

# تقرير درس خارج فلسفه استاد عبدالکریم فرحانی

سال تحصیلی ۹۰-۹۱

موضوع: أسفار (الجزء الأول من الأمور العامة)



## بسم الله الرحمن الرحيم

جزوه موجود، تقریرات درس خارج فلسفه حضرت استاد فرحانی، در سال تحصیلی ۹۰-۹۱ 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، شروع کتاب الحکمة المتعالیه صدر المتألهین می باشد که استاد در جلسه اول شیوه تدریس و بیان مباحث این کتاب را توضیح داده اند. عناوین مباحث مطروحه، به تفکیک جلسات در فهرست ذکر شده است.

دفتر تنظیم و نشر آثار آیت الله فرحانی

۳۵.....بررسی تقسیم حکمت به نظری و عملی در بیانحاجی سبزواری

۳۶.....بررسی تقسیم حکمت به نظری و عملی در بیان ابن سینا

۳۷.....بررسی بیان ابن سینا در کتاب الهیات شفا

### جلسه سوم ۹۰/۰۸/۰۹..... ۳۹

۳۹.....تعریف ملاصدرا(ره)، تعریف مطلق حکمت

۳۹.....چند نکته از شیخ الرئیس درباره فرق حکمت نظری و عملی

۴۰.....تعریف حکمت نقل شده از شیخ درحاشیه شرح منظومه

۴۱.....راه حل ملاصدرا درحاشیه کتاب شفاء در بیان شهیدمطهری

۴۳.....تفکیک حکمت نظری و حکمت عملی به موضوع

۴۳.....تفکیک حکمت نظری و حکمت عملی به غرض و غایت

### جلسه چهارم ۹۰/۰۸/۱۰..... ۴۶

۴۶.....مروری بر مباحث گذشته

۴۷.....وجه اختصاص حکمت عملی به سه شاخه آن

۴۷.....مقدمه ای در انسان شناسی

۴۹.....تاثیر انسان شناسی در چرایی انقسام حکمت عملی به سه شاخه آن

### جلسه اول: ۹۰/۰۸/۰۷..... ۲۶

۲۶.....دو تعریف برای فلسفه

۲۷.....تعریف اول در ضمن یک سوال

۲۷.....تعریف دوم

۲۹.....نظرمختار در مسأله تعریف

۲۹.....تعریف و تقسیم فلسفه

۳۰.....مبنای تقسیم فلسفه اولی (حکمت)

۳۱.....انسان مبنای تقسیم حکمت(فلسفه اولی)

### جلسه دوم: ۹۰/۰۸/۰۸..... ۳۲

۳۲.....بررسی مبنای تقسیم حکمت به نظری و عملی

وجه جداسازی حکمت عملی از حکمت نظری بر اساس مبنای موضوع گرایانه

۳۳.....

۳۴.....نقش نگاه غایت انگارانه یا موضوع گرایانه تقسیم

۳۴.....بررسی کلام شهیدمطهری در موصوف «مضاهیا»

- اشکالی به مبنای استاد جوادی در باب تقسیم حکمت ..... ۵۰
- تهافتی در کلام استاد مطهری؛ موضوع جلسه آینده ..... ۵۱
- جلسه پنجم: ۹۰/۰۸/۱۴ ..... ۵۳**
- دیدگاه شهیدمطهری در تقسیم فلسفه براساس غایت ..... ۵۳
- دو اشکال در صورت اینکه ملاک تقسیم غایت باشد ..... ۵۳
- پاسخ دو اشکال ..... ۵۳
- هدف در همه علوم تکمیل نفس است ..... ۵۴
- شهیدمطهری و بیان سه نکته از عبارات بوعلی سینا ..... ۵۵
- اشکال استاد بر فرمایش شهیدمطهری (ره) ..... ۵۵
- قول به ادراکات اعتباری توسط بوعلی سینا (ره) یا علامه طباطبائی (ره) ..... ۵۷
- دیدگاه استاد در مساله ..... ۵۸
- اشکال استاد به شهید مطهری ..... ۵۸
- تاسیس اصل توسط ملاصدرا (ره) ..... ۵۹
- جلسه ششم: ۹۰/۰۸/۱۷ ..... ۶۰**
- مروری بر نظرات استاد مطهری در باب تمایز علوم ..... ۶۰

- نکته اول: بررسی انتساب مبنای استاد مطهری به قدما ..... ۶۰
- بررسی سازگاری مبنای استاد مطهری با نگاه غایت گرایانه به حکمت ..... ۶۱
- بررسی مبنای استاد مطهری با تعریف حاجی سبزواری از حکمت ..... ۶۱
- نکته دوم: سازگاری مبنای استاد مطهری با واقع نمایی حکمت ..... ۶۲
- بررسی نحوه خارجیت معقولات ثانی و معقولات سبعة نسبی و تاثیر آن در  
تعریف حکمت: ..... ۶۲
- اشکال حاجی سبزواری به ملاصدرا در حاشیه اسفار ..... ۶۳
- نکته سوم: سازگاری مبنای استاد مطهری با اعجاز قرآن: ..... ۶۵
- جلسه هفتم: ۹۰/۰۸/۲۱ ..... ۶۷**
- خلاصه مباحث گذشته ..... ۶۷
- اعتباری بودن ادراکات از دیدگاه بوعلی سینا مربوط به آراء محموده است نه  
حکمت عملی ..... ۶۷
- دیدگاه ارسطو و فلاسفه اسلامی درباره تعداد اقسام حکمت نظری ..... ۶۸
- نظر قدمای مسلمین و دلیلشان ..... ۶۸
- دلیل حصر اقسام سه گانه حکمت نظری ..... ۷۰
- اختلاف ملاصدرا در معقول ثانی فلسفی با ملاهادی سبزواری ..... ۷۱

۸۷	بررسی سه مقدمه درباره علم منطق.....
۸۸	سه رتبه بحث نسبت به واقعیت خارجی و ماهیت.....
۸۹	نتیجه سه مقدمه و رتبه بندی سه گانه نسبت به علم منطق.....
۹۰	جمع بندی استاد و اشکال ایشان بر ملاهادی سبزواری.....
۹۲	استدلال استاد جوادی بر عقلی بودن حصر در تقسیم حکمت.....
۹۲	دو دیدگاه نسبت به موضوع فلسفه و تاثیر آن در علم منطق.....

### جلسه دهم: ۹۰/۰۸/۳۰ ..... ۹۴

۹۴	خلاصه درس گذشته.....
	بیان شهید مطهری درباره معقول ثانی منطقی و فرق آن با معقول ثانی
۹۴	فلسفی و معقول اولی.....
۹۵	وجه اشتراک معقولات ثانی منطقی با معقولات ثانی فلسفی.....
۹۶	بیان کیفیت معقول ثانی فلسفی بالمعنی الاعم.....
۹۶	حل اشکال خارجیت علم منطق با معقول ثانی فلسفی بالمعنی الاعم.....
	بررسی مقدمه سوم (وجه تسمیه الهیات بالمعنی الاعم در مقابل الهیات
۹۷	بالمعنی الاخص).....

۷۲	دیدگاه ملاهادی سبزواری در معقولات ثانیه منطقی و فلسفی.....
۷۳	توضیحات استاد جوادی آملی در مساله معقولات ثانیه.....
۷۴	اشکال استاد جوادی به ملاهادی سبزواری.....
۷۵	ما حصل فرمایش استاد جوادی آملی در ضمن سه نکته.....
۷۵	ملاحظات استاد در تکمیل کلام ملاهادی سبزواری.....
۷۷	تفاوت حیث مساله فلسفی از حیث مسأله منطقی.....

### جلسه هشتم: ۹۰/۰۸/۲۲ ..... ۷۹

۷۹	مروری بر مباحث گذشته و بررسی برخی عبارات استاد جوادی.....
۸۱	اشکالاتی به فرمایش استاد جوادی.....
۸۳	دو گونه بیان حاجی سبزواری درباره منطق (و معقول ثانی منطقی).....
۸۴	بررسی دلیل حصر حکمت نظری.....
	بررسی مبانی مختلف در وجود ذهنی؛ مقدمه ای برای بررسی دلیل حصر و
۸۴	خارجیت منطق.....

