیه داریم و یک ماهیت فصلی داریم که نمی توان نوع را داخل در فصل قرار داد. این اشکال هم مال حاجی سبزواری است. حاجی سبزواری می فرماید: «و ایضاً لزم حیثین دخول النوع فی الفصل و هذا اسد و احکم مما جعله السید اذ یمكن القدح فی کونه من باب ثبوت الشیء لنفسه» (الحکمه المتعالیه ج ۱ ص ۴۲)

اگر شیء داخل در ناطق باشد، لازم می آید عرض عام داخل در فصل باشد و اگر مصداق شیء در مشتق داخل شود، انقلاب جهت امکان به ضرورت اتفاق می افتد. حاجی می گوید: ممکن است کسی اشکال کند که «الانسان انسان له الضحک» چگونه دارای ماده ضرورت می باشد؟ خیر؛ ماده اش امکان است و نتیجه تابع اخس مقدمتین است و «الانسان انسان» ضروری

است اما «الانسان انسان له الضحك» و با لون ضحك ماده اش ضرورت نیست. بر این اساس داخل شدن نوع در فصل اسد است، نسبت به این که انقلاب جهت امکان به ضرورت را تالی قرار دهیم؛ چون اشکال همچنان باقی است. اگر نوع را داخل در فصل کردیم، انقلابی در جهت قضیه شکل نمی گیرد اما اصل داخل شدن نوع در فصل دچار ایراد است و نمی توان مفهوم نوع را داخل در فصل کرد. همان گونه که نمی توان مفهوم عرض عام را داخل در فصل نماییم در عین این که جهت عوض نمی شود. حاجی سبزواری می گوید اگر محمول را مقید کردید و گفتید مصداق شیء داخل در مشتق است، محمول می شود «الانسان انسان له الضحك» محمول را چگونه تحلیل می کنید؟ آیا محمول را به گونه ای تحلیل می کنید که محمول با تقید محمول است و یا قید و مقید با هم محمول است؟ اگر در مقام تحلیل محمول، انسان را با تقید می آورید تقید محمول نیست. تقید با محمولیت جور در نمی آید و لذا جهت ضرورت است. حق نداریم تقید را لون در نظر آوریم بلکه تقید محمول نیست، چون محمولیت طرف النسبه است و حال آن که تقید طرف النسبه نیست و از محمولیت می افتد. آیا خصوصیت وقتی خصوصیت است باز هم محمول است؟ خیر؛ اگر محمول است، استقلال در آن هست و لون و معنای حرفی را نمی توان با حرفیت محمول قرار داد و حتی نمی توان جزء محمول قرار داد. اگر این معنای حرفی را جزء قرار دادیم، در واقع از تقید بیرون برده و قید و مقید کردید. اگر از محمولیت خارج کردید جهت ضرورت است. «و تلخیص کلامه ان المحمول حينئذ اما ان يكون نفس المقيد و هو الانسان و القيد خارج و التقييد داخل على نحو التقييد اي ماخوذاً بما هو معنى حرفي فالملحوظ بالذات هو الانسان المحمول فتكون القضية ضرورية.» (الحكمه

المتعالیه. ج. ۱ ص ۴۲) بعداً در اصول هم با این کار می کنیم. تقید داخل است اما تقید معنایی حرفی است. اگر تقید معنایی حرفی است، حرف، محمولیت ندارد و حتی جزء المحمول هم نیست. در مقام حمل ذهن این طور عمل می کند که اگر تقید بما این که معنایی حرفی است، سمت محمولیت یابد از حرف بودن خارج می شود. «و اما ان يكون هو الانسان و القيد داخل و فنقول القيد هنا و ان كان ملحوظاً ايضاً الا انه ملحوظ بالعرض و محط حصول الفائدة هو الانسان فانه المحمول حينئذ كما انك اذا قلت زيد قائم في الدار صار قولك في الدار مقصوداً بالعرض فتأمل» (همان) در صورتی که قید داخل باشد، مجموع قید و مقید محمول است. در این صورت آیا قید را محمول حقیقی می دانید و یا محمول بالعرض می دانید؟ اگر قید محمول حقیقی است یک حکم دارد و اگر قید محمول بالعرض است، حکم دیگری دارد. اگر قید محمول حقیقی است، استقلال دارد و اگر قید محمول بالعرض است و بیرون می باشد، حکم محمول انسان است. حاجی یک نقدی دارد که به یک بحث عرفی باز می گردد. گویا در مقام تفکیک محمول حقیقی از محمول بالعرض عرف حاکم است. مثلاً وقتی می گوییم «زيد في الدار» عرفاً محمول کون رابط در دار بودن است اما اگر گفتیم «زيد قائم في الدار» باید تکلیفمان را روشن کنیم که آیا محمول قیام است و فی الدار بودن خارج محمول است و یا محمول عرفی ما قیام فی الدار است. اگر محمول قیام فی الدار است، فی الدار بودن جزء محمول است. این نکات در ارزیابی کلام صاحب فصول و اشکالات آخوند و اشکالات بعدی به آخوند موثر است. حاجی خواسته این طور مساله را حل کند که عرف برای تفکیک محمول بالذات از محمول بالعرض چکار می کند. در انتها هم یک «فتأمل» دارند که بعداً عرض می

کنیم. حاجی در مقام نقد سید شریف که بحث انقلاب جهت امکان به ضرورت است ماحصل کلام ایشان این است که حیث تقید را از حیث قید جدا کنیم و تکلیفمان را روشن کنیم که تفکیک حیث قید از تقید را عرف نظر می دهد که تکلیف محمول را به دست عرف می دهید و یا بحثی صددرصد عقلی انجام می دهیم؟

### بررسی انحلال قضیه «الانسان ضاحک»

بخش دیگر اشکال حاجی این است که «فنقول ايضاً ان قولنا الانسان انسان له الضحك قضيتان احدهما الانسان انسان و هي الضحك و الاخرى له الضحك و هي ممكنة و هذا كما ان عقد الوضع في القضايا ينحل الى قضيه مطلقه عامه عند الشيخ و ممكنه عند الفارابی.» (همان) اگر محمول را بدست عقل داده و قید را محمول قرار دادیم، دو قضیه «الانسان انسان» و «الانسان له الضحك» پیدا می کنیم و در وجه چرایی آن می گوید: این انحلال مانند اختلاف بین شیخ وفارابی است که عقد الوضع را یک قضیه و عقد الحمل قضیه دیگری است. این نکته در کفایه هم آمده است. اگر گفتیم «الانسان انسان له الضحك» و قید را از تقید جدا کردیم و قید و مقید را محمول کردیم، باید دید چند قضیه داریم؟ دو قضیه داریم یکی قضیه ضروریه و دیگری قضیه ای که جهت آن امکان است و این بحث مانند بحثی است که شیخ و فارابی در باب عقد الوضع دارد. اگر گفتیم «کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورة» در واقع یک عقدالوضعی داریم که می خواهد عنوان کتابت را برای زید درست کند و یک عقدالحملی داریم که در صدد است عنوان متحرک الاصابع را برای ذات موضوع درست کند و عنوان

متحرک الاصابع برای ذات موضوع یک جهت دارد و عنوان کاتب برای ذات موضوع جهت دیگری دارد و اختلاف این سینا وفارابی در این است که یکی جهت را بالفعل و یکی بالامکان می داند، اختلاف در این دارند که جهت عقد الوضع بالفعل است یا بالامکان؟ یکی معتقد است که جهت امکان خاص است یعنی هرکس که بالامکان الخاص کاتب است، متحرک الاصابع می باشد اما دیگری می گوید هر کس بالفعل کاتب است، بالضرورة متحرک الاصابع است. پس ما دو قضیه داریم؛ یکی قضیه عقد الوضع با جهت امکان یا فعلیت و یکی قضیه عقد الحمل با جهت ضرورت و این مطلب هم از حاجی سبزواری است و آخوند این را هم در کفایه آورده است. بر اساس این سرمایه ما مطالب کفایه را بر می رسمیم و جواب های حاجی را هم در ذیل برخی از بررسی ها عرض می کنیم. اشکال سوم هم از آن خود حاجی است که اوصاف قبل العلم بها، اخبارند و بعد از علم اوصاف اند. این قاعده را در صمدیه دیدیم. اگر ما چیزی را می دانیم، وصف موضوع است نه این که محمول باشد و اگر چیزی را نمی دانید محمول است و فائده خبر را دارد. چهار مطلب در عبارات حاجی سبزواری آمده است که در عبارات آخوند آمده است. تالی شرطی دوم را دخول نوع در فصل قرار دهیم؛ حیث تقید را از حیث قید جدا کنیم؛ محمول را با جداکردن حیث قید از تقید شناسایی کنیم و جهت قضیه را بر اساس تفکیک قید از تقید روشن سازیم. پنجمین مطلب به قاعده اوصاف و اخبار باز می گردد. این که کجا مطلبی را وصف موضوع بدانیم و کجا مطلبی را محمول بدانیم. آخوند از همه این نکات استفاده کرده است و اشاره ای به بیان حاجی نکرده است.

## جلسه صد و چهل و هفتم: ۹۲/۰۲/۱۶

## دلیل دیگر حاجی بر بساطت مشتق

حاجی سبزواری در پایان تعلیق خود دلیلی بر بساطت مشتق اقامه کرده اند. این دلیل تحت عنوان دلیل آخر و در قالب استدلال به عدم تکرار موصوف در کفایه آمده است. بر اساس این استدلال، اگر قضیه ای نظیر «الثوب الابيض» را در نظر آوریم، چه مفهوم شیء را در ابیض اخذ نماییم و خواه مصداق شیء را در آن اخذ کنیم، دچار تکرار موصوف می شویم. در حالی که بالبداهه در این قضیه با پدیده تکرار موصوف روبرو نمی باشیم.

## بررسی عبارات کفایه الاصول

در متن کفایه مراد از عبارت «علی ما لخصه بعض الاعاظم» صاحب فصول می باشد و حال آن که این متن از خود شرح مطالع است و تلخیصی در کار نیست.

## اشکال صاحب فصول به فقره اول استدلال سید شریف

صاحب فصول اشکالی به سید شریف دارند. سید شریف اذعان داشت در صورت اخذ مفهوم شیء در مشتق، دخول عرض عام در فصل اتفاق می افتد. صاحب فصول در نقد این مطلب می فرماید: در این استدلال آیا فصل لغوی مراد است یا فصل منطقی؟ اگر ما بر اساس تبادل تن به ترکیب مشتق نزد لغویین بدهیم، معلوم نیست که منطقه ناطق را بر اساس حیث عرفی و ترکیب

مشتق بکار گرفته باشند. استدلال سید شریف در فضایی است که ناطق هم در عرف به حکم تبادل مرکب باشد و هم این که منطقه ناطق را بر اساس همین حیث عرفی تبادل بکار گرفته باشند. صاحب فصول می گوید می توان گفت که نزد منطقه ناطق بسیط است نه مرکب و آنان در استعمال فصول تابع عرف نمی باشند. بر این اساس پایه استدلال اول سید شریف فرو می ریزد.

## پاسخ آخوند به اشکال صاحب فصول

ما یقین داریم که ناطق با همان معنای عرفی اش فصل می باشد. از استعمال کلمه ناطق نزد منطقه چنین استظهار می شود تا این که یقین کنیم ناطقی که در منطق کسوت فصلی به تن کرده، حیث معنای عرفی و ترکیب در آن دیده نشده است.

## اشکال آخوند به سید شریف

آخوند می فرماید: شناخت فصل حقیقی مقدور ما نمی باشد و ما تنها می توانیم فصل مشهوری را بشناسیم. نطق چه به معنای نطق ظاهر یا نطق باطن، از مقولات عرضی است و حال آن که فصل یک نوع باید از مقوله جوهر باشد. در فضایی که ناطق فصل مشهوری است و به حسب واقع عرض خاص می باشد، دخول عرض علم در عرض خاص ایرادی ندارد و ترکیب شیء له النطق، ترکیب عرض عام با اظهر خواص انسان است.

### اشکال صاحب فصول به فقره دوم استدلال سید شریف

اگر مصداق شیء در مشتق داخل آید، انقلاب جهت اتفاق نمی افتد؛ چرا که وصف از اوصاف مفارق است و از جمله ذاتیات نمی باشد تا انقلاب جهت اتفاق افتد.<sup>۱۴</sup>

### پاسخ آخوند به اشکال صاحب فصول

آخوند در مقام پاسخ به اشکال، همان بیانات حاجی سبزواری را تکرار می کنند. به این بیان که در قضیه ای نظیر «الانسان انسان له الضحک»؛ یا له الضحک هم جزء محمول است و محمول عبارت از قید و مقید و تقید می باشد، در این صورت ما با دو قضیه مواجه ایم. در صورتی که مقید و تقید محمول بوده و قید از حیظه محمول خارج باشد، جهت قضیه ضرورت بوده و انقلاب اتفاق می افتد. آخوند در فقره دوم استدلال سید شریف هم به ناطق مثال می زند، چون او ناطق را بسان ضاحک عرض خاص می داند.

### تنزل صاحب فصول از اشکال به فقره دوم استدلال سید شریف

آخوند با عبارت «لکنه تنظر فیما افاده» از تنزل صاحب فصول از اشکال خود یاد می کند. صاحب فصول در قالب اشکال فوق انقلاب جهت را منکر شد اما در این تنزل در صدد احیاء

اشکال انقلاب می باشد. در این تلاش سعی دارد بیان کند که در قضیه ای نظیر «الانسان انسان له الکتابه»، یا انسان وصف کتابت را دارد و کاتب است و یا وصف کتابت را ندارد و کاتب است. در هر صورت یا کتابت برای انسان ضروری الوجود است و یا ضروری العدم است و در هر صورت قضیه فوق ضروری است. بر این اساس قضیه فوق به یکی از دو صورت «الانسان الکاتب کاتب» یا «الانسان الغیر الکاتب کاتب» بازنویسی می شود و در هر دو صورت ضرورت و انقلاب از جهت امکان به ضرورت را داریم.

### اشکال آخوند به تنزل صاحب فصول

ضرورتی که صاحب فصول به تصویر کشیده اند، ضرورت بشرط المحمول می باشد. در حالی که ادعا این بود که در جایی که جهت امکان است انقلاب قضیه ممکنه به ضروریه اتفاق افتد. ملاک جهت ظاهر قضیه است نه انسان مقید به کتابت. این سخن کاملاً درست است و چنین ضرورتی اصلاً محل بحث نمی باشد و در این فضا هر قضیه ممکنه ای در واقع ضروری است.

### بازسازی آخوند از فقره دوم استدلال سید شریف (بازسازی متخذ از حاجی

است)

آخوند در پایان در صدد بازسازی فقره دوم استدلال سید شریف بر می آمده و می فرماید:

<sup>۱۴</sup> متن اشکال چنین است: «یمکن ان یختار الوجه الثانی ایضاً و یجاب بان المحمول لیس مصداق الشیء و الذات مطلقاً بل مقیداً بالوصف و لیس ثبوته للموضوع حیثین بالضرورة لجواز ان لا یکون ثبوت القید ضروریاً» (کفایه).

«ثم انه لو جعل التالي في الشرطيه الثانيه لزوم اخذ النوع في الفصل ضروره ان مصداق الشيء الذي له النطق و هو الانسان كان اليق بالشرطيه الاولى بل كان اولي لفساده مطلقاً و لو لم يكن مثل الناطق بفصل حقيقي ضروره بطلان اخذ الشيء في لازمه و خاصته فتامل جيداً.» (كفايه ج ۱ ص ۳۷۷)

آخوند دروجه اولويت اين بازسازی می گوید که اشکال مزبور در همه حالات وارد است و به طور کلی اخذ نوع در فصل و یا در خاصه با مشکل مواجه است.

#### معنای بساطت؛ نقطه شروع نظریه استاد

به نظر ما در وهله اول باید به سوال «بساطت به چه معناست؟» پاسخ گفت. در صورتی که معنای بساطت و ترکیبی که در مقابل آن بکار می رود روشن شود، معلوم خواهد شد که بیان سید شریف و حاجی سبزواری دچار خلط حقیقت و اعتبار است؛ چنان که امام خمینی هم به این نکته متذکر شده اند و متأسفانه محقق خوئی هم دچار این خلط شده است.

آخوند در بحثی تحت عنوان ارشاد به معنای بساطت پرداخته است؛ بر همین اساس برخی از اصولیون به جای تبعیت از سیر حاجی سبزواری و آخوند خراسانی، بحثی تحت عنوان «فی منشا اختلافهم فی البساطه و التركيب» بیان داشته اند. به نظر ما با فهم این نکته می توان وارد فضای نقد بر سید شریف شد.

در باب بساطت یا ترکیب سه احتمال وجود دارد:

(۱) ترکیب تفصیلی (۲) ترکیب تحلیلی (۳) عدم ترکیب مطلقاً

محقق خوئی بر این اساس آخوند را از طرفداران ترکیب مشتق می خواند و او را از پیروان نظریه بساطت نمی شمرد. از نظر ما حق مطلب آن است که مطلب مای بساطت و ترکیب را پیش از مطلب لم آن به بحث بنشینیم. باید دید آیا بساطت مشتق به معنای بساطتی است که آخوند می گوید و آن را در مقابل الحجر تحلیل کرده و آن را به شیء له الحجریه منحل نموده است. آیا دخول شیء مانند دخول شیء در مفهوم حجر است تا حجر را به شیء له الحجریه تحلیل نماییم؟ و یا دخول شیء مفهوماً یا مصداقاً از قبیل دخول شیء در مفهومی است که دالاً و مدلولاً مرکب است نه این که صرفاً ثبوتاً مرکب باشد. به دیگر بیان آیا مراد از دخول شیء نوعی دخول است که شیء از راه دال داخل شود؟

## جلسه صد و چهل و هشتم: ۹۲/۰۲/۱۷

## تاکیدی دیگر بار بر لزوم بررسی مطلب مای بساطت

به نظر ما در بررسی استدلال سید شریف لازم است به معنای بساطت و ترکیب مشتق بپردازیم و برای این مهم لازم است در وهله اول از سیر محقق اصفهانی و به تبع ایشان امام خمینی پیروی کنیم. در پی بحث از معنای بساطت روشن خواهد شد که آیا ادعای سیدشریف مبنی بر «عدم دخول مفهوم و مصداق شیء در معنای مشتق» معادل بساطت مشتق می باشد؟ آیا اگر تمام فرمایشات سید شریف را قبول کنیم معنای فرمایش ایشان بساطت مشتق است؟ اگر کسی مدعی شد که در مشتق نسبت و حدث داریم اما ذات نداریم، آیا این ادعا معادل بساطت است؟ به نظر می آید بر فرض قبول تمام مدعای سید شریف باز هم نمی توان آن را معادل بساطت مشتق گرفت. برای این مهم ابتدا لازم است مطلب مای بساطت را روشن سازیم تا بعد ببینیم که اگر استدلال سیدشریف درست هم که باشد، آیا بساطت مشتق را نتیجه می دهد و یا تنها از عهده خروج ذات بر می آید؟ در پی حل معنای بساطت باید دید در دلیل حاجی سبزواری اگر قید بیرون بود و تقید داخل، آیا ذات و نسبت به معنای ترکیب مشتق نیست و یا ترکیب مشتق به معنای ترکیب از ذات و نسبت و حدث است؟ بنابراین لازم است در وهله اول به معنای بساطت بپردازیم و در مرحله بعد می توان به سیدشریف اشکال کرد که اگر استدلال او تمام هم که باشد باز هم از آن بساطت مشتق بدست نمی آید؛ چرا که برآیند و خروجی

استدلال او تنها نفی ذات است نه نفی ترکیب.

## معنای آخوند از بساطت مشتق

آخوند خراسانی در آخر مباحث خود به معنای بساطت اشاره می کنند. از نظر او بساطت یعنی هرگاه مفهومی در ذهن ما بود، اگر این مفهوم ادراکاً و تصوراً شیء واحدی بود، آن چیز بسیط است ولو به تامل عقلی به دو شیء منحل شود. بر این اساس بساطت مشتق یعنی یک معنی از آن ادراک می شود و یا دو معنی از آن ادراک می گردد. طبق معنای آخوند از بساطت، بساطت در مقابل ترکیب تفصیلی قرار می گیرد و هرگاه کلمه ای ابتدائاً چند معنی به ذهن ما آورد، مرکب است و اگر یک معنی به ذهن آورد بسیط می باشد. این که مشتق بسیط است یعنی ابتدائاً یک معنی به من می دهد و لو این که با تحلیل عقلی این یک معنی به چند معنی تحلیل می شود؛ خواه آن چند معنی عبارت باشند از حدث و نسبت، ذات و نسبت و یا ذات و حدث و نسبت. کبرای بیان آخوند مورد اشکال محقق خوئی قرار گرفته است و صغرای آن مورد اشکال امام خمینی قرار گرفته است.

## اشکال امام خمینی به آخوند با پذیرش مبنی و کبرای آخوند

کبرای آخوند این بود که بساطت به معنای ادراک یک معنی از شیء است ولو بعداً این معنی منحل به ادراکین گردد. آخوند در ادامه مثالی می زند که امام به مثال ایشان اشکال دارد. آخوند مثال به حجر و انحلال آن با شیء له الحجریه زده اند. اما با قبول معنای بساطت می

فرماید: بله؛ چیزی بسیط است که یک معنی به ذهن آورد ولو بعداً منحل به دو معنی شود. اما بساطت به این معنی که یک معنی به ذهن آورد و انحلال به دو معنی یابد، لازم است انحلال به دو معنی، به حسب دلالت و وجود دال و مدلول و دلالت بوده باشد. به عنوان نمونه اگر گفتیم ناطق یک معنی دارد و در تحلیل به ذات له النطق انحلال می یابد، چنین کثرت تحلیلی نباید صرفاً کثرتی در واقع بوده باشد، بلکه لازم است کثرتی در واقع باشد که در عالم دلالت و مدلولیت هم این کثرت شکل گیرد. بر این اساس ما یک وحدتی داریم که به کثرتی منحل می شود و آن کثرت به حسب دال و مدلول و دلالت قابل بررسی است و یا در مقابل این وحدت کثرتی به حسب دال و مدلول و دلالت وجود دارد. به دیگر بیان از نظر محقق اصفهانی و امام می توان روی دو قول بررسی نمود: یکی کثرتی که از ابتدا از دال و مدلول و دلالت متعددی برخوردار است و دیگری وحدتی که ابتدائاً یکی است اما در انتها به دال و مدلول و دلالت متعدد ختم می شود. اگر آخوند در صدد است چنین بیانی را اذعان دارد، حق دارد برای ضارب یک معنی قائل شود که این یک معنی به سه معنی و مدلول و یا دو دال و مدلول منحل می شود (کیفیت انحلال را بحث خواهیم نمود)، به گونه ای که هر کدام دال جدا، مدلول جدا و دلالت جداگانه ای بطلبند. اگر کسی گفت مشتق از ابتدا یک معنی به من می دهد که این یک معنی به حسب تحلیل به سه معنی منحل می گردد، به قول آخوند تمکین کرده است. در مقابل کسی که می گوید مشتقات از همان ابتدا واجد سه دال و سه مدلول و سه دلالت اند (ترکیب تفصیلی). از نظر امام انحلال در این بیان که «بساطت یعنی به حسب ادراک و تصور یک معنی از آن به ذهن بیاید و این یک معنی به تامل عقلی منحل شود»، به این

معناست که هر کدام واجد دال و مدلول و دلالت جداگانه ای بوده باشند. بر این اساس می توان محل نزاع را چنین بازسازی نمود که آیا کاتب یک معناست که به ذات ثبت له الکتابه تحلیل می شود و یا کاتب از ابتدا به معنای ذات ثبت له الکتابه است؟ با توجه به مباحث فوق الذکر اشکال امام به آخوند بدین شرح است که مثال ایشان به حجر غلط است؛ چرا که حجریت کثرت واقعی دارد اما چون جامد است نمی توان این کثرت را به عالم دلالت و مدلولیت بازگرداند. بر این اساس مثال آخوند برای این بحث درست نمی باشد چرا که این نوع تحلیل - یعنی تحلیل حجر به شیء له الحجریه یا تحلیل حجر به ماده و صورت - محل بحث ما نیست. حجر و شجر اگر چه ماده و صورت دارند و اگر چه خارجاً مرکب از ماده و صورت اند اما این ترکیب، ترکیب در مسمی است نه ترکیب در مسمی به اعتبار دال؛ به این بیان که دالی باشد و بر بخشی به نام ذات دلالت کند و دال دیگری بر حدث و دال سومی بر نسبت دلالت نماید. بر این اساس اختلاف امام و آخوند در مثال است. امام در مبنی بیان آخوند را قبول دارد و بساطت را عبارت از وحدت ادراکی و کثرت تحلیلی معنی می داند و ترکب را عبارت از کثرت تحلیلی معنی می شمرد؛ اما در مثال آخوند مناقشه کرده و می گوید: مثال شما ربطی به مبنایتان ندارد؛ چرا که ولو حجر از کثرت برخوردار است اما کثرت آن ربطی به عالم دلالت ندارد که واجد دال و مدلول جدا بوده باشد. براین اساس امام اذعان می دارند که اگر معنای بساطت را از آخوند بپذیریم، نمی توان به مثال آخوند تن داد.