### جلسه نهم: ۹۰/۰۸/۲۸ ..... ۸۷

۸۷	تقسیمات چند گانه حکمت نظری.....
----	---------------------------------

**جلسه یازدهم: ۹۰/۰۹/۲۰..... ۹۹**

خلاصه درس جلسه گذشته..... ۹۹

تفاوت واقعیت خارجی با خارجیت مطلقه..... ۱۰۰

اشکال استاد بر استاد جوادی..... ۱۰۱

وجه تسمیه الهیات (مقدمه سوم) از کتاب رَحِیق..... ۱۰۲

اشکال استاد بر استاد جوادی..... ۱۰۳

کلام شهید مطهری درباره وجه تسمیه الهیات..... ۱۰۳

**جلسه دوازدهم ۹۰/۰۹/۲۱..... ۱۰۶**

دو توسعه در خارجیت مطلقه..... ۱۰۶

بیان اشاره دوازدهم رَحِیق و اشکال استاد به آن..... ۱۰۷

بررسی اشاره ششم رَحِیق..... ۱۰۷

اشکال استاد (معقول ثانی منطق شدن مباحث فلسفی)..... ۱۰۸

حل اشکال با خارجیت مطلقه با توسعه دوم..... ۱۰۹

اشکال دوم استاد (.....)..... ۱۰۹

اشکال سوم استاد..... ۱۱۰

دیدگاه علامه طباطبایی در تقسیم حکمت نظری و عملی..... ۱۱۱

**جلسه سیزدهم: ۹۰/۰۹/۲۶..... ۱۱۳**

خلاصه درس گذشته..... ۱۱۳

تبیین و بررسی اشاره چهارم رَحِیق..... ۱۱۴

تجزیه و تحلیل دلیل حصر..... ۱۱۵

دیدگاه علامه طباطبایی درباره دلیل حصر..... ۱۱۶

**جلسه چهاردهم: ۹۰/۰۹/۲۷..... ۱۱۷**

خلاصه جلسه گذشته..... ۱۱۷

اشکال سوم استاد..... ۱۱۸

سه گونه تقسیم برای اقسام حکمت نظری و عملی..... ۱۱۹

تبعیت شهید مطهری در قائل شدن به تقسیم بسنخه از علامه طباطبایی..... ۱۲۰

جمع بندی سه اشکال استاد..... ۱۲۰

پاسخ به اشکالات توسط استاد با مراجعه به عبارات بوعلی سینا..... ۱۲۰

اعم بودن واقعیت از دایره دلیل حصر در کلام بوعلی سینا..... ۱۲۳

**جلسه پانزدهم: ۹۰/۰۹/۲۸..... ۱۲۵**

نکته اول..... ۱۳۸

نکته دوم..... ۱۳۹

### جلسه هفدهم: ۹۰/۱۰/۴..... ۱۴۱

خلاصه درس گذشته..... ۱۴۱

اشکال شهید مطهری به ملاصدرا درباره بحثی از الهیات شفاء..... ۱۴۱

تصویر نمودن دو استدلال از عبارات الهیات شفاء..... ۱۴۳

استدلال بر اینکه جوهر محسوس نیست..... ۱۴۴

مراد از مقدار (کم متصل) دو گونه است..... ۱۴۴

صورت جسمیه در تحقق با ماده (محسوسات) نیست بر خلاف جسم تعلیمی

..... ۱۴۵

تطبیق عبارات الهیات شفاء در بحث مقدار..... ۱۴۶

فرق استدلال اول و استدلال دوم از نظر ملاصدرا..... ۱۴۷

موضوع منطق خارج از محسوسات است..... ۱۴۷

### جلسه هجدهم: ۹۰/۱۰/۵..... ۱۴۹

خلاصه درس گذشته..... ۱۴۹

توضیح دوباره درس گذشته در ضمن سه مطلب..... ۱۲۵

مطلب اول (اشکال مبنایی در عدم وجود فارق موضوعی)..... ۱۲۵

مطلب دوم (تقسیم بر اساس غایت)..... ۱۲۵

مطلب سوم (مفاد دلیل حصر)..... ۱۲۶

اشکال استاد در مبنای مفاد دلیل حصر..... ۱۲۷

حل برخی از اشکالات مفاد دلیل حصر با مراجعه به کلام بوعلی سینا..... ۱۲۸

تکرار اشکال استاد به مفاد دلیل حصر..... ۱۲۹

خلاصه عبارات بوعلی سینا در این بحث..... ۱۳۰

### جلسه شانزدهم: ۹۰/۱۰/۳..... ۱۳۲

بیان کلام بوعلی سینا در عبارات الهیات شفاء..... ۱۳۲

بررسی احتمالات در موضوع فلسفه توسط بوعلی سینا..... ۱۳۳

بیان فوائد فلسفه اولی و اهمیت شناخت موضوع آن..... ۱۳۴

بحث از موضوع فلسفه اولی در الهیات شفاء..... ۱۳۵

بیان موضوع علم طبیعی و ریاضی و منطقی در الهیات شفاء..... ۱۳۷

دو نکته استاد درباره عبارت «و لم یکن غیر هذه العلوم علوم اخرى»..... ۱۳۷

نکته سوم..... ۱۵۹

مبنای بوعلی در رسیدن به علم واحد با حصر علوم..... ۱۵۹

جمع بندی استاد از عبارات بوعلی سینا در الهیات شفاء..... ۱۶۱

### **جلسه بیستم: ۹۰/۱۰/۱۳..... ۱۶۲**

خلاصه درس گذشته..... ۱۶۲

توضیح عبارتی از کتاب الهیات شفاء..... ۱۶۲

کلام شهید مطهری به وجود اشکالی در عبارتی از کتاب الهیات شفاء..... ۱۶۳

موجودبماهو موجود مشترک بین همه علوم می باشد..... ۱۶۵

موجود بما هو موجود موضوع این علم می باشد..... ۱۶۵

اشکال شیخ بر عدم وجود سبب در اصل واقعیت..... ۱۶۶

استاد جوادی: بحث از مطلق موجود، علم واحدی نیست..... ۱۶۷

### **جلسه بیست و یکم: ۹۰/۱۰/۱۷..... ۱۶۹**

افتراق فضای دلیل حصرو تقسیمات حکمت از فضای مطلق واقعیت..... ۱۶۹

بیان اشاره سیزدهم از کتاب ریحی مختوم..... ۱۶۹

بیان دو فضا و دو اطلاق برای فلسفه و فیلسوف..... ۱۷۰

نقد استاد بر حاشیه ملاصدرا بر الهیات شفاء..... ۱۴۹

احتمال برداشت دلیل سوم از عبارت الهیات شفاء توسط ملاصدرا..... ۱۵۰

نقد احتمال ملاصدرا توسط شهید مطهری..... ۱۵۰

دفاع استاد از احتمال دلیل سوم ملاصدرا از عبارت الهیات شفاء..... ۱۵۰

رسالت این سه برهان از نظر ملاصدرا و نقد آن توسط شهید مطهری..... ۱۵۱

خلاصه دو دیدگاه ملاصدرا و شهید مطهری از کلام بوعلی سینا..... ۱۵۲

تأیید دیدگاه ملاصدرا توسط استاد..... ۱۵۲

اثبات علم واحد با موضوع واحد توسط بوعلی سینا..... ۱۵۴

### **جلسه نوزدهم: ۹۰/۱۰/۱۲..... ۱۵۵**

خلاصه درس گذشته..... ۱۵۵

اشکال شهید مطهری به بوعلی سینا..... ۱۵۵

جواب اشکال توسط شهید مطهری..... ۱۵۶

سه نکته توسط استاد درباره جواب شهید مطهری..... ۱۵۸

نکته اول..... ۱۵۸

نکته دوم..... ۱۵۸



**جلسه بیست و سوم: ۹۰/۱۰/۱۹ ..... ۱۸۴**

- خلاصه درس گذشته (جمع بندی عبارات ملاصدرا) ..... ۱۸۴
- فصل اول در مقام تعریف و اثبات فلسفه اولی است ..... ۱۸۵
- بیان محمولات سه گانه در فصل اول توسط ملاصدرا ..... ۱۸۵
- اشکال استاد جوادی به ملاصدرا درباره پرداختن به مسائل فلسفه ..... ۱۸۵
- اشکال علامه مصباح به چگونگی تقسیمات ملاصدرا ..... ۱۸۶
- تمثیلی بودن کاف «کالاعراض الذاتیه» و اشکال تشبیه بودن آن ..... ۱۸۶
- نگاهی به نظم مطالب بوعلی سینا در الهیات شفاء ..... ۱۸۷
- بررسی نحوه بیان مطالب توسط ملاصدرا در اسفار ..... ۱۸۷
- اشکال مرحوم امام (ره) به ملاصدرا درباره تعدد مبناء یا وحدت آن ..... ۱۸۸
- پاورقی علامه طباطبایی در توضیح کیفیت بیان مطالب توسط ملاصدرا ..... ۱۸۹

**جلسه بیست و چهارم: ۹۰/۱۱/۸ ..... ۱۹۱**

- خلاصه درس گذشته ..... ۱۹۱
- حل دو مشکل در عبارات ملاصدرا ..... ۱۹۲
- حل مشکل اول ..... ۱۹۲

- تفاوت مقسم قرار گرفتن موجود مطلق و مطلق وجود ..... ۱۷۰
- قرار گرفتن موجود مطلق (اصل واقعیت) در مقسم علوم ..... ۱۷۲
- مقسم قرار گرفتن اصل واقعیت در عبارات صدرا و شواهد آن ..... ۱۷۲
- دیدگاه ملاصدرا مبنی بر رؤیت از بعید بودن علم فلسفه ..... ۱۷۳
- نقد استاد به کیفیت ورود ملاصدرا به بحث محمولات ..... ۱۷۴

**جلسه بیست و دوم: ۹۰/۱۰/۱۸ ..... ۱۷۶**

- تطبیق مطالب مطروحه گذشته بر عبارات اسفار ..... ۱۷۶
- بیان هدف از حکمت نظری و عملی ..... ۱۷۶
- هدف فلسفه استکمال نفس و تشبیه به ذات اقدس اله است ..... ۱۷۷
- ملاصدرا درصدد تبیین جایگاه حکمت نظری ..... ۱۷۷
- پیمودن دو قدم جهت مواجهه صحیح با فلسفه ..... ۱۷۸
- مراد ملاصدرا در این بحث فلسفه به معنای عام می باشد ..... ۱۷۹
- اشکال استاد به عبارت کتاب ر حیق مختوم ..... ۱۸۰
- اشکال استاد به ملاصدرا در نحوه بیان مطالب ..... ۱۸۱
- بیان بحث معقولات ثانی فلسفی توسط صدرا و اشکالات آن ..... ۱۸۲