اشکال محقق خوئی به کبرای آخوند



از نظر محقق خوئی بساطت به معنای وحدتی است که حتی با تحلیل عقلی هم نتواند به کثرت منحل گردد. بر این اساس کثرت تفصیلی اصلاً محل دعوی نمی باشد. بساطت به معنای وحدتی است که منحل به کثرت نشود و در مقابل، ترکب به معنای وحدتی است که منحل می شود. بر این اساس نمی توان آخوند را از قائلان به بساطت انگاشت بلکه او تن به ترکب داده است و در واقع آن چه که او نامش را بساطت نهاده است، ترکب می باشد. بر اساس این تفسیر در قول به بساطت، کاتب را به معنای کتابت می انگاریم به گونه ای که اختلاف آن دو به لا بشرطی و بشرط لایبی است. چنین بسیطی با تعلمات عقلی هم منحل نمی گردد. بر این اساس در مقابل کلام آخوند قولی به نام بساطت محض داریم و یک قول هم از آن آخوند می باشد و عبارت است از بساطتی که به کثرت منحل می شود. از نظر محقق خوئی ترکب تفصیلی قابل طرح نمی باشد.

### بساطت محض از منظر امام خمینی

برای اظهار نظر در این باب باید بحثی را از امام مطرح کنیم که آیا قول به بساطت محض صحیح است یا خیر؟ از نظر امام قول به بساطت محض غلط است و باید آن را کنار نهاد. بر این اساس دو قول بساطت قابل انحلال و ترکب اولیه باقی می ماند. برای این نکته باید دید آیا بساطت محض ثبوتاً قابل دفاع می باشد؟ در صورتی که بساطت محض به لحاظ ثبوتی قابل دفاع باشد در این فضا ممکن است محقق خوئی بگوید نمی توان از ترکب تفصیلی سخن گفت؛ چرا که چنین ترکیبی گفتنی نیست بلکه ترکب یعنی وحدت منحل به مرکب و یا بساطت

محض. در مقابل از آن جا که امام بساطت محض را باطل می داند سعی دارد آن را به بساطت قابل انحلال ارجاع دهد. بنابراین در ما نحن فیه عملاً سه قول وجود دارد: ۱) ترکب تفصیلی ۲) بساطت قابل انحلال به ترکب. منتهی انحلال به حسب دال و مدلول و دلالت ۳) بساطت محض. اگر سیر امام را طی کرده و تن به بطلان فی نفسه بساطت محض داده باشیم، لازم است آن را به بساطت قابل انحلال ارجاع دهیم. در این صورت از نظر امام در این بحث دو قول وجود دارد: یکی قول بساطت قابل انحلال که بساطت محض به این قول باز می گردد و دیگری قول به ترکب تفصیلی. امام در ادامه می فرماید: اگر کسی مسأله را این گونه تصویر نماید، هرگز به ترکب تفصیلی تفوه نمی کند و قول حق را بساطت قابل انحلال می داند، اما نه با مثال آخوند بلکه با مثال های ما یعنی انحلالی که به تعدد دال و مدلول و دلالت بازگردد. در مقابل، از نظر محقق خوئی ترکب تفصیلی محل گفتن نیست بلکه قائل به بساطت در واقع به بساطت غیر قابل انحلال تن داده است و قائل به ترکب به بساطت قابل انحلال قائل شده است. محل دعوی در این است که آیا بساطت غیر قابل انحلال درست است یا خیر؟ غایت دفاعی که می توان از بساطت غیر قابل انحلال داشت، در بیان محقق اصفهانی آمده است. آیت الله فاضل و آیت الله سبحانی هم بیان امام را توضیح داده اند. دعوای اصلی در این است که آیا می توان بساطت محض و غیر قابل انحلال به کثرت را تصویر نمود؟ ممکن است بتوان گفت ثبوتاً بساطت محضی داریم که مطلقاً قابل به کثرت نیست و شاید مانند امام نتوان اصل آن را تصویر نمود.

## جلسه صد و چهل و نهم: ۹۲/۰۲/۱۸

## مروری بر مباحث گذشته

بحث پیرامون رسیدگی مبنای امام و محقق خوئی در باب محط بحث بساطت و ترکیب مشتق می باشد. از منظر امام مساله بساطت و ترکیب به یافتن منشا اختلاف باز می گردد. بر اساس این بیان واضح خواهد شد ورود حاجی سبزواری به کلام سید شریف غلط است؛ چرا که حیث مساله بساطت و ترکیب تبیین نشده است. اگر کسی در صدد است که این بحث را در فلسفه رسیدگی کند باید به این مهم بپردازد. با روشن شدن این نکته است که امام سوال می کنند که آیا سید شریف در مقام اثبات خروج ذات اند و یا در صددند بساطت مشتق را ثابت کنند؟ اگر ایشان در صددند ذات را از مفهوم مشتق خارج نمایند، ولو استدلال ایشان کار کند و شیء مفهوماً و مصداقاً از مشتق خارج باشد اما این نکته به معنای بساطت مشتق نمی باشد. از منظر امام با مراجعه به بیانات سید شریف در می یابیم که ایشان در صدد اثبات خروج ذات می باشند و در پی اثبات بساطت مشتق نمی باشند. وجه چرایی این تلقی این است که اگر ذات از مشتق خارج شد می باید در باب ترکیب سه نظریه وجود داشته باشد؛ «ذات، نسبت و حدث»، «ذات و نسبت»، «نسبت و حدث». اگر ذات خارج شد اما حدث و نسبت باقی ماند، چنین نظریه ای هم نوعی ترکیب مشتق می باشد و به معنای بساطت محض نمی باشد. بر این اساس اگر از استدلال سید شریف در صدد اثبات بساطت محض ایم باید یک طور سلوک کنیم

و اگر در صدد اثبات بساطت محض نمی باشیم باید طور دیگری مشی نمود. بر این اساس اشکال ما به حاجی سبزواری این است که برای اظهار نظر پیرامون کلام سید شریف لازم است ابتدائاً در باب مطلب مای بساطت اظهار نظر کرد.

## اقوال موجود در باب بساطت و ترکیب مشتق

در باب بساطت و ترکیب مشتق سه قول وجود دارد:

(۱) برخی به ترکیب تفصیلی مشتق تن در داده اند. بر اساس این قول مشتق بر «ذات ثبت له المبدأ» دلالت دارد. مشتقند قائلان به این قول این است که مشتق واجد ماده و هیات است که هر کدام از این دو واجد معنایی اند. بر این اساس لازم است در تحلیل مشتق هم از ماده اش سخن راند- که مبدا از آن نمایندگی می کند- و هم از هیات آن - که ذات و نسبت بیان گر آن می باشند-. روی هم رفته مشتق به معنای «ذات ثبت له المبدأ» می باشد.

(۲) برخی می گویند مشتق بر معنایی وحدانی دلالت می کند که می توان این معنی را عند التحلیل مرکب کرد. بر این اساس آن چه ابتدائاً از مشتق فهم می شود معنایی وحدانی است اما آن چه تحلیلاً از آن بدست می آید مرکب است؛ مرکبی که ترکیب آن به دال و مدلول و دلالت باز می گردد. این بیان در مقابل کلام آخوند است که در صدد است حجر را هم مرکب انگارد. از نظر امام هر چند حجر در واقع به ماده و صورت منحل می شود اما این انحلال در عالم واقع ربطی به عالم دلالت ندارد. بر این اساس نمی توان انحلال حجر در عالم واقع را با

چیزی به آن اضافه نمی‌کند. در این صورت هر چقدر هم که مشتق را تحلیل نماییم از آن جز ماده چیزی بدست نمی‌آید.

### نظریه امام حول اقوال

از نظر امام ترکیب تفصیلی قائل ندارد و گمان نمی‌کنیم کسی به آن تن در دهد. بر این اساس دو قول در این باب باقی می‌ماند: یکی معنای وحدانی قابل انحلال عند التعمل و التعقل آن هم با حیث دالیت و مدلولیت و دیگری بی‌معنی بودن هیات طوری که تنها امکان حمل را برای ماده درست می‌کند. این بیان دارای اشکال ثبوتی است، هر چند قائل این قول از اشتباه بودن این قول غافل می‌باشد؛ چرا که این قول به این نکته باز می‌گردد که معنای وحدانی قابل تحلیل است و در نتیجه ملحق به آن می‌باشد. باید توجه داشت وحدت قابل انحلال غیر از ترکیب واقعی است که ربطی به عالم دلالت ندارد.

بر این اساس ترکیب تفصیلی قائل ندارد و قائل بساطت محض هم نمی‌تواند به آن ملتزم باشد. در نتیجه بساطت محض به قول آخوند باز می‌گردد. در این فضا قول انحصاری، قول ما خواهد بود. سید شریف با خارج کردن ذات گویا به سراغ ترکیب تفصیلی رفته است و گمان کرده با اخراج ذات ترکیب هم فرو می‌ریزد. این در حالی است که با تصویر درست از ترکیب تفصیلی نمی‌توان به آن پایبند بود همان گونه که نمی‌توان به بساطت محض تن در داد.

مسئله مشتق یکی گرفت؛ چون با مسأله دال و دلالت بی‌ارتباط است. بنابر این اصل بیان آخوند بیان خوبی است اما مثال ایشان دچار ایراد است.

می‌توان با تحلیل معنایی مرکب از مشتق بدست داد، اما مشتق عند التحلیل مرکب از چه چیزی می‌باشد؟ آیا مرکب از حدث و نسبت است یا ذات و نسبت و یا عنوان و معنوی مبهم - چنان که امام نسبت را از مفهوم مشتق بیرون می‌برد و در مفهوم مشتق نسبت اخذ نمی‌کند؟ بر این اساس باید دید عند التحلیل چه چیزی از مفهوم مشتق بدست می‌آید و باید توجه داشت صرف خروج ذات برای اثبات بساطت مشتق کافی نیست.

۳) بساطت محض قول دیگری در این باب است. بر این اساس هیات فاقد معنی است. قبلاً بحثی تحت عنوان «ماده مشتقات و تفاوت آن با مصدر داشتیم». بر اساس آن بحث ماده نمی‌تواند «کتک زدن» باشد بلکه «کتک» ماده است و اگر «زدن» در ماده آمد، نسبت هم در آن می‌آید و اگر نسبت در آن آمد باید تن به اشتقاق داد. بر این اساس یا باید گفت هیات مصدر بی‌معنی می‌باشد و تنها برای امکان تنطق به ماده از آن بهره می‌بریم و یا باید گفت مبدا مشتقات مصدر نیست بلکه مصدر خود مشتمل بر هیاتی است که از نسبت برخوردار است بلکه مبدا مشتقات «ض.ر.ب» می‌باشد تا معنای آن «کتک» باشد نه «کتک زدن». در این صورت می‌توان گفت هیات فاعل معنایی ندارد جز این که می‌خواهد هیاتی را که قابل حمل نبود، قابل حمل سازد؛ عین هیات مصدر که قرار شد مبدئی را که قابل تنطق نبود، قابل تنطق نماید. بنابراین در مقام مقایسه می‌توان گفت هیات مشتق عین هیات مصدر بی‌معناست و

## وجه استحاله بساطت محض از منظر امام

در بساطت محض می‌گوییم یک اعتبار لا بشرطی داریم که حمل را درست می‌کند و یک اعتبار بشرط لایی که حیث تعصی از حمل را تامین می‌نماید. هرگاه تحلیلی ثبوتی از این امر ارائه دهیم به دخالت معنوی هیات در ماده خواهیم رسید و الا با اعتباراتی عقلی بدون حساب و کتاب مواجه می‌باشیم. ریشه فلسفی این حرف را باید در ذیل بحث هوویت جست. از نظر علامه حمل و هوویت حیثی در واقعیات دارد و حیثی را در مفاهیم واجد است. هوویت واقعی ربطی به مفاهیم و معانی ندارد ساین که ربطی به عالم الفاظ دارد یا خیر را بعداً بحث می‌کنیم. - هوویت واقعی مال جایی است که معنی به گونه ای می‌باشد که می‌تواند متحد باشد. اگر واقعیتهای به گونه ای است که قابلیت اتحاد در آن وجود ندارد، هوویت در آن راه نمی‌یابد. اگر چیزی حمل را درست کرد یعنی واقعیت طوری شده است که می‌توان حمل را در آن داشت. خلاصه مطلبی که می‌توان به سید شریف گفت این است که بر اساس گفتار شما خواه فصل بسیط باشد یا مرکب، نمی‌توان مشکل ناطق را حل کرد بلکه اول باید ثبوت فصل و نسبت واقعی فصل و جنس را دید تا بتوان تکلیف فصل را به حسب واقع روشن نمود. باید دید نسبت فصل و جنس با ماده و صورت ثبوتاً چگونه است که در یک جا تعصی از هوویت را به بار می‌آورد و در جای دیگر تعصی نیست؟ نتیجه ین حرف در فلسفه این است که ما فصل را اصلاً ماهوی ندانیم و صورت بما این که صورت است از اقسام جوهر نباشد و جوهر مقسم این جواهر پنج گانه نبوده باشد. به تعبیر علامه در نهاییه وجود للغير بی ماهیت است ولو

این که این وجود للغير، وجود فی نفسه باشد. حکم وجود فی نفسه از آن جهت که فی نفسه است، تحقق ماهیت می‌باشد و حکم وجود للغير از آن جهت که للغير است، وجود ربطی بی ماهیت است. در این صورت هوویت هر جا شکل گرفت، این مساله ولو عین وجود فی نفسه است اما هست. در نتیجه هوویت هست و نمی‌توان کلامی بی مبنی گفت بلکه «حکم المفاهیم یختلف باختلاف الاحکام العقلیه و الاعتبار العقلیه». بر این اساس نمی‌توان گفت چیزی با یک اعتبار گزاف در عالم هوویت وارد شود. در این فضا اعتبار هوویت دارای اضافه ای معنوی است، در نتیجه بساطت محض غلط می‌باشد مگر این که به بی مناط بودن هوویت تن در دهید. در حالی که با تامل درست در می‌یابیم که هوویت مناط می‌خواهد و مناط خواستن هم دخالت و اضافه معنوی را می‌طلبد. اگر مشتق را از حیث وجود فی نفسه ببینیم، تعصی از حمل دارد اما اگر وجود فی نفسه اش عین وجود لغيره بوده باشد، ابای از حمل ندارد. فرق عرض و عرضی در فلسفه هم در این نکته است که عرض مقوله عشر و مباین است اما عرضی حمل است و در محمول هرگاه حیث محمولیت وجود دارد، هوویت درست می‌باشد اما این زیاده الحد علی المحدود می‌باشد. بنابر این اعتباری داریم که این اعتبار قرار است امری بشرط لا را مبدل به امری لا بشرط نماید. بدون دخالت و اضافه معنوی چنین اقتضایی را در نمی‌یابیم. اگر اضافه معنوی مقبول افتاد و قرار شد هر جا حمل وجود دارد، هوویت دخالت کند- در مقابل جایی که تعصی از حمل است - ، تفکیک بین عرض و عرضی درست است و تفکیک بین وجود فی نفسه و وجود لغيره درست است - که حیث وجود لغيره حیث بی ماهیتی است و حیث وجود فی نفسه حیث ماهیت داری و تباین و تعصی از حمل

می باشد. در این فضا نهایت توجیهی که می توان برای بساطت محض ارائه داد، اعتبار لا بشرطی است و این اعتبار مساوی با دخالت معنوی می باشد و در نتیجه چیزی در این جا اضافه شده است؛ حال اگر این امر به عالم دال و مدلول بر نگردد ماده و صورت خواهد بود و باید آن را رها نمود اما اگر به عالم دال و مدلول باز گردد، مشتق خواهد بود. بنابر این یک بحث ثبوتی در این جا لازم می باشد که حیث لا بشرطی و بشرط لایی گاهی واقعی اند و گاهی از حیث دلالت می باشند. این که حیث لا بشرطی و بشرط لایی حتماً واجد یک چیز واقعی است مسلم می باشد؛ اما گاهی این چیز واقعی از طریق دالی بیان می شود و انحلال آن به وجود دال و مدلول و دلالت جداگانه ای باز می گردد و گاهی از طریق دال و مدلول بیان نشده و عبارت از ماده و صورت خواهد شد. اگر کسی این مطلب را در فلسفه در یابد به بطلان بساطت محض اذعان خواهد نمود. هرگاه بساطت محض غلط بود و اعتبار لا بشرطی به اضافه معنوی بازگشت، هرگاه این اضافه معنوی به عالم دلالت و مدلولیت باز گردد، مشتق خواهد بود و هرگاه به آن باز نگردد، جامد خواهیم داشت. لذا در میان عناوینی که در اختیار داریم، گاهی مستقیماً با ذات کار می کنیم بدون عنوان و جامد خواهد بود و گاهی عنوانی داریم که قرار است به چیزی اشاره کند؛ حال اگر این اشاره تفصیلی باشد، ترکیبی تفصیلی خواهیم داشت که به معنای «ذات ثبت له المبدأ» می باشد و اگر اشاره اجمالی بوده و عند التحلیل باز گردد حرف ما خواهد بود. بر اساس این سرمایه اگر به سراغ بیان سید شریف بریم باید پرسید که او بر خروج مفهومی و مصداقی شیء از مشتق استدلال کرده است اما آیا با این استدلال بساطت خراب می شود و یا این که تنها یک نحوه از ترکیب خراب می شود؟ اگر

قرار شد که یک ترکیب تحلیلی هم داشته باشیم که به وحدت دالی و مدلولی معنی هم سازگار باشد، در این فضا ولو شیء مفهوماً و مصداقاً خارج می باشد اما ایرادی ندارد که انحلالاً داخل بوده باشد. بر این اساس سید شریف باید روشن سازد که آیا خروج شیء موجب نفی یکی از انحاء ترکیب می گردد و یا موجب اثبات بساطت می گردد؟ به نظر می آید سید شریف تنها در صدد بود امور متعدد را باطل سازد و در صدد اثبات بساطت نبوده است. سید شریف در مقام رد شارح مطالع است، بر اساس بیان او مشتق نفی حیثیت تعدد در تعریف را نمی نماید؛ بر این اساس سید شریف نافی ترکیب تفصیلی می باشد یعنی نافی تعدد است نه این که بساطت را اثبات نماید. بر این اساس کلام سید شریف ارتباطی به بحث ما ندارد و اگر هم ربط پیدا کرد او نافی ترکیب تفصیلی است؛ آن نحوه ترکیبی که ذات داخل بوده باشد و در این فضا قائل شدن به وحدت و ترکیب انحلالی مشکلی را لازم نمی آورد. از نظر امام برای این که حیث فصلیت در ناطق درست در آید، آیا قوام فصل بودن فصل به بحث بساطت و ترکیب مشتق است یا فصل بودن فصل به حسب متن واقع و امکان هوهویت و حمل داشتن باز می گردد؛ به چیزی که ما آن ا بی ماهیت می دانیم. بر این اساس نه بیان سید شریف داخل در بحث ماست و نه رد ایشان لازم می باشد و نه فهمیدیم ایشان با خروج شیء چکار کرده اند.

(پرسش...پاسخ:) ما این جا همه حرف را نمی زنیم. در باب مشتق باید مشتق بر ذات خدا هم صادق باشد و باید عنوان اشتقاقی را طوری تحلیل کرد که صدق آن بر ذات خدا هم درست در آید و بر این اساس لازم می داند از ابتدا دستش را از نسبت بشوید.

## جلسه صد و پنجاهم: ۹۲/۰۲/۲۱

## وجه استحاله بساطت محض

مباحثان ذیل بیان حاجی سبزواری، به توضیحات امام در باب معنای بساطت رسید. بخشی از توضیحات امام در معنای بساطت مربوط به ثبوت و بخشی از آن مربوط به عالم دلالت می باشد. در بخش مربوط به عالم ثبوت در صدد اثبات این مطلب است که لا بشرطی و بشرط لایی که مشهور از آن در فرق گذاری میان مشتق و مبدا بهره می برند، ثبوتاً غلط است. این مطلب اگر تنها ناظر به عالم واقع باشد، خوب است؛ منتهی این مطلب در عبارات امام تنها ناظر به عالم واقع نمی باشد بلکه امام خواسته از این مطلب استفاده تبادری در عالم دلالت لفظ بر معنی هم نماید. از آن جا که مرزهای این استفاده در عبارات اساتیدمان واضح نمی شود، مجموع فرمایش امام به درستی تلقی نمی گردد. عبارت امام چنین است: «بل التحقيق في جلّ المعقولات الثانويّة والأوليّة أنّها «نقشة» لنفس الأمر و الواقع، فالمفاهيم في كونها قابلة لحمل و عدمه تابعة لما في نفس الأمر، و الألفاظ الموضوعية للمفاهيم تابعة لها و لنفس الأمر.» (مناهج الوصول ج ۱ ص ۲۱۹)

بنابر نظر امام کلیه مفاهیمی که ما به عنوان معقول اولی و ثانی می شناسیم، نقشه واقع اند. امام در عبارت «المفاهيم في كونها...» بحث هایی ثبوتی و واقعی را بیان می نماید. و از عبارت «والألفاظ الموضوعية...» نتیجه گیری از مباحث سابق کرده و وارد مباحث وضع شده

است. اگر این مقامات به درستی روشن نشود، مرز اشکال سید شریف و پاسخ های ارائه شده به درستی روشن نمی شود. آیت الله سبحانی و خصوصاً آیت الله فاضل به امام اشکال گرفتند که این ها خلط حقیقت و اعتبار اند و قبلاً هم در بحث معانی حرفی نیز همین حرف ها را با امام مطرح کردند و جا داشت این دو بزرگوار این ها را از هم جدا می کردند. حال آن که اولاً خلطی در کار نیست ثانیاً امام با تفکیک این مقامات از هم در صدد است تا به بقیه بگوید که خلط کرده اند. با این احتساب در وهله اول لازم است تکلیف متن واقع روشن گردد و بعد باید تکلیف مفاهیمی روشن شود که قرار است واقع نما باشند و در درجه آخر باید تکلیف الفاظی که قرارند بر این مفاهیم دلالت کنند را روشن نمود. متن واقع و مفاهیم واقع نما را با برهان و الفاظ دال بر آن ها را با وضع و تبادر روشن می کنیم.

با توجه به این نکات در خواهیم یافت که امام اشکالی جدی به حاشیه ای دارند که حاجی از دوانی در اسفار نقل می نماید؛ آن هم با توضیحی که محقق اصفهانی در حاشیه کفایه از حاجی نقل می کنند. بر این اساس در وهله اول باید تکلیف واقع را روشن ساخت و در درجه بعدی وقتی به سراغ مشتق می رویم، لازم است حیث وضع و تبادر را روشن سازیم. لازم است این مقامات از هم جدا شوند و حال آن که در بیان تلامذه امام این مقامات به طور واضح از هم تفکیک نمی گردند. امام می فرماید: «و فيه: أنّ اللا بشرطيّة و البشرط لائيّة ليستا من الاعتبار الجزائيّة، بحيث يكون زمامهما بيد المعبر، فإن شاء اعتبر ماهيّة لا بشرط، فصارت قابلة للحمل و إنّ لم تكن في نفسها كذلك، و بالعكس» (همان)

زائدة على الحدث المدلول عليه بالمادة فلماذة المشتقات معنی و لهیئتها معنی آخر به صار مستحقاً للحمل، و هذا عين التركيب.» (همان، ص ۲۲۰) قابلیت حمل که نام آن را لایشرطی نهاده اید، اضافه معنوی می خواهد و در این فضا بیان ما درست در می آید که: «فظهر أن لمادة المشتقات معنی و لهیئتها معنی آخر به صار مستحقاً للحمل، و هذا عين التركيب الانحلالی.» (تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۶۷)

همه این بیانات در عالم ثبوت بوده است. با درست شدن بحث ثبوتی، امام با عنوان «تحقیق المقام» وارد فضای وضع و تبادر می شوند. اگر ثبوت این گونه است، بحث تبادر در صدد است بگوید که لفظ برای چه چیزی وضع شده است؟ بحث قبلی در این فضا بود که هوویت مناط و ملاک می خواهد. از نظر ما به جهت این که تلامذه امام این مقامات را از هم جدا نمی کنند، دچار اشکال می شوند. برای آن که دچار محذور تکرار نشویم، لازم می دانیم مقام ثبوت را با تنبیه دوم کفایه به فرجام بریم. بحثی که آخوند و صاحب فصول در معنای لا بشرطی و بشرط لایی دارند.

### جمع بندی نظریات امام و محقق خوئی

خلاصه بیانات امام این که فرق بشرط لایی و لا بشرطی میان مشتق و مبدا را بواسطه برهان رد می کنیم و نمی توان بساطت محض را به معنای فرق لا بشرطی و بشرط لایی انگاشت که در متن واقع تفاوت معنوی ایجاد نمایند بلکه معنایی که حاکی از واقع است بر واقع سوار

این نکته همانی است که در جلسه گذشته به آن پرداختیم. آیا می توان گفت که اگر چیزی را لا بشرط اعتبار کردیم، هوویت دارد اما اگر آن را بشرط لا اعتبار کردیم فاقد هوویت می باشد؟ به دیگر بیان ثبوت هوویت یعنی در متن واقع واقعیت را طوری می کند که هوویت در آن درست در می آید و عدم ثبوت هوویت یعنی آن واقعیت در متن واقع به گونه ای است که هوویت در آن راه پیدا نمی کند. در چنین فضایی مفهوم در صدد است تا این نکته را بیان کند و نیازمند خصوصیت زائده معنوی برای بیان آن می باشد.<sup>۱۵</sup> در این فضا نمی توان به بساطت محض تن در داد، طوری که اگر واقعیت را به یک گونه ببینیم هوویت بردار است و اگر طور دیگری ببینیم هوویت بردار نمی باشد. این ها نمی توانند تابع اعتبار معتبر بوده باشند بلکه مفاهیم نقشه هوویت و غیر آن با یکدیگر اختلاف معنوی دارند والا هوویت مناط ثبوتی پیدا نمی کند. بر این اساس اگر معنی و مفهوم مشتق را لا بشرط دیدیم و ماده آن را بشرط لا انگاشتیم، اگر واقعاً این دو یک چیزند و به آن بساطت محض گوییم به این معنی که حتی با تعمل عقلی هم قابل انحلال به مرکب نیست، در این صورت نقشه واقع ارائه نمی شود و نمی توان معنایی واقع نما بدست داد، تا چه برسد به مساله وضع و الفاظ. به دیگر بیان ممکن نیست هیات، بشرط لا را مبدل به لا بشرط نماید؛ مگر این که معنای هیات یک اختلاف معنوی در واقع ایجاد نماید. امام بر همین اساس می فرماید: «فقابلیة الحمل تابعة لحيثية

<sup>۱۵</sup> از آن جا که بساطت را به وحدت ادراکی تعریف کردیم، مفهوم و صورت ذهنی قرار است حاکی از واقع باشد. در وهله بعدی بحث لفظی پیش می آید که قرار است بر این مفهوم دلالت کند و بر آن وضع شود. گویا ما دو مرحله بحث ثبوتی و فلسفی داریم و یک مرحله بحث وضع و تبادر.