بدیهی بودن موضوع بالاترین و عالی ترین و عام ترین علم ..... ۲۰۱

اولین استدلال ملاصدرا بر بدهاوت تصویری موضوع فلسفه ..... ۲۰۱

اشکال استاد جوادی بر استدلال ملاصدرا ..... ۲۰۲

ابهام در فرمایش استاد جوادی ..... ۲۰۳

تفاوت مشی علامه در دو کتاب بدایه و نهایه در بیان مسائل فلسفه ..... ۲۰۴

### **جلسه بیست و هفتم: ۹۰/۱۱/۱۵ ..... ۲۰۵**

خلاصه درس گذشته (استدلال ملاصدرا و اشکال استاد جوادی) ..... ۲۰۵

موضوع فلسفه ، واقعیت است ..... ۲۰۶

اشکال استاد به استاد جوادی ..... ۲۰۷

بیان مشی فلسفی علامه طباطبایی در دو کتاب بدایه و نهایه ..... ۲۰۷

تفاوت دو لفظ «موجودعام» و «موجود» در کلام علامه طباطبایی ..... ۲۰۷

تفاوت بین مفهوم واقعیت و تصدیق به آن با مفهوم وجود و تصدیق به آن از

نظر علامه طباطبایی ..... ۲۰۸

بیان اجمالی اشکال علامه مصباح و پاسخ به آن ..... ۲۰۹

بیان دو شاهد از کتاب اصول فلسفه ..... ۲۰۹

حل مشکل دوم ..... ۱۹۳

تاثیر مرتبط نمودن سایر علوم با ماهیت بالمعنی الاخص در کلام صدرا ..... ۱۹۳

نقد مرحوم امام بر مبنای ملاصدرا در اعراض تحلیلی ..... ۱۹۴

دیدگاه مرحوم امام درباره عرض تحلیلی ..... ۱۹۵

کیفیت خارجیت معقولات ثانیة فلسفی ..... ۱۹۶

اشکال مرحوم امام به ملاصدرا ..... ۱۹۶

اشکالات علامه طباطبایی به ملاصدرا ..... ۱۹۷

### **جلسه بیست و ششم: ۹۰/۱۱/۱۰ ..... ۱۹۸**

مروری بر درس گذشته ..... ۱۹۸

اشکال علامه طباطبایی بر ملاصدرا درباره فقدان لم بحث ..... ۱۹۹

اشکال مرحوم امام (ره) بر ملاصدرا در تهذیب الاصول ..... ۱۹۹

تفاوت امام (ره) و علامه طباطبایی در کیفیت نتیجه گیری از اشکال ..... ۱۹۹

اصل واقعیت و احکام آن، مبنای علامه طباطبایی در فلسفه ..... ۲۰۰

تاثیر شگرف مبنای علامه طباطبایی در برهان صدیقین ..... ۲۰۰

تطبیق عبارات اسفار توسط استاد ..... ۲۰۰

جمع بندی استاد از فرمایشات علامه طباطبائی ..... ۲۱۰

### جلسه بیست و هشتم: ۹۰/۱۱/۱۶ ..... ۲۱۱

خلاصه جلسات گذشته ..... ۲۱۱

بیان دو نکته توسط استاد درباره بیانات استاد جوادی ..... ۲۱۱

تفاوت اشتراک معنوی واقعیت با اشتراک معنوی وجود ..... ۲۱۲

جمع بندی استاد از فرمایشات علامه طباطبائی ..... ۲۱۳

توضیحات استاد درباره عدم ورود اشکال استاد جوادی ..... ۲۱۳

تفاوت تفریع مسائل فلسفه بر اصالة الوجود ..... ۲۱۴

مبانی ادق علامه طباطبائی در کتاب نهایة الحکمة ..... ۲۱۴

### جلسه بیست و نهم: ۹۰/۱۱/۱۷ ..... ۲۱۵

خلاصه درس گذشته (جمع بندی استدلال اول ملاصدرا) ..... ۲۱۶

جمع بندی فرمایشات علامه طباطبائی در ضمن چهار مسألة ..... ۲۱۶

بیان عبارات علامه طباطبائی در اصول فلسفه ..... ۲۱۷

بیان شهید مطهری در پاورقی ذیل فرمایش علامه طباطبائی ..... ۲۱۸

استدلال دوم ملاصدرا بر بداهت تصویری موضوع فلسفه ..... ۲۱۸

اشکال علامه طباطبائی به نقصان استدلال ..... ۲۱۸

استدلال سوم ملاصدرا بر بداهت موضوع فلسفه ..... ۲۱۹

تذکر ملاصدرا مبنی بر عدم نظری بودن همه مفاهیم ..... ۲۲۰

بازگشت تصدیقات نظری به تصدیقات بدیهی ..... ۲۲۰

### جلسه سی ام: ۹۰/۱۱/۱۸ ..... ۲۲۲

خلاصه درس گذشته ..... ۲۲۳

استدلال چهارم (بر بداهت تصویری موضوع فلسفه) ..... ۲۲۴

بساطت و اعمیت وجود، مانع تعریف حدی و رسمی آن ..... ۲۲۴

ارزیابی فرمایشات ملاهادی سبزواری توسط شهید مطهری ..... ۲۲۵

دو اشکال اساسی مرحوم شهید مطهری ..... ۲۲۶

تکرار مطالب جهت روشن شدن مسأله ..... ۲۲۷

عدم امکان تعریف واقعیت و استدلال آن ..... ۲۲۹

### جلسه سی و یکم: ۹۰/۱۱/۲۳ ..... ۲۳۰

دو برداشت از عبارات ملاصدرا ..... ۲۳۰

شروع بحث بداهت تصدیقی موضوع فلسفه ..... ۲۳۱

**جلسه سی و سوم: ۹۰/۱۱/۲۵ ..... ۲۴۵**

خلاصه درس گذشته ..... ۲۴۵

اشکال استاد جوادی به ملاصدرا و علامه طباطبایی ..... ۲۴۵

بیان سه نکته توسط استاد جهت حل اشکال ..... ۲۴۶

نکته اول: سفسطه مستلزم انکار علم و بطلان امتناع اجتماع نقیضین ..... ۲۴۶

نکته دوم: رابطه انکار علم با اصل واقعیت ..... ۲۴۷

نکته سوم: صحت دو مبنای علامه طباطبایی ..... ۲۴۹

انکار اصل واقعیت مستلزم اثبات آن ..... ۲۵۱

نقش متفاوت اصل واقعیت و اصل امتناع اجتماع نقیضین در فلسفه ..... ۲۵۱

ضرورت اصل واقعیت حاکم بر اصل امتناع تناقض است ..... ۲۵۱

**جلسه سی و چهارم: ۹۰/۱۱/۲۹ ..... ۲۵۳**

توضیحات تکمیلی استاد درباره نکته اول ..... ۲۵۳

نقل عبارات اصول فلسفه حول نکته اول ..... ۲۵۳

نقل عباراتی از نه‌ایه الحکمه حول نکته اول ..... ۲۵۴

مراد از معلوم فطری مطروحه در اصول فلسفه ..... ۲۵۴

تطبیق بحث مذکور با عبارات اسفار ..... ۲۳۱

توضیحات استاد جوادی درباره عبارات ملاصدرا ..... ۲۳۲

توضیح کلمه «خصوصا» در عبارت ملاصدرا ..... ۲۳۴

اشکال استاد جوادی به نقصان استدلال ملاصدرا ..... ۲۳۵

دفاع استاد از استدلال ملاصدرا ..... ۲۳۵

**جلسه سی و دوم: ۹۰/۱۱/۲۴ ..... ۲۳۷**

دیدگاه آیت الله جوادی درباره فرمایش ملاصدرا ..... ۲۳۷

اشکال خلط بین حمل اولی و حمل شایع توسط استاد جوادی به ملاصدرا ..... ۲۳۸

اشکال نقضی دیگری به ملاصدرا توسط استاد جوادی ..... ۲۳۹

راه حل استاد جوادی جهت رفع اشکال نقضی ..... ۲۴۰

بررسی فرمایش علامه طباطبایی در ذیل برهان صدیقین ..... ۲۴۰

تبعیت استاد جوادی از علامه طباطبایی در بیان استدلال ..... ۲۴۲

اشکال استاد به علامه طباطبایی ..... ۲۴۲

دو برهان در بداهت تصدیقی واقعیت ..... ۲۴۳

راه حل استاد جهت رفع اشکال بیان ملاصدرا ..... ۲۴۳

دیدگاه استاد فیاضی درباره معلوم فطری ..... ۲۵۵

دو اشکال استاد فیاضی در بحث معلوم فطری و پاسخ ایشان ..... ۲۵۶

کلام استاد مصباح درباره راز بداهت واقعیت عینی ..... ۲۵۷

نقل دو معنا از معلومات فطری از شهید مطهری ..... ۲۵۹

**جلسه سی و پنجم: ۹۰/۱۱/۳۰ ..... ۲۶۱**

خلاصه درس گذشته ..... ۲۶۱

بیانات استاد مصباح در توضیح علوم فطری و بداهت واقعیت ..... ۲۶۱

جمع بندی استاد مصباح در باب بداهت واقعیت ..... ۲۶۳

استاد مصباح: وجدانیات و فطریات قریب به بدیهی، راز بداهت واقعیت عینی .. ۲۶۴

بحث در اصل واقعیت و موضوع فلسفه است و معرفت شناسانه نیست ..... ۲۶۵

نقد استاد درباره کلام استاد مصباح ..... ۲۶۶

جمع بندی کلی استاد از بحث ..... ۲۶۷

**جلسه سی و هشتم: ۹۰/۱۲/۱ ..... ۲۶۸**

خلاصه درس گذشته ..... ۲۶۸

بررسی نسبت بین اصل واقعیت و اصل امتناع اجتماع نقیضین ..... ۲۶۸

اشاره هفتم استاد جوادی: عدم انکار واقعیت با اصل امتناع اجتماع نقیضین. ۲۶۸

اشاره نهم استاد جوادی: اولی الاوائل بودن اصل واقعیت ..... ۲۶۹

نقل کلام شهید مطهری درباره اصل «واقعیتی هست» ..... ۲۷۰

جمع بندی شهید مطهری از دو بیان علامه طباطبایی ..... ۲۷۱

توضیح دیدگاه علامه طباطبایی توسط استاد ..... ۲۷۲

اشکال استاد بر استاد جوادی ..... ۲۷۲

تائید وحدت دیدگاه علامه طباطبایی و شهید مطهری توسط استاد ..... ۲۷۳

راه حل علامه طباطبایی در معضل اتکاء همه بدیهیات به اصل واقعیت ..... ۲۷۴

**جلسه سی و هفتم: ۹۰/۱۲/۶ ..... ۲۷۴**

مروری بر درس گذشته ..... ۲۷۵

علامه طباطبایی: علم نظری همه هستی اش از بدیهیات است ..... ۲۷۶

بیان سه نظریه از شهید مطهری در توضیح دیدگاه علامه طباطبایی ..... ۲۷۷

نظریه اول: (ما اصلا علم بدیهی نداریم و همه نظری اند) ..... ۲۷۷

نظریه دوم: (بدیهیات، تعینات اصل امتناع اجتماع نقیضین است) ..... ۲۷۷

نظریه سوم: (اصل امتناع اجتماع وسایر بدیهیات، بدیهی اولیه هستند) ..... ۲۷۸

توضیحات استاد در تبیین سه دیدگاه..... ۲۷۸

دیدگاه متفاوت استاد مصباح با دیدگاه علامه طباطبایی..... ۲۷۹

نقل دو عبارت از دو کتاب استاد مصباح جهت تبیین دیدگاه ایشان..... ۲۷۹

بیان دیدگاه استاد جوادی در مسأله در دو بخش..... ۲۸۰

### جلسه سی و هشتم: ۹۰/۱۲/۷ ..... ۲۸۲

خلاصه درس گذشته (بیان نظرات اساتید)..... ۲۸۲

بررسی دیدگاه استاد فیاضی در مسأله امتناع اجتماع نقیضین..... ۲۸۲

حاشیه استاد فیاضی ذیل فرمایش علامه در نهیة الحکمة..... ۲۸۳

اشکال استاد فیاضی بر علامه طباطبایی..... ۲۸۳

اشکالات دیگر استاد فیاضی و پاسخ ایشان به اشکال..... ۲۸۴

نقد و اشکالات استاد به نظرات استاد فیاضی..... ۲۸۵

دفاع استاد از علامه طباطبایی در برابر استاد فیاضی..... ۲۸۶

خلاصه اشکالات استاد بر استاد فیاضی..... ۲۸۶

### جلسه سی و نهم: ۹۰/۱۲/۸ ..... ۲۸۸

خلاصه درس گذشته..... ۲۸۸

بیان فرمایشات استاد جوادی در مسأله اصل امتناع اجتماع نقیضین..... ۲۸۸

تبعیت استاد جوادی از بوعلی سینا در مسأله..... ۲۸۸

عدم ارجاع استحاله ارتفاع به استحاله اجتماع از نظر علامه طباطبایی..... ۲۸۹

کیفیت حق بودن و یقینی بودن قضایا..... ۲۸۹

علت کمبود یقین در قضایای تجربی..... ۲۹۰

متوقف بودن یقین در قضیه به مبدأ عدم تناقض..... ۲۹۰

استفاده از اصل امتناع تناقض به صورت قضیه منفصله حقیقه در اثبات دیگر

قضایا..... ۲۹۲

### جلسه چهارم: ۹۰/۱۲/۱۳ ..... ۲۹۴

خلاصه درس گذشته..... ۲۹۴

توضیح عبارات علامه طباطبایی در حاشیه اسفار..... ۲۹۴

دیدگاه استاد جوادی در بازگشت استحاله اجتماع نقیضین به حصول یقین..... ۲۹۵

کلام شهید مطهری در دوام و کلیت و ضرورت حقیقت..... ۲۹۶

اشاره استاد جوادی مبنی بر اینکه ضرورت ازلی حقیقی برای خداست..... ۲۹۷

جمع بندی استاد از فرمایشات استاد جوادی..... ۲۹۸

دیدگاه استاد درباره فرق بین ضرورت ازلی به حسب واقع و تصدیق ..... ۲۹۸

نقل عباراتی از شهید مطهری در توضیح مبنای علامه طباطبایی ..... ۲۹۹

### **جلسه چهل و یکم: ۹۰/۱۲/۱۴ ..... ۳۰۱**

خلاصه درس گذشته ..... ۳۰۱

اشکال استاد بر کلام استاد جوادی ..... ۳۰۱

علامه طباطبایی: نسبت حکمیّه، همان نسبت است ..... ۳۰۲

توضیح مبنای علامه طباطبایی در عبارات شهید مطهری ..... ۳۰۳

نقد و بررسی برخی از نظریات توسط استاد ..... ۳۰۴

بیان چهار معنا برای «فطریات» در عبارات شهید مطهری ..... ۳۰۴

ضرورت بازگشت علوم حصولی به علوم حضوری ..... ۳۰۵

### **جلسه چهل و دوم: ۹۰/۱۲/۱۵ ..... ۳۰۷**

خلاصه درس گذشته (اشکال استاد به استاد جوادی) ..... ۳۰۷

محکّم بودن عبارات استاد جوادی در کتاب سرچشمه اندیشه ..... ۳۰۷

دو مبنای معرفت شناسانه وهستی شناسانه علامه طباطبایی در مسأله ..... ۳۰۸

علامه طباطبایی: بدون اصل امتناع تناقض، هیچگونه تصدیقی نداریم ..... ۳۰۹

اشکال علامه طباطبایی بر فیلسوفان غربی ..... ۳۱۰

بیان دو اصل کلی توسط استاد: ..... ۳۱۱

۱. تصدیق به اصل واقعیت متفرع بر اصل امتناع اجتماع نقیضین ..... ۳۱۱

۲. اصل امتناع اجتماع نقیضین از احکام واقعیت می باشد ..... ۳۱۱

### **جلسه چهل و سوم: ۹۰/۱۲/۲۰ ..... ۳۱۳**

صحت اشکال استاد جوادی به عبارت ملاصدرا در اسفار ..... ۳۱۳

عدم صحت اشکال استاد جوادی به علامه طباطبایی ..... ۳۱۳

علت تفاوت دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی در مسأله ..... ۳۱۴

دفاع از مبنای علامه طباطبایی با نقل عبارات ایشان ..... ۳۱۵

کیفیت مواجهه علامه طباطبایی با سوفسطی ..... ۳۱۵

جمع بندی استاد ..... ۳۱۶

اشکال استاد بر استاد جوادی ..... ۳۱۶

بیان دو رکن از مبنای علامه طباطبایی درباره واقعیت ..... ۳۱۷

عدم رعایت رکن دوم توسط استاد جوادی در بیان مسأله ..... ۳۱۷

التزام استاد جوادی به مبنای علامه طباطبایی پس از اثبات اصالة الوجود ..... ۳۱۸

**جلسه چهل و چهارم: ۹۰/۱۲/۲۲ ..... ۳۱۹**

خلاصه درس گذشته (دو حد وسط در مدخل نهاییه) ..... ۳۱۹

بیان دو منبّه و تذکر دهنده به سوفسطی ..... ۳۱۹

بیان خلاصه مباحث گذشته اسفار جهت ورود به بحث جدید ..... ۳۲۰

غشاوه و همیّه و ازاحه عقلیه (محمولات فلسفی از نظر ملاصدرا) ..... ۳۲۱

تطبیق متن اسفار (غشاوه و همیّه و ازاحه عقلیه) ..... ۳۲۲

اضطراب کلام علماء در تفسیر محمولات فلسفی ..... ۳۲۳

دو گونه اضطراب در کلام علماء فلسفه ..... ۳۲۴

بیان سه تفسیر علماء فلسفه از امور عامه ..... ۳۲۴

تفسیر اول (برای امور عامه) ..... ۳۲۴

اشکال ملاصدرا به تفسیر اول از امور عامه ..... ۳۲۶

تفسیر دوم ( برای امور عامه) ..... ۳۲۶

**جلسه چهل و پنجم: ۹۱/۱/۱۴ ..... ۳۲۷**

خلاصه درس گذشته ..... ۳۲۷

اشکال نقضی به تفسیر دوم از امور عامه ..... ۳۲۷

تفسیر سوم (برای امور عامه) ..... ۳۲۸

اشکال تفسیر سوم ..... ۳۲۸

اشکال محقق دوانی بر تفسیر سوم ..... ۳۲۹

تطبیق متن اسفار از کتاب رحيق (اشکال محقق دوانی) ..... ۳۳۱

راه حل‌های علماء فلسفه از اشکالات مطروحه بر تفسیرشان از امور عامه ..... ۳۳۲

راه حل اول برای فرار از اشکال تفسیر اول ..... ۳۳۲

دو راه حل برای فرار از اشکال تفسیر سوم ..... ۳۳۳

راه حل اول ..... ۳۳۳

**جلسه چهل و ششم: ۱۳۹۱/۰۱/۱۵ ..... ۳۳۵**

ادامه بیان راه حل اول (از دو راه حل) برای فرار از اشکال تفسیر سوم ..... ۳۳۵

تطبیق متن اسفار (راه حل دوم) ..... ۳۳۵

راه حل دوم (از دو راه حل) برای فرار از اشکال تفسیر سوم و اشکال آن ..... ۳۳۶

تذکر ملاصدرا به مبنایشان در بحث عرض ذاتی ..... ۳۳۷

متوقف بودن موضوعات و محمولات سائر علوم بر تبیین صحیح عرض ذاتی

..... ۳۳۸



بیان مطالبی از تهذیب المنطق تفتازانی جهت توضیح «بیان ذلک» اسفار. ۳۳۹

هر علمی از سه جزء تشکیل شده است ..... ۳۳۹

بیان تقسیمات مسائل علوم با ذکر مثال برای هر کدام ..... ۳۳۹

بررسی محمولات مسائل علوم ..... ۳۴۱

### جلسه چهل و هفتم: ۹۱/۱/۱۹ ..... ۳۴۲

ادامه توضیحات عبارت «بیان ذلک: ان موضوع کل علم» ..... ۳۴۲

ناظر بودن عبارات ملاصدرا بر عبارات حاشیه ملاعبدالله یزدی (تهذیب المنطق)

..... ۳۴۲

بیان موضوع علم در حاشیه ملاعبدالله یزدی ..... ۳۴۲

بیان موضوعات مسائل علم در حاشیه ملاعبدالله یزدی ..... ۳۴۳

بیان محمولات مسائل علم در حاشیه ملاعبدالله یزدی ..... ۳۴۳

اشکال ملا عبدالله بر تفتازانی صاحب تهذیب المنطق ..... ۳۴۳

بیان عرض ذاتی در حاشیه ملا عبدالله یزدی ..... ۳۴۴

اشکال علامه حلی بر مبنای تفتازانی در محمولات مسائل ..... ۳۴۴

اشکال ملا عبدالله یزدی بر تفتازانی ..... ۳۴۵

بیان خلاصه مطالب حاشیه ملاعبدالله در اسفار ..... ۳۴۶

بیان توجیهات علما توسط ملاصدرا در اسفار ..... ۳۴۷

اشکال ملاصدرا بر توجیهات و بیان منشاء اشکال ..... ۳۴۷

### جلسه چهل و هشتم: ۱۳۹۱/۰۱/۲۰ ..... ۳۴۹

تطبیق متن اسفار (بیان ذلک: إنَّ موضوع کل علم) ..... ۳۴۹

معنا و ملاک عرض ذاتی ..... ۳۴۹

اشکال علماء بر جامع افراد نبودن این تعریف از عرض ذاتی ..... ۳۴۹

بیان انواع عرض ذاتی توسط علماء جهت حل اشکال ..... ۳۵۰

بیان راه حل دیگری توسط علماء جهت حل اشکال ..... ۳۵۱

نقد تعریف مشهور عرض ذاتی توسط ملاصدرا و نظر ایشان در مسأله ..... ۳۵۲

دفاع ملاصدرا از شیخ الرئيس در مسأله عرض ذاتی ..... ۳۵۳

بیان منشأ اشتباه حکما در نسبت دادن تناقض به بوعلی سینا ..... ۳۵۴

بحث بعدی: دفع اشکال دیگری بر موضوع و تقسیمات فلسفه ..... ۳۵۴

### جلسه چهل و نهم: ۹۱/۱/۲۱ ..... ۳۵۶

بازگشت به مباحث دلیل حصر اقسام فلسفه ..... ۳۵۶

نقل عبارات بوعلی از کتاب منطق شفاء (استدلال بر دلیل حصر)..... ۳۵۶

بیان دو چهره برای عدد توسط ابن سینا..... ۳۵۷

اشکال شیخ اشراق بر ابن سینا..... ۳۵۸

دفاع ملاصدرا از ابن سینا در برابر اشکال شیخ اشراق..... ۳۵۹

بیان دو مثال و دو شاهد توسط ملاصدرا بر عدم نقض مبنای دلیل حصر.. ۳۵۹

### پنجاهم: ۹۱/۰۱/۲۲..... ۳۶۱

تطبیق متن اسفار..... ۳۶۱

عدم جواز عدول از مبنای بوعلی سینا در دلیل حصر..... ۳۶۱

تطبیق متن اسفار ( دو وجه دفع اشکال شیخ اشراق)..... ۳۶۲

وجه اول دفع اشکال..... ۳۶۲

معنای کلمه «أوفی» در عبارت ملاصدرا(أوفی موجودات متحرکه...)..... ۳۶۳

معنای کلمه «أوفی» در عبارت ابن سینا..... ۳۶۳

وجه دوم دفع اشکال..... ۳۶۴

نقد استاد به شهید مطهری..... ۳۶۵

### جلسه پنجاه و یکم: ۹۱/۱/۲۶..... ۳۶۶

بیان بررسی کلام دو تن از حکماء معاصر در مسأله عرض ذاتی..... ۳۶۶

دیدگاه امام خمینی در بحث عرض ذاتی..... ۳۶۶

نقل عباراتی از کتاب جواهر الاصول..... ۳۶۶

ذکر نکاتی از فرمایشات امام خمینی (ره)..... ۳۶۷

نکته اول: (علم به عنوان مجموعه گزارها، مرکب اعتباریست)..... ۳۶۷

نکته دوم: ( لزوم تفکیک بین اعراض اعتباری و اعراض حقیقی)..... ۳۶۸

نکته سوم: (محمولات موضوعات قضایای سلبیه، محمولات موضوع علم

نیستند)..... ۳۶۸

دو اشکال مرحوم امام بر ملاصدرا (اشکال اول)..... ۳۶۸

اشکال دوم مرحوم امام بر ملاصدرا..... ۳۶۹

جمع بندی اشکال مرحوم امام بر ملاصدرا..... ۳۶۹

عدم ورود اشکالات استاد جوادی درباره دیدگاه مرحوم امام..... ۳۷۰

تحلیل استاد درباره مسأله مورد بحث..... ۳۷۱

سر بیان مطالب مطروحه از مرحوم امام و استاد جوادی..... ۳۷۲

### جلسه پنجاه و دوم: ۹۱/۰۱/۲۸..... ۳۷۳

- خلاصه درس گذشته (بیان اجمالی فرمایشات مرحوم امام)..... ۳۷۳
- بیان سه اشکال مرحوم امام بر ملاصدرا..... ۳۷۳
- دفاع استاد از مرحوم امام در برابر اشکال برخی از شاگردانشان..... ۳۷۴
- قربابت دیدگاه استاد مصباح به دیدگاه مرحوم امام..... ۳۷۵
- بررسی فرمایشات علامه طباطبایی در پاورقی اسفار..... ۳۷۶
- پاورقی اول علامه طباطبایی: (اشکال بر ملاصدرا در پاورقی اسفار)..... ۳۷۷
- پاورقی دوم علامه (اشکال بودن مساوات و نبودن عرض ذاتی)..... ۳۷۸
- پاورقی سوم علامه طباطبایی (محکم بودن مساوات در قضیه)..... ۳۷۹
- جلسه پنجاه و سوم: ۹۱/۰۱/۲۹..... ۳۸۱**
- خلاصه درس گذشته (بحث کبروی علامه طباطبایی با ملاصدرا)..... ۳۸۱
- بررسی پاورقی علامه طباطبایی در بحث عرض ذاتی (و هذا نِعَمَ الشاهد) .. ۳۸۱
- توضیح بخشی از متن جلد دوم اسفار در مسأله..... ۳۸۲
- اشکال بر ملاصدرا در جلد دوم اسفار (وهم و تنبیه)..... ۳۸۲
- پاسخ اشکال توسط ملاصدرا..... ۳۸۳
- جمع بندی فرمایش علامه طباطبایی در پاورقی اسفار (نِعَمَ الشاهد)..... ۳۸۴

- بررسی قسمت دوم پاورقی علامه در بحث عرض ذاتی..... ۳۸۴
- بیان بحث مشارکت حدّ و برهان..... ۳۸۵
- حدّ حقیقی در بحث مشارکت حدّ و برهان..... ۳۸۵
- منظور از حدّ، مطلق التعریف است و نه حدّ در مقابل رسم..... ۳۸۶
- اشکال بر ملاصدرا در مسأله..... ۳۸۶
- جلسه پنجاه و چهارم: ۹۱/۰۲/۰۲..... ۳۸۷**
- خلاصه درس گذشته (دو نکته و یک اشکال)..... ۳۸۷
- نکته اول (حدّ حقیقی در بحث مشارکت حدّ و برهان)..... ۳۸۷
- نکته دوم (حدّ اسمی در مقابل رسم نیست)..... ۳۸۷
- نقل عبارات حاجی سبزواری در توضیح مسأله..... ۳۸۷
- بیان اشکالی بر اساس دو نکته بیان شده بر عبارت اسفار..... ۳۸۸
- پاسخ به اشکال توسط حاجی سبزواری..... ۳۸۸
- نقل عبارات پاسخ اشکال حاجی سبزواری در پاورقی اسفار..... ۳۸۹
- مشارکت حدّ و برهان در مفاهیم ماهوی با تبیین بوعلی سینا..... ۳۹۰
- استفاده علامه طباطبایی از این کلام بوعلی سینا در بحث عرض ذاتی..... ۳۹۰

کیفیت وجود فی نفسه و وجود لغیره در تعریف عرض ..... ۳۹۱

### جلسه پنجاه و پنجم : ۹۱/۰۲/۰۹ ..... ۳۹۳

بررسی پاورقی اصلی علامه طباطبایی ..... ۳۹۳

تطبیق متن پاورقی علامه در اسفار ..... ۳۹۳

اشکال استاد مصباح ..... ۳۹۴

پاسخ استاد جوادی به استاد مصباح ..... ۳۹۴

ادامه تطبیق متن پاورقی علامه ..... ۳۹۵

ضابطه در شناخت عرض ذاتی ..... ۳۹۶

در بحث عرض ذاتی، محمولات مختلفه، ذاتی موضوع قضیه هستند ..... ۳۹۷

اشکال استاد بر استاد سبحانی ..... ۳۹۹

اشکال استاد بر استاد جوادی ..... ۴۰۰

### جلسه پنجاه و ششم : ۹۱/۰۲/۱۰ ..... ۴۰۱

بیان فرمایشات مرحوم امام ره در بحث عرض ذاتی ..... ۴۰۱

اشکال استاد مصباح بر اساس معنای عارض اخص ..... ۴۰۱

پاسخ علامه طباطبایی به اشکال استاد مصباح ..... ۴۰۲

دیدگاه استاد مبنی بر اینکه مبنای علامه طباطبایی اشکال را رفع می نماید

..... ۴۰۲

ملاک تمیز بین هلیات بسیطه و هلیات مرکبه ..... ۴۰۳

اشکال استاد بر استاد جوادی ..... ۴۰۳

اشکال استاد بر استاد سبحانی و علامه مظفر ..... ۴۰۴

### جلسه پنجاه و هفتم : ۹۱/۰۲/۱۲ ..... ۴۰۶

مروری بر درس گذشته ..... ۴۰۶

ادامه بررسی و تبیین پاورقی علامه طباطبایی در اسفار ..... ۴۰۶

عدم بررسی تاثیر بحث عکس در عرض ذاتی ..... ۴۰۶

محمول ذاتی ، واسطه ندارد ..... ۴۰۷

محمول ذاتی باید مساوی با موضوعش باشد ..... ۴۰۷

ذاتی بودن محمول مسأله ، برای موضوع علم ..... ۴۰۸

عدم صحت اشکال منطقیین در مسأله ..... ۴۰۹

راه حل مسأله در مسأله عرض ذاتی ..... ۴۰۹

تمایز علوم به تمایز موضوعات است ..... ۴۰۹

تمامیت فرمایش علامه طباطبایی از نظر استاد..... ۴۰۹  
 بررسی پاورقی دیگری از علامه طباطبایی (و هذا الذی ذکره من اقسام البحث)  
 ..... ۴۱۰

### جلسه پنجاه و هشتم: ۹۱/۰۲/۱۶ ..... ۴۱۱

بررسی بحث واقعیت و عرض ذاتی در فلسفه..... ۴۱۱  
 پاورقی علامه طباطبایی (تقسیم مسائل فلسفه به تبع مبنای صدرا در عرض  
 ذاتی)..... ۴۱۱  
 تطبیق متن پاورقی علامه طباطبایی در اسفار..... ۴۱۲  
 عدم صحت اشکال استاد مصباح به علامه طباطبایی..... ۴۱۲  
 نقل عبارت نه‌ایة الحکمة علامه در همین بحث..... ۴۱۲  
 بیان بحث خطا جهت بیان ضرورت برهان توسط علامه طباطبایی..... ۴۱۳

### جلسه پنجاه و نهم: ۹۲/۰۲/۱۷ ..... ۴۱۴

خلاصه درس گذشته..... ۴۱۴  
 عدم استدلال علامه بر مسلم بودن وقوع خطا در پاورقی اسفار..... ۴۱۴  
 تبیین بداهت اصل واقعیت در نه‌ایه الحکمة..... ۴۱۴  
 استدلال بر وقوع خطا در نه‌ایه الحکمة..... ۴۱۴

«فمست الحاجة» نتیجه قبول خطاست و نه استدلال بر ضرورت فلسفه..... ۴۱۵  
 ضرورت استعمال برهان درحلّ بحث عرض ذاتی توسط علامه طباطبایی.. ۴۱۶  
 دوگونه مواجهه با محمول در بحث عرض ذاتی..... ۴۱۷

بازگشت محمولات در سنخیت به وجود موضوعشان در بحث عرض ذاتی از  
 نظر علامه طباطبایی..... ۴۱۷

### جلسه شصتم: ۹۱/۰۲/۱۹ ..... ۴۱۹

خلاصه درس گذشته (ادامه بررسی پاورقی علامه طباطبایی در اسفار)..... ۴۱۹  
 محمولات فلسفی باید از سنخ موضوعات باشند..... ۴۱۹  
 نتیجه دوم علامه طباطبایی در پاورقی اسفار..... ۴۲۰  
 نتیجه سوم علامه طباطبایی در پاورقی اسفار..... ۴۲۱  
 پاسخ استاد به استاد مصباح..... ۴۲۱  
 اشاره به دستاورد جدید علامه طباطبایی در پاورقی اسفار..... ۴۲۱  
 تکمیل این دستاورد جدید در نه‌ایة الحکمة..... ۴۲۲  
 سؤالاتی جهت بررسی بیشتر فرمایش علامه طباطبایی..... ۴۲۲  
 سوال استاد از استاد جوادی..... ۴۲۴

**جلسه شصت و یکم: ۹۱/۰۲/۲۴ ..... ۴۲۴**

۴۲۵ ..... بررسی اشکالات بزرگان بر فرمایش علامه طباطبایی

۴۲۵ ..... اشکال استاد مصباح بر فرمایش علامه طباطبایی و پاسخ آن

۴۲۵ ..... محدوده التزام به مبنای علامه طباطبایی

محدود نمودن التزام به مبنای عرض ذاتی توسط مرحوم امام (در بحث ربط)

۴۲۶ .....

۴۲۷ ..... اشکال مرحوم امام بر ملاصدرا در بحث عرض ذاتی حقیقت وجود

۴۲۸ ..... تفاوت دیدگاه مرحوم امام و استاد مصباح در نحوه انکار وجود ربطی

۴۲۹ ..... بررسی فرمایشات استاد جوادی در حقیق مختوم (اشاره سوم و هشتم)

۴۲۹ ..... بیان اشاره سوم از کتاب حقیق مختوم

۴۳۰ ..... بیان اشاره هشتم از کتاب حقیق مختوم

۴۳۱ ..... بیان چهار دیدگاه مطرح در مسأله (به صورت سوال)

**جلسه شصت و دوم: فایل صوتی موجود نیست ..... ۴۳۲****جلسه شصت و سوم: ۹۱/۰۲/۲۶ ..... ۴۳۳**

۴۳۳ ..... بررسی اشکال استاد جوادی بر علامه طباطبایی در مسأله وجود رابط

۴۳۴ ..... نکات مقدماتی جهت حل اشکالات استاد جوادی به علامه طباطبایی

۴۳۴ ..... نکته اول: مسأله خارج المحمول با دو حدّ وسط در فلسفه

اشکال اشتراک لفظی استاد، نسبت به اشکال استاد جوادی بر علامه طباطبایی

۴۳۴ .....

۴۳۵ ..... دفاع استاد از بیان علامه در برابر اشکال استاد مصباح

۴۳۶ ..... جمع بندی نکته اول (اشکال استاد بر استاد جوادی)

۴۳۷ ..... نکته دوم : مسأله حرکت، نفی وجود ربط نمی کند

۴۳۷ ..... نکته سوم: تاثیر بحث وجود ربطی در مسأله علم در بیان علامه طباطبایی

نکته چهارم: کیفیت جمع بین خارج المحمول با مقوله بودن اضافه در فضای

۴۳۷ ..... مشهور

**جلسه شصت و چهارم: ۹۱/۰۲/۳۰ ..... ۴۳۹**

۴۳۹ ..... خلاصه جلسات گذشته

۴۴۰ ..... مشهور خارج المحمول را نافی معقول اولی نمی داند

۴۴۰ ..... توضیح نظر مشهور در باب اضافه (مقولی و اشرافی)

۴۴۱ ..... عدم صحت اشکال استاد جوادی به علامه طباطبایی

۴۴۱ ..... اشکال استاد به استاد جوادی

۴۴۲ ..... ترقی دادن نظر مشهور توسط علامه طباطبایی

۴۴۲ ..... تبیین وجود ربطی در همه وجودات لغیره توسط علامه (ترقی اول)

۴۴۲ ..... پذیرش وجود ربطی در حرکت از باب وجود سیال (ترقی دوم)

از نظر علامه، حرکت جوهری در وجود لنفسه جوهر است نه وجود فی نفسه

۴۴۳ ..... آن

۴۴۳ ..... بیان مویّدات دیدگاه علامه توسط استاد و اشکال بر استاد جوادی

### جلسه شصت و پنجم: ۹۱/۰۲/۳۱ ..... ۴۴۵

۴۴۵ ..... خلاصه درس گذشته (مبنای علامه در وجود ربطی)

۴۴۶ ..... امتناع حرکت در حیث وجود فی نفسه از نظر علامه طباطبایی

۴۴۶ ..... اشکال به علامه و پاسخ ایشان به اشکال

علامه طباطبایی : حرکت فقط در وجود ناعتی است (همان وجود لنفسه یا

۴۴۶ ..... لغیره)

تاثیرشگرف مبنای علامه طباطبایی در وجود ربطی در سایر مباحث فلسفی

۴۴۷ .....