### بررسی بیان آخوند در باب معنای لا بشرطی و بشرط لایی

آخوند در تنبیه دوم کفایه می فرماید: «الثانی [الفرق بین المشتق و مبدئه] الفرق بین المشتق و مبدئه مفهومها أنه بمفهومه لا یأبی عن الحمل علی ما تلبس بالمبدئ و لا یعضی عن الجری علیه لما هما علیه من نحو من الاتحاد بخلاف المبدئ فإنه بمعناه یأبی عن ذلك بل إذا قیس و نسب إلیه کان غیره لا هو هو و ملاک الحمل و الجری إنما هو نحو من الاتحاد و الهوویه و إلی هذا یرجع ما ذکره أهل المعقول فی الفرق بینهما من أن المشتق یكون لا بشرط و المبدئ یكون بشرط لا أی یكون مفهوم المشتق غیر آب عن الحمل و مفهوم المبدئ یكون آبیا عنه و (صاحب الفصول رحمه الله حیث توهم أن مرادهم إنما هو بیان التفرقة بهذین الاعتبارین بلحاظ الطوارئ و العوارض الخارجية مع حفظ مفهوم واحد أورد علیهم بعدم استقامة الفرق بذلك لأجل امتناع حمل العلم و الحركة علی الذات و إن اعتبروا لا بشرط) و غفل عن أن المراد ما ذکرنا کما یظهر منهم من بیان الفرق بین الجنس و الفصل و بین المادة و الصورة فراجع.» (کفایه الاصول ج ۱ ص ۵۵) بین مشتق و مبدا به لحاظ مفهومی اختلاف لا بشرطی و بشرط لایی حاکم است. تهافتی در کلام آخوند وجود دارد که لازم است به لحاظ ثبوتی آن را بر رسید؛ این که اگر اسم فرق بشرط لایی و لا بشرطی بساطت محض می باشد، چگونه آخوند در زمره قائلان به بساطت قابل انحلال می باشد؟ آخوند می گوید: مبدا واقعیتی است که بشرط لا از حمل می باشد اما مشتق همان واقعیت است که لا بشرط دیده می شود. آخوند بیان صاحب

می شود و در باب لفظی که دلالت می کند نیز بحث ارتکازات عرفی و تبادل مطرح است. بر این اساس بساطت محضی که بخواهد اختلاف مشتق و مبدا را به لا بشرطی و بشرط لایی فروکاهد، اولین اشکال آن اشکالی ثبوتی است. بهترین توجیه برای بساطت محض این است که مشتق غیر قابل انحلال بوده باشد و فرق مبدا و مشتق هم به فرق لا بشرطی و بشرط لایی تبیین شود، اشکال امام به این بیان اشکالی ثبوتی است و حال آن که ترکیب تفصیلی تنها از اشکالی تبداری برخوردار بوده و اصلاً قائل ندارد. آیت الله فاضل معتقد است که امام به سراغ بساطت قابل انحلال رفته است. در مقابل، محقق خوئی ترکیب تفصیلی را محل بحث نمی داند و معتقد است آن چه محل بحث است بساطت محض و بساطت قابل انحلال می باشد؛ که بساطت قابل انحلال به معنای ترکیب است. قول مختار امام و محقق خوئی بساطت قابل انحلال می باشد منتهی امام از بساطت قابل انحلال با عنوان بساطت یاد می کند و حال آن که محقق خوئی آن را ترکیب می داند. جالب این جاست که محقق خوئی و امام هر دو بساطت قابل انحلال را با تبادل درست می کنند و فرق این دو تنها در صف بندی اقوال است. از منظر محقق خوئی ترکیب تفصیلی قائل ندارد و بحث میان بساطت محض و قابل انحلال در می گیرد؛ که آخوند نام آن را بساطت و ترکیب نهاد. در مقابل از نظر امام بساطت محض دچار اشکال ثبوتی است فضلاً از اشکالات تبداری و ترکیب تفصیلی هم به حکم تبادل قائل ندارد و تنها بساطت قابل انحلال باقی می ماند. در این که انحلال چگونه است اقوالی وجود دارد و در آینده آن ها را بر می رسم.



فصول را ناقص و غلط نقل کرده است. به نظر می آید صاحب فصول همان مطلبی را می گوید که بساطت محض امکان ندارد و آخوند هم در صدد رد آن بر می آید.

آخوند در عبارت فوق فرق کاتب و کتابت را به این می داند که اگر یک واقعیت را بشرط لا دیدیم مبدا خواهد بود و اگر همان واقعیت را لا بشرط دیدیم، مشق می باشد. در ادامه عبارت صاحب فصول را نقل می کند. از نظر صاحب فصول چگونه می توان علم را لا بشرط کرده و حمل بر ذات نمود و حال آن که اگر صدها بار هم علم را لا بشرط نماییم، قابل حمل بر ذات نیست. به عنوان نمونه علم نسبت به حرکت لا بشرط است اما موجب نمی شود که بتواند با ذات متحد گردد. آخوند در مقام پاسخ به ایشان می گوید: لا بشرط اعتبارات ماهیت در این جا مراد نیست بلکه لا بشرط باب حمل مراد است. در اینجا سوال مهمی خود نمایی می کند و آن هم این که اگر کلام آخوند درست باشد و فرق مشتق و مبدا به تفاوت لا بشرطی و بشرط لایی باز گردد، آیا آخوند می تواند این امر را با بساطت قابل انحلال جمع کند یا باید آن را به بساطت محض باز گرداند و یا آخوند هم در یافته است که لا بشرطی و بشرط لایی همان ثبوت را دارد و باید بتواند حیثیتی را اضافه نماید؟

### بررسی کلام فلاسفه پیرامون بساطت مشتق

با مراجعه به کلام صاحب فصول، اگر عبارت او راه داد و توانستیم بدست آوریم که فلاسفه تن به بساطت محض داده اند و از نظر ایشان بساطت محض غلط است؛ می توان اشکال امام

را به نام صاحب فصول ثبت نمود. بر این اساس هوویت وجه واقعی می خواهد و وجه واقعی را نمی توان به دست اعتبار معتبر داد. برای رسیدگی به این مساله ابتدائاً لازم است که دو حاشیه از حاجی سبزواری را در حاشیه اسفار رسیدگی کنیم و به توضیحی که دوانی پیرامون کلام فلاسفه داده است، بپردازیم و بیان کنیم که کلام فلاسفه به حسب ثبوت چیست؟ و آیا از بیان فلاسفه به حسب ثبوت بساطت محض بدست می آید یا خیر؟ تا روشن شود که آیا اتهام آخوند به این که بیان ایشان در تنبیه و ارشاد با هم نمی سازند؛ درست است و یا از بیان فلاسفه اضافه معنوی بدست می آید و ما ارشاد آخوند را هم حمل بر این کردیم که از آن اضافه معنوی بدست می آید و این ارشاد با تنبیه کاملاً سازگار است و تنها اشکالی متوجه محقق خوئی می شود که در مقابل بساطت قابل انحلال، به بساطت محض اصرار دارند. بنابراین در وهله اول لازم است بیان فلاسفه را روشن نمود و برای این مهم دو حاشیه از محقق اصفهانی خیلی راهگشا می باشد.

### بررسی حواشی حاجی سبزواری

ملاصدرا در متن اسفار عبارتی دارند که: «کذا ما ذهب الیه بعض اجله المتأخرین من اتحاد العرض و العرضی...» (الحکمه المتعالیه ج ۱ ص ۴۲) در حاشیه ای که حاجی سبزواری ذیل این متن در باب اتحاد ابیض و بیاض دارند، به نقل دو بیان از دوانی می پردازند. بیان دیگری از حاجی سبزواری در جاهای دیگر اسفار توسط محقق اصفهانی نقل شده، که این بیان هم توجیه گر کلام فلاسفه می باشد. با عنایت به این بیانات باید دید که آیا اختلاف اعتباری مشتق و

مبدأ به بساطت محض ثبوتی باز می گردد؟ در این صورت بین ارشاد آخوند و تنبیه ثانی او تهافتی رخ می دهد؛ چرا که در ارشاد قائل به بساطت قابل انحلال شده است اما در تنبیه ثانی در صدد است اختلاف را به اختلاف بشرط لایی و لا بشرطی باز گرداند که به معنای بساطت محض خواهد بود. اما اگر عبارات فلاسفه راه داد و توانستیم مساله را به بیانی باز گردانیم که امام ثبوتاً به آن قائل بود، در این صورت باید اعتبار را به درستی معنی کرد؛ چرا که آقایان هم در توجیه این عبارت و هم در توجیه اعتبار به مشکل برخورد کرده اند. برخی اعتبار را طوری معنی کرده اند که به مقام دوم بحث یعنی حیث تبادر و قرارداد می رود. از نظر ما اعتبار می تواند به حیث معقولات ثانی بازگردد و از حیث قرارداد که مربوط به مقام بعد است و با تبادر آن را روشن می کنیم، جدا گردد و باید روشن نمود که اگر اعتبار را به درستی معنی نمودیم، آیا به بساطت محض بازمی گردد که ثبوتاً آن را قبول نداریم و یا به اضافه معنوی باز می گردد؟ در نهایت باید دید که صاحب فصول به کدام یک از دو تعبیر فوق تن در داده است؟ برای ما که تبادر را برای مقام بعدی و نهاده ایم، ابتدائاً باید ثبوت را درست نماییم و در مرحله بعد به سراغ تبادر برویم. با این سیر می توان کلام امام و محقق اصفهانی را به درستی فهمید. در غیر این صورت خود امام به ما اشکال خلط حقیقت و اعتبار می گیرد؛ به این بیان که چیزی که مربوط به عالم ثبوت است را به پای تبادر می نهد. در نهایت با اتمام این سیر می توان به سراغ سید شریف رفت و پرسید که استدلال ایشان به مقام ثبوت مربوط می شود و یا به تبادر باز می گردد؟ این سوال دقیقاً در مورد حاجی هم قابل تکرار است به این بیان که که آیا ایشان مساله را تبادری دیده اند و با ظهور عقلانی و تبادر عند المناطقه کار می کنند -

چنان که استدلال تکرار موصوف این فهم را تقویت می کند - و یا مساله را مربوط به عالم ثبوت دیده اند؟

## جلسه صد و پنجاه و یکم: ۹۲/۰۲/۲۲

## بررسی رابطه تنبیه دوم و ارشاد کفایه الاصول

بحث پیرامون مشتق وارد فضای تنبیه دوم شد. آخوند در ارشاد بساطت را به معنای وحدت ادراکی و تصویری معنی کردند که در نهایت به تفصیلی برگردد. عرض شد حداکثر توجیهی که می توان برای بساطت محض در مقابل آخوند داشت، حرف فلاسفه ای است که تفاوت مشتق و مبدا را به اختلاف لا بشرطی و بشرط لایی تقلیل می دهند. این که هیچ تفاوت ثبوتی میان مشتق و مبدا نباشد، مورد پذیرش ما واقع نشد. آخوند از سویی در ارشاد بساطت را به معنای واحد و فاردی می داند که به ترکیب منحل می شود. از دیگر سوی؛ در تنبیه دوم همان لا بشرطی و بشرط لایی فلاسفه را بیان می کند. ایشان در تنبیه دوم مطلبی را از صاحب فصول بیان و رد می کنند که باید دید این دو مطلب به لحاظ ثبوتی با هم قابل جمع اند یا خیر؟ اگر این دو مطلب با هم جمع نشوند ممکن است عبارت صاحب فصول ناظر به مطلبی باشد که ما بر آن پای می فشرديم؛ یعنی غلط بودن بساطت محض و این که نمی توان به صرف اعتبار امری را که هوهویت پذیر نیست، دارای هوهویت کنیم. در وجه چرایی آن عرض شد با چنین معنایی از بساطت محض، بین ارشاد و تنبیه دوم کفایه یک ناسازگاری در می گیرد. محقق اصفهانی در صدد است که بگوید آخوند حسن ظنی به فلاسفه داشته است و بدین ترتیب صدر کلام آخوند را از ذیل آن جدا می کنند. با این عملکرد، تهافت در کلام آخوند از

میان می رود و صدر عبارت او درست در می آید اما ذیل آن مبتلی به اشکال است. آخوند در صدر عبارت خاطر نشان می کند که مشتق واقعی است که دارای هوهویت می باشد اما مبدا واقعی است که قابلیت هوهویت را ندارد. از سویی مفهوم در عبارات آخوند به معنای ادراک مطابق با واقع می باشد. در این فضا آخوند در صدر تنبیه دوم مشتق را واقعی می انگارد که از آن یک صورت ادراکی داریم که هوهویت پذیر می باشد اما مبدا واقعی است که صورت ادراکی آن هوهویت پذیر نمی باشد. این نکته بر می گردد به آن که در ذیل عبارت آخوند در رد بساطت محض عرض شد. آخوند در ذیل عبارت می فرماید: «وإلی هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما من أن المشتق يكون لا بشرط و المبدأ يكون بشرط لا أي يكون مفهوم المشتق غير آب عن الحمل و مفهوم المبدأ يكون آباً عنه.» (کفایه الاصول. ص ۵۵) به تعبیر امام و محقق اصفهانی، این ذیل گرفتارمان می کند و از آن بساطت محض بدست می آید و حال آن که آخوند خودش به دنبال بساطت محض نبود و تن به بساطت منحل به مرکب داده بود. اگر عبارت «إلی هذا يرجع...» نبود صدر عبارت آخوند مشکلی نداشت؛ چرا که آخوند می گفت: هوهویت و حمل و اتحاد واقعی است که در مشتق هست اما در مبدا وجود ندارد. این واقعی است که در مشتق هست، یک واقعیت بسیط منحل به مرکب می باشد؛ در مقابل ترکیب تفصیلی. اما آخوند با ذیل «إلی هذا يرجع...» کلام را خراب کردند. واقعیت این است که حتی اگر ذیل «إلی هذا يرجع» نبود، درگیری آخوند و صاحب فصول را چه می کردیم؟ اگر عبارت فصول صریح در این باشد که حمل مناط واقعی می خواهد و مناط واقعی هم با اعتبار درست نمی شود. اگر آخوند به فلاسفه حسن ظن داشته

باشد، یعنی فلاسفه تن به بساطت محض نمی دهند. در این صورت نباید به صاحب فصول اشکال گیرد؛ چرا که او هم همین حرف را می زند. بنابراین دو اشکال به آخوند مطرح می شود: اولاً بساطت قابل انحلال چگونه به اعتبار لا بشرطی و بشرط لایى فلاسفه باز می گردد؟ ثانیاً چگونه به صاحب فصول اشکال می گیرد و حال آنکه همان حرف فلاسفه را بیان می کند؟

### بررسی نظریه فیلسوفان در باب بساطت مشتق

محقق اصفهانی در چند جا درباره این مهم تبییناتی را ارائه نموده اند. از جمله ذیل تعلیقه شماره ۱۱۶ که ذیل این متن کفایه است: «و يدل عليه تبادر خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال و صحة السلب مطلقا عما انتضى عنه كالتلبس به في الاستقبال...» (کفایه الاصول. ص ۴۵) می فرمایند: «تحقیق المقام: أن مفهوم الوصف - كما سيحيى إن شاء الله - بسيط، سواء كانت البساطة على ما يراه العلامة الدواني تبعا لبعض عبارات القدماء - من اتحاد المبدأ و المشتق ذاتا[و اختلافا]هما اعتبارا - أو كانت البساطة على ما يساعده النظر من كون مفهوم المشتق صورة مبهممة متلبسة بالقيام على نهج الوجدانية كما هو كذلك في الخارج، و سيحيى تفصيل كل من النحوين إن شاء الله تعالى.» (نهایه الدرايه. ج ۱. ص ۱۹۵) اتحاد ذاتی مشتق و مبدا و اختلاف اعتباری میان آن دو و به عبارتی داشتن یک واقعیت با دو اعتبار، همان چیزی است که در صدد رد آن می باشیم. عبارت «او كانت البساطة...» اشاره به بساطت منحل به مرکب دارد. ایشان تفصیل مطلب را در تعلیقه شماره ۱۳۱ بیان می دارند و می فرمایند: «المحكى عن[العلامة الدواني: أنه لا فرق بين المشتق و مبدئه الحقيقي]دون مبدئه المشهورى - و هو المصدر - إلّا بالاعتبار، و

قد صرح بخروج الذات و النسبة معا عن مداليل المشتقات، فإنه قال - في تعليقاته على شرح التجريد للقوشجى فى مقام الردّ على من زعم أن الأجزاء المحمولة لا تكون مفهومات المشتقات لاشتغالها على النسبة ما لفظه - : (التحقيق: [أن معنى المشتق لا يشمل على النسبة بالحقيقة]، فإن معنى الأبيض و الأسود و نظائرها ما يعبر عنه فى الفارسية ب (سفید و سیاه) و أمثالهما، و لا مدخل فى مفهومهما للموصوف لا عامّا و لا خاصا؛ إذ لو دخل فى مفهوم الأبيض الشىء كان معنى قولنا: (الثوب الأبيض) (الثوب الشىء الأبيض)، و لو دخل فيه الثوب بخصوصه كان معناه (الثوب الثوب الأبيض)، و كلاهما معلوما الانتفاء، بل معنى المشتق هو المعنى الناعت وحده، ثم العقل يحكم - بديهية أو بالبرهان - أن بعضا من تلك المعانى لا يوجد إلا بأن يكون ناعتا لحقيقة اخرى مقارنا لها شائعا فيها - لا كجزئها - و تسميتها بالعرض، و بعضها ليس كذلك، و لو لا تلك الخصوصية لم يلزم أن يكون هناك شىء هو أبيض أو أسود...» (نهایه الدرايه. ج ۱. ص ۲۲۲) همه اصوليون و فلاسفه پس از ایشان هر آن چه را که نقل کرده اند، از ایشان نقل کرده اند. ایشان از بیان دوانی در شرح تجرید آغاز می کنند. اولین سوال ایشان این است که وقتی آخوند می گوید فرقی میان مشتق و مبدا وجود ندارد، کدام مبدا مراد او می باشد؟ آیا مبدا حقیقی مد نظر اوست و یا مبدا مشهوری را در نظر دارد؟ مبدا حقیقی یعنی غیر مصدر که علامه طباطبائی هم در حاشیه اسفار به تبع محققینی چون محقق اصفهانی همین را انتخاب می کند. مبدا حقیقی عبارت است از «ض.ر.ب» نه مصدر ضرب. سوال اول این است که فرق میان مبدا و مشتق روی کدام یک از مبدا حقیقی یا مشهوری پیاده می شود؟ اولین اشکال امام این است که مبدا حقیقی قابلیت حمل ندارد چون ابهام محض است. بنابراین اشکال

به کلام فلاسفه این است که فرق مشتق و مبدا را در تفاوت لا بشرطی و بشرط لایی می جویند؛ اگر مراد فلاسفه از مبدا مصدر است، مصدر که نمی تواند مبدا بوده باشد و اگر مبدا حقیقی مرادتان است که باید روشن گفت. دوانی از ابتدا مبدا حقیقی را اراده کرده است و مبدا مشهوری و مصدر مراد او نمی باشد؛ چرا که خود مبدا مشهوری مشتق است و دارای نسبت می باشد و بر این اساس مصدر نمی تواند مبدا باشد. در ادامه دوانی همانند استدلال سید شریف بساطت مشتق را اثبات می کند. محقق اصفهانی نتیجه می گیرند که دوانی معتقد است که مشتقات با مبادی حقیقی شان یکی می باشند؛ چرا که تصریح کرده است که مراد من از مبدا، مبدا حقیقی می باشد. حال اگر کسی مانند او تن اتحاد ابیض و بیاض تن در داد، کسی مانند حاجی حق دارد آن حاشیه را در حواشی اسفار از دوانی نقل نماید. در متن اسفار از دوانی جمله ای نقل شده است که او به یک چیز بودن بیاض و ابیض قائل است. از نظر محقق اصفهانی اتحاد بیاض و ابیض مسبوق به استدلالی است که ایشان در شرح قوشچی از آن یاد کرده اند و همانند سید شریف ثابت نموده است که ذات مفهوماً و مصداقاً بیرون است و همین طور هم نسبت بیرون می باشد؛ در عین حال تاکید می کند که مشتق با مبدا حقیقی اش یکی می باشد. محقق اصفهانی در ادامه می فرماید: «نعم، نقل عنه بعض المحققین وجهین آخرین: أحدهما - أنا إذا رأينا شيئاً أبيض، فالمرئى بالذات هو البياض، ونحن نعلم بالضرورة أنّا - قبل ملاحظة أن البياض عرض، والعرض لا يوجد قائماً بنفسه - نحكم بأنه بياض و أبيض، و لو لا الاتحاد بالذات بين الأبيض و البياض لما حكم العقل بذلك في هذه المرتبة، و لم يجوز قبل ملاحظة هذه المقدمات كونه أبيض، لكن الأمر خلاف ذلك. و حاصل الوجه الآخر: أن المعلم

الأول و مترجمی کلامه عبروا عن المقولات بالمشتقات، و مثلوا لها بها، فعبروا عن الكيف بالمتكيف، و مثلوا له بالحار والبارد، و لو لا الاتحاد لم يصح ذلك.» (همان. ص ۲۲۴) حاجی در این عبارت دو وجه دیگر از دوانی نقل می نماید: ۱) اگر شبهی را ببینیم که ابیض است، آن چه مرئى بالذات ما می باشد بیاض است. در این فضا آیا بیاض را ابیض می دانیم در همان رتبه ای که جسم را ابیض می دانیم؟ و یا این که بیاض را ابیض می دانیم قبل از آن که جسم را ابیض می دانیم؟ عقل حکم می کند که بیاض ابیض باشد پیش از آن که در یابیم که بیاض عرض است و محتاج به موضوع می باشد. به دیگر بیان بیاض ابیض است با قطع نظر از این که ابیضیت محتاج به موضوعی است که بیاض فاقد آن می باشد. در فلسفه آمده است که یک عرض داریم و یک عرضی داریم، در مفهوم عرض قابلیت حمل وجود ندارد اما در مفهوم عرضی قابلیت حمل وجود دارد و از دیگر سوی؛ در مفهوم عرض قابلیت وجود محمولی خوابیده است اما در مفهوم عرضی وجود لغیره وجود دارد. به این معنی که وقتی می گوئیم «بیاض موجود است»، وجود بیاض را به عنوان واقعیتی که دارای وجود محمولی است بحث می کنیم اما وقتی می گوئیم «جسم ابیض است»، به این وجود محمولی حیث وجود للغیر و للموضوع می دهیم. بر این اساس یک رتبه ابیضیت جسم است که عبارت از نسبت عرض با موضوعش می باشد و یک رتبه هم بیاض است.<sup>۱۶</sup> بر این اساس یک وجود بیاض داریم که

<sup>۱۶</sup> علامه قائل است که حرکت در عرضیات است نه در وجود محمولی مقولات؛ چون تشکیک در ماهیات محال است. بر این اساس حرکت در وجود عرضی است نه در عرض و وجود عرضی از آن جا که وجود لغیر می باشد، بی ماهیت است.

عبارت از وجود محمولی است و یک وجود ابیض داریم که وجود للغیر می باشد.<sup>۱۷</sup> حال حکم به ابیضیت بیاض، آیا قبل حکم به این است که بیاض موضوعی می خواهد تا ابیض باشد؛ چرا که ابیض حیث للغیر است. عقل می گوید قبل است و چون عقل این حکم را قبل می داند حکم می کند به این که بیاض ابیض است منتهی ابیضی که اگر قائم براسه بوده باشد. بر این اساس در مفهوم ابیض نه جسم وجود دارد و نه نسبت و گر نه اگر نیاز به موضوع - یعنی جسم را - در ابیض اخذ نماییم، حکم به ابیضیت بیاض نمی تواند قبل از حکم به عرضیت بیاض بوده باشد. بر این اساس بیاض و ابیض یک واقعیت اند.