۴۴۷ ..... در حمل حقیقه و رقیقه، وجود ناعتی و ربط طرفینی نیست

۴۴۸ ..... در حمل حقیقه و رقیقه، وجود فی نفسه منتفی است

۴۴۹ ..... ملاک عرض ذاتی علامه در صفات حقیقه وجود، تساوق است

۴۵۰ ..... انتفاء علیت خارجی، مستلزم انتفاء برهان لمّ در فلسفه است

### جلسه شصت و ششم: ۹۱/۰۳/۰۱ ..... ۴۵۱

۴۵۱ ..... خلاصه درس گذشته (و توضیح دوباره مبنای علامه طباطبایی)

۴۵۱ ..... روش بحث در مسأله عرض ذاتی توسط علامه دوگونه است:

۴۵۱ ..... روش اول : تبیین مسأله عرض ذاتی با استفاده از حیث وجود ربطی

۴۵۱ ..... توضیح و بیان مستندات از مرحوم علامه در بحث وجود ربطی

۴۵۲ ..... تاثیر مبنای علامه طباطبایی در وجود ربطی بر سایر مباحث فلسفی

۴۵۳ ..... اشکال استاد مصباح بر علامه طباطبایی در بحث تقسیم جواهر

پاسخ علامه به اشکال و تبیین تاثیر مبنای ایشان بر بحث جوهر توسط استاد

۴۵۴ .....

۴۵۴ ..... بیان تاثیر مبنای علامه در وجود ربطی بر بحث اتحاد عاقل و معقول

۴۵۵ ..... صحت اشکال علامه طباطبایی بر ملاصدرا در حاشیه اسفار

۴۵۶ ..... روش دوم : تبیین مسأله عرض ذاتی بر اساس مسأله تساوق توسط علامه

۴۵۶ ..... تاثیر قبول مسأله تساوق در عرض ذاتی در سایر مباحث

**شصت و هفتم: ۹۱/۰۲/۰۷ ..... ۴۵۸**

مروری بر مباحث گذشته (بررسی جهات مختلف بحث عرض ذاتی) ..... ۴۵۸

سه دیدگاه در بحث مسأله خارج المحمول ..... ۴۵۹

نظر مشهور: محمول بالضمیمه در مقابل خارج المحمول ..... ۴۵۹

نظر علامه: قبول خارج المحمول قدما و انکار محمول بالضمیمه ..... ۴۵۹

نظر سوم: جمع نمودن و حذف ماهیت با وجود سیال ..... ۴۶۰

تفکیک مباحث از یکدیگر جهت فهم صحیح مدخل کتاب نهاییه ..... ۴۶۰

تاثیر مسأله عرض ذاتی در انتفاء برهان لمّ در فلسفه در دو فضا ..... ۴۶۰

**جلسه شصت و هشتم: ۹۱/۰۳/۰۷ ..... ۴۶۲**

بررسی اشارات استاد جوادی در ر حیق در مسأله عرض ذاتی ..... ۴۶۲

تبیین اشاره هفتم استاد جوادی از کتاب ر حیق توسط استاد ..... ۴۶۲

اشتراک مبانی استاد جوادی و علامه طباطبایی ..... ۴۶۲

شواهد متنی از علامه طباطبایی در خصوص اشتراک مبانی ایشان با استاد

جوادی ..... ۴۶۳

تفاوت دیدگاه استاد جوادی با علامه طباطبایی درباره برهان لمّ ..... ۴۶۳

بیان اولین موضع افتراق دیدگاه استاد جوادی با علامه طباطبایی ..... ۴۶۴

بیان نظرات اختصاصی علامه طباطبایی در فلسفه ..... ۴۶۶

بیان دومین موضع افتراق دیدگاه استاد جوادی با علامه طباطبایی ..... ۴۶۶

**جلسه شصت و نهم: ۹۱/۰۳/۰۸ ..... ۴۶۸**

خلاصه مباحث گذشته در ملاک مسأله عرض ذاتی (بیان سه دیدگاه) ..... ۴۶۸

دیدگاه اول: تساوق، ملاک عرض ذاتی باشد. ..... ۴۶۸

دو تبیین از ملاک تساوق توسط ملاصدرا و علامه طباطبایی ..... ۴۶۸

دیدگاه دوم: قبول تساوق با تفکیک علیت مفهومی از علیت خارجی ..... ۴۶۹

دیدگاه سوم: وجود ناعتی ملاک عرض ذاتی باشد ..... ۴۷۰

بیان سه نکته جهت بررسی بیشتر مسأله در جلسه آینده ..... ۴۷۰

**هفتماد: ۹۱/۰۳/۰۹ ..... ۴۷۲**

خلاصه درس گذشته (جمع بندی مبانی استاد جوادی) ..... ۴۷۲

بیان هفتماد ر حیق جهت توضیح مبانی استاد جوادی و نقد استاد ..... ۴۷۲

بیان اشاره چهاردهم از ر حیق و اشکال استاد به ایشان (در بحث برهان لمّ). ..... ۴۷۳

اشاره هشتم از ر حیق (نقل عباراتی از بوعلی سینا در توضیح مبنا) ..... ۴۷۴



جمع بندی شواهداستاد جوادی مبنی بر اثبات برهان لمّ در فلسفه..... ۴۷۵

بیان شاهد دیگری جهت اثبات برهان لمّ در اشارات رحیق..... ۴۷۵

مبنای علامه طباطبایی در مسأله مورد بحث ..... ۴۷۵

نقد استاد به فرمایشات استاد جوادی در رحیق ..... ۴۷۶

بسم الله الرحمن الرحيم

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

جلسه اول: ۹۰/۰۸/۰۷

به این نتیجه رسیدیم که بحث حواشی اسفار و جمع بندی اسفار را از اول شروع کنیم و به فصول دیگر مراجعه نکنیم و با همین روال درسی بحث را شروع کنیم. نکته این است که مطالب به قدر کفایت توضیح می دهم جایی که توضیح لازم داشته باشد دوستان برای استفاده بیشتر، مرجعهایش برای مراجعه هست، یعنی مبنایش این است که توضیح در حدی است که اگر کسی بخواهد از خود جلسه استفاده کند، استفاده کند، ولی اگر کسی بخواهد عمیقتر و دقیقتر و فنی تر از مطلب استفاده کند بحث های دیگری است که می تواند مراجعه کند. در ارتباط با متن اسفار، بنا بر این نیست که همه متن اسفار خوانده شود. مخصوصا این جلد اول و دوم که الحمد لله برای پیش مطالعه و مطالعه در اختیار دوستان است امید است که دوستان استفاده کنند برای تسریع در بحث و استفاده بیشتر از بحث.

خدمت استاد بزرگوار آیت الله جوادی آملی جلد سه را به مدت چهار سال، هفته ای سه جلسه خواندیم تا جلد سه ضروری است، البته مابقی اسفار، جلد های دیگری هم دارد که الهیات بالمعنی الاخص و مباحث نفس.

فرمودند اسفار را در چهار سفر ترتیب دادیم: «السفر الاول وهو الذى من الخلق الى الحق فى النظر الى طبيعة الوجود و عوارضه الذاتيه و فيه مسالك» در سفر اول می خواهند احکام عامه وجود را بررسی بفرمایند که طبیعت وجود و عوارض ذاتی وجود چه هستند که بیان خواهد شد. مسالکی در سفر اول وجود دارد که مسلک اول مشتمل بر مقدمات و مراحل شش گانه مورد احتیاج است.

«المسلک الاول فى المعارف التى يحتاج اليه الانسان فى جميع العلوم و فيه مقدمة و سنة مراحل» در معارفی که انسان به آنها احتیاج دارد در همه علوم. در این مسلک، یک مقدمه و شش مرحله وجود دارد.

«المقدمة فى تعريف الفلسفة و تقسيمه الأولى و غايتها و شرفها»-آخوند در اینجا دو تعریف برای فلسفه ارائه می کنند-«اعلم ان الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها و الحكم بوجودها تحقيقا بالبراهين لا اخذاً بالظن و التقليد بقدر الوسع الانساني و ان شئت قلت نظم العالم نظماً عقلياً على حسب الطاعة البشرية ليحصل التشبه بالبارى تعالى»

### دو تعریف برای فلسفه

آخوند دو تعریف برای فلسفه ارائه می دهند که برای توضیح این دو تعریف سوال اولی این است که آیا اینها تعریف فلسفی اولی است یا تعریف فلسفه به عنوان مقسم علوم ششگانه عقلی

که یقین بالمعنی الاخص باشد. اگر کسی موفق شد اشیاء را علی ما هی علیه شناخت « تصور و تعریف اشیاء » و تصدیق به وجودشان کرد « تصدیق مبتنی بر قطع اولاً و قطع مبتنی بر برهان نه از روی تقلید » البته همه اینها به قدر وسع انسان است چون بالاخره هم در شناخت حقائق و هم در تصدیق به وجود حقائق ، وُسع انسان محدود است اگر انسان به قدر وسعش ، این کارها را انجام داد، کار فلسفی انجام داده است؟

### تعریف دوم

یا به تعبیر دیگر «نظم العالم نظماً عقلياً علی حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالباری تعالی» فلسفه رسالتی دارد که می خواهد عالم را به یک نظم عقلی تبدیل کند که مطابق با نظم علمی که در جهان خارج وجود دارد ، باشد. ما یک نظم علمی خارجی داریم که اشیاء در یک نظام واقعی عینی واقعیت پیدا کردند اگر عالمی توانست این نظم عینی را به یک نظم عقلی تبدیل کند آن هم در حسب طاقت بشری، به قدر وسع بشری اینجا هم هست، - اگر نظم عینی به یک نظم عقلی تبدیل شد راه تبدیل شدن نظم عینی ، به نظم عقلی همان مراحل است که در تعریف بالاست، اولاً اشیاء را بشناسد، ثانیاً وجودشان را تصدیق کند، ثالثاً این تصدیق ، تصدیق قطعی مستند به برهان باشد. و لذا فرمود: «و ان شئت قلت» یعنی این مخلص مطلب بالاست. من اشیائی دارم که باید آنها را خوب بشناسم و بعد وجودشان را تصدیق کنم و تصدیق من هم باید تصدیق قطعی برهانی باشد. اگر خوب شناختم تعریف کردم و خوب تصدیق به وجود کرد و آن هم مستند به برهان؛ یک نظم عقلی در عالم وجود می آید. اگر اشیاء را شناختم و تصدیق

است؟! آیا در این مقدمه ما می خواهیم درباره فلسفه ای که مقسم حکمت نظری با شعب ثلاثش و حکمت عملی با شعب ثلاثه هست بحث کنیم؟! همین طور که می دانید در بین قدماء، مطلق علوم عقلی را فلسفه می گفتند و آن فلسفه را که مطلق علوم عقلی بود و آن را به حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم می کردند و حکمت نظری را به سه یا چهار شعبه و حکمت عملی را به سه شعبه تقسیم می کردند. حکمت نظری ، فلسفه اولی ، فلسفه وسطی، فلسفه سفلی « الهیات، ریاضیات و طبیعیات » و حکمت عملی هم اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن است که سه شعبه حکمت عملی است.

سوال این است - البته به نظر ارسطو هم می رسیم همان طور که حکمت نظری که آخوند ملاصدرا اشاره می کند چهار شعبه داشته است : امور عامه ، وسطی، سفلی ، که ارسطو امور عامه را جدا کرده است - باید در این مورد بحث کنیم.

### تعریف اول در ضمن یک سوال

سوال این است که تعریف صدرا در مورد فلسفه به اینکه، اعلم ان الفلسفه استكمال نفس انسانی است که کامل شدن نفس انسان است به اینکه انسان موفق به شناخت حقائق موجودات شود علی ما هی علیها، موجودات را آنچنان که هستند بشناسد و الحکم بوجودها تحقیقاً بالبراهین ، یک حکم قطعی به وجودشان داشته باشد آن هم از روی برهان، لا اخذاً بالظن و التقليد ، نه اینکه از روی ظن و تقلید باشد . پس اولاً قطعی باشد نه ظنی، ثانیاً قطع مستند به برهان باشد

برهانی به وجودشان کردم در واقع یک نظم عقلی علمی در عالم به وجود می آید و اگر اینها محقق شد، آخوند می فرماید: «لیحصل التشبه بالباری تعالی» تا تشبّه به حضرت حق در عالم به وجود می آید.

از این توضیحات معلوم شد این دو تعریف برای فلسفه، یک مطلب را بیان می کند و دو مطلب نیست، منتهی تعریف اول، تفصیلی دارد که تعریف دوم، به صورت ماحصل تعریف اول است به وجود آمدن نظم علمی، عقلی در عالم مشابه با نظم علمی راهش همان شناخت، تصور و تصدیق مستند به برهان است اگر تصور و تصدیق مستند به برهان شد، نظم عینی تبدیل به نظم علمی می شود البته در ادامه عبارات آخوند روشن تر می آید و در پایین تعریف مشهورتر و تعبیر معروفی است که می فرماید: «صيرورة النفس عالماً عقلياً مشابهاً للعالم العيني» نفس باید یک عالم عقلی باشد مشابه و مضاهی با عالم عینی. این تعبیری که در بالا مجمل آمده است و در عبارات پایین آخوند مفصل بیان می کند، صیوروت انسان، صیوروت نفس، که همان نفس عالم باشد عالماً عقلياً - یک عالم عقلی داشته باشیم دارای نظم عقلی، مشابه با عالم عینی - . پس مفاد دو تعریف یکی است؛ اما سوال این است که آیا این تعریف را برای مطلق علوم عقلی و برهان ارائه کنیم؟ اگر برای مطلق علوم عقلی و برهانی بخواهیم ارائه کنیم یک لوازمی دارد و یا نه، ما این تعاریف را برای فلسفه اولی می خواهیم ارائه کنیم چه فلسفه اولی را مشتمل بر امور عامه و الهیات بالمعنی الاخص بدانیم یا فقط مشتمل بر امور عامه بدانیم؟ در عبارات بزرگان از اساتید اینگونه به نظر می رسد این را تعریف فلسفه اولی بدانند و چون این را می

خواهند تعریف فلسفه اولی بدانند اشکالاتی به این دو تعریف وارد کردند و ما اشکالات ایشان را با این مبنا که تعریف فلسفه اولی بدانیم بیان می کنیم و بعد بحث می کنیم.