۲) تکلیف حیث عرضی و کیف حیث عرض و وجود محمولی است و داخل در مقولات عشر می باشد. مترجمین آثار ارسطو برای بیان کیف هم از کیف و هم از تکلیف بهره برده اند و از آن جا که هر کیفی متکیف است، این سخن درست می باشد. در این قسمت از بهمنیار نقل می کنند که «اگر حرارت قائم به ذات باشد، حرارت و حارّ است». بر همین اساس می توان به وجود، وجود و موجود اطلاق کرد؛ چرا که این دو یک واقعیت اند و بر همین اساس بهمنیار را اصالت وجودی دانسته اند. محقق اصفهانی می فرماید: اگر بیان فلاسفه همین است که ما شیء واحدی داریم که در رتبه قبل آن که حیث احتیاج آن به موضوع مطرح باشد، آن را متصف به مشتق می کنیم و لذا مشتق و مبدا یکی اند و اختلاف آنها اعتباری است. در ادامه

محقق اصفهانی در صدد اشکال بر آمده و می گوید: اگر این دو شیء واحدی اند و اختلاف اعتباری است، چگونه آخوند از یک سو می گوید: هوویت و عدم آن دو واقعیت اند. چگونه این نکته را معادل کلام اهل معقول می شمرد؟ «و أما ما أفاده استاذنا العلامة - أدام الله أيامه - فی المتن - من أن [الفرق بین المشتقّ و مبدئه أنه بمفهومه لا یأبی عن الجری] و الحمل، بخلاف المبدأ فإنه یأبی عنه، و أنه إلى ذلك يرجع ما أفاده أهل المعقول من الفرق بینهما بلا شرط و بشرط لا، لا حفظ مفهوم واحد، و ملاحظة الطوارئ - فهو و إن كان صحیحاً فی نفسه إنهما كذلك - كما سیجیء إن شاء الله - إلّا أن إرجاع کلمات أهل المعقول إلى ذلك لعلّه لحسن ظنّه بهم، و إلّا فکلماتهم صریحة فیما ذکرنا.» (نهایة الدراية، ج ۱، ص: ۲۲۷) محقق اصفهانی از صدر عبارات آخوند فرق حقیقی میان مبدا و مشتق می فهمد اما از ذیل عبارات او یعنی در نقل کلمات اهل معقول فرق اعتباری می فهمد. آخوند فرق حقیقی را با بساطت قابل انحلال بیان می کند و باید از او پرسید که چرا بیان فلاسفه را به این بیان ارجاع داده است؟ حاجی سبزواری حاشیه ای دارند که ممکن است بتوان با آن بیان فلاسفه را نجات داد. تا حال ما اعتبار را چنین معنی می نمودیم که اعتبار یعنی یک واقعیت را بدست معتبر می دهیم که یکبار حمل پذیر می شود و یکبار حمل پذیر نمی باشد. فلاسفه این را نمی گویند. که باید بررسی شود. بر این اساس دوانی از یک سو فرق مبدا و مشتق را در یک فرق اعتباری دید با چند جور بیان و از یک طرف آخوند جوری از فلاسفه نقل کرده است که گویا آن ها فرق را اعتباری دیده اند. تنها راه برای تصحیح کلام فلاسفه، فرمایش حاجی در حاشیه اسفار می باشد.

<sup>۱۷</sup> اگر بیان فلاسفه به این نکته باز گردد، درست می شود؛ اما باید دید که چگونه می توان حیث ثبوت را از حیث

## جلسه صد و پنجاه و دوم: ۹۲/۰۲/۲۳

## بررسی بیانات فلاسفه پیرامون بساطت مشتق؛ بررسی بیان دوانی

بحث حول توضیح وضعیت ثبوتی مشتق بوده است؛ این که به حسب ثبوت و واقع این بیان فلاسفه که اختلاف بین مشتق و مبدا را به اختلاف لا بشرطی و بشرط لایی تقلیل می دهند، چونه باید تصویر گردد؟ محقق اصفهانی یکبار در تعلیقه شماره ۱۱۶ اصل مدعی را بیان کردند و بین بساطت محض و مدعای خودشان تفکیکی صورت داده اند و در تعلیقه شماره ۱۳۱ دلیل مساله را تبیین و مساله را شرح دادند. ایشان در وهله اول از دوانی نقل کردند که او تفاوت میان مبدا حقیقی و مشتق را به اعتبار می داند و بعد هم عبارات دوانی در حاشیه شرح تجرید را توضیح می دهند. دوانی استدلال می کند که ذات از مشتق بیرون است و هرگاه ذات از مشتق بیرون بود، معقول نیست که نسبت داخل در آن باشد.<sup>۱۸</sup> بر این اساس تفاوتی بین مبدا و مشتق جز به اعتبار وجود ندارد. در این فضا علم به معنای صورت، عین عالم است و اختلافشان در این است که عالم بر ذات حمل می شود اما علم بر ذات حمل نمی گردد؛ به دیگر بیان اختلاف آن دو در اختلاف لا بشرطی و بشرط لایی است. ضرب به معنای حرکت خاص، در عین این که مشتمل بر هیچ نسبتی نیست؛ اگر به صورت لا بشرط دیده شود

<sup>۱۸</sup> آیت الله فاضل معتقد است که برخی مغالطات در عبارات دوانی وجود دارد؛ به عنوان نمونه تحلیل «الثوب

الابیض» به «الثوب شیء الابیض» درست نیست و باید آن را به «الثوب شیء له الابیض» تحلیل می نمود.

و به جای ضرب، ضارب دیده شود، متحد با ذات است. محقق اصفهانی در این جا نتیجه می گیرند که بیان دوانی غیر از بیان آخوند می باشد؛ چرا که دوانی اصرار دارد که یک واقعیت داریم با دو اعتبار و اختلاف ابیض و بیاض هم به اعتبار است.<sup>۱۹</sup> دوانی اصرار دارد که مشتق مشتمل بر ذات و نسبت نیست و در نتیجه مشتق همان مبدا می باشد؛ البته با حیث لا بشرطی، همان گونه که مبدا همان مشتق است با حیث بشرط لایی. اگر حرف های دوانی درست هم که باشد، به اتحاد مبدا حقیقی و مشتق باز می گردد نه به اتحاد مشتق با مبدا مشهوری. گویا ما دو ابیض داریم؛ یکی ابیضی که مبدا حقیقی - مبدئی که هیات و صورت و نسبت دارد- در آن دیده می شود و یک ابیضی هم داریم که مبدا مشهوری در آن دیده می شود و مشتمل بر نسبت ناقصه است. از نظر محقق اصفهانی، در نهایت از بیانات دوانی اثبات اتحاد مشتق با مبدا حقیقی بدست می آید اما این سوال پابرجاست که ابیض مشهوری، که مشتمل بر مبدا

<sup>۱۹</sup> مشتقی که متحد با ذات است و فاقد مبدا می باشد؛ یکبار مانند اسم فاعل است و می تواند در سلسله جواهر پیاده شود و بحث ماده و صورتی که در جواهر مطرح بود را در باب آن مطرح نمود و یکبار می تواند در سلسله اعراض پیاده شده و مبحث عرض و عرضی که مربوط به مقولات نه گانه است را در مورد آن بکار گرفت. اگر بحث در ماده و صورت و جنس و فصل پیاده شود و به عنوان نمونه بگوییم اختلاف ناطق و صورت، اختلاف بشرط لایی و لا بشرطی است؛ در این جا ناطق را عرض نمی دانیم و به همین دلیل است که در عبارات دوانی یکبار از یکی بودن عرض و عرضی سخن می گوئیم و یکبار از یکی بودن مشتق و مبدا حقیقی پرده بر می داریم. این دو تعبیر با هم فرق دارند؛ یکی بودن عرض و عرضی، بحث را در روال مقولات نه گانه عرضیه می برد اما یکی بودن مشتق و مبدا حقیقی مطلب را اعم می کند، طوری که فرق میان ناطق و صورت را هم در بر می گیرد و حال آن که این ها در سلسله جواهر تعریف می شوند.

مشهوری است؛ چگونه می تواند با بیاض متحد شود، در حالی که ابیض مشهوری مشتمل بر نسبت است و دوانی قرار بود با مشتقی کار کند که مشتمل بر ذات و نسبت نباشد. محقق اصفهانی با این عبارت به این مهم اشاره می کنند: «و لكن لا يخفى عليك أنَّ غاية ما أفاده المحقق المزبور اتحاد الأبيض الحقيقي و البياض دون الأبيض المشهورى إذ من الواضح أنَّ الأبيض بالمعنى الذى تصوره المحقق لا يصدق على العاج فأنهما موجودان متباينان فلم يثبت اتحاد المشتق و مبدئه مطلقا و لا العرض و العرضى مطلقا.» (نهایه الدرايه. ج ۱ ص ۱۵۶) تا اینجا سخن از یک واقعیتی بود که دو اعتبار داشت و این برداشت غیر از دو واقعیتی بود که آخوند بیان می کرد. بر همین اساس محقق اصفهانی اعتراض داشتند که آخوند نباید کلام خود را با بیان فلاسفه مرتبط سازد و این از روی حسن ظن آخوند است و الا آخوند قائل به دو واقعیت است که یک واقعیت طوری است که حمل در آن هست و یک واقعیت طوری است که ابای از حمل دارد. این در حالی است که فلاسفه به یک واقعیت با دو اعتبار تن در داده اند. از این گذشته؛ غایت کلام فلاسفه در ابیض حقیقی می باشد که مشتمل بر مبدا حقیقی است.

### تقریر دیگری از نظریه فلاسفه در باب مشتق

محقق اصفهانی از وجه دیگری پرده بر می دارد و می گوید: «نعم هنا وجه آخر لتتميم الأمر و تسريته إلى الأبيض المشهورى أيضا، و هو ما أفاده بعض المحققين و ملخصه: أنَّ نفس حقيقة البياض و غيرها من الأعراض تارة تلاحظ بما هي، و أنَّها موجودة في قبال موضوعها فهي بهذا اللحاظ بياض، و لا يحمل على موضوعه كيف، و قد لوحظ فيه المباعدة مع موضوعه، و الحمل

هو الاتحاد في الوجود، و أخرى تلاحظ بما هي ظهور موضوعها، و كونها مرتبة من وجود موضوعها، و طورا لوجوده، و شأننا من شئونه ظهور الشئ، و طوره و شأنه لا يباينه، فيصح حملها عليه إذ المفروض أنَّ هذه المرتبة مرتبة من وجود الموضوع و الحمل هو الاتحاد في الوجود» (همان) حاجی سبزواری در تعلیقه اسفار خود یکجا از آقا علی و یکجا از ملاصدرا در اثبات حرکت جوهری بهره می برد.<sup>۲۰</sup> این بیان می تواند تفسیری برای قول حکما باشد که این تفسیر با قول دوانی فرق دارد و می توان با این تفسیر جواب فصول را هم داد. تا الان عرض شد که اولاً بیان آخوند با بیان فلاسفه متفاوت است. ثانیاً اشکال صاحب فصول وارد است و واقعیت نمی تواند با اعتبار به گونه ای گردد که هوویت در آن بیاید و به گونه ای دیگر گردد که هوویت در آن نیاید. نمی توان با اعتبار علم و حرکت را عین ذات دید و نمی توان گفت علم یک واقعیت است که با یک اعتبار عین زید است و با اعتبار دیگر غیر ذات می باشد. برای حل این مشکل تنها یک راه حل وجود دارد و آن هم این که عرض دارای دو حیث وجودی می باشد؛ یک حیثیت وجودی آن غیر از وجود معروضش می باشد و بر اساس همین حیثیت وجودی مقولات ده گانه متباین از هم اند. این حیثیت همان حیث وجود محمولی

<sup>۲۰</sup> بعداً هم می گوئیم: «نعم بناء على اتحاد الأعراض مع موضوعاتها في الوجود كما عن بعض أهل التحقيق بل يستفاد من بعض الأكابر في مسألة إثبات الحركة الجوهرية...» (همان. ص ۱۵۹) این بیان در اثبات حرکت جوهری بکار می آید و علامه هم این بیان را در بدایه و نهایه تحت عنوان حجه اخرى بکار می گیرد. باید فارق حجه و حجه اخرى را بر اساس این بیان بدست آوریم.



است.<sup>۲۱</sup> عرض به اعتبار وجود محمولی که دارد، یک ماهیت مستقل می باشد و این ماهیت مستقل با ماهیت جسم فرق دارد. البته باید توجه داشت که لازم است این حرف ها را هم در عرض پیاده کرد و هم در کل مشتقات؛ چون یکبار قرار شد عرض و عرضی را بیان نماییم و یکبار قرار است تفاوت مبدا و مشتق را بیان کنیم. دلیل آقا علی این است که عرض از مراتب جوهر است و دلیل ملاصدرا در باب حرکت جوهری از باب اعراض است. بر این اساس اگر این حرف ها تا آخر هم که برود لازم است آن را یکبار در محدوده عرض و عرضی پیاده کنیم و یکبار در مشتق و مبدا که اعم می باشد.<sup>۲۲</sup> بر این اساس عرض حیثی به نام وجود محمولی دارد که وجود یک ماهیت مستقل است و غیر از وجود ماهیت جسم می باشد. در این حیث هوویت نداریم. در این حیثیت مبدا داریم و این مبدا که عرض است، غیر از ذات می باشد. همین عرض حیثیت دیگری دارد که از آن به وجود للغیر یاد می شود به اعتبار وجودی که للموضوع دارد.<sup>۲۳</sup> عرض از شئون و اطوار و ظهورات جوهر است. حال این حیث وجود للغیر و ناعتی و للموضوع، مابینت وجودی بین او و موضوعش درست نمی کند؛ چرا که اطوار و شئون شیء غیر از خود شیء نمی باشند. اگر حیث وجود للغیره مد نظر باشد، می توان عرض را

<sup>۲۱</sup> آیت الله فاضل این نکات را به خوبی توضیح نداده اند و به کلی از موضوع خارج شده اند. ما در توضیح این عبارات از نظرگاه امام با عبارات محقق اصفهانی کار می کنیم و کاری به سائر عبارات نداریم.

<sup>۲۲</sup> رجوع کنید به دروس آیت الله مومن.

<sup>۲۳</sup> علامه طباطبایی وجود ناعتی را در عرض و جوهر قائل است و در بیان علامه اعمیت وجود دارد اما این بیان وجود ناعتی را صرفاً روی اعراض پیاده می کند.

با موضوعش متحد نمود و هوویت را درست کرد. اگر کسی از این منظر به بحث نگریست، لازم نیست مبدا حقیقی موضوع بحث بوده باشد بلکه می توان برای حیث وجود فی نفسه اش بیاض گفت که مبدئی مشهوری است و ماهیت دارد و طرف النسبه است و برای حیث وجود للغیر و ربطی آن که ماهیت ندارد از ابیض بهره برد. در این صورت مساله به اعتبار باز نمی گردد تا ما با یک واقعیت و دو اعتبار مواجه باشیم بلکه مساله به دو واقعیت بازگشت می کند؛ هرچند واقعیت دوم به عین واقعیت اول موجود می باشد. برای عرض دو واقعیت در نظر می آوریم که به یک واقعیت عرض مغایر با موضوع است و به یک واقعیت، عرض از شئون و اطوار موضوع می باشد. واقعیت اول غیر از واقعیت دوم می باشد و این ها دو واقعیت اند که به یک وجود موجودند. با دقت در بیان فوق در می یابیم که لازم است اعتبار در کلام فلاسفه این گونه معنی شود. در این صورت بیان آخوند هم که بر دو واقعیت بودن آن دو استوار بوده است. بر این اساس اگر تفسیر عبارات فلاسفه را به این بر گردانیم که مراد از «اختلاف مشتق و مبدا به اعتبار است» این می باشد که اختلاف آن دو به اختلاف دو نحوه وجود باز می گردد؛ یک واقعیت نحوه وجودش، وجود محمولی است و یک واقعیت نحوه وجودش، وجود ناعتی است. بر اساس این تلقی حرف سومی خواهیم داشت. این بیان غیر از بیان دوانی است؛ چرا که بیان او در نهایت در حد ابیض حقیقی درست در می آمد و یک واقعیت با دو اعتبار را تحویلیمان می داد. در این تلقی اشکال صاحب فصول هم وارد نیست که بگوید شما این یک واقعیت را چکار می کنید که هوویت از آن بدست آید؟ در این تلقی ما با دو واقعیت مواجه ایم که بنابر حیث وجود محمولی تباین بین آن ها بر قرار می باشد و بنابر

حیث وجود ناعت بین آن دو هوویت بر قرار است. با این توضیح پاسخ صاحب فصول هم روشن می شود و واضح است که اگر علم را با حیث وجود محمولی اش ملاحظه کنیم، مباین است و اگر آن را از حیث وجود ربطی اش دیدیم، هوویت دارد. حرکت هم همین طور است. بر این اساس روشن شد که عبارات فلاسفه اشکالی ندارد و باید به آخوند اشکال گرفت که شما عبارت فلاسفه را به درستی نقل نکرده اید؛ چرا که شما معتقدید فلاسفه از یک واقعیت با دو اعتبار سخن می گویند و حال آن که فلاسفه به دو واقعیت تن در داده اند که با هم به حسب واقع وجود پیدا می کنند.

#### شواهد این تقریر در عبارات فیلسوفان

این فهم در عبارات آقا علی و ملاصدرا وجود دارد. ملاصدرا در باب حرکت جوهری معتقد است که حرکت در اعراض دلیل بر حرکت در جواهر می باشد و سپس در صدد بر آمده که این حرف را از بیان فلاسفه در باب حرکت جوهری جدا نماید؛ به این بیان که ملاصدرا با مبانی مشا یک بیان برای حرکت جوهری درست می کند و با مبانی خود بیان دیگری برای آن فراهم می آورد. محقق اصفهانی می فرماید: بنابر مبنای ملاصدرا، از آن جا که وجود عرض از مراتب وجود جوهر است تغییر عرض تنها با تغییر جوهر ممکن است. در هر حال وقتی به تفصیلات حرکت می رسم، علامه هم در بدایه و نهایه فارق این دو بیان را گوشزد می کند. علامه می فرماید: «الفصل الثامن: فی تنقیح القول بوقوع الحركة فی مقوله الجوهر و الاشارة الی ما یتفرع علیه من اصول المسائل... و قد احتج علی ما اختاره بوجه مختلفه، من اوضحها ان

الحركات العرضیه بوجودها سیاله متغیره و هی معلوله للطبائع و الصور النوعیه الی لموضوعاتها و عله التفرع یتوجب ان تكون متغیره و الا لزم تخلف المعلول بتغیره عن علته و هو محال. فالطبائع و الصور الجوهریه الی هی الاسباب القریبه للاعراض اللاحقه الی فیها الحركة، متغیره فی وجودها متجدده فی جوهرها و ان كانت ثابتة بماهیيتها قاره فی ذاتها لان الذاتی لا یتغیر...» (نهایه الحکمه، ص ۲۰۸) بر اساس این دلیل، عرض معلول جوهر است و معلول متغیر علت متغیر می خواهد و تغیر عرض توجیه ندارد مگر این که قائل به تغیر جوهر باشیم. در ذیل اشکالی بیان می شود که طی آن خاطر نشان می کند که بله؛ عرض متغیر و معلول است و علت متغیر می طلبد. این علت متغیر عبارت از جوهر می باشد. حال سوال این است که جوهر متغیر چگونه به عقل فعال منتسب می شود؟ آقایان گفته اند که عقل فعال به جوهر وجود می دهد اما به آن حرکت نمی دهد تا اشکال کنید که عقل فعال که حرکت ندارد چگونه ایجاد حرکت می کند. اشکال آقایان این است که چه ایرادی دارد که همین پاسخ را در عرض پیاده کنیم؟ پاسخ آن که این حرف در عرض پیاده شدنی نیست.

«ان قیل...» (همان، ص ۲۰۸) در جوهر، حرکت را عین وجود جوهر می شمیرید و وجود جوهر را به عقل فعال وصل می کنید بی آن که تغییری در عقل فعال لازم آید. حال چه ایرادی دارد که حرکت عرض عین وجودش بوده باشد و وجود عرض را به جوهر وصل کنید تا مستلزم تغیر جوهر نباشد؟ «قیل...» (همان) این پاسخ ملاصدرا است که علامه آن را قیل می داند. عرض چون وجود فی نفسه اش عین وجود لغیره اش می باشد، فرض تجدد در وجود فی نفسه آن

برابر با فرض تجدد در موضوع می باشد؛ چرا که وجود فی نفسه آن عین وجود لغیره اش است. در حالی که جوهر از وجود فی نفسه لنفسه برخوردار است. به دیگر بیان ناعت و منعوت در عرض با ناعت و منعوت در جوهر با هم تفاوت دارند. اگر حیث ناعت و منعوت ها را در حیث وجود لغیره بجویم، معلوم می شود این حرف را می توان در جوهر زد اما در عرض نمی توان از چنین بیانی دفاع نمود. در عرض قول به عین سیلان بودن عرض، مساوی با عین سیلان بودن موضوع می باشد.

علامه در آخر پاسخ خود یک فافهم نهاده و به سراغ حجه آخری رفته است. در این دلیل با حیث این که اعراض از مراتب وجود جوهرند کار می شود. علامه در صدد است فان قیل را با وجود لنفسه و لغیره حل کند و از سویی باید روشن نمود که مرز دلیل قبلی و حجه آخری کدام است؟ این برهان مال ملاصدرا است یا علامه؟ کلامی که محقق اصفهانی به ملاصدرا نسبت می دهد مربوط به کدام مرتبه می شود؟ آیا ماحصل این بیان چنین خواهد بود که ما دو واقعیت داریم که یکی واقعیت فی نفسه است و دیگری واقعیت لغیره می باشد و هر دو به یک واقعیت موجود می باشند؟

محقق اصفهانی در صددند بیان فلاسفه را به گونه ای توضیح دهند و بعد ما در نهایت با تعمیمی که می دهیم، همه مشتقات را تحت این حکم قرار می دهیم؛ چرا که وقتی حرکت در جوهر درست شد، بحث خواهد شد که جوهر یعنی چه؟ آیا صورت نوعیه متحرک است و یا صورت جسمیه هم متحرک است؟ از نظر علامه، ملاصدرا در بحث حرکت جوهری ثابت می

کنند که عالم یک قطعه حرکت است نه این که تنها صورت نوعیه متحرک باشد؛ چون وقتی برای عرض وجود للغیر درست شود، وجود للصوره النوعیه درست می شود و قبل از صورت نوعیه، صورت جسمیه داریم و باید دید برهان حرکت جوهری کجا را می گیرد؟ از نظر علامه اگر حیثیت وجود ناعت به درستی تبیین شود، برهان حرکت جوهری همه را و حتی هیولی را می گیرد و رابطه مشتق و مبدا خواهد بود نه فقط عرض و عرضی. این بحث دیگر متفرع بر آن نخواهد بود که عرض از مراتب وجود جوهر باشد. بنابر این بر اساس وجود ناعت باید تصویری ارائه کرد که این تصویر همه را می گیرد و قدری محتاج به توضیح می باشد. با این بیان واضح می شود که اختلاف تفسیر فلاسفه که فرق مبدا و مشتق را در اعتبار لا بشرطی و بشرط لایی دیده اند، در واقع به اعتبار ماهیت داری و تصویر هلیه بسیطه و یا اعتبار وجود ناعت بی ماهیت باز می گردد. این تقسیم وقتی درست است که تقسیم موجود به سه قسم درست باشد؛ یعنی موجود یا ربطی است و یا محمولی و وجود محمولی یا لغیره است و یا لنفسه می باشد نه این که لغیره ربطی باشد. از نظر این عده، هوویت در حیث وجود ناعتی است که محقق اصفهانی و آقا علی و ملاصدرا به دنبال این نکته اند. در این فضا حیث ثبوت مساله جمع می شود تا به بررسی اشکال امام به محقق اصفهانی برسیم.

جلسه صد و پنجاه و سوم: ۹۲/۰۲/۲۵

## مروری بر بیانات محقق اصفهانی

محقق اصفهانی بیانی از دوانی نقل کرده اند که بر اساس آن در مشتق با مفهوم واحدی مواجه ایم که دارای اختلاف اعتباری می باشند. محقق اصفهانی بعد از نقل بیان فوق، اذعان می دارند که این بیان در نهایت می تواند مساله مشتق حقیقی را حل نماید و توان حل مساله مشتق مشهوری را ندارد. بیان حاجی سبزواری می تواند مساله مشتق مشهوری را هم حل نماید؛ به این بیان که ما یک حقیقت بیاض داریم که ماهیتی از ماهیات است و وجودش وجود محمولی آن ماهیت می باشد و یک ابیض داریم که از اطوار و شئون موضوع خود، یعنی جوهر است. اگر تمرکز بحث روی بیاض و وجود محمولی باشد، حمل و هوویت ممکن نیست؛ در حالی که اگر تمرکز را بر ابیض قرار دهیم، از آن جا که از شئون می باشد و شان شیء در واقع خود شیء می باشد، مغایر آن نبوده و اتحاد بر قرار است. این مطلب در واقع پاسخی به صاحب فصول است که علم همان موضوعش نمی شود؛ چرا که علم وجود محمولی است و با وجود محمولی موضوعش دو ماهیت مباین را تشکیل می دهند و هوویت و اتحاد میان آن دو ممکن نیست. بر این اساس از یک سو اشکال فصول را وارد و از دیگر سو به آن پاسخ گفتیم. اگر مراد آخوند این حرف است که بیان خوبی است اما اگر حرف دوانی را می زند، ایشان

هویت را واقعیت انگاشته است و حال آنکه دوانی آن را اعتبار می انگاشت و نباید چنین حسن ظنی به فلاسفه می داشته اند.