اگر این تعاریف را تعریف فلسفه اولی قرار دادیم در این صورت مطلب بدین صورت می شود که شناخت ما از حقائق عالم، شناخت برهانی ما از حقائق عالم و تصدیق ما به وجود این حقائق، شامل همه حقائق عالم نیست. فرض بر این است که حکمت نظری حداقل سه شعبه دارد «طبیعیات، ریاضیات، الهیات» طبیعیات بخشی از حقائق عالم است و به صورت برهانی هم هست شناختی است که نفس عالم از یک سلسله واقعیات خارجی دارد آن هم اخذاً بالبرهان منتهی به برهانی که در فلسفه اسلامی به عنوان تجربه مثلاً در طبیعیات، قائلند، چون در فلسفه اسلامی، قائلند حکمت همیشه برهانی است حکمت طبیعی هم برهانی است حکمت ریاضی هم برهانی است، لذا ما نمی توانیم بگوئیم اگر کسی این تعریف را تعریف فلسفه اولی دانست نمی توان گفت شما علمی به حقائق عالم پیدا می کنید و یک جهان علمی خواهید بود در کنار جهان عینی. انسان صیوروت پیدا می کند «عالمّاً عقلياً مضاهياً للعالم العيني» این تعریف را برای فلسفه اولی نمی توان گفت چون فرض بر این است که بخشی از اطلاعات ما نسبت به واقعیات عالم، داخل در این بخش از حکمت نیست، اطلاعات ریاضی و طبیعی ما بیرون می ماند و به بخش منطق هم می رسیم.

اگر ما این تعریف را تعریف فلسفی اولی بدانیم، استکمال نفس از طریق علم به همه حقائق، غلط است کلمه استکمال؛ خود کلمه «استکمال» یک ایرادی دارد و درآینده بیان می کنیم؛ اما اگر

این ایراد را «واژه استکمال» نداشت، نمی توانستیم بگوئیم استکمال نفس است از طریق همه حقائق. حالا در تعریف اول، که تعریف به استکمال نفس است به معرفه حقائق الموجودات که ظاهر در عموم است و مشکلی ندارد و می توان از این اشکال فرار کرد اما در تعریف دوم راه فراری ندارد چون فرموده است «لیحصل التشبه بالباری تعالی» تشبه به باری تعالی با بعض نمی سازد، باید همه حقائق را به گونه ای آدم دریافت کند تا مسأله تشبه به ذات اقدس تعالی - جل و اعلی - درست دربیاید لذا این تعبیر «لیحصل التشبه بالباری تعالی» حمل بر فلسفه اولی را منع می کند. مطلب مهمتر و اشکال مهمتر این است که در هر دو تعریف، استکمال نفس مطرح است، استکمال نفس انسانی بمعرفه الحقائق، یا تعبیر به «لیحصل التشبه بالباری تعالی» أدق از بحث استکمال است؛ چون استکمال معلوم است که بدون وصل به او امکان ندارد؛ اما تشبه بالباری تعالی بدون ابهام تر است، وقتی قول مختار را بیان می کنیم معلوم می شود این «ان شئت فقلت» بهتر است. لذا مطلب این است که در تعریف، استکمال را که علت غائی است بیاورید. در فلسفه بیان شده است علل اربعه، علت فاعلی و علت غائی خارج از ذات و ذاتیات شیء است، علت فاعلی، خارجی است و علت غائی، خارج است و آنی که داخل در ذات و ذاتیات شیء است علت مادی و علت صوری شیء است ماده و صورت شیء است یا چیزی شبیه ماده و صورت است اما چیزی که مسلماً بیرون است فاعل و غایت است؛ لذا در تعریف شیء نمی توان گفت این را انجام می دهم آن اتفاق رخ بدهد، آن چیست تا آن اتفاق رخ بدهد، لذا هر وقت علت غائی را بیاوریم سوال از ما، حل نشده است. لذا راه بسته است تا در تعریف

فلسفه، غایت غائی را ذکر کنیم و بگوئیم فلسفه علمی است که استکمال نفس می دهد و علمی است که به ما تشبه به ذات اقدس اله می دهد، لذا بزرگان از اساتید، ماحصل این اشکالات را اینگونه وارد کردند که چرا استکمال استفاده شده است، چرا استکمال را علم را به همه حقائق قرار دادید، حالا اگر استکمال را هم بیاورید چون یک بخشی از اینها با استکمال حل می شود، چون در فلسفه ما با همه حقائق کار نمی کنیم و سوم اینکه چرا این گونه تعبیر می کنید: «صبرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی مشابهاً للعالم العینی»

### نظرمختار در مسأله تعریف

به نظر می رسد و نظر ما این است که آخوند در مقام تعریف فلسفه اولی نیست، بلکه در مقام تعریف فلسفه ای است که مقسم حکمت نظری و عملی است خلافاً لبعض الاساتذة؛ چون آخوند در مقام تعریف فلسفه ای است که مقسم این دواست، هیچکدام از این اشکالات بر آخوند وارد نیست بلکه لابد از این بیان است اما توضیح: اولاً چرا آخوند در مقام تعریف فلسفه ای است که مقسم است؟ چون برای فرار از اشکال نمی تواند ادعا کند باید اول خود عبارت و توضیحات آخوند به این تعبیر امکان توجیه بدهد ..

### تعریف و تقسیم فلسفه

اولاً: عبارات آخوند نشان می دهد که می خواهد تعریف فلسفه و تقسیم فلسفه را انجام بدهد، معنی ندارد که آخوند، فلسفه اولی را تعریف کند و بعداً مطلق حکمت را تقسیم کند. اولاً آخوند

در مقام تعریف و تقسیم است و لذا فلسفه را به نطاق وسیعش، مطلق علوم عقلی و حکمت عقلی، تعریف می کند؛ فلسفه ای که به حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم می شود، آن را تعریف می کند و بعد هم همان را تقسیم می کند.

ثانیا: در ذیل مسأله حکمت نظری، آخوند تصریح می کند که سیوروت، غایت حکمت نظری است نه غایت فلسفی اولی. بر اساس فرمایش آقایان، اگر در عبارت «صیوروة الانسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العینی» توجیهی راه داشت از آن فلسفه اولی بود، اما صریح عبارت آخوند این است که ایشان اشاره می کند: «افتنت الحکمة بحسب عمارة الناشئین بإصلاح القوتین إلى فنین نظریة تجردیة و عملیة تعلیة». اگر حکمت، دو فن است، و اما «النظریة فغایتها» غایت حکمت نظری، سیوروت است اگر غایت حکمت نظری، سیروت باشد، نمی توان سیوروت را از آن فلسفه اولی بدانیم. «فغایتها انتقاش النفس بصورة الوجوب علی نظامه بکماله و تمامه»، اگر اینجا سیوروت نفس، «عالمًا عقليا مشابهاً للعالم العینی» به عنوان غایت حکمت نظری باشد، نمی توان این را معادل مسأله حکمت - فلسفه اولی - قرار بدهیم پس «اولا» هم تقسیم کرده و هم تعریفی کرده بعنوان مقدمه تقسیم و ثانیا «مشابه و مضاهیا» را خاصیت حکمت نظری قرار داده است. ما فعلاً در مورد قرائن عبارت آخوند بحث می کنیم و این قرائن، صریح در این است که این تعریف نمی تواند تعریف فلسفه اولی باشد، چون آنجا که فرمود: «نظم العالم نظاما عقليا» نمی تواند به فلسفه اولی برگردد؛ حداقل مطلب این است که محدوده فلسفه اولی نیست؛ لذا عبارت آخوند صریح در این است که تعریف، تعریف فلسفه اولی نیست.

نکته بعد این است که ما بحث خواهیم کرد که تقسیم اقسام حکمت نظری به حسب موضوع است یا با برهان عقلی یا با برهان غیر عقلی - سر جای خودش بحث می شود - تقسیم اقسام حکمت عملی هم بحسب موضوع است، اگر می گوئیم حکمت نظری سه یا چهار قسم است، آقایان می گویند به حسب موضوع سه یا چهار قسم است. همه می گویند تقسیم به حکمت نظری به سه یا چهار به حسب موضوع است چه مصیبا یا مخطئاً بعداً بحث می شود. در حکمت عملی هم بحث این است که آیا این به خانواده یا فعل فرد یا جامعه برمی گردد؛ می خواهند از باب استقراء، تقسیم موضوعی کنند ان شاء الله توضیحش خواهد آمد. تقسیم اقسام حکمت نظری و تقسیم اقسام حکمت عملی به حسب موضوع است.

### مبنای تقسیم فلسفه اولی (حکمت)

اما سوال مهم این است که تقسیم اصل فلسفه به حکمت نظری و حکمت عملی با کدام مبنا صورت می گیرد؟ اگر تقسیم اصل حکمت به نظری و عملی با مبنای موضوع باشد، یک مطلب پیش می آید و اما اگر ثابت شد که اینها را با مبنای موضوع نمی توان تقسیم کرد که برخی از بزرگان می خواهند این را به حسب بوعلی بگذارند که اولین بار بوعلی گفته است و کمتر از عبارات آخوند و ملاصدرا استفاده می کنند که ان شاء الله خواهیم دید صریح این عبارتی که در اسفار می خوانیم صریح در این است که صدرا، خودش این حرفها را ملتزم است. اگر تقسیم حکمت نظری و حکمت عملی به حسب موضوع نباشد و با غایت این تقسیم تمام شود؛ یعنی تفکیک بین علوم نظری و علوم عملی، علوم برهانی عملی و علوم برهانی نظری پیش قداما،

این با غایت انجام شود، نتیجه بسیار مهمی بر این بحث مترتب می شود و آن نتیجه این است که ما بین این دو بخش، یعنی در مطلق فلسفه، علم واحدی نداریم که بخواهیم آن علم واحد را با موضوع تقسیم کنیم. بنابراین اگر تقسیم حکمت عملی و حکمت نظری با موضوع صورت بگیرد باید علم واحدی داشته باشیم که موضوع واحد داشته باشد و عوارض ذاتیه، شُعَب را از هم جدا کند؛ اما اگر تقسیم مطلق فلسفه به حکمت عملی و حکمت نظری به حسب موضوع نباشد بلکه به حسب چیز دیگری باشد، در آن صورت مطلق فلسفه ای که در مقسم قرارداد علم واحدی نیست، وقتی علم واحدی نبود راهی برای تعریفش، جز استکمال و تشبه وجود ندارد. اینکه به ملاصدرا اشکال کردید چرا از علت غائی یعنی استکمال استفاده کرد؟ و چرا از تشبه به حضرت حق استفاده کردند؟ استفاده از علت غائی در جایی که شما واقعیت واحده ای دارید که می توانید از ماده و صورت یا آنچه که به منزله ماده و صورت اوست استفاده کنید در تبیین و تعریف، درست است؛ اما اگر یک علم واحد نداشتید که بتوانید از مسأله جنس و فصل یا آنچه به منزله جنس و فصل اوست استفاده کنید ناگزیرید مبنا را در تقسیم، انسان قرار بدهید.

### انسان مبنای تقسیم حکمت (فلسفه اولی)

یکی از بزرگترین مزایای کار ملاصدرا در حکمت متعالیه این است مبنای تقسیم حکمت، انسان است، مبنای تقسیم حکمت -فلسفه اولی- هم انسان است. اگر مبنا در تقسیم، انسان شد، معلوم می شود که وقتی ما می خواهیم حکمت را به نظری و عملی تقسیم کنیم مجبوریم مثل آخوند یگوئیم «لَمَّا جَاءَ الْإِنْسَانُ كَالْمَعْجُونِ مِنْ خَلِيطَيْنِ» بیایید با یک مقدمه ای انسان را تعریف کنیم.

وقتی انسان را تعریف می کنیم زمینه تقسیم حکمت را به نظری و عملی از روی انسان مطرح می کند. صیورورت عقلی در بخش حکمت نظری حاصل است و صیورورت عملی در بخش حکمت عملی حاصل است ماحصل آن، تشبه به حضرت حق و استکمال است. اگر اینگونه شد، نباید اشکال کرد که چرا استکمال را آوردید و بعد بگویند در تشبه هم همان اشکال استکمال وارد است. اگر ما با علم واحدی مواجه نیستیم که موضوع واحد بطلبد که عوارض ذاتی شیء را نمی توانیم بحث کنیم که حکمت به سیستم واقعی تقسیم شود، چاره ای نداریم که با خلیفه خدا کار کنیم، به این صورت که بگوئیم یک خدا داریم و یک خلیفه الله؛ خداوند حضرت حق است و تشبه به حضرت حق، راهش این است که یک صیورورت عقلی عینی داریم و یک صیورورت عملی داریم ادعا این است. حال این ادعا چقدر محقق است و چطور؟ اصل مطلب درست فهمیده شود. اینجا مسأله، مسأله انسان است استکمال انسان است و تشبه انسان به حضرت حق است و راهی جز با این تعریف نیست. لابد از تعریف به این صورت هستید به استکمال و تشبه؛ البته بحسب طاقت بشری - البته طاقت بشری هم بحث خواهد شد - چون ممکن و غیرممکن که نسبتی با هم ندارند، لذا تشبّهش به حسب طاقت است و استکمالش هم به حسب طاقت است اگر استکمالش به حسب طاقت بشری است و تشبّهش به حسب طاقت و وسع انسان؛ منتهی یک عالم علمی دارید و یک عالم عملی دارید که می خواهید این را محقق کنید. اما دوستان از عبارات خود آخوند ملاصدرا در توضیح این مطالب بوعلی استفاده کنند و مرحوم شهید مطهری هم در درسهای الهیات و شفا بیان کردند.