## تلاشی دیگر از محقق اصفهانی برای تبیین تفاوت مشتق و مبدا

محقق اصفهانی در ادامه می فرمایند: «هذا، و الإنصاف أن هذا الوجه الذي صحنا به الحمل - مع أنه لا يجرى في جميع المشتقات - لا يكاد يجرى في أنظار أهل النظر، و إن كان كلاما مشهوريا؛ إذ الاعتبار لا يجعل المتغايرين في الوجود متحدين فيه واقعا. و الحمل هو الاتحاد في الوجود بحيث ينسب ذلك الوجود إلى كل منهما إما بالذات أو بالعرض في الطرفين أو في طرف واحد. و من الواضح أن طور الشيء ليس نفس الشيء، فلا وجه لدعوى أنه الشيء، فملاحظة العرض من أطوار موضوعه لا تصحّ دعوى أن وجوده وجود موضوعه، و إن كان وجوده في نفسه وجوده لموضوعه. و من الواضح - أيضا - أن تعدّد العرض و موضوعه ليس بالاعتبار كي ينتفى بطرّ اعتبار آخر. فتدبر جيدا فإن قلت: فما وجه حمل الجنس على الفصل، و الفصل على الجنس، مع أن طبيعة الجنس في الخارج غير طبيعة الفصل؟ و هل المصحح إلّا الاعتبار اللابشرطي؟ قلت: التحقيق فيه كما عن بعض الأكابر أن التركيب بينهما في المركبات الحقيقية اتّحادی لا انضمامی...» (نهایه الدرايه ج ۱ ص ۲۲۸)

در این عبارت می فرمایند که اولاً این وجه مصحح در همه مشتقات جاری نمی باشد؛ چرا که تنها در عرض و عرضی پیاده می شود. ثانیاً این کلام باز اعتبار را درست نمی کند؛ چرا که

اعتبار نمی تواند متغایرین فی الوجود را مبدل به متحدین در وجود بنماید، آن هم اعتبار وجود لغیره. در ادامه محقق اصفهانی به خود اشکال می کند که مگر نگفتید که طور الشیء لا یباین الشیء؟ و پاسخ می دهند که طور شیء در نهایت مغایر با شیء است و خود شیء نمی باشد. بنابر این در این جا دو اشکال داریم. در نهایت به خودش اشکال می کنند که جنس و فصل را چگونه حل می کنید؟ بله؛ ما نتوانستیم عرض و معروض را حل نماییم اما آقایان جنس و فصل را بر هم حمل می کنند و بین آن ها هوهویت برقرار می کنند و میان جنس و فصل و ماده و صورت فرق قائل می شوند، این موضوع را چگونه حل می کنید؟ در مقام پاسخ توضیحی را عرضه می دارند که عین آن را علامه در بدایه از ملاصدرا نقل می کند. به این بیان که در مرکبات حقیقی مناط حمل و هوهویت چیست؟ از منظر ایشان مناط حمل و هوهویت در جنس و فصل به این است که یکی از این دو حیث قوه است و دیگری حیث فعلیت می باشد و از آن جا که جنس واجد حیثیتی بی تحصیل و قوه محض است و فصل واجد حیث تحصیل می باشد، متحصّل و لا متحصّل می توانند با هم هوهویت یابند. بر همین اساس اگر ترکیبی میان ماده و صورت است لازم است که ترکیبی اتحادی بوده باشد؛ چون صورت حیث فعلیت دارد و ماده حیث قوه را واجد است. بر این اساس نباید حمل میان آن دو را انکار کرد و ترکیب آن دو را انضمامی دانست بلکه ترکیب اتحادی می باشد. در مرکبات حقیقی یک جهت وحدت حقیقی داریم که جهت واقعی این ربط به این است که واقعیتی مبهم و لا متحصّل که واجد حیث قوه می باشد، با واقعیتی که حیث آن فعلیت است یکی می شود. بر این اساس ولو در اول فلسفه می گویند که جنس و فصل متحد می شوند اما ماده و صورت با هم متحد نمی گردند، این

سخن در فضای ترکیب انضمامی می باشد. با دقت در بیانات فوق لازم است ترکیب این دو را اتحادی بدانیم و معتقد شویم که ماده و صورت در متن واقع بر هم حمل می گردند. این بیان مشکل جنس و فصل و ماده و صورت را حل می کند اما مشکل عرض و موضوع آن همچنان باقی می ماند. این بیان همان حرف بدایه است که تنها ترکیب حقیقی عالم، ترکیب ماده و صورت است که ترکیبی اتحادی است و از دیگر سو حمل ذهنی نیست و همه مراتب واقع را می گیرد.

محقق اصفهانی در ادامه می فرماید: «نعم بناء علی اتحاد الأعراض مع موضوعاتها فی الوجود كما عن بعض أهل التحقيق. - بل يستفاد من بعض الأكابر- فی مسألة إثبات الحركة الجوهرية- من أنّ التبدّل فی الأعراض تبدّل فی موضوعاتها، و لو لا الاتحاد لما صحّ ذلك- یصحّ حمل العرض علی موضوعه.» (نهایه الدرایه، ج ۱، ص ۲۳۰) از این جا به بعد بیانات ایشان قدری دچار اضطراب می گردد. ایشان می فرمایند: اگر عرض از مراتب وجود موضوع خود بود، حمل عرض بر موضوعش مجاز می باشد؛ یعنی هر کجا مساله به یک ربط واقعی وجودی بازگشت، در عرض و موضوع همان حرفی را خواهیم زد که در باب ماده و صورت و جنس و فصل گفتیم. در بحث ماده و صورت عرض شد یک حیث قوه داریم که با یک حیث فعلیت متحد می گردد و یا در جنس و فصل یک حیث ابهام و لا تحصیل داریم که با حیث تحصیل اتحاد واقعی می یابد. عین این حرف را باید در بحث عرض و موضوع گفت و ملاصدرا به همین دلیل به حرکت جوهری ملتزم شد؛ این که حرکت در عرض راه ندارد مگر این که موضوع آن

تغییر کند و عرض از مراتب آن موضوع می باشد و اگر قرار است افاضه ای به این عرض شود بواسطه موضوع آن می باشد. «و المراد من الاتحاد نظير اتحاد الجنس و الفصل، و هو أن إفاضة الوجود تتعلّق - أوّلاً و بالذات - بالموضوع و بعرضه ثانياً، كما أن الوجود أوّلاً للصورة بما هي صورة، و ثانياً للمادة بما هي مادة، و لهذا الاتحاد في الوجود الساري في الموضوعين يصحّ الحمل إذا اخذا لا بشرط، لا إذا اخذا بحسب مرتبة من الوجود و درجة من التحصّل، و لا نغني بالحمل إلا الاتحاد في الوجود فقط، و على هذا المعنى - من اللابشرط و بشرط لا - لا بدّ من أن يحمل ما يوجد في كلمات أهل النظر، لا على الوجه المشتبه. فافهم و تدبّر.» (همان. ص ۲۳۰) بر اساس این بیانات لازم است در ماده و صورت، جنس و فصل و عرض و موضوع یک مسیر را طی کرد. ایشان در ادامه این بحث می فرمایند: ولو همه این حرف ها درست در آید و بتوان عرض را به حسب واقع بر موضوعش حمل نمود و هوویت واقعی درست کرد و عین این مساله را در جنس و فصل و ماده و صورت هم پیاده نمود، این نکات معنای عرفی ابیض را درست نمی کند و در این جا به بیان حیث اصولی مساله می پردازند. اگر ما در اصول به دنبال مفهوم عرفی ابیض می باشیم، هویتی که درست کردیم و به اعتبار محض هم باز نگشت آیا آن را تامین می کند؟

### جمع بندی بیان محقق اصفهانی

ما حصل كلام اینكه:

۱) لازم است حیث مفهوم عرفی مشتق - که برای اصولی در بحث بساطت و ترکیب مشتق نافع است؛ یعنی ما هو المتبادر من المشتق - را از حیث واقع خارجی آن جدا سازیم.

۲) در باب واقع خارجی، اگر مبدا و مشتق یک چیزند؛ نمی توان با اعتبارات نیش غولی - که ظاهر عبارت فلاسفه بود - هوویت آخوند - که آن را به واقع بر می گرداند - را با این بیان بازگرداند. اما اگر در نهایت به یک اتحاد حقیقی بازگردد، دائره اتحاد حقیقی اتحاد مبهم و متعین را در جنس و فصل، ماده و صورت و عرض و موضوع به ما می دهد. در این فضا اگر بحث تحصل و عدم تحصل به میان آید، اولاً افاضه بر صورت وارد می آید و بعد ماده می آید و بر همین اساس صورت شریکه العله برای ماده می باشد و یا افاضه بر روی حیث تحصل یعنی فصل وارد می آید. در این فضا از آن جا که در عرض و موضوع هم افاضه بر موضوع وارد می آید و عرض هم از مراتب وجود موضوع است، مساله به این شکل درست میشود.

در این میان ابهامی در کلام محقق اصفهانی وجود دارد؛ حاجی سبزواری طی عباراتی عرض را از مراتب وجود موضوع انگاشته اند، عباراتی چون:

۱) «نعم بناء على اتحاد الأعراض مع موضوعاتها في الوجود كما عن بعض أهل التحقيق...» (نهایه الدرايه. ج ۱ ص ۲۳۱)

۲) «هنا وجه آخر لتتميم الأمر و تسريته إلى الأبيض المشهورى - أيضاً - و هو ما أفاده بعض المحققين، و ملخصه: أن نفس حقيقة البياض و غيرها من الأعراض تارة تلاحظ بما هي، و أنها

موجودة فی قبال موضوعها، فهي بهذا اللحاظ بياض، و لا يحمل على موضوعه. كيف؟ و قد لوحظ فيه المبانيّة مع موضوعه، و الحمل هو الاتحاد في الوجود، و اخرى تلاحظ بما هي ظهور موضوعها، و كونها مرتبة من وجود موضوعها، و طورا لوجوده، و شأننا من شئونه، و ظهور الشئ- و طوره و شأنه- لا يباينه، فيصح حملها عليه؛ إذ المفروض أن هذه المرتبة مرتبة من وجود الموضوع، و الحمل هو الاتحاد في الوجود.» (نهایه الدرايه. ج ۱ ص ۲۲۵)

محقق اصفهانی باید توضیح دهند که ذیل فرمایش ایشان با بیانات حاجی چه تفاوتی دارد؟

بزرگانی چون امام خمینی، بحث ثبوتی نهایی محقق اصفهانی را پذیرفتند و عرض کردیم امام معتقد است که بساطت محض به حسب واقع بی معنی است و همه این حرف ها در مقام اول تحویلیمان می دهند و می گویند: «أنّ اللا بشرطیة و البشرط لائیة لیستا من الاعتبار الجزائیة، بحيث یكون زمامهما بید المعتبر.» (مناهج. ج ۱ ص ۲۱۹)

«و ما عن الأساطین من كون الأجناس و الفصول مأخوذتین لا بشرط لیس ناظراً إلى أنّ الوصف المزبور بید الاعتبار، بل لكون واقعهما و مطابقهما لا بشرط؛ بحيث يتحد کلّ مع الآخر، و المفاهیم و الألفاظ الموضوعة لها تابعة للواقع و حاکية عن نفس الأمر.» (تهذیب الاصول. ج ۱ ص ۱۶۶) بر این اساس لازم است که هوویت واقعی را به جهت اتحاد قوه و فعل باز گردانیم. ماده و صورت و جنس و فصل هم این گونه اند. بنابر این امام که اصرار دارند که لازم است هوویت واقعیت داشته باشد و به اعتبار محض باز نمی گردد، در واقع از محقق

اصفهانی نقل می کنند و بر همین اساس می گوید لا بشرطی از یک حیثیت واقعی حکایت می کند که در آن امکان اتحاد وجود دارد. این بیان در کلام علامه هم وجود دارد. بنابر این می توان بیان محقق اصفهانی را در سه مقام تصویر نمود: جنس و فصل، ماده و صورت و عرض و موضوع.

### تلاش علامه طباطبایی برای حل مشکل فرق مبدا و مشتق

از نظر علامه حیث واقعی مساله باید به وجود ناعتی باز گردد و گر نه مساله تمام نمی شود. گویا مطلب روشنی مورد اصرار محقق اصفهانی و امام است که اعتبار محض غلط است بلکه باید سر از یک واقعیت در آورد و این واقعیت یک جهت حقیقی در مرکبات حقیقی است که امکان اتحاد را هموار می نماید. امام می فرمود: شجر نباتی است که بشرط لا و نامی حقیقی می باشد که دارد سیر لا بشرطی اش را طی می کند. یعنی یکبار آن را در مرتبه نگه می داریم و به آن تحصل می دهیم. در این صورت با سائر تحصلات بیگانه است. یک بار آن را به صورت وجود و کمال ساری می بینیم که لازم است در آن اتحاد مطرح شود. این نکات همه از آن محقق اصفهانی است.

علامه می فرماید: لازم است حیث وجود ناعتی را از حیث وجود محمولی جدا کنیم. در این صورت مساله به گونه ای اعم خواهد شد که مجردات و استکمال در غیر عالم ماده را هم می گیرد. اولین مشکل امام و محقق اصفهانی، قول به حرکت در مقوله است و حال آن که ذاتیات

تغییر نمی کنند. به عنوان نمونه امام می فرماید: «الجوهر و العنصر و المعدن و النبات و الحيوان و الناطق مأخذها و محكيها هي الحقائق النفس الأمرية المتحدة من المادة الاولى المتدرجة إلى منزل الإنسان. ففي كل منزل تكون المادة متحدة مع الصورة.» (تهذيب الاصول ج ۱ ص ۱۶۶) ایشان یک سیر حرکتی در هر مقوله ای می دهد و حال آن که اگر آن مقوله جوهر است مثلاً، حرکت در مقوله جوهر ممکن نیست؛ چرا که به معنای تبدل ذاتیات جوهر می باشد. همین طور حرکت در مقوله کم به معنای تغییر در ذاتیات کم است. برای حل این مشکل باید نشان داد که در این موارد واقعیتی به نام ماهیت جوهر داریم و واقعیتی به نام وجود محمولی جوهر و عین این حرف هم در مورد کم پیاده می شود. اگر قرار است حرکتی اتفاق افتد لازم است که به حیث وجود ناعت بازگردد. در این صورت جوهر و عرض مساوی می شوند و جوهر در حیث وجود ناعتی اش حرکت می کند و عرض هم در حیث وجود ناعتی اش حرکت می کند. اگر حیث وجود ناعتی دیده نشود، در سیر استکمالی مقولات؛ ما فیه الحركة دچار اشکال می شود. بر این اساس حرکت در مقوله، به وجود ناعتی مقوله بازمی گردد. در صورتی که مافیه الحركة چنین تعیین تکلیف شد، تشکیک در ماهیت هم لازم نمی آید. این نکته تمام مشکل فلسفه استاد مصباح است. اگر به این مطلب تن در ندهیم، لازم می آید اشتداد و تغییر در ذاتیات اتفاق افتد. اما با اذعان به حیث وجود ناعتی و بیان این که وجود ناعتی، وجود محمولی نیست اما عین وجود محمولی است، این حیث هم در جوهر و هم در عرض وجود دارد و همین طور در فصل نسبت به جنس، در صورت نسبت به ماده، در معلول نسبت به علت و در قوه نسبت به فعل هم تحقق دارد. این حیثیت به گونه ای از احکام

واقعیت است که همه این ها را می گیرد. وقتی مشخص شد که حیث وجود ناعتی این اشکالات را تمام می کند، به محقق اصفهانی می توان اشکال گرفت که نباید به حاجی سبزواری اشکال می گرفتید؛ چرا که ایشان هم در صدد فرق گذاری میان وجود ناعتی و محمولی بوده اند. از سویی حق داریم که حکم جنس و فصل و ماده و صورت را به عرض و موضوع هم تعمیم دهیم؛ چرا که واقعاً حکمشان - فرض وجود ناعتی - یکی است. در این فضا باید اختلاف با اختلافات در اعتبار را نیز پی گرفت. البته باید توجه داشت که وجود ناعتی عین وجود ربطی نیست بلکه ما سه قسم وجود داریم و دو قسم آن بی ماهیت اند؛ وجود ربطی و وجود ناعتی.

برخی از تعابیر استاد جوادی این سه قسم را خراب می کند؛ وجود ناعتی را خراب می کند و با علیت در باب حرکت جوهری کار می کند.



## جلسه صد و پنجاه چهارم: ۹۲/۰۲/۲۸

مروری به دو نظریه امام و محقق اصفهانی؛ انکار بساطت محض، ارجاع

## اختلاف مبدا و مشتق به اختلافی واقعی

سخن در این بود که با چه ملاکی می توان حیث ثبوتی مساله مشتق - وجود حیث لا بشرطی و بشرط لایی - را حل نمود؟ در این میان بیان محقق اصفهانی و امام را توضیح دادیم. بیانات امام خمینی به این نکته اشاره داشت که اگر مساله هوهویت به عنوان یک واقعیت مطرح باشد، نمی توان هوهویت را به دست اعتبار معتبر داد؛ به گونه ای که اعتبار معتبر بدون ایجاد تغییری در واقع، بتواند هوهویت را درست کند با این اوصاف مآل بیان محقق اصفهانی و امام یک جا می باشد. امام در تکمیل بخش اول کلام خود مساله ای را بیان داشته اند. امام در ذیل اختلاف مشتق و مبدا عبارتی را از حاجی سبزواری نقل می کنند که عین عبارت محقق اصفهانی می باشد اما نکته اضافه ای هم دارد. بیانی که حاجی از اهل معقول نقل کرده است مشتمل بر سه حد وسط می باشد که بهترین آن ها تفکیک حیث وجود محمولی از وجود ناعتی است. در این میان اشکال ثبوتی امام به این شرح است که آیا کلام فلاسفه که اختلاف را به حیث وجود محمولی در مقابل وجود ناعتی باز می گرداند، یک اختلاف اعتباری است یا یک اختلاف واقعی؟<sup>۲۴</sup> این بیان را محقق اصفهانی در قالب نکته سوم بیان فرمود که اختلاف

<sup>۲۴</sup> این نکته در عبارات تهذیب وجود ندارد و مرحوم فاضل در اینجا بهترین بیان را دارد.

مشتق و مبدا به اختلاف وجود محمولی و ناعت است؛ منتهی آیا این بیان حاجی مساله را به امری واقعی بر می گرداند و یا مساله را به بحثی اعتباری تبدیل می کند؟ در تقریرات مرحوم فاضل آمده است که بیاض به عنوان وجودی محمولی با جسم منافات دارد اما ابیض به عنوان وجود ناعت، از شئون و اطوار جسم است. به دیگر بیان ما در این نقطه سه دیدگاه و حد وسط داریم؛ با دو حد وسط اختلاف مشتق و مبدا، اختلافی اعتباری می شود که این اختلاف اعتباری؛ که ظاهر بیان فلاسفه هم است، مورد انکار صاحب فصول می باشد. در حالی که بنابر حد وسط سوم، حیث وجود ناعتی مساله را به اختلاف اعتباری باز نمی گرداند بلکه از نظر امام مساله به امری واقعی ارجاع می یابد.

اشکال دیگری که در این میان وجود دارد این که کلام فلاسفه ولو درست هم که باشد، موجب می گردد تا ابیض با جسم متحد شود نه این که سبب اتحاد بیاض با جسم باشد. امام در وجه چرایی این اشکال اذعان می دارند از آن جا که حرف فلاسفه ناظر به اختلاف واقعی است، شایع بالذات عبارت از «البیاض ابیض» می باشد و «الجسم ابیض» شایع بالعرض است.

اگر فلاسفه به بیان فوق تن در دهند، دیگر مشکل ثبوتی با آنان نخواهیم داشت اما این بیان مثبت نظریه ما می باشد که بساطت محض غلط است. در بساطت محض اگر حیث لا بشرطی و بشرط لایی به واقع بازنگردد که دچار اشکال است اما اگر آن را به واقع بازگردانیم و بر اساس آن بگوییم حیث وجود ناعتی غیر از حیث وجود محمولی است، چنین اختلافی اعتباری نمی باشد و به متن واقع می خورد؛ چرا که مبدا، وجود محمولی است و مشتق ناظر به حیث

وجود ناعت می باشد. در این فضا هو هویت محمل واقعی می یابد. در این میان لازم است که بعداً اشکالات خود را به حاجی بیان داریم که چگونه ایشان این تدقیقات را به پای تبادر و ما وضع له مشتق می نهند؟

بر این اساس ما در دو جا از بیان امام بهره بردیم؛ یکی در ابتدا که در صدد انکار بساطت محض بر آمد؛ به این بیان که بساطت محض به گونه ای که هیچ اضافه ای را به بار نیاورد غلط است و نمی تواند هو هویت و حمل را درست کند. دیگر بار در ذیل بیان سوم حاجی در باب تفکیک وجود محمولی از ناعت، از بیان امام بهره بردیم. بر این اساس مشتق و مبدا ثبوتاً با یکدیگر اختلاف دارند و اختلاف این دو صرف اعتبار و قرارداد محض نمی باشد و هو هویت هم بر حیث وجود ناعت بار می شود. ماخذ اصلی این بیانات هم محقق اصفهانی است که امام تقریباً همان ها را می آورد.

### نظریه علامه در باب مشتق

مجموع عبارات علامه در حاشیه کفایه، به شکلی منظم در نهاییه آمده است. ایشان در فصل مربوط به وجود مستقل و رابط، به خوبی همه نظراتشان را تبیین می کنند: «الفصل الثالث: فی انقسام الوجود فی نفسه الی ما لنفسه و ما لغيره. ینقسم الموجود فی نفسه الی ما وجوده لنفسه و الی ما وجوده لغيره.» (نهاییه الحکمه، ص ۳۱)

مقسم وجود لنفسه و لغيره، وجود فی نفسه می باشد. بر این اساس حق نداریم وجود لغيره را به وجود فی غیره ارجاع دهیم و علامه تا نهایت امر به تثلیث فوق پایبند می ماند و حتی در فضای امکان فقری هم این تثلیث برقرار است. بنابر این اولاً مقسم، وجود فی نفسه است. اگر کسی گفت «جسم ابیض است» ابیض نه از بیاض طرد عدم می کند، نه از جسم طرد عدم می کند. از ماهیت موضوعش طرد عدم نمی کند، چون در غیر این صورت شیء واحد واجد دو ماهیت می شد. از مبدا خود طرد عدم نمی کند؛ چون مبدا وجود محمولی دارد و از خود طرد عدم می کند. ابیض از چیزی که زائد بر ماهیت و ذات جسم - نه زائد بر وجود جسم - است، طرد عدم می نماید. وجودی به نام وجود ابیض داریم که وجودی است که به عین وجود بیاض موجود است و این وجود زائد بر ماهیت جسم است. - نسبت آن با وجود جسم را بررسی خواهیم نمود- این عدم نوعی مقارنت با وجود موضوع دارد که با آمدن بیاض آن عدم می رود. علامه در ادامه به علم مثال می زنند. مثال ایشان با همه مبانی در باب علم جود در می آید؛ خواه علم را کیف نفسانی بدانیم و آن را از باب عرض انگاریم و یا علم را حقیقتی مجرد از باب مجرد عقلی یا مثالی بدانیم؛ که مبنای اختصاص علامه و ملاصدرا است. علامه در ادامه خاطر نشان می کند: «و الحجه علی تحقق هذا القسم اعنی الوجود لغيره وجودات الاعراض، فان کلاً منها کما یطرد عن ماهیه نفسه العدم یطرد عن موضوعه عدماً ما زائداً علی ذاته...» (همان)

بسیطه داشتن است. علامه در نهایت نتیجه می گیرند: «فلیس یطرد عدماً لا عن السواد و لا عن ماهیه الجسم المنعوت به...» (همان) بر این اساس طرد عدمی ماهیت می دهد و شیء را ماهیت دار می کند که وجودش، وجود محمولی باشد.

### بررسی تطبیقی بیان علامه و امام

این بیان علامه قریب المخرج با بیان امام می باشد. امام می گفت یک وجود محمولی داریم که همان وجود بیاض است و یک وجود ناعت داریم که حیث نعت بخشی است یعنی همان وجود ابیض. این دو به عین هم موجودند و بر این اساس نه ماهیت عرض را انکار می کنیم و نه ماهیت جوهر را منکر می شویم؛ چرا که با انکار ماهیت بحث خراب می شود بلکه می گوئیم وجود او عین طرد این می باشد. حکمی که صادر می کنیم یکبار در طرف وجود ماهیت است و یکبار در طرف وجود می باشد؛ اگر با حیث طرد عدم از ماهیت کار کنیم، می گوئیم وجود محمولی بیاض از ماهیت بیاض طرد عدم می کند و وجود محمولی جسم از ماهیت جسم طرد عدم می کند. در حالی که وجود ابیض از ماهیتی طرد عدم نمی کند. لازم است حکم وجود را از ماهیت جدا ساخت تا بعداً معلوم شود که چرا می گوئیم وجودات اعراض از مراتب وجود جوهرند و نمی گوئیم وجودات اعراض از مراتب جوهرند. بر این اساس علامه می فرماید: «و یتبین بما مرّ ان وجود الاعراض من شئون وجود الجواهر الّتی هی موضوعاتها...» (همان) لازم است حیث شان به وجود بخورد و حیث ماهیت داری و بی ماهیتی تا آخر سر جای خود باقی بماند و لازم است این دو حیث از هم جدا شوند. بر این اساس بعداً

ما یک ماهیت بیاض داریم که وجود بیاض از آن طرد عدم می کند و یک ماهیت جسم داریم که وجود جسم از آن طرد عدم می کند و یک ابیض داریم که در عین این که از ماهیت بیاض طرد عدم می کند و بیاض بوجود می آید، عدم ما را از موضوعش هم بر می دارد.

«و یقابله ما کان وجوده طارداً للعدم عن ماهیه نفسه فحسب و هو الوجود لنفسه کالانواع التامه الجوهریه...» (همان، ص ۳۲) وجود لنفسه ناعت خودش است و ناعت غیر نمی باشد. البته نه این که در وجود لنفسه ناعتی نباشد. علامه در بحث حرکت می گوید در این وجود ها هم ناعت داریم، اما ناعت خودش است و آن حرف با این که در این جا می گوئیم ناعت ندارد منافاتی ندارد. در باب حرکت وقتی حرکت در مقوله را به حیث وجود ناعت می زنند؛ جوهر را در وجودات لنفسه و عرض را در وجودات لغيره جای داده و پیاده می کنند. بر این اساس باید توجه داشت که اگر می گوئیم جوهر ناعت خودش است و ناعت و منعوت یکی اند، یک حرف است و این که در این جا می گوئیم ناعت چیزی نیست، حرف دیگری است.