جلسه دوم: ۹۰/۰۸/۰۸

## بررسی مبنای تقسیم حکمت به نظری و عملی

بحث ما این بود که آیا تقسیم حکمت به نظری و عملی بر اساس موضوع است؛ یا بر اساس موضوع نیست؟ اصل مطلبی که لازم است برای ادامه بحث جلسه قبلمان تعقیب کنیم، این نکته است که اگر حکمت را به نظری و عملی تقسیم کردیم آیا داریم با موضوع کار می‌کنیم یا غایت کار می‌کنیم؟ ظاهر فرمایشات بزرگان از فلاسفه اسلامی مانند ابن سینا و به نظر ما آخوند ملاصدرا - در اینجا یاسفار - این است که ما در این تقسیم با موضوع کار نمی‌کنیم؛ به این خاطر که ما در حکمت نظری با موضوع کار می‌کنیم، مثلاً می‌گوییم فلسفه موضوعش موجود بما هو موجود است؛ طبیعیات موضوعش موجود بما هو طبیعی است؛ ریاضیات موجود بما هو ریاضی است. اینجا قطعاً خود حکمت نظری موضوعی دارد، که بعد در ادامه بحث با آن کار می‌کنیم. ممکن است بپردازیم به اینکه موضوع خود حکمت نظری چیست و چگونه است؟ و جایگاه موضوع حکمت نظری را به فلسفه اولی واگذار کنیم. اگر حکمت عملی اخلاق باشد، موضوع آن فعل اختیاری انسان از جهت نقشش در سعادت فرد؛ یا نقشش در سعادت خانواده؛ یا نقشش در اجتماع است. موضوعش فعل اختیاری انسان است منتهی فعل اختیاری انسان تاره با قید فرد؛ تاره با قید خانواده و تاره با قید اجتماع است. پس یک موضوعی به نام فعل اختیاری وجود دارد که با قیودی از هم جدا می‌شوند. اما می‌توان گفت تقسیم بین حکمت

نظری و حکمت عملی بر اساس موضوع است؛ یعنی بگوییم حکمت عملی موضوعی دارد، مغایر با حکمت نظری. عملی و نظری دو موضوع اند. اگر تقسیم بر اساس موضوع باشد، به تعبیر بسیار زیبای مرحوم آیت الله مطهری (رضوان الله تعالی علیه) معنایش این است که، مثلاً اگر ما فعل اختیاری انسان را از مقوله آن یفعل بدانیم آن را از مقوله آن یفعل بدانیم؛ به حسب فلسفی از یک جهت تأثیر می‌باشد و از یک جهت تأثیر است. مثلاً در آن صورت اینگونه می‌گوییم که ما مقوله آن یفعلیا مقوله آن یفعل را در غیر فعل اختیاری انسان، در حکمت نظری بحث می‌کنیم و در فعل اختیاری انسان، در حکمت عملی بحث می‌کنیم. منتهی مقوله آن یفعل و آن یفعل وقتی در فعل اختیاری انسان مطرح می‌شود، در حکمت عملی سه قید می‌خورد؛ فرد، خانواده و جامعه و با این سه قید موضوعی، جدا می‌شوند. در این صورت همه واقعیت های عالم در شش امر جا می‌گیرند؛ یعنی اگر بخواهیم درباره نظم عینی عالم صحبت کنیم؛ تا نظم عینی عالم در حکمت به نطاق وسیعش شناخته بشود و تبدیل نظم عقلی در عالم شود و عالم، عالماً عقلیاً مضاهیا و مشابهاً للعالم العینی گردد، در این صورت مشابهِت عالم با واقع عینی وقتی تمام است که شش شاخه ای را که قسیم هم هستند، بشناسیم. معنای این حرف تقسیم به حسب موضوع است. در واقع در صد دیدیم چنین گوییم که واقعیت های خارج آنجا که در غیر فعل اختیاری اند در حکمت نظری بررسی می‌شوند و آنجا که مربوط به فعل اختیاری انسان اند، در حکمت عملی بررسی می‌شوند. ثمره مساله این است که ما شش شاخه علمی داریم. این شش شاخه علمی - خواه با حصر عقلیاً حصر استقرایی - همه واقعیت عینی را می‌گیرند.



در این صورت، این تقسیم، تقسیم به حسب موضوع است. در این صورت علم فلسفه به معنای اعم - حکمت به معنای اعم - ؛ که مقسم برای نظری و عملی است، علم به همه واقعیت های عینی است. وقتی انسان از طریق برهان به همه واقعیت های علمی علم پیدا کرد، - به قول آقایان - جهانی علمی می شود بنشسته در گوشه ای. یک جهان علمی مضاهی و مشابه با جهان عینی می گردد. این تقسیم، تقسیم به حسب موضوع می باشد. مرحوم آقای مطهری (رضوان الله تعالی علیه) در کتاب منطق و فلسفه اینگونه حرف زده است؛ گفته است: حکمت - که از نظر آقایان شش شاخه بوده است - هرگاه کسی هر شش شاخه آن را بداند، حکیم می شود و کسی می شود که یک عالم علمی است و مضاهی و مشابه با عالم عینی است.

## وجه جداسازی حکمت عملی از حکمت نظری بر اساس مبنای موضوع

### گرایانه

با توجه به مباحث سابق، اشکالی مطرح می شود که به این شرح است: چه خصوصیتی در فعل اختیاری وجود دارد که این فعل اختیاری را از حکمت نظری جدا می سازید و در حکمت عملی شناسایی اش می کنید؟ قطعاً اگر کسی بخواهد به حسب موضوع تفکیک کند و بگوید فعل ما از مقوله آن یفعلاستیا از مقوله آن ینفعل است؛ فعل من، فعل است و تأثر شما، انفعال است. از جهت ماهیت فلسفی و مسأله موضوع، چه فرقی با هم دارند؟ شما به کدام مجوز این بخش از این مقوله را از کلیت این مقوله جدا کردید و به حکمت عملی منتقل نمودید؟ اگر این

اشکال پاسخ داده نشود، نمی توانیم از این حرف دفاع کنیم و این مبنا که تفکیک حکمت عملی از حکمت نظری، بر اساس موضوع است دچار اشکال می شود. به دیگر بیان ما همه واقعیت های عالم را موضوعاً در حکمت نظری جای داده ایم؛ همه واقعیت های عالم اعم از طبیعیات، ریاضیات و الهیات. با این حال پس چرا یک بخشی از آن واقعیات را از باب ذکر خاص بعد العام جدا کرده اید؟ گفتیم از باب ذکر خاص بعد العام چون این مقولات از جهت علمی و فنی و حکمت نظری، تکلیفشان روشن است؛ چرا که آن ینفعل و آن ینفعل هر چند بحث ریاضی ندارند اما یا طبیعی دیده می شوند یا الهی دیده می شوند. بالاخره یکی از این دو فرض است. این دو اگر طبیعی دیده شوند یا الهی دیده بشوند از نظر تحلیل فلسفی در حکمت نظری قرار می گیرند و در اینجا مشکلی نداریم. بنابراین؛ حکمت نظری همه واقعیت های عالم را گرفت، چرا من در کنار این عام، یک خاص می آورم؟ به این خاطر که عام، علم به همه واقعیت های عالم بود و علم برای علم بود اما این خاص علم به بعضی از واقعیت های عالم است اما علم برای علم است. آن عام علم است یعنی حکمت است و این خاص هم علم است یعنی حکمت است منتهی عام، علم برای علم است و خاص علم برای علم است. با این توصیف اگر عام علم برای علم است و خاص علم برای علم است چرا این دو را جدا کردید؟ این جداسازی به خاطر تأثیری است که در سعادت و کمال انسان دارد، لذا در واقع نقش حکمت عملی و حکمت نظری از جهت علم بودن علم و شناخت بودن شناخت است و نزد قدماء هم حکمت عملی و هم حکمت نظری شناخت برهانی عالم است اما از این جهت که یکی علم برای علم است و دیگری علم برای

عمل است و علم برای عمل اهمیت ویژه ای دارد، لذا این دو را از هم جدا می کنیم. در این صورت نتیجه اش این خواهد شد که «مضاهیا» صفت حکمت نظری خواهد بود؛ چون در این صورت آن خاص، خاص در کنار عام است و آن عام سر جای خودش می ماند. اگر خاص در کنار عام باشد، آن عام همه واقعیت های عینی را؛ از آن جهت که واقعیت عینی اند و نیاز به یک تحلیل حکیمانه در طبیعیات یا در ریاضیات یا در الهیات دارند، همه را تبیین می کند. در نتیجه حیث حکمت نظری همه را گرفت و حیث حکمت عملی به خاطر غرض دیگری آمد و لذا یک بخشی را جدا بررسی می کنیم. در این صورت «مضاهیا» صفت حکمت نظری است. این مطلب از آن مرحوم مطهری است.

### نقش نگاه غایت انگارانه یا موضوع گرایانه تقسیم

از آنجا که به تقسیم به حسب موضوع اشکال کردیم بنابراین مدعی هستیم که شما دو راه دارید یا باید ملتزم شوید که تقسیم مزبور به حسب موضوع است و این شش شاخه علم، قسیمیکدیگرند و «مضاهیا» را وصف کلشان قرار بدهیم و یا تقسیم را به حسب غایت بدانیم و خاص را به خاطر یک غرض و غایتی، در کنار عام قرار دهیم. در این صورت، «مضاهیا» را تنها صفت حکمت نظری می دانیم.

### بررسی کلام شهیدمطهری در موصوف «مضاهیا»

مرحوم آقامطهری در درس های الهیاتشفا، «مضاهیا» را صفت حکمت نظری دیده است اما در کتاب منطق - فلسفه اش، «مضاهیا» را صفت هر شش مورد می بیند. اینها دو راه حل است. آنجا که «مضاهیا» را صفت حکمت نظری می بیند، در صدد اصرار بر این نکته است که این تقسیم به حسب غایت می باشد؛ که درست هم هست یعنی مرحوم مطهری منظم عمل کرده است. اگر «مضاهیا» - یا مشابهاً للعالم العینی - صفت همه شش مورد باشد، این شش مورد قسیم هم اند. در این صورت وقتی می توان بر کل این عالم عینی احاطه علمی پیدا کرد که هر شش مورد را داشته باشیم ولی اگر «مضاهیا» صفت حکمت نظری شد، احاطه علمی مان از جهت شناخت و علم به واقع خارجی با حکمت نظری تمام می شود و در این صورت «مضاهیا» وصف حکمت نظری می باشد.

ما در صدد بیان این مطلب ایم که این حرف - با مبنای غایت علمی را وارد حکمت نمایم و این کار را با مبنای موضوع انجام ندهیم - بین فلاسفه اسلامی سابقه دارد و در فلسفه اسلامی بزرگان فلسفه اسلامی این حرف را زده اند.

آن چه برایمان اهمیت دارد یادگیری خود این مبناست و ما در این موضع در صدد اشکال به استاد جوادی می باشیم. چون ایشان - چنان که در جلسه گذشته ذکر شد - این تعریف از حکمت را ناظر به فلسفه اولی دانستند. از نظر ما این تعریف ناظر به کل حکمت است و غایت «مضاهیا» برای حکمت نظری است و با نظر می آید که ملاصدرا هم به دنبال این نکته است.

داخل می شود چون منطق هم نوعی عمل است و آن را صنعت می شمیریم و آن را چنین تعریف می کنیم «تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فی الفكر» یعنی مراعات و عمل کردن به منطق ما را از خطای در فکر باز می دارد.

بنابراین منطق، علمی عملیاتی و کاربردی است و نفس برای رسیدن به کمال ممکنش درجانب عمل به منطق نیاز دارد.

تعریف ما از حکمت که بر اساس غایت شکل گرفته بود و استکمال نفس انسانی را غایت می شمردیم؛ با تعمیم آن به استکمال در عمل، منطق را هم شامل می شود. در مقابل این تبیین، بیان دیگری قرار دارد که حاجی سبزواری چنین به آن اشاره می کند: «لا ان فسرناها بالعلم بأحوال أعيان الموجودات علی ما هی علیه فی نفس الأمر بقدرالطاقة البشريه» حاجی سبزواری این تعریف از حکمت را در برابر «قیل» می نهد و بیان می کند که اگر کسی حکمت را علم به اعیان و واقعیت های عینی موجودات دانست، منطق در حکمت جای نمی گیرد؛ چرا که موضوع منطق، معقول ثانی منطقی است و معقول ثانی منطقی، واقعیت عینی نمی باشد.

خلاصه آن که مبنایی که «قیل» از آن دفاع می کند برای حکمت نطاقی وسیع قایل است و آن را معادل هر آن چیزی می گیرد که در استکمال نفس انسانی مؤثر است. در این فضا ذکر خاص بعد العام هم تبیین می شود. با اینکه عام شامل خاص می شد و حیث عام این خاص را هم می گرفت؛ اما خاص را به خاطر نقشی که در استکمال نفس دارد به صورت جداگانه ای ذکر

حال می توان این سوال را مطرح نمود که اگر با غایت - استکمال نفس انسانی - کار کردیم؛ آیا می توان بوسیله غایت برخی از شاخه ها را بیرون برده و برخی را داخل در حکمت نماییم؟ به این معنی که یک خاصی را در کنار عام قرار بدهیم که عام عبارت از حکمت نظری است و خاص عبارت از حکمت عملی می باشد و وجه ذکر خاص بعد عام اهمیتی است که در استکمال وجود دارد.

### بررسی تقسیم حکمت به نظری و عملی در بیان حاجی سبزواری

این حرف را بزرگان از فلاسفه اسلامی زده اند. یکی از مواضعی که این حرف به خوبی تبیین می شود، شرح منظومه قسمت منطق حاجی سبزواری است.

حاجی سبزواری ذیل عبارت «اتلوا علیکم حکمه المیزان» در مقام شرح این بیت می فرماید «فیه اشاره الی أن المنطق من الحکمه». ایشان منطق را در زمره حکمت دانسته اند. در اینجا اول متن را تبیین می کنیم بعد هم توضیحات زیبای حضرت آیت الله حسن زاده آملی را عرض می کنیم. حاجی سبزواری ذیل این بیت چنین توضیح می دهد «قیل هو - منطق - منها - حکمت - إن فسرناها بخروج النفس الی کمالها الممكن فی جانبی العلم و العمل» «قیل هو منها» یعنی منطق در زمره حکمت است. چرایی انتساب این مبنی به - قیل - روشن خواهد شد. اگر حکمت را به غایتش - خروج النفس الی کمالها الممكن - تفسیر کردیم و گفتیم حکمت یعنی خارج شدن نفس و رسیدن نفس به کمال ممکنش فی جانبی العلم و العمل؛ در این صورت منطق هم

نمودیم. در این فضا منطق را هم می تواند جزء خاص شمرد؛ به خاطر اینکه منطق استكمال در جانب عمل است. اما اگر کسی حکمت را علم به اعیان موجودات خارجی و واقعیت های عینی دانست و قرار است انسان نظر عقلی مطابق با واقع عینی پیدا کند، منطق واقعیت عینی ندارد و در زمره حکمت نمی گنجد. حاجی سبزواری به تعریف اخیر از حکمت اشکال دارد.