«و یتبین به ایضاً ان المفاهیم المنتزعه عن الوجودات الناعته الّتی هی اوصاف لموضوعاتها، لیست بماهیات لها و لا لموضوعاتها...» (همان) در این جا علامه اصرار دارند که بیاض و جسم واجد ماهیت اند اما ابیض بی ماهیت می باشد. ابیض نه ماهیت برای مبدا و وجود محمولی است و نه ماهیت برای موضوع می باشد. از سویی ماهیت برای بیاض نمی باشد؛ چون اگر ماهیت برای وجود محمولی باشد، ابیض زمانی واجد ماهیت می شود که وجود محمولی کنارش قرار گیرد و ماهیت همیشه طرف النسبه است و به کلی مبنی در تحقق ماهیت، هلیه

باید دید که اگر حیث مفهومی ما به حیث وجود بازگشت، چه باید گفت و اگر به حیث ماهیت بازگشت، چه باید گفت. به نظر ما ارزش کار علامه در این است که حیث ماهیت و مفهوم را از حیث وجود جدا می کند.

### بررسی بیان استاد مصباح در انکار وجود فی غیره در خارج

از نظر استاد مصباح وجود لغیره در عالم خارج موجود است و عرض هم از مراتب جوهر می باشد، بر این اساس لازم نیست که به وجود فی غیره در عالم خارج تن در دهیم. تمام بیان ما این بود که این ها دو وجودند؛ وجود فی غیره، وجود بدون ماهیت است و وجود فی نفسه وجودی ماهیت دار می باشد. وجود فی نفسه لغیره یعنی همان وجود ماهیت دار، وجود ناعت هم هست. این دو وجوداً یکی اند؛ یعنی وجود عرض از مراتب وجود جوهر است و ماهیت عرض از جوهر جدا می شود. این که یک وجود مجمع پنج مفهوم باشد که چهار ماهیت و یک مفهوم اند ایرادی ندارد. اگر در عالم وجودات رفتید؛ این وجود از مراتب آن وجود است اما واقعاً در این جا دو چیز صدق می کند که روی یک وجود سوار می شوند. بع دیگر بیان بر اساس ادبیان عرض تحلیلی، دو وجود محمولی در یک جا صدق می کنند. مهم ترین دلیل بر خارجیت یک شیء، صدق آن در قالب یک قضیه خارجی در واقع است. این حرف در وجودات محمولی هم قابل تکرار است و اصلاً ممکن است روی یک وجود، دو ماهیت پیاده شود. از نظر علامه اضافه خارجی است؛ چون اضافه یک معقول اولی است که به عین اطرافش محقق می شود. از سویی خارجاً یک واقعیت داریم و از طرفی معقول اولی است چون طرف

النسبه است. در باب وجود محمولی و ناعت هم یک وجود و واقعیت داریم اما یک هلیه بسیطه بیاض صادق است و حال آن که ابیض هلیه بسیطه ندارد. بنابر این در این وجود، ممکن است اضافه به عین اطرافش صدق کند. بنابراین وجود ظرفیتی دارد که می تواند مجمع ماهیات متعدد و یا مفهوم و ماهیت باشد. بر این اساس وجود آن از مراتب وجود دیگری است اما تفاوت این دو سر جای خودش باقی می ماند. از نظر امام اگر مبدا حقیقی و مشتق روی هم رفته ابیض را تشکیل داده اند، نمی توان گفت ابیض و مبدا حقیقی یک چیز شده اند.

## جلسه صد و پنجاه و پنجم: ۹۲/۰۲/۲۹

## مروری بر اشتراکات بیان امام و علامه

لا بشرطی و بشرط لایی به حسب واقع - آن هم به معنای اعم آن که اختصاصی به بحث عرض و عرضی ندارد- به این نکته بازگشت که در ابتدا لازم است تکلیفمان را با وجود ناعت و محمولی روشن سازیم. حداکثر دفاع در این مساله عبارت حاجی خواهد بود که در مقام تفکیک این دو وجود از هم بر می آیند. وجود محمولی می تواند ناعت خودش باشد و می تواند ناعت غیر باشد و به تعبیر علامه طرد عدم مای زائد بر موضوعش، حیث وجود ناعت را شکل می دهد. به عنوان نمونه ابیض، لا ابیض را نفی می کند و طرد لا ابیض غیر از طرد عدم بیاض می باشد ولو این که این دو عین هم اند. در این صورت هوویت به حیث واقعی وجود ناعت باز می گردد. در این فضا صورت بما این که وجود ناعت للماده می باشد، تفاوتی با عرض ندارد؛ عرضی که ناعت جوهر است. چرا که این ناعت ولو عین وجود محمولی است اما از احکام متفاوتی برخوردار است. امام و علامه هر دو بر این نکته تاکید دارند که نمی توان هوویت به حسب واقع را به دست قرارداد سپرد اما می توان چنین گفت که هوویت به حیث وجود ناعت باز می گردد و وجود ناعت حیث بی ماهیتی است. از نظر علامه آن جا که ناعت آمده و عدم مّا را دفع می کند، ماهیت ندارد. بر این اساس در مقام ثبوت هوویت ناظر به وجود ناعت می باشد و در عالم ثبوت هوویت ناظر به وجود محمولی نیست.

## توضیحات و اشکالات امام پیرامون بیان حاجی

امام در مقام نقد بیان حاجی می فرماید: «ثم ان ما اشتهر فی توضیح اللابشرطية و البشرط اللائية فی المقام فهو أيضا مأخوذ من ذلك المحقق و مجمله ان حقيقة البياض (تارة) تلاحظ بما هي و انها موجودة فی قبال موضوعها، فهي بهذا اللحاظ بياض و لا تحمل علی موضوعها، (و أخرى) تلاحظ بما هي ظهور موضوعها و مرتبة من وجوده و ظهور الشيء و طوره لا بیانه فیصح حملها علیه انتهى لا یکاد ینقضی تعجبی من هذا المحقق، کیف جعل الوصفین المزبورین من الأمور الاعتبارية، و ان اللحاظ تارة یمنعه عن الحمل و أخرى یخرجه عن التعصی.» (تهذیب الاصول ج ۱ ص ۹۵) بر این اساس تفاوت لا بشرطی و بشرط لایی نمی تواند قراردادی عرفی بوده باشد. و در ادامه می فرماید: «و قد تقدم ان الحق کون اللابشرطية و بدیلها من الأمور الواقعية و إلى ذلك يرجع مغزی کلام المحققین و ملخص القول معه، انه ان أراد من الاعتبارین ان المشتق قابل للحمل دون المبدأ فمسلم و ان أراد اتحادهما معنا و الفرق هو ان المشتق لوحظ من تطورات الموضوع و طوارئه و مراتب وجوده دون الآخر - فغیر صحیح، لأن المتبادر خلافه لأن المفهوم من المشتق المعنون دون العنوان، مع ان الحمل لا یصح ما لم یتحیث المحمول بحیثية واقعية خارجة عن طوق الاعتبار» (همان)

اگر اعتبار لا بشرطی و بشرط لایی، به یک امر ثبوتی باز گردد بین ابیض و بیاض اختلافی واقعی درست می شود و بر این اساس است که بیاض قابل حمل نیست اما ابیض قابل حمل می

باشد. بر این اساس شایع بالذات عبارت خواهد بود از «بیاض ابیض است» و شایع بالعرض عبارت است از «جسم ابیض است» که به معنای اتحاد وجود محمولی و رابط می باشد.

«و فيه، خلط بين النظر العقلي و الفهم العرفي، إذ المتبع في تعيين المفاهيم هو الأذهان الصافية عن شوائب البراهين العقلية إذ قصارى ما أثبتته البرهان هو ان الأبيض الحقيقي هو البياض دون الجسم، و لذا جعلوا حمل الأبيض على الجسم شايعا عرضيا لا ذاتيا، و اما ان المشتقات الدائرة بين العرف الساذج فاتحادها مع مبادئها من الغرائب بينهم، و لا يرضى به مهما صار دقيقا، و أوهن منه التمسك بكلام المترجمين أو الفرض الذى نسجه البعض» (همان)

بر این اساس ابیض حقیقی بیاض است نه جسم و این همان عدم ما است و بر این اساس عرض از مراتب وجد جوهر است. امام هم در یافته است که ابیض غیر از بیاض می باشد و یکی بی ماهیت است و دیگری ماهیت دار می باشد. خلاصه این که اگر بر اساس بیان امام اگر قرار است به متن واقع بر گردیم، باید گفت بساطت محض نمی تواند به امری واقعی باز گردد بلکه به وجود ناعت بی ماهیت باز می گردد و حتی صورت را هم شامل می شود. از نظر امام، صاحب فصول هم این را اذعان می داشت که می گفت اگر صد بار علم را لا بشرط کنیم، باز هم وجود محمولی علم با وجود محمولی ذات هوهویت نمی یابد.

تا این جا حیث ثبوت مساله درست شد و بر اساس آن بساطت محض باطل می باشد و ما یک حیث واقعی به نام وجود ناعت داریم و یک حیث واقعی دیگر به نام وجود محمولی داریم -

بقیه مصادیق این را در مبحث علم در فلسفه علامه بر می رسم - تا این جا حیث ماهیت و بی ماهیتی و مقولات عشر و انواع جوهر را درست کردیم و صورت را جزء جوهر به شمار نیاوردیم؛ چون صورت بما این که صورت است وجود ناعتی دارد و یا فصل وجود للجنس دارد و از جهت وجود ناعتی بی ماهیت می باشد. در فضایی که عدم ما و وجود ناعت را در یافتیم، سوال این است که آیا می توان این حرف را به حساب عرف نهاد؟ بر این اساس دو سوال باقی می ماند:

۱) این که اختلاف لا بشرطی و بشرط لایبی به چه معنا است؟، پاسخ ثبوتی آن را دریافتیم و به لحاظ ثبوتی لا بشرطی عبارت از وجود ناعتی می باشد و بشرط لایبی به لحاظ ثبوتی به معنای وجود محمولی است. این اختلاف واقعی میان مشتق و مبدا می باشد اما اختلاف بین مشتق و مبدا عرفی چه می شود؟

۲) معنای مشتق چیست و متبادر از آن چه می باشد؟ این که گفته اند: «مشتق قابل حمل است اما مبدا قابل حمل نیست»، مبدا چیست که قابل حمل نمی باشد. اگر مبدا حقیقی مراد است چنان که دوانی می گفت، عدم قابلیت حمل در مبدا حقیقی از باب سالبه به انتفای موضوع است و این که به درد ما نمی خورد و اگر مبدا مشهوری مراد است و کسی قائل شد که مصدر امکان تنطق به ماده به برای ما فراهم می آورد، قابل حمل نبودن مبدا از باب سالبه به انتفای محمول است. مبدا حقیقی عبارت است از «ض.ر.ب» که اصلاً چیزی نیست تا قابل حمل باشد و اگر خلاف تصویرتان مبدا مشهوری برای امکان تنطق باشد، سالبه به انتفای

(پرسش...پاسخ:): اشکال امام به حاجی این است که حیث ناعتی بیاض و ابیض را یکی نمی کند و حال آن که حاجی در صدد بود این ها را با هم یکی کند.

محمول است. مبدا حقیقی علاوه بر این که سالبه به انتفای موضوع است اشکال دیگری را هم در پی دارد و آن این که در مشتق هم مبدا حقیقی داریم و هم خود مشتق را و چگونه می توان بین دو اعتبار تعصی از حمل و قابلیت حمل در کلمه واحد جمع کرد؟

بنابر این یک اشکال امام، همان اشکال محقق اصفهانی است که این تحلیلات فلسفی نمی تواند مبنای وضع لغوی مشتق قرار گیرد و بگوییم که مشتق برای حیث وجود ناعت وضع شده است و مبدا برای حیث وجود محمولی وضع شده است. این سخنان عرفی نیستند. تازه اگر هم عرفی باشند آیا مبدا حقیقی مراد است یا مبدا مشهوری؟ هر یک از این ها مبتلی به اشکالاتی می باشند.

خلاصه آن که فرق مشتق و مبدا را ثبوتاً به همان بحث واقعی باز گردانیدیم اما در مقام اثبات باید آن را به یک فهم عرفی باز گرداند که حاکم در این مفهوم عرفی، تبادر و فهم عرفی بوده باشد نه این که این حرف های فلاسفه حاکم باشد. با این مقدمات آماده می شویم تا به سراغ معنای عرفی مشتق و مبدا برویم.

(پرسش...پاسخ:): عرض و عرضی فرق وجودی با هم ندارند؛ منتهی یکی شان واجد ماهیت است و دیگری ماهیت ندارد. لذاست که وجودات اعراض از مراتب وجود جوهرند. این وجود مجمع صد عنوان است. ما به حیث وجود و ماهیت پرداختیم و تنها حیث اثباتی و فهم عرفی مطلب باقی می ماند.

جلسه صد و پنجاه و ششم: ۹۲/۰۲/۳۰

## تفکیک حیث ثبوت از اثبات مساله مشتق در بیانات امام

بحث ما پیرامون بیان امام بوده است که بر اساس آن ناگزیریم حیث ثبوتی لا بشرطی را از حیث اثباتی آن جدا سازیم. اشکال مهم امام در این باب این بوده است که این مباحث ثبوتی بر فرض هم که درست در آیند؛ که با بیانات حاجی تا حدی هم درست در آمد، این مطلب ثبوتی ارتباطی با عالم وضع هیئات ندارد و نمی توان مساله را برگرداند به عالم وضع که هیات مشتق برای چه چیزی وضع شده است و آیا هیات مشتق بسیط است یا مرکب می باشد؟ در فرض بساطت، آیا بساطت در حد خروج ذات است و یا خروج ذات و نسبت را نتیجه می دهد؟ بنابراین مساله بساطت و ترکب و مساله معنای هیات مشتق را باید بدست تبادر داد و نباید استدلال عقلی و حیث ثبوتی را در این مساله دخالت داد.<sup>۲۵</sup> بنابراین یک بار در صدد رسیدگی به حیث ثبوتی مطلب می باشیم و لازم است این مساله را با برهان بحث کنیم و برهان را باید طوری بیان نمود که به فارق واقعی بازگردد تا بر اساس آن هوویت شکل گیرد. اما اگر این بحث برهانی را توجیه گر عالم اثبات قرار دادید، باید گفت که این بحث برهانی نمی تواند تکلیف هیات مشتق را روشن سازد.

از نظر امام هیات مشتق از چه خصوصیتی برخوردار است که وضع آن را به دست برهان عقلی می دهید اما وضع مابقی الفاظ را به دست تبادر می سپارید؟ بر این اساس باید حیث ثبوتی و هوویت ثبوتی را جدا دید و وقتی در عالم ثبوت می باشیم می توان حق را به صاحب فصول داد که نمی توان حیث لا بشرطی و بشرط لایی را تنها به دست معتبر داد و به واقع باز نگرداند؛ هرچند در کلام صاحب فصول اشکالی ثبوتی هست که ذیل بحث هوویت بر می رسیم. امام به آخوند هم حق داده است. آخوند در صدر تعبیر خود بیان خوبی دارند اما آن بیان را به بیان فلاسفه ارجاع می دهند و به صاحب فصول نسبت غفلت می دهند. اگر ذیل عبارت ایشان نبود می توانستیم اختلاف لا بشرطی و بشرط لایی در عبارات آخوند را، اختلافی واقعی بر شمریم. اما این ذیل موجب می شود که به ایشان اشکال شود.

حاجی سبزواری در ذیل بیان خود در قالب استدلال تکرار موصوف در صددند بساطت عرفی را ثابت کنند؛ بساطتی که به مساله تبادر باز می گردد. گویا همین را می خواهد به متن واقع هم باز گرداند و این بحث را باید با سید شریف هم مطرح کرد که آیا استدلال او ناظر به متن واقع است یا خیر؟

## نگاهی دیگر بار خارجیت وجودات فی غیره و مبنای آن

استاد مصباح می گوید: وجود فی غیره لازم نمی باشد. از نظر محقق اصفهانی این که وجود بیاض به عین وجود ابیض محقق است، یک حرف است و این که وجود ابیض ماهیت ندارد

<sup>۲۵</sup> یکی از استدلال های حاجی و شریف استدلال به عدم تکرار موصوف بود.



بازگشت به بیان امام در مرزگذاری بین حیث ثبوتی و اثباتی مساله مشتق از نظر امام و علامه هوویت در ثبوت یک جهت واقعی می‌طلبد. در این صورت هرگاه هلیه بسیطه را در جایی محقق سازم، از آن جا که وجود عرض به عین وجود ناعت اطلاق می‌شود، وجود عرض از مراتب وجود جوهر خواهد بود. بر همین اساس در محمول بالضمیمه ای مانند حارّ و یا من صمیمه ای مانند عالی و سافل، از نظر علامه آیا ماهیت این ها بالضمیمه است یا وجود آن ها؟ وجود این ها که ضمیم نمی‌باشد؛ چرا که وجود ناعت است و ظهور وجود جوهر می‌باشد و لذا بین وجود و ماهیت آن و به تعبیری بین وجود ناعت و محمولی آن خلط شده است.

از نظر امام در مشتق در بحث ثبوتی آن اگر چیز متحصلی به نام مبدا دارید، نمی‌توان چیزی به نام هیات داشت. اگر یک وجود دارید که آن یک وجود به حسب واقع مجمع دو تاست، باید تکلیف خود را مشخص نمود که آیا بیاض را در ابیض می‌یابید و یا «ب.ی.ض» را در آن می‌یابید؟ اگر بیاض را در ابیض دیدید، یکی از آن ها ماهیت دار است و دیگری بی ماهیت می‌باشد. مگر این که مراد این عده، این حرف های فلسفی نباشد و بیانی عرفی مد نظر بوده باشد. در این صورت می‌توان بین ذات بدون عنوان، عنوان خالی و ذات و عنوان فرق نهاد. ذات بدون عنوان عبارت است از جسم و حجر و عنوان خالی عبارت است از مصدر؛ البته در صورتی که هیات آن برای امکان تنطق به ماده باشد و ذات و عنوان هم بر دو گونه است؛ یکی ذات و عنوان تفصیلاً و دیگری ذات و عنوان اجمالاً که می‌شود مشتق. البته کسی می

حرف دیگری است. اگر هل بسیطه صورت نوعیه به عین وجودش للماده موجود است، ترکیب اتحادی خواهد بود؛ ترکیب اتحادی در صورتی است که حیث فلسفی وجود صورت للماده دارای واقعیت بوده باشد و در نتیجه همان ثبوت بین جنس و فصل، لازم است بین ماده و صورت هم باشد. به دیگر بیان وجودی برای صورت داریم که وقتی آن را با ماده متحد می‌کنم...

تمام حرف ما این است که یک هلیه بسیطه مانند بیاض داریم و یک وجود ربطی بی ماهیت داریم که این ها به عین هم موجودند و یک وجود می‌باشند. حال همین سخن را می‌توان روی ماهیت اضافه پیاده کرد. اضافه هیات حاصل از تکرر نسبت است. فوقیت و تحتیت معقول اولی می‌باشند و به به عین سقف و کف موجودند. بر همین اساس علامه می‌فرماید:

«البحث الثالث الاضافه موجوده فی الخارج و الحس یوید ذلک... قال فی الاسفار... و بالجمله ان المضاف بما هو مضاف بسیط لیس له وجود فی الخارج مستقل مفرد بل وجوده ان یکون لاحقاً باشیاء کونها بحیث یکون لها مقایسه الی غیرها...» (نهایه الحکمه، ص ۱۲۷)

وجود این ظرفیت را دارد که بتواند مجمع ماهیات متعدد باشد اما هرگاه ماهیات متعددی بر وجود صدق کنند، اعراض تحلیلی وجود خواهند بود و در عین حال هلیه بسیطه خود را از دست نمی‌دهند. بنابراین نمی‌توان گفت اضافه نداریم؛ خیر، هلیه بسیطه اضافه و جوهر را داریم و همه مقولات نسبی این گونه اند.

تواند به این بیانات تفوه کند که عرفی سخن گوید. اگر از بیاض دفاع کند و مبدا مشهوری مد نظر او باشد، ابیض عبارت از ذات و عنوان مبهماً خواهد بود. جسم اصل ذات است و عنوانی در آن وجود ندارد. ابیض مبهم است و ذات له البیاض تفصیل آن می باشد. نهایت دفاع ثبوتی از بیان فلاسفه، همانی است که حاجی بیان داشته است؛ یعنی تفاوت نهادن میان وجود ناعتی و محمولی اما اثبات آن این که اگر مبدا حقیقی مد نظر شماست، چنین مبدئی اصلاً قابلیت حمل را از باب سالبه به انتفای موضوع ندارد اما اگر مبدا مشهوری مراد باشد و هیات صرفاً برای امکان تنطق به ماده باشد، ایرادی ندارد.

(پرسش...پاسخ:) مبدا حقیقی واقعیته بی تحصیل و مبهم است. از دیگر سو هر آن چه که در مقام محمول قرار گرفته است تحصیل یافته و هلیه بسیطه پیدا می کند. در نتیجه تعصی از حمل برای مبدا حقیقی سالبه به انتفای موضوع است. بر این اساس کسی مانند دوانی نمی تواند فرق میان مبدا و مشتق را به تفاوت قابلیت و عدم قابلیت حمل باز گرداند؛ چرا که این امر از باب سالبه به انتفای موضوع است. این که می گوییم «مبدا حقیقی قابل حمل نیست»، ظاهرش این است که مبدا حقیقی سیمت محمولیت را دارد و در عین حال قابل حمل نمی باشد، و حال آن که به علت بی تحصیل بودن فاقد سیمت محمولی است. اگر مبدا مشهوری مانند بیاض مراد بود، سیمت محمولیت را داراست اما حمل ناپذیری آن سالبه به انتفای محمول است.

## جلسه صد و پنجاه و هفتم: ۹۲/۰۲/۳۱

## نگاهی دیگر بار به مبنای خارجیت وجودات فی غیره

در عالم ثبوت موجود به فی نفسه و فی غیره انقسام می یابد و وجود فی نفسه هم به نفسه و لغیره تقسیم می شود. وجود لغیره یعنی علاوه بر این که ماهیت خود را از کتم عدم خارج می سازد، بعینه عدمی را از موضوعش دفع می نماید. در این صورت چنین وجودی مجمع دو عنوان می باشد؛ هم بیاض بر آن صادق است و هم رافع لا بیاض است یعنی هم عدم ماهیت بیاض را طرد می کند و هم عدم امری زائد بر موضوع را طرد می کند. لا ابیض به عین وجودی رفع می شود که لا بیاض با آن رفع می شد و بعین یک وجود، دو مفهوم صدق می کند نه این که دو مفهوم بر این یک وجود صادق نباشد.

علامه می فرماید: «ینقسم الموجود فی نفسه الی ما وجوده لنفسه و ما وجوده لغیره...» (نهایه، ص ۳۱) این وجود دو شیء و دو مفهوم را از کتم عدم بیرون آورده است. عدم دومی که از کتم عدم بیرون آمده است، ماهیت جسم نمی باشد بلکه عدم ابیضیت جسم است؛ عدمی که زائد بر ماهیت جسم است و مقارنتی با ماهیت دارد. وجود ابیض آن لا ابیضیت را بر می دارد. بر این اساس وجود ناعت وجودی سات که دو کارکرد دارد یکی این که از ماهیت خود طرد عدم می کند و یکی این که از ماهیت موضوع خود طرد عدم می کند منتهی این دو

به یک وجود محقق اند. بر همین اساس معتقدیم که یک وجود فی غیره داریم و یک وجود لغیره و یک وجود لنفسه که مقسم دو قسم اخیر وجود فی نفسه می باشد.

دلیل ما بر اثبات وجودات لغیره، وجودات اعراض می باشد. اما به معنای اثبات وجودات ربطی نیست؛ چرا که وجودات ربطی را قبلاً ثابت کردیم. وجود ربطی این گونه ثابت شده اند که وقتی حمل و هوهویت داریم، هوهویت اقتضای ربط دارد و یک رابطه واقعی مقتضی است که امر ثالثی باشد که به عین اطرافش محقق باشد. اما در این جا سخن از ربط نیست بلکه ما یک وجود فی نفسه ای داریم که عین وجود لغیره اش است. بر این اساس ما دو مدعا داریم؛ یکی اثبات وجود فی غیره و دیگری اثبات وجود لغیره ولو این که وجودات فی نفسه و لغیره یکی اند به این معنی که وجود فی نفسه بیاض و وجود بیاض برای جسم یکی می باشند. با تعمیم این قانون فلسفی می توان وجودات فی نفسه دیگری را هم مشمول این قانون دانست. در بیان فوق جسم و بیاض دو وجود بوده اند اما لازم نیست واقعیت را تکه تکه کرد بلکه این ها دو وجود به یک واقعیت اند. برهان ما این طور سیر می کرد که که ادل دلیل بر واقعیت چیزی، این است که در قضیه ای خارجی آن را بیابیم. بر همین اساس علامه تا آخر می گوید وجود محمولی، محمولی است و وجود رابط، زلبط می باشد. از وجود محمولی می تواند ناعت در آید یعنی به عین آن واقعیت آن دو صادق باشند و به یک واقعیت دو عدم دفع گردد و این دو خارج را تجزیه نمی کنند و بر این اساس وجود البیاض که طارد عدم بیاض و عدم ابیض است به یک وجود درست می شود. همه این ها تابع برهان است. در این جا سوالی مطرح می شود و

آن هم این که ارگ وجود ناعت را از اقسام وجود فی نفسه تصویر کردیم، آیا لازم است وجود ناعت در مقابل وجود فی نفسه در ماهیات شکل گیرد؟

### یک واقعیت می تواند مجمع چند ماهیت بوده باشد

در جلسه گذشته یک پله بحث را ارتقاء داده و گفتیم که اگر واقعیتهای مجمع چند هلیه بسیطه شود، الزامی ندارد که دو وجود ربطی و محمولی بوده باشد بلکه می تواند مجمع دو وجود محمولی گردد. این مورد همانند مقولات سبعة نسبیه می باشد. به عنوان نمونه جسم طبیعی و جسم تعلیمی چنین اند. این واقعیت بما این که امتداد مبهم دارد، جسم است و بما این که تعینی از امتداد دارد، کم است؛ چون مادامی که امتداد مبهم است، عاّد و معدود ندارد و وقتی تعین یافت عاّد و معدود می یابد. در این صورت دو مقوله از دو ماهیت - ماهیت جسم و عرضی به نام کم - در یک جا صدق می کند و لازم نیست این دو را دو واقعیت انگاریم تا آن ها را از هم جدا کنید. در این جا ما تابع برهان ایم و برهان به ما می گوید این امتداد بما این که تعین دارد دو تا و چهار تا و ... است و بما این که تعین ندارد ماهیت جسم است - بر همین اساس در اختلاف میان ابن سینا و شیخ اشراق حق را به ابن سینا می دهند. به اینها عرض تحلیلی می گویند و ریشه عرض تحلیلی به این جا می خورد و دیدیم که جسم طبیعی و جسم تعلیمی دو ماهیت با دو حیث و وجود محمولی اند اما با یک واقعیت.

می توان این بیان را در کیف استعدادی هم پیاده نمود. اگر قوه ای، قوه جوهری است هیولی می باشد و وقتی تعین پیدا کرد، کیف استعدادی می باشد. تعین شیء چیزی غیر از شیء نیست و موجب نمی شود که این ها به دو واقعیت تبدیل شوند. بنابراین یک برهان در ما نحن فیه این است که دلیلی بر خارجیت شیء اقوی از صدق یک شیء در قالب قضیه خارجیه بر واقع نیست. بر همین اساس استاد مطهری در اصول فلسفه اعلان می دارد که تا ذهن را شناسیم، فلسفه نداریم. وقتی واقع را تحلیل می کنیم، گاهی واقع به ما چهار واقعیت می دهد که همگی آن ها وجود محمولی اند و در مقولات سبعة نسبی جای دارند. به عنوان نمونه اضافه هیات حاصل از تکرر نسبت است که نسبت معقول ثانی است اما هیات حاصل از تکرر آن معقول اولی. لکن معقول اولایی نمی باشد که به شیء ضمیمه شود. از نظر علامه مشهور این مقدار را می پذیرند که عوارض مان یا خارج المحمول است و یا بالضمیمه می باشد. آن ها خارج المحمول را مانند عالی و سافل می دیدند که این دو واقعیتهای عین واقعیت موضوع خود دارند.

بنابر این ممکن است خارجیت یک وجود محمولی با وجود محمولی دیگر و یا یک وجود محمولی و یک وجود غیر محمولی، به یک واقعیت بوده باشد. این که در کجاها این اتفاق می افتد، ما تابع برهان می باشیم.

### پیاده سازی مبنای فوق در وجودات

در جلسه حاضر در صدیدیم بحث فوق را یک پله ارتقاء دهیم. لازم نیست این سخن را در ماهیات پیاده سازیم بلکه می توان گفت حقیقت علم وجود للعالم دارد و بر همین اساس هم معلوم باید واجد نفسیت باشد و هم عالم از نفسیت برخوردار باشد. اگر عالم از نفسیت برخوردار نباشد، وجود للعالم نخواهیم داشت و اگر معلوم فاقد نفسیت باشد، وجود للعالم نخواهد داشت؛ چرا که برای للعالم بودن نفسیت لازم است. در این فضا می توان علم حضوری را درست کرد به این بیان که من معلوم در صدد علم به علت می باشم. از سویی من عین ربط می باشم و وجود فی غیره دارم. این وجود فی غیره که نفسیت ندارد پس من چگونه می توانم عالم یا معلوم باشم؟ من نه عالم به علت خود هستم و نه معلوم می باشم؛ چون برای عالن شدن نفسیت لازم است و معلول که وجود ربطی است فاقد نفسیت می باشد و از سویی نفسیت تابع وجودش می باشد و کاری به ماهیت ندارد.<sup>۲۶</sup> حال برای درست کردن علم، شروع به تحلیلی می کند که بر اساس آن وجود عالم از آن جا که علت مقومش است و حقیقه و رقیقه می باشد، عالم علت است؛ علت بما این که مقوم معلول است. معلول شان و ظهور و ربط علت است و شان شیء با شیء وحدت ندارد بلکه اتحاد دارد. عالم نفسیت می خواهد و این نفسیت در معلول وجود ندارد اما در مقوم معلول یا همان علت آن، این نفسیت وجود دارد. بنابراین علت بما این که مقوم معلول است، عالم می باشد و خودش بما این که مستقل است، معلوم است. بر

این اساس یک وجود فی غیره داریم و یک وجود فی نفسه و وجود فی نفسه هم یا لغیره ناعتی است و یا لنفسه است و ناعت خودش می باشد. و حرف اصلی علامه همین است.

وقتی اعتبارات عقلی و دایره آن ها سر وجود پیاده می شود، از دایره ماهیات هم بیرون می روند. به عنوان نمونه خدا که عالم است فاقد ماهیت می باشد اما وجود فی نفسه دارد که نفسیت به او می دهد. از سویی معلوم عین ربط است و نفسیت ندارد و در نتیجه وجود للعالم ندارد. راه حل این معضل این است که معلوم را هم علت بدانیم؛ علت بما این که مقوم معلوم است. به این معنی که علت به شان خود عالم است و شانش به او عالم است و بین شان او و او وحدت نبوده که اتحاد حقیقت و رقیقت حاکم است. این مساله بر خلاف علم نفس به خود می باشد که از باب وحدت است.

<sup>۲۶</sup> وجود فی غیره بین ربط یک طرفه و ربط دو طرفه مشترک معنوی می باشد.

جلسه صد و پنجاه و هشتم: ۹۲/۰۳/۰۴

### دو اشکال ثبوتی امام به تلقی مشهور از مشتق

عرض شد امام دو اشکال ثبوتی به مشهور گرفته اند که شرح این دو اشکال به این قرار می باشد:

(۱) حیث هوهویت مساله ناعتیت را اقتضاء می کند. این حیثیت در برابر حیث وجود محمولی است که عدم هوهویت را مقتضی است. همه این امور باید به متن واقع ارجاع یابد و بر این اساس نمی توان از تفاوتی صرفاً قراردادی سراغ گرفت. بنابراین می توان برای واقعیت بر اساس حیثیات مختلفی که دارد، احکام مختلفی را بار کرد.

(۲) اگر تفاوت مشتق و مبدا را این گونه تبیین نمودیم که مبدا قابل حمل نیست، باید دید این مبدا که واجد حیثیت بشرط لایی می باشد، چیست که قابل حمل نمی باشد؟ آیا مبدا را یک چیز متحصل می یابیم و حکم می کنیم که قابل حمل نیست و یا برای مبدا تحصلی قائل نبوده و تن به عدم قابلیت حمل برای آن می دهیم؟ این اشکال دوم، غیر از اشکال اول و با قطع نظر از آن هم درست است؛ چرا که قابلیت و عدم قابلیت حمل را بر تحصیل یا عدم تحصیل مبدا متفرع می سازد. بر این اساس از آن جا که مبدا حقیقی مورد توجه فلاسفه می باشد، نمی توان در مقام فرق گذاری مبدا و مشتق مبدا را قابل حمل ندانید و مشتق را قابل حمل انگارید. به

دیگر بیان اگر مبدا حقیقی مراد باشد، میان مشتق و مبدا در این تحلیل فرقی ثبوتی وجود ندارد؛ چرا که مبدئی که در مشتق حضور دارد، بیاض نیست بلکه بیاض هم مشتق از آن مبدا حقیقی به حساب می آید.

### دو اشکال ثبوتی علامه به تلقی مشهور از مشتق

علامه هم در حاشیه کفایه همانند امام به این دو بیان اشاره می کنند. یکی این که حیث هوهویت باید به حیث وجود ناعتی ارجاع یابد و حیث عدم قابلیت حمل هم باید به حیث وجود محمولی ارجاع یابد. دیگر این که اگر مبدا را یک هیولای ساری در همه مشتقات به حساب آوریم، عدم قابلیت حمل در مبدا از باب سلب تحصیلی - عدم وجود محمول - درست است؛ چرا که نمی توان نسبت به مبدئی که به منزله هیولی در مشتقات جاری است، تن به عدم قابلیت حمل داد. بر این اساس دو اشکال از دو حیث مختلف می باشند.

امام هم این دو اشکال را در ذیل «الامر الثانی فی الفرق بین المشتق و مبدئه» بیان می کنند. خلاصه دو اشکال ثبوتی امام این که اولاً فرق مشتق و مبدا، باید فرقی واقعی بوده باشد نه فرقی صرفاً اعتباری. این فرق واقعی در نهایت به حیث وجود محمولی در مقابل وجود ناعت باز می گردد. ثانیاً نباید این وجود محمولی را مبدا انگاشت؛ چرا که مبدا در مشتقات لازم است هیولایی ساری بوده باشد.

## بیان عرفی تفاوت مشتق و مبدا

بر اساس توضیحات امام لازم است فرق میان مشتق و مبدا را به عرف وانهاد. هر چند همه این مباحث فلسفی سر جای خود بیانات صحیحی اند اما مبنی در هیات مشتق مانند ما بقی مشتقات، فهم عرفی است. وقتی عرفی تصویر شد، می توان گفت هیات افعال برای معنایی وضع نشده است و تنها بیان می شود تا به بدان تحصیل داده و امکان تنطق به مبدا در عالم الفاظ را فراهم سازد. این ها حیث های عرفی مساله اند.

همه این مباحث را بر اساس بیان فلاسفه شماره گذاری کردیم. این که لا بشرطی و بشرط لایی لازم است که به وجود محمولی و ناعت بازگردد و این که وجود محمولی همان مبدا نیست؛ چرا که مبدا باید هیولای ساری در مشتقات باشد. وقتی همه این مباحث را در عالم واقع درست کردیم و علامه هم در حاشیه اش بر کفایه به این نکات اشاره نمودند، وقتی در صدد کنکاش عرفی قضیه بر آمدیم به سراغ فهم عرفی می رویم.<sup>۲۷</sup> ادراک من از واقعیت این گونه است که گاهی لفظ را برای عنوان ذات درست می کنیم، بی آن که وصف عنوانی ذات در این لفظ دخالت کند. چنین لفظی جامد است. به عنوان نمونه جسم لفظی است که عنوان برای ذاتی می باشد، بی آن که وصف عنوانی اش دخالت نماید. گاهی در کارکرد عرفی ام وصف عنوانی را مطرح و ذات را کنار می نهیم، در این صورت به عنوان مصدر دست می

<sup>۲۷</sup> در این بخش آیت الله سبحانی به خوبی بیان امام را جمع بندی کرده اند. البته با اختلافی که عرض خواهیم

کرد.

یابیم؛ البته در فضایی که هیات در مصدر مفید معنایی نباشد. در این صورت وصف عنوانی متصلی با هیات مصدر خواهیم داشت. در این قسمت مساله را به وصف عنوانی بدون ذات(مصدر) یا وصف برای ذات(جامد) بر نمی گردانیم بلکه می خواهیم ذات و عنوان را به طور تفصیلی با هم بگوییم؛ به گونه ای که دال و مدلول منفصل از هم بوده باشند. به عنوان مثال «الجدار اتصف بالبیاض» چنین است. یکبار هم در صددم عنوانی درست کنیم که این عنوان ذات را از آن جهت که معنوی این عنوان است، به ما نشان دهد. ذاتی که متصف به عنوان مبهم کتابت است، سرجمع آن مشتق می باشد. ابهام عنوان همان ماده می باشد؛ چرا که در فهم عرفی قرار است با عنوان مبهم ساری در مشتقات کار کنیم. گاهی در مقام دلالت، دال و مدلول مستقل داریم که مرکب می باشد و گاهی مفهومی وحدانی است که باید تحلیل شود.

از نظر امام اگر قرار باشد همین نکته را به بیان فلسفی ابراز داریم باید گفت: یک مفهوم انتزاعی را از سه چیز انتزاع می کنیم. انتزاع به همین معنی است که وقتی انتزاع می کنیم هم ذات در آن حضور دارد و هم عنوان. در نتیجه در تحلیل معنای منتزع هر دو وجود دارند.<sup>۲۸</sup>

<sup>۲۸</sup> اختلاف آیت الله سبحانی با امام در همین است. امام نسبت را در این معنای منتزع نمی آورد؛ چون در باب صفات جاری بر ذات باری دچار اشکال نشود. آیت الله سبحانی هم گاهی ذات و عنوان گفته و گاهی ذات و عنوان و اتصاف گفته است.

<sup>۲۹</sup> علامه اشکالی به محقق اصفهانی دارند که اشکال وارد است اما دلیل ایشان و امام مصون از این اشکال است.

این که مبدا امر غیر متصلی است که ساری در همه مشتقات می باشد. محقق اصفهانی به اشکال اول پرداخته اند اما به اشکال دوم اشاره ای نکردند.

حال آن که صرف اعتبار وحدت، مساله حمل را حل نمی کند. اگر چه این نکته به بیان درست فصول ضربه ای نمی زند.

۲) بر اساس توضیحات ما، چند نکته وجود دارد که هم در بیان سید شریف و هم در بیان حاجی اشکال به حساب می آید. یکی این که آیا سید شریف به دنبال اثبات بساطت مشتق می باشد و یا در صدند ذات را از مفهوم مشتق خارج سازند؟ ظاهراً با مراجعه به شرح مطالع در خواهیم یافت که سید شریف به دنبال اخراج ذات از مفهوم مشتق است تا ثابت کند معرف یک کلمه است نه دو کلمه. خروج ذات از مفهوم مشتق که آن را بسیط نمی کند. در ثانی خروج ذات به گونه ای که شیء مفهوماً و مصداقاً از مفهوم مشتق خارج باشد، آیا با بساطت به معنای وحدانی که عند التحلیل مرکب می باشد در تنافی است؟ وقتی فردی متوجه حیث ثبوتی عرض و جوهر باشد و حیث ثبوتی هوهویت را از حیث عرفی اش جدا نماید و حیث عرفی اش را به دست تبادر دهد - آن گونه که ما انجام دادیم - در این فضا متبادر از مشتق بساطت به معنای خروج ذات می باشد. حتی اگر علاوه بر خروج ذات، خروج نسبت هم مراد باشد، منافاتی ندارد که عند التحلیل برای انتزاع مشتق هم به ذات احتیاج داشته باشیم و هم به نسبت محتاج باشیم. وقتی حیث های واقعی را از حیث های تبادری مساله جدا سازیم، متوجه می شویم که استدلال سید شریف تمسک به تبادر عند المناطقه است. مفهوم متبادر در منطق ولو خروج ذات را نتیجه دهد، منافاتی با حرف ما ندارد؛ چرا که تبادر نزد ما معنایی وحدانی است. کما این که اگر کسی مساله را بر تبادر متوقف کرد و داخل بودن ذات را نتیجه گرفت طوری

بر این اساس نزد عرف عنوانی برای ذات داریم که عبارت از جسم است. عنوانی برای مبدا داریم؛ حال اگر مبدا را متحصل دیدیم، می شود مبدا و اگر آن را غیر متحصل دیدیم، مبدا ساری در مشتقات خواهد بود. گاهی در عنوان و ذات به صورت تفصیلی بیان می شوند و گاهی به صورت اجمالی بیان می گردند.

### بیان عرفی تفاوت مشتق و مبدا در بیان علامه و امام

بیانات امام با اختلاف اندکی در عبارات علامه وجود دارد:

۱) بر اساس این تحلیل فرمایش صاحب فصول به یک معنی درست است و به یک معنی کلام نادرستی است. معنایی که آخوند از فصول ارائه می دهد، قطعاً غلط است. به نظر ما صاحب فصول می گوید: علم و حرکت را به صرف اعتبار نمی توان متحد با ذات دید. هوهویت مقتضی یک جهت واقعی می باشد که نام آن را وجود ناعت نهادیم. اگر صاحب فصول به دنبال این حرف است، بیان خوبی است. در عبارات فصول نکته ای وجود دارد که نشان می دهد که ایشان علاوه بر تفکیک حیث وجود محمولی از وجود رابط، به تمایز نهادن میان فهم عرفی مشتق و مبدا از حیث فلسفی آن هم تفتن یافته است؛ به گونه ای که خواسته بگوید مساله حمل به صرف یک اعتبار عرفی قابل حل است. از نظر امام این نکته غلط می باشد. در برخی از عبارات فصول آمده است که گویا حمل با یک اعتبار وحدت قابل حل شدن است و



### رابطه حد و محدود و مشتق به منزله مرکب انحلالی در بیان امام

جمله پایانی این که امام رابطه خوبی میان حد و محدود بر قرار می کنند. اگر کسی حد را عین محدود دید، مجبور است به امری وحدانی تن در دهد که عین محدود است و حد نمی تواند تفصیلی برای ما ارائه کند که با محدود در مغایرت باشد. بر این اساس گفته اند «انسان=حیوان ناطق». حیوانیت و ناطقیت باید به گونه ای در خود بیایند که تفصیل محدود بوده باشند. در غیر این صورت تفصیل محدود نبوده و بر آن انطباق ندارند. لازمه چنین حرفی این است که باید بین اجزاء حد و محدود، حمل اولی برقرار باشد. علامه به این مهم تن داده است اما در آثار امام التزام به این نکته دیده نمی شود. خلاصه آنکه یک عنوان وحدانی داریم که ترکیب انحلالی این عنوان وحدانی، نباید با آن وحدانیت در تنافی باشد؛ چرا که لازم است حد و محدود بر هم انطباق داشته باشند؛ هم در عالم ثبوت و هم در عالم مفهوم. با این اوصاف مشتق امری وحدانی است که صورت ادراکی واحدی را به ما می دهد که در مقام تفصیل، ترکیب می یابد اما نه ترکیبی که با آن در تنافی باشد. بر همین اساس علامه اصرار دارند که باید اجزاء حد را از اجزاء محدود جدا ساخت و حمل های اولی هم بر این نکته سوار می شوند.

که ما دو قضیه داشته باشیم، در این صورت هم شیء به عنوان منشا انتزاع داخل می باشد نه این که در معنای منتزع داخل باشد. معنای منتزع امری وحدانی است و دخول ذات در ترکیب تحلیلی اتفاق می افتد. بنابر این لازم است سید شریف تکلیف ما را روشن سازد که فهم عرفی او که مستند به تبادر است؛ آیا او را منتقل به بساطتی می کند که دارای انحلال ترکیبی است یا خیر؟ در صورتی که چنین بساطتی مد نظر او باشد، هیچ یک از محاذیر را به خود نمی خواند.

در این جا علامه اشکالی به محقق اصفهانی دارند که بر اساس آن مبدا چکاره است؟ در بیان محقق اصفهانی مبدا تا حد بیاض نگه داشته می شود و مبدا ساری غیر متحصل مراد نمی باشد. اگر مبدا ساری غیر متحصل مراد باشد، بیان امام درست خواهد بود که ما با امری وحدانی مواجه ایم که با تحلیل ذات و مبدا و نسبت آن جدا می شوند و مادامی که مشتق است، خبری از بیاض نمی باشد. اشکال علامه به خود ایشان و امام وارد نمی آید. بنابراین سید شریف بین امری ثبوتی و امری تبادری خلط کرده اند. ثانیاً در فرض خلط او در امور تبادری، ایشان دارد مرکب تفصیلی را مورد اشکال قرار می دهد؛ مرکب تفصیلی که یک طرف آن ذات، یک طرف آن نسبت و یک طرف آن مبدا است. در این فضا اشکالات لازم می آید. اما اگر کسی مشتق را آن گونه که ما می فهمیم، دریابد و بگوید مبدا تحصلی ندارد، چنین اشکالاتی لازم نمی آید. بر همین اساس ما معنای بساطت و ترکیب را جلو انداختیم.

## جلسه صد و پنجاه و نهم: ۹۲/۰۳/۰۶

قرار شد مروری بر بیان آیت الله خوئی هم داشته باشیم. ایشان در بحث بساطت، آن را در دو مقام مورد بحث قرار می دهند:

(۱) معنای بساطت چیست؟ (۲) فرق مشتق و مبدا چیست؟ که به فرق ثبوتی و اثباتی این دو می پردازد.

## معنای بساطت در بیان آیت الله خوئی

بیان ایشان ذیل صفحه ۲۵۷ بسیار دقیق و فلسفی است و از جهت ثبوتی با امام تفاوتی ندارند. ایشان در مقام بررسی این دو مقام می فرمایند: باید دید مرکز نزاع در باب بساطت و ترکیب مشتق چیست؟ «و من مجموع ذلك يستبين ان مركز النزاع هو البساطة و التركيب بحسب التحليل و الواقع، لا بحسب الإدراك و التصور، و ذلك لأن البساطة الإدراكية تجتمع مع تركيب المفهوم حقيقة.» (محاضرات ج ۱ ص ۲۵۶)

ایشان در وهله اول در برابر آخوند ایستاده و مرکز نزاع را بساطت و ترکیب واقعی می دانند، نه این که بساطت و ترکیب ادراکی مراد باشد؛ چرا که بساطت لحاظی و ادراکی در خیلی جاها هست و حال آن که محل دعوی نمی باشد. در ادامه می فرمایند: «و مما يؤكد ذلك تصدى المحقق الشريف لإقامة البرهان على البساطة بان الالتزام بالتركيب يستلزم أحد

المحذورين المتقدمين؛ و ظاهر ان إثبات البساطة للحاظية لا يحتاج إلى مئونة استدلال، و إقامة برهان، فان المرجع الوحيد لإثباتها فهم أهل العرف، أو اللغة، و لا إشكال في انهم يفهمون من المشتق معنى واحداً كما يفهمون من غيره من الألفاظ المفردة ذلك» (همان ص ۲۶۶) سید شریف به دنبال برهان برای اثبات بساطت مشتق رفته اند و حال آن که بساطت لحاظی که برهان نمی خواهد. «و من الغريب ما صدر عن المحقق صاحب الكفاية - قده - حيث قال: ما لفظه هذا: إرشاد لا يخفى ان معنى البساطة بحسب وحدته أدركا و تصوراً، بحيث لا يتصور عند تصويره إلا شيء واحد، لا شئان، و ان انحل بتعمل من العقل إلى شئین، كانهلال مفهوم الحجر و الشجر إلى شيء له الحجرية أو الشجرية مع وضوح بساطة مفهومهما، و بالجملة لا ينثلم بالانهلال إلى الاثنينية بالتعمل العقلي وحدة المعنى و بساطة المفهوم، كما لا يخفى، و إلى ذلك يرجع الإجمال و التفصيل الفارقان بين المحدود و الحد، مع ما هما عليه من الاتحاد ذاتاً، فالعقل بالتعمل يحلل النوع و يفصله إلى جنس و فصل بعد ما كان أمراً واحداً إدراكاً و شيئاً فارداً تصوراً، فالتحليل يوجب فتح ما هو عليه من الجمع و الرتق.» (همان)

در این قسمت به آخوند اشکال می کنند که چون آخوند به سراغ بساطت لحاظی رفته است، بنابر این به ترکیب واقعی تن داده است و هر کسی که ترکیب به حسب واقع را قبول کند، در واقع به قول ما مایل است و لو قائل به بساطت لحاظی باشد. بر این اساس دعوی روی تحلیل عقلی است نه بساطت لحاظی. در نتیجه این نزاع به حسب واقع دارای دو قول خواهد بود:

بساطت محض و ترکیب واقعی. کلامی که از مرحوم فاضل نقل کردیم، تا این مقدارش در عبارات آیت الله خوئی موجود است.

### نقد معنای بساطت در بیان آیت الله خوئی

در بیان آیت الله خوئی چند ملاحظه وجود دارد:

(۱) اگر دعوی به حسب واقع می باشد، چرا شما خودتان به تبادر تمسک کرده اید؟

(۲) ایشان تعبیری را نقل می کنند که بر اساس آن وقتی دعوی روی بساطت و ترکیب به حسب واقع رفت، سید شریف قائل به بساطت و شارح مطالع - رازی - قائل به ترکیب است. این بیان هم قدری اشکال دارد.

«و کیف كان فالمشهور بين الفلاسفة والمتأخرين من الأصوليين منهم شيخنا الأستاذ - قده - بساطة المفاهيم الاشتقاقية، وقد أصروا على انه لا فرق بينها وبين المبادئ حقيقة و ذاتاً، و انما الفرق بينهما بالاعتبار و لحاظ الشيء مرة لا بشرط، و بشرط لا مرة أخرى، خلافاً لجماعة منهم شيخنا المحقق - قده - و صاحب شرح المطالع فذهبوا إلى التركيب» (همان. ص ۲۶۷)

سید شریف بر خروج ذات استدلال کرده است نه این که بر بساطت اقامه دعوی کرده باشد. بین خروج ذات و بساطت حداقل به حسب واقع فرق وجود دارد. در ضمن این اشکال ربطی به حیث تبادر ندارد. بنابر این باید به درستی مشخص نمود که آیا خروج ذات مستلزم بساطت به

حسب واقع می شود یا خیر؟ ایشان استدلال سید شریف بر بساطت را موکد مطلب خویش می دانند و حال آن که این برهان مربوط به بساطت نیست بلکه برهانی بر خروج ذات می باشد. ریشه مساله هم به این بر می گردد که لازم است حیث واقعی بحث را از حیث عرفی آن جدا سازیم.

### نقد آیت الله خوئی به محقق اصفهانی و محقق نائینی

ایشان در ادامه جمله ای خطاب به محقق اصفهانی و محقق نائینی دارند. این دو بزرگوار معتقدند که لازم نیست ناطق را فصل مشهوری به حساب آوریم بلکه ناطق به معنای «ذو نفس ناطقه» است و فصل حقیقی می باشد. محقق خوئی در صدد اشکال بر آمده و می گوید که این کلام از غرائب است؛ چرا که صاحب فصل ناطق، انسان می باشد و انسان نوع است نه فصل.

### پاسخ نقد محقق خوئی

این سخن ایشان هم دچار ایراد است؛ چون تفاوتی که میان فصل و صورت وجود دارد، همانی است که از زبان فلاسفه نقل شده است که بین آن دو فرقی واقعی با دو حیث واقعی قائل اند. در نتیجه «ذو نفس ناطقه» که در عبارات فصول آمده است، در صدد می باشد حیث لا بشرطی و امکان اتحاد را در ست کند و این تعبیر در واقع با نوع یکی است و بر این اساس نمی توان اشکال گرفت که صاحب نفس ناطقه همان انسان است؛ خیر، این مطلب به اختلاف

نفس ناطقه باز می گردد که یکجا نوع است و یکجا عبارت از فصل می باشد. این اختلاف میان فصل و صورت به اختلاف لا بشرطی و بشرط لایی ارجاع می یابد.

ایشان در ادامه به فرق عرض و عرضی اشاره می کنند و در ادامه از عبارت دو گانه «فرق مشتق و مبدا یا فرق مصدر و اسم مصدر» بهره می برند. این کلام از حرف های خوب ایشان است. عرض شد ما در این جا دو مطلب داریم؛ یکی فرق گذاری بین حیث وجود ناعتی از حیث وجود محمولی و دیگری این که آیا ما وجود محمولی را مبدا حقیقی می دانیم یا مبدا مشهوری؟ مبدا حقیقی باید مبهم و بدون تحصیل بوده باشد.

نقد آیت الله خوئی به عام و فرگیر نبودن ملاک فرق گذاری مشتق و مبدا و پاسخ آن

«...و ثالثاً: لو تم هذا فانما يتم في المشتقات التي تكون مبادئها من المقولات التسع العرضية التي يكون وجودها في نفسها عين وجودها لموضوعاتها. ولكن قد سبق ان النزاع لا يختص بها، بل يعم المشتقات التي تكون مبادئها من الأمور الاعتبارية كالملكية والزوجية و ما شاكلهما. أو من الأمور الانتزاعية كالإمكان والوجوب والامتناع. أو من الأمور العدمية. و من الظاهر ان اعتبار اللا بشرط في هذه المشتقات لا يجدى في شيء، بدهاة ان العدم ليس من عوارض ذات المعدوم.» (همان، ص ۲۷۹)

ایشان در ضمن متن فوق ایرادی وارد می آورند. بر فرض که قبول کنیم بیان شما در عرض و عرضی تمام باشد و حتی در رابطه ماده و صورت هم بیان شما تامّ بوده باشد، اما گاهی اوقات مبادی اعتباری اند و تحلیلات فلسفی کاری با مبادی اعتباری نخواهد داشت.

این بیان ایشان هم مبتلی به ایراد است. اگر قرار است تحلیل شما در جاهایی مانند ملکیت کار نکند، چرا بحث را واقعی انگاشته اید؟ اگر مفاهیم اعتباری را مد نظر قرار دهید؛ چه ایرادی دارد که بساطت لحاظی و ادراکی مبنی بوده باشد؟ تنها می توانید به آخوند اشکال بگیرید که ایشان نمی تواند به جسم مثال بزند؛ چرا که تحلیل جسم عقلی است نه لفظی. مراد از وجدان در عبارت «أما الوجدان فلأجل ان المتبادر عرفاً من المشتق عند إطلاقه هو الذات المتلبسة بالمبدإ على نحو الإبهام والاندماج» (همان) همان تبادر می باشد.

ایشان در نهایت می گویند که بیان فلاسفه را در باب ماده و صورت قبول داریم اما در باب عرض و عرضی نمی پذیریم؛ چرا که عرض واجد فعلیت جداگانه ای است و این حرف را در عرض و عرضی که فعلیت جدا دارد و فعلیت عرض آبی است، نمی توان گفت. بر این اساس محقق خوئی می گویند اولاً این مبنی در عرض و جوهر پیاده نمی شود و ثانیاً ولو در عرض و جوهر پیاده شود، در جایی که مبدا از امور اعتباری است پیاده نمی گردد. علامه حیث وجود ناعتی را هم در ماده و صورت و هم در جوهر و عرض پیاده می کرد و در نهایت از محقق اصفهانی جدا می شد.

بیان محقق خوئی دچار ایراد است. اولاً این بیان ولو درست هم که باشد، بساطت محض را نتیجه نمی دهد. اگر دو حیث واقعی دیدیم و هوهویت را بر این امر واقعی سوار کردیم، نباید بساطت محض در مقابل ترکیب واقعی را نتیجه بگیریم و بساطت لحاظی بیرون برود. ثانیاً آیا حیث عرض و عرضی و یا تفصیل بین ماده و صورت و عرض و عرضی کاری به تبادر ندارد؟ شما باید تفکیک می کردید و می گفتید که ما یک حیث واقعی داریم که ترکیب واقعی را تحویلیمان می دهد و یک بحث مفهومی - عرفی داریم که در آن می توان با تبادر کار کرد. بر اساس آن یک معنی در دست ماست که این معنی دالالتاً و مدلولاً در مقام تحلیل انحلال می یابد و یا این که یک معنی در دست داریم که انحلال آن در مقام دال و مدلول نیست که می شود جامد. اگر برای هیات مصدر معنی قائل شدیم، مشتق خواهد بود ولی اگر برای هیات مصدر معنایی قائل نشدیم، مصدر در مقام دلالت نامش عنوان است که مبدا می باشد. جسم که جامد است. در مقام ترکیب تفصیلی عنوان و معنوی داریم تفصیلاً و در مشتق این دو تحلیلاً می آیند که مفهومی انتزاعی است و این ها تبادری است و الا واقع که عوض نمی شود. واقع یعنی من یک ترکیب واقعی دارم و یا آن طوری بگویید که فلاسفه می گویند و شما آن را در باب ماده و صورت قبول دارید اما در عرض و عرضی قبول نمی کنید. ابهام را طوری تحلیل می کنند که در تفصیل یا بساطت ذات، ذات و مبدا مطرح است؛ چرا که می خواهند طوری تحلیل کنند تا صفات جاری بر ذات هم داخل باشند. همان اختلافی که در بیان امام خمینی و آیت الله سبحانی بود.

## جلسه صد و شستم: ۹۲/۰۳/۱۱

پس از بحث بساطت و ترکیب مشتق و اختلاف مبدا و مشتق؛ که تنبیه اول و دوم کفایه بود، آخوند در تنبیه سوم کفایه به نقد و بررسی جمله ای از صاحب فصول می پردازند. این تنبیه درباره مساله مناط حمل می باشد که نکات حاشیه اسفار را تکمیل می کند. ابتدا بر مبنای عبارت کفایه این بحث را توضیح می دهیم و بعداً اصل عبارت صاحب فصول را بیان خواهیم نمود که در جلد اول ایضاح ص ۳۷۰ اصل عبارت ایشان آمده است.

## تفسیر آخوند از عبارت صاحب فصول

آخوند در تنبیه سوم می فرماید: «الثالث [ملاک الحمل] ملاک الحمل كما أشرنا إليه هو الهووية والاتحاد من وجه و المغایرة من وجه آخر كما يكون بين المشتقات و الذوات.» (کفایه الاصول ص ۵۶) حمل یعنی هوویت که این هوویت یک اتحادی می خواهد و یک تغایری را طلب می کند؛ مانند اتحاد وجودی و تغایر مفهومی در حمل شایع. به عنوان نمونه وقتی می گوئیم «زید قائم» زید و قیام مفهوماً مغایرند و وجوداً متحدند اما در «الانسان انسان» اتحاد، مفهومی است یا در «الانسان حیوان ناطق» اتحاد ماهوی است. یک اتحاد ماهوی داریم و یک اتحاد مفهومی داریم که در این موارد تغایر توهمی است. یک اتحاد وجودی داریم مانند «الانسان کاتب یا ضاحک» که اتحاد وجودی است. از منظر آخوند حمل عبارت است از اتحاد من وجه مانند اتحاد مفهومی در «الانسان انسان» یا اتحاد ماهوی در «الانسان حیوان ناطق»

یا اتحاد وجودی در حمل شایع. از دیگر سو در هر حملی، از وجه دیگر مغایرت هم لازم است که مثال روشن آن تغایری است که بین مشتقات و ذوات وجود دارد. به عنوان نمونه در «زید قائم» اتحاد وجودی و مغایرت مفهومی داریم. آخوند از این جا به درگیری با صاحب فصول می پردازد: «لا يعتبر معه ملاحظة التركيب بين المتغايين و اعتبار كون مجموعهما بما هو كذلك واحدا بل يكون لحاظ ذلك مخلا لاستلزامه المغایرة بالجزئية و الكلية.» (همان)

بنابر نقل آخوند، صاحب فصول مدعی شده اند که علاوه بر حرف مشهور به یک ملاحظه التركيب بين المتغايين هم نیاز داریم. وقتی می خواهیم بیاض را بر جسم حمل نماییم، باید اعتبار کنیم که بیاض و جسم شیء واحدند این که مثلاً بگوئیم «الجسم و البیاض ابیض». علاوه بر اتحاد من وجه و تغایر من وجه، ملاحظه التركيب بين المتغايين را هم نیاز داریم. بنابر این در حمل سه شرط داریم که دو شرط را مشهور می گویند که عبارت باشد از اتحاد من وجه و مغایرت من وجه که در مثال خودمان مشتق و ذات اتحاد وجودی دارند و مغایرت مفهومی دارند؛ از منظر آخوند، صاحب فصول علاوه بر این ها یک شرط دیگری را هم قرار می دهند که عبارت باشد از این که باید مجموع را اعتباراً شیء واحد قرار دهیم و آن را در کسوت موضوع قرار داده و بعد هم محمول را بیاوریم. از نظر آخوند وجدانا چنین اعتباری لازم نمی باشد بلکه اگر چنین اعتباری هم بکنیم یک نوع مغایرت کل و جزء بین موضوع و محمول درست می شود و این نوع مغایرت مغل می باشد. چرا که جسم و بیاض را به عنوان شیء واحد قرار می دهیم و در قالب موضوع قلمداد می نماییم و بعد بیاض را در موضع

محمول قرار می دهیم که جزء خواهد بود. آخوند در ادامه می فرماید: «و من الواضح أن ملاک الحمل لحاظ نحو اتحاد بین الموضوع والمحمول مع وضوح عدم لحاظ ذلك فی التحديدات و سائر القضايا فی طرف الموضوعات بل لا يلاحظ فی طرفها إلا نفس معانيها كما هو الحال فی طرف المحمولات و لا يكون حملها عليها إلا بملاحظة ما هما عليه من نحو من الاتحاد مع ما هما عليه من المغایرة و لو بنحو من الاعتبار...» (همان)

از منظر آخوند ما تنها به یک نحوه اتحادی نیاز داریم حال این اتحاد می تواند یا اتحاد مفهومی یا اتحاد ماهوی - در حمل اولی - باشد و یا به اتحاد وجودی نیاز داریم - در حمل شایع - وجدانا وقتی می گوییم «الانسان حیوان ناطق» آیا وحدت اعتباری برای موضوع درست می کنیم؟ در حالی که صاحب فصول می گفت مجموع را باید واحد کنیم و آن را موضوع قرار دهیم و بعد محمول را برای آن بیاوریم اما آخوند می گوید که کسی چنین نمی کند و تازه اگر هم چنین کند، کل و جزء خواهد بود و غلط می باشد. ما در مقام موضوع تنها انسان را در نظر می آوریم و در مقام محمول هم تنها مفاهیم محمولی را در نظر می گیریم. مثلاً در «الانسان حیوان ناطق» وحدتشان ماهوی است و مغایرتشان توهمی است همانند توهم سلب الشیء عن نفسه. به تقریر آخوند، صاحب فصول معتقد است که ما علاوه بر اعتبار وحدت و اعتبار تغایر، ملاحظه ترکیب بین المتغایرین در ناحیه موضوع را هم لازم داریم.

### نقد تفسیر آخوند از عبارات صاحب فصول

با مراجعه به عبارت فصول در می یابیم که آخوند کم لطفی نموده است. از نظر فصول حمل، هوهویت است و هوهویت اتحاد می خواهد و اتحاد هم یا حقیقی است و یا اعتباری است و در اتحاد اعتباری مجموع را باید امر واحد کنیم. صاحب فصول نخواست به بگوید که باید در مطلق حمل چنین نمود. از نظر صاحب فصول حمل هوهویت است و هوهویت اتحاد می خواهد و لازم است این اتحاد، اتحاد در ظرف حمل باشد یعنی اگر ظرف حمل ذهن است، اتحاد ذهنی باشد و اگر ظرف حمل خارج است، اتحاد خارجی باشد. اگر اتحاد حقیقی بود چیزی نمی خواهد اما اگر حقیقتاً متغایرین بودند، باید اعتبار ترکیب در ناحیه موضوع کنیم تا حمل شکل گیرد. این مطلب ناظر به فلاسفه است؛ یعنی اگر بگوییم «الانسان کاتب» یا «زید قائم» نیاز به چیزی نداریم اما «زید قیام» درست نیست. این بیان در واقع ادامه حرف قبلی صاحب فصول است. از نظر او اگر با «عالم» کار کنیم چون اتحاد حقیقی است و مشکلی نداریم و معلوم کردیم این اتحاد حقیقی از باب وجود ناعتی است. اگر با «علم» کار کردیم که وجود محمولی است چون مغایرت وجود دارد نمی شود با صرف اعتبار لا بشرطی، مساله را حل کرد و نیاز به اعتبار ترکیب داریم و باید برای زید و قیام اعتبار وحدت کرد و بعد محمول قیام را بر آن حمل کرد یا گفت «جسم و بیاض بیاض». بیان صاحب فصول به دنبال این مساله می آید که آیا علم و حرکت که حیث وجود محمولی اند تا وقتی که مساله وجود ناعتی در کار نیاید، می توانند اتحاد حقیقی با موضوعشان داشته باشند یا خیر؟ بر این اساس امام و مرحوم فاضل حق دارند که می گویند آخوند کم لطفی کردند. صاحب فصول می فرماید: «تحقیق المقام أن حمل الشیء علی شیء يستدعی أن يكون بينهما مغایرة باعتبار الذهن فی لحاظ الحمل و اتحاد باعتبار

الظرف الذى يعتبر الحمل بالقياس إليه من ذهن أو خارج ثم التغير قد يكون اعتباريا والاتحاد حقيقيا كقولك هذا زيد و الناطق حساس و قد يكون التغير حقيقيا والاتحاد اعتباريا و ذلك بتنزيل أشياء المتغيرة منزلة شيء واحد و ملاحظتها من حيث المجموع و الجملة فيلحقه بذلك الاعتبار وحدة اعتبارية فيصح حمل كل جزء من أجزائه المأخوذة لا بشرط عليه و حمل كل واحد منها على الآخر بالقياس إليه نظرا إلى اتحادهما فيه كقولك الإنسان جسم أو ناطق فإن الإنسان مركب في الخارج حقيقة من بدن و نفس لكن اللفظ إنما وضع بإزاء المجموع من حيث كونه شيئا واحد فإن أخذ الجزء ان بشرط لا كما هو مفاد لفظ البدن و النفس امتنع حمل أحدهما على الآخر و حملهما على الإنسان لانتفاء الاتحاد بينهما و إن أخذنا لا بشرط كما هو مفاد الجسم و الناطق صح حمل أحدهما على الآخر و حملهما على الإنسان لتحقق الاتحاد المصحح للحمل فقد تحقق مما قررنا أن حمل أحد المتغيرين بالوجود على الآخر بالقياس إلى ظرف التغير لا يصح إلا بشروط ثلاثة أخذ المجموع من حيث المجموع و أخذ الأجزاء لا بشرط و اعتبار الحمل بالنسبة إلى المجموع من حيث المجموع و لو بالاعتبار...» (الفصول الغرويه. ص ۶۲)

صاحب فصول این حرف را در جایی که اتحاد حقیقی است - مانند جسم و ابیض - نمی زند بلکه در بین دو وجود محمولی - مانند جسم و بیاض - مطرح می نمایند. اگر اتحاد حقیقی بود نیازی به ملاحظه ترکیب نیست اما اگر اتحاد اعتباری بود، شرطی را اضافه می نماید. بر این اساس در جایی که اتحاد حقیقی است مانند «الإنسان حیوان ناطق» نیازی به ملاحظه ترکیب نداریم چون اتحاد حقیقی است و واقعا یک ماهیت اند. بر این اساس اشکال امام به آخوند

وارد است. امام بیان فصول را چنین خلاصه نموده اند: «حاصل کلامه بطوله و تعقیده، ان الحمل يتقوم بمغايرة باعتبار الذهن فى لحاظ الحمل، و اتحاد باعتبار ظرف الحمل من ذهن أو خارج، ثم التغير قد يكون اعتباريا و الاتحاد حقيقيا، و قد يكون حقيقيا و الاتحاد اعتباريا، فلا بد فيه من أخذ المجموع من حيث المجموع شيئا واحدا، و أخذ الأجزاء لا بشرط و اعتبار الحمل بالنسبة إلى المجموع حتى يصح الحمل، و العرض لما كان مغايرا لموضوعه لا بد فى حمله عليه من الاتحاد على النحو المذكور، مع انا نرى بالوجدان عدم اعتبار المجموع من حيث المجموع، بل الموضوع المأخوذ هو ذات الأشياء فيتضح من ذلك ان الحمل فيها لأجل اتحاد حقيقى بين المشتق و الذات، فلا بد ان يكون المشتق دالا على امر قابل للحمل و هو عنوان انتزاعى من الذات بلحاظ التلبس بالمبدأ فيكون المشتق مساوقا لقولنا ذى كذا، و لذا يصح الحمل (انتهى بتوضيح و تلخيص منا) (تهذيب الاصول. ج ۱ ص ۹۵)

امام در ادامه می فرماید: «قلت ما ذكره أو حققه لا يخلو عن جودة و لعله يرجع مغزاه إلى ما حققناه مع فرق غير جوهرى، و ما أورد عليه المحقق الخراسانى كأنه أجنبي من كلامه خصوصا قوله مع وضوح عدم لحاظ ذلك فى التحديدات فان صاحب الفصول لم يدع اعتبار المجموع فى مطلق الحمل بل فيما يكون التغير حقيقيا و الاتحاد اعتباريا» (همان)

بخشی از عبارت صاحب فصول خوب است چون ما هم نشان دادیم که در حیث وجود محمولی، اتحاد حقیقی در کار نیست بلکه در حیث وجود ناعت اتحاد حقیقی در کار است اما اتحاد حقیقی وجود ناعت ربطی به عالم الفاظ و مفاهیم ندارد. اشکال آخوند اجنبی از بیان



صاحب فصول است. «نعم یرد علیه ان ذلك الاعتبار لا یصح الحمل و هو لا یضر بدعواه فیما نحن فیه فراجع الفصول» (همان) آیا در هویت که مناط حمل است، نسبت است یا خیر؟ این مطلب را قبلا در درس خارج بیان داشتیم. آیا هویت محتاج به نسبت است تا بگوییم الخبر ان كان اذعاناً للنسبة فهو تصدیق و الا فانشاء که بعدا این را بحث مطرح می کنیم.

بر این اساس کلام صاحب فصول در کفایه مورد کم لطفی قرار گرفته؛ چون صاحب فصول به دنبال این بوده اند که فلاسفه می خواهند حمل را به مجرد اعتبار درست کنند و حال آن که حمل هویتی است که گاهی اوقات اتحادش حقیقی است و در اتحاد حقیقی ما اعتبار نداریم بلکه گاهی اتحاد حمل و هویت اعتباری است و در اتحاد اعتباری نیاز به ترکیب داریم.

### احتمال مرحوم فاضل در تبیین چرایی تفسیر آخوند

مرحوم فاضل بعد توضیح اشکال امام و وارد ندانستن اشکال آخوند بر فصول، احتمالی داده اند که ممکن است اشکال آخوند به خاطر مثال های فصول باشد. از آن جا که او به انسان و جسم مثال زده است، شاید این سبب شده آخوند اشتباه کند. چرا که جسم، جنس بعید انسان است و بین جنس و انسان اتحاد حقیقی وجود دارد و نباید صاحب فصول مثال به جسم می زد تا آخوند این گونه تفسیر کند. این احتمال مردود است؛ چون در باب مثال به جسم باید گفت که یک بار انسان عبارت از نفس و بدن است که اعتبار بشرط لایی است که همان ماده و صورت است که اعتبار بشرط لایی دارند و نمی توان گفت انسان به عنوان مجموع، بدن است

و این اعتبار، هویت نمی آورد و یکبار اعتبار جسم و ناطق است که هویت می آورد. در این فضا اعتبار لا بشرطی است. بنابراین حتی فصول در مثال هم اشتباه نمی کند. این نکات در بیان صاحب فصول هم هست: «حمل کل واحد منها علی الآخر بالقیاس إلیه نظراً إلی اتحادهما فیه کقولک الإنسان جسم أو ناطق فإن الإنسان مرکب فی الخارج حقیقة من بدن و نفس لکن اللفظ إنما وضع بإزاء المجموع من حیث کونه شیئاً واحد فإن أخذ الجزء ان بشرط لا کما هو مفاد لفظ البدن و النفس امتنع حمل أحدهما علی الآخر و حملهما علی الإنسان لانتفاء الاتحاد بینهما و إن أخذ لا بشرط کما هو مفاد الجسم و الناطق صح حمل أحدهما علی الآخر و حملهما علی الإنسان لتحقق الاتحاد المصحح للحمل...» (الفصول الغرویة، ص ۶۲)

مرحوم خوئی اصلاً در این وادی ها وارد نشدند. مرحوم فاضل بعد فرمودند اشکال اول آخوند به صاحب فصول وارد نیست؛ چون صاحب فصول فرموده در مطلق حمل و تحدیدات، ملاحظه ترکیب لازم است بلکه او تنها در تغایر حقیقی بحث می کند. بعد فرمودند که اشکال کل و جزء آخوند به صاحب فصول وارد است. به نظر می رسد که آن اشکال هم وارد نیست؛ صاحب فصول می گوید کلی که در این جا تحویل می دهیم، وحدت است و وحدت اعتباری یعنی همان اعتباری که می گفت فلاسفه دارند. امام این را دقیق فرمود. مثلاً ما می خواهیم بین نفس و بدن ملاحظه ترکیب کنیم یا بین جسم و بیاض ملاحظه ترکیب کنیم، وقتی جسم و بیاض را وحدت ملاحظه می کنیم، اعتبار وحدت این ها را یکی می کند و اشکال صاحب فصول تنها این است که نفهمید که فلاسفه اعتبار وحدتشان سر وجود محمولی نیست بلکه

روی وجود ناعتی است. اگر این را می فهمید مشکلی نداشت و در فصول تنها یک اشکال است نه دو اشکال. اگر کسی گفت جسم و بیاض را متحد کنید، ما می گوییم این اتحاد اعتباری نیست بلکه واقعی است. مرحوم فاضل در آن بحث به فصول اشکال گرفت که نه حرف آخوند و نه حرف فصول درست است بلکه حرف سبزواری درست است که وجود محمولی غیر از وجود ناعت است. صاحب فصول وقتی دارد با فلاسفه صحبت می کند اگر آن اشکال را ندیده بگیریم، این اعتبار آن ها را کل نمی کند و اعتبار وقتی این ها را کل می کند که حیث وجود ناعتی را در ارتباط با وجود محمولی نبینیم. صاحب فصول یک اشکال دارد و و اگر آن جا به او اشکال کردید که شما اعتبار را روی وجود محمولی پیاده کردید و منظور فلاسفه وجود ناعتی است و اگر فصول آن را از شما قبول کرد، دیگر کل در کار نیست. امام دو جا اشکال ندارد و تنها یک اشکال دارد. در این فضا صاحب فصول این گونه می گوید که من وقتی می خواهم نسبت بین بیاض و جسم را بگویم، اول باید بیاض را از مراتب وجود جسم کنم و وقتی می توانم بیاض را از مراتب وجود جسم کنم که بگویم وجود فی نفسه آن عین وجود فی غیره اش است و وقتی از مراتب وجود جسم شد، می شود وحدت و در آن صورت محمول را می پذیرد و در واقع آن چه که محمول را در واقع پذیرفته است، جسم به تنهایی نیست بلکه جسمی که از مراتب وجودش ابیضیت است، بیاض می باشد. در این صورت این ها ثبوتا مشکل ندارند. می ماند مناط حمل که الان به آن متعرض نمی شویم؛ چون بحث هوویت را در درس خارج ذیل مبانی امام و علامه بیان کردیم و با مرحوم فاضل

هم که مطالب دیگری را بیان کردند، کاری نداریم. تنبیه بعدی بحث صفات خدا و اعتبار تغایر بین مبدا و مشتق است که در جلسه بعد بیان می کنیم.

آدرس سایت: WWW.FARHANI.NET

کانال تلگرام: @OSTAD\_FARHANI

اینستاگرام: @FARHANI\_NET