با این همه این سوال وجود دارد که چرا حاجی سبزواری در صدر دو نظریه از تعبیر «قیل» استفاده می کند؟ به این خاطر که او این تفصیل را قبول ندارد و در صدد است تا یک طرف آن - لا ان فسرناها... - را اشکال بگیرد. از نظر ایشان هر چند موضوع منطق، معقولات ثانی منطقی اند اما این معقولات از خارجیت مطلقه برخوردارند؛ خارجیت مطلقه به همان زبانی که در نهاییه الحکمه آمده است.

وجه چرایی تعبیر به «قیل» محل کلامان نیست. شاهد مطلب ما، بخش اول فرمایش حاجی سبزواری است. بر این اساس می توان حکمت را با استكمال نفس تعریف نمود و برای حکمت نطاقی وسیع قایل شد؛ طوری که می توان علمی را در زمره حکمت جای داد که بر اساس تفاسیر دیگر داخل در حکمت به حساب نمی آمدند.

شاهد مطلب ما این است که می توان در تعریف حکمت از عنصر غایت استفاده کرد و نطاق تعریف را وسعت بخشید، طوری که حتی علم منطق را داخل در تعریف حکمت قرار دهیم. هر چند منطق بنابر تعریف دوم داخل در حکمت نبود. البته درباره اینکه آیا بنابر تعریف اول،

منطق در زمره حکمت قلمداد می شود یا خیر در نظر خودمان را بیان خواهیم نمود اما شاهدمان صرفاً اصل امکان تعریف به غایت می باشد.

اشکالی در جلسه قبل مطرح شد که بر اساس آن کسی که از غایت در تعریف بهره می گیرد، در واقع تعریفی انجام نداده است. جواب دادیم که با غایت می توان تعریف نمود و اصلاً لازم است در تعریف به غایت توسل جوییم چون علم واحدی نداریم و تمیز این علوم هم بر اساس غایت انجام می گیرد. شاهدی هم بر تعریف بر اساس غایت داریم و آن هم اینکه مثل حاجی سبزواری تعریف بر اساس غایت را پذیرفته و گفته: اگر کسی با استكمال در جانب علم و عمل کار کند، می تواند منطق را هم جزء حکمت بشمارد.

### بررسی تقسیم حکمت به نظری و عملی در بیان ابن سینا

#### بررسی بیان ابن سینا در کتاب عیون الحکمه:

بعد از بیان حاجی سبزواری در صدیدیم که عبارات دیگر بزرگان فلسفه اسلامی را برشماریم و در اینجا از حاشیه بسیار خوب علامه حسن زاده آملی بهره می بریم. ایشان این مطلب را از عیون الحکمه ابن سینا نقل می کنند. ما عباراتی از شفا ابن سینا را هم به عنوان شاهد بحث ذکر خواهیم نمود. علامه حسن زاده عبارتی می آورند که بر اساس آن مدعای ما درست است و ما می توانیم حکمت را با نطاق وسیعش تعریف کنیم و بر اساس نطاق وسیعش هر آن چه را که در

«و یصیر عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود و يستعد للسعادة القصوى الاخرویه و ذلك بحسب الطاقه البشریه» در این عبارت «مضاهياً» صفت هر شش شاخه شد. ابن سینا اصرار کرد که ما یک علم به هست ها داریم یک علم به باید ها. هر گاه علم به هست های ما و علم به باید های ما جمع شود ما مضاهی با عالم عینی خواهیم بود.

### بررسی بیان ابن سینا در کتاب الهیات شفا

همین مطلب را ابن سینا در اول کتاب الهیاتشفاء بیان می کند. او می گوید: «ان العلوم الفلسفیه» وجه تعبیر به علوم به صورت جمع این است که ما وقتی با حکمت کار می کنیم علم واحد نداریم و ابن سینا اول کسی است که به این مهم پی برد. او اول کسی است که فهمیده ما علم واحد نداریم. «ان العلوم الفلسفیه کما قد أشیر الیه فی مواضع اخری من الكتب تنقسم الی النظریه و الی العملیه و قد أشیر الی افرق بینها و ذکر أن النظریه هی التي تطلب یا نطلب فیها استکمال القوه النظریه» علوم نظری علومی اند که در صددم با آن ها قوه نظری خویش را بالا ببریم و به عبارتی علم برای علم است. «و ذلك بحصول العلم التصوری و التصدیقی بأمر» بالا بردن قوه نظری با حصول علم تصویری و تصدیقی به اموری است. همه حرف های ملاصدرا که در جلسه گذشته خواندیم، در قالب این عبارات می آید. «و أن العملیه هی التي تطلب فیها» حکمت عملی حکمتی است که در وهله اول استکمال قوه نظریه را طلب می کنیم. «و ذلك بحصول العلم التصوری و التصدیقی لیحصل منها ثانياً استکمال القوه العملیه للاخلاق» ابن سینا در اینجا به زیبایی نشان داده است که هم حکمت عملی، حکمت است و هم حکمت نظری، حکمت می

استکمال نفس دخالت دارد، در زمره حکمت قلمداد کنیم. البته بر اساس عبارت ابن سینا «مضاهياً» صفت هر شش شاخه است. هر چند در جلسه آینده خواهیم دید که ابن سینا مثل ملاصدرا، «مضاهياً» را صفت حکمت نظری می انگارد. از دیگر سو دیدیم که «مضاهياً» را صفت هر شش شاخه قرار داده است. اینجاست که می فهمیم در این باب ما دو دیدگاه داریم و یا مثل شهید مطهری دو جور حرف زده ایم و لازم است مبنایش را یاد بگیریم. یکبار مبنایمان تفکیک موضوعی است و یکبار مبنایمان بر اساس غایت است و در اینجاست که خاص بعد از عام می آید. ما بعداً باید یکی از دو مبنی را اختیار کنیم.

علامه حسن زاده در مقام توضیح کلام شیخ می فرماید: «عرف الشيخ الرئيس الحکمه بأنها صناعه نظریهستفید منها الانسان» این نکته خیلی دقیق است. صناعت نظری بودن حکمت به این معنی است حکمت عملی هم حکمت و علم است و حکمت نظری هم علم است منتهی حکمت نظری علم برای علم می باشد و حکمت عملی علم برای عمل است. «یستفید منها الانسان تحصیل ما علیه الوجود و ما علیه الواجد» انسان از این صناعت استفاده می کند تا هست ها و باید ها را از آن در آورد. تعبیر بسیار فنی است. «تحصیل ما علیه الوجود» یعنی تحصیل آنچه که هست و «ما علیه الواجد» یعنی تحصیل آنچه که باید باشد. «لیتشرّف بذلك نفسه» تا نفسش با تحصیل این امور تشرّف یابد و «یستکمل و یصیر عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود» در اینجا «بصیر عالماً عقلياً مضاهياً» نتیجه هست ها و باید ها و به دیگر بیان نتیجه حکمت نظری و حکمت عملی شد و صفت هر شش شاخه به حساب آمد.

باشد. حکمت در یک جا فقط برای استکمال قوه نظری است یک جا استکمال قوه نظری را دارد؛ لذا از جهت حکمت بودن حکمت است. در اینجا باید تکلیف «مضاهیا» را روشن نمود. در جلسه آینده به این موضوع خواهیم پرداخت که اگر من این را علم دانستم، «مضاهیا» صفت حکمت نظری می گردد و از جهت حکمت نظری استکمال قوه نظریه محقق می گردد و جداسازی آن به خاطر استکمال می باشد

اگر روال کار ابن سینا چنین شد، باید تسلیم بیان استاد جوادی شد این تعریف، تعریف مطلق حکمت است و «مضاهیا» صفت حکمت است و آن اشکال جلسه گذشته مرتفع می شود و معلوم خواهد شد که تفکیکمان بر اساس غایت درست می باشد. برای جلسه آینده به توضیحات مرحوم آیت الله شهید مطهری و بعضی از اشارات رحیق مختوم مراجعه کنید.

جلسه سوم ۹۰/۰۸/۰۹

## تعریف ملاصدرا(ره)، تعریف مطلق حکمت

بحث ما درباره فرمایش آخوند بود در اسفار که آیا تعریفی که آخوند ملاصدرا بیان فرمودند ناظر به فلسفه اولی است؟ یا اینکه تعریفی که آخوند ملاصدرا ارائه فرمودند ناظر به تعریف مطلق حکمت است؟ اختیار کردیم در توضیحی که دادیم اینکه این تعریف ناظر به مطلق حکمت است و به همین دلیل دخالت غایت استکمال به عنوان رکن تعریف لازم است، چاره ای نداریم اگر بخواهیم مطلق حکمت را تعریف کنیم مگر اینکه مطلق حکمت را به انسان و استکمال انسان تعریف کنیم این نکته اول. نکته دوم که اختیار کردیم، یعنی متن عبارت اسفار بود ما در مقام توضیح آن بودیم و هستیم این است که اگر ما مطلق حکمت را تعریف کردیم و استکمال را هم رکنیت به آن دادیم، آیا این دو بخش حکمت نظری و عملی موضوعاً از هم جدا هستند؟ اگر اینها موضوعاً از هم جدا هستند شش موضوع داریم که قسیم هم هستند، اگر این است باید «مضاهیا للعالم العینی مشابها للعالم العینی» خصوصیت حاصل شده از شش علم باشد، شش شاخه علمی داریم که این شش شاخه برهانی هستند، شناخت واقع خارجی هستند از روی برهان بنابر مبنای قدما و بعضی از متأخرین و وقتی ما این شش موضوع قسیم را که برهانی هم هستند و شناختیم، می شویم مشابه عالم عینی، این اگر اینگونه باشد؛ اما در عبارت آخوند ملاصدرا متوجه شدیم که ایشان «مضاهیا» را وصف حکمت نظری گرفت و گفت غایت

حکمت نظری این است که نفس منتقش بشود به نظام عینی و نظام عینی یک نظم علمی در عالم پیدا کند، انتقاش نفس به نظام عقلی آن هم علی شباهتی که این نظام با نظام عینی دارد را آخوند ملاصدرا غایت حکمت نظری گرفت، این را داشتیم توضیح می دادیم. عباراتی که از بوعلی سینا رسیده و ما دیشب یک مقدار ابتدایی شان را ملاحظه کردیم. عبارات بوعلی، در ظاهر آن چند نکته هست؛

## چند نکته از شیخ الرئيس درباره فرق حکمت نظری و عملی

نکته اول: یک نکته در عبارت بوعلی این است که ایشان اشاره کرده به اینکه در حکمت نظری استکمال قوه نظریه وجود دارد. دیروز در شفاء خواندیم «و قد أشير الى الفرق بينهما» اشاره شد به فرق بین حکمت نظری و حکمت عملی و «ذكر أن النظرية هي التي تطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس و أن العملية هي التي يطلب فيها أولاً استكمال القوة النظرية بعد هم و ثانياً استكمال القوة العملية بالخلق» تعبیر متن شفاء است.

بوعلی تصریح می کند نکته اول را که غرض استکمال قوه نظریه است در یکی و غرض استکمال قوه نظریه و بعد عملیه است در دیگری، که حالا ما اینها را امشب یک مقدار بیشتر واضح می کنیم این یک نکته این تکه اش ظاهر در غایت است، دیشب هم عرض کردیم استکمال قوه نظریه و استکمال قوه عملیه را دیده این ظاهر در همین است این یک نکته که این به نفع آن طرف است که ما مبنایمان استکمال باشد، غایتی باشیم، استکمالی باشیم اینگونه دید بوعلی است.

نکته دوم: یک نکته دیگر در این عبارت شفاء هست که وقتی متعلق این علم ها را می خواهد جدا کند، موضوعی جدایشان می کند این دیگر به ضرر ما می شود «وذلك استكمال قوة نظرية در حکمت نظری است و ذلك بحصول العلم التصوري و التصديقي بأمر ليست هي بأنها أعمالنا و أحوالنا» متعلق را چی قرار داده؟ گفته من می خواهم استكمال قوة نظرية به وجود بیاید اما به واسطه اینکه من علم تصویری پیدا کنم؛ یعنی بشناسم تعریف کنم و علم تصدیقی پیدا بکنم تصدیق کنم به وجود اینها، اما به وجود چه چیزهایی علم تصویری و تصدیقی پیدا کنم؟ به اموری که «ليست بأنها أعمالنا و أحوالنا» کاری به اینکه عمل من هستند نداشته باشند، فعل من اینجا موضوعیت ندارد در حکمت نظری. استكمال قرار است باشد اما به واسطه تصور و تصدیق به اموری که اعیان خارجی هستند نه اعمال ما، لذا کار خراب می شود «فتكون الغاية فيها حصول رأى و اعتقاد ليس رأيا و اعتقادا في كيفية عمل أو كيفية مبدأ عمل من حيث هو مبدأ عمل» خیلی تعبیرش دقیق است.

ما غایتمان آن زمان اینگونه می شود تحقق یک علم نظری در جایی که بحث عمل یا مبادی اعمال ما مطرح نباشد مبادی از آن جهت که مبدأ عمل هستند، اگر اینگونه نگاه کنیم به عبارت شفاء، الآن تفکیک، تفکیک موضوعی است. «غایت فيها حصول رأى و اعتقادى که ليس رأيا و اعتقادا في كيفية عمل» همه آراء را نمی خواهیم آرائی را می خواهیم که عملی نباشند.

(پرسش....جواب:) بالاخره استكمال قوة نظرية است به حصول اینها، موضوع خراب می کند موضوع سرنوشت غایت را معلوم می کند این را که نگاه کنیم آن زمان نگاه به این عبارت شفاء به ذهن اینگونه می آورد که تفکیک موضوعی است.

وأما العملية عنایت کنید در عملیه هم همین طور است « و هي التي يطلب فيها أولا استكمال القوة النظرية بحصول العلم التصوري و التصديقي بأمر هي هي بأنها أعمالنا » علم تصویری و تصدیقی حاصل است به اموری که عمل ما هستند؛ یعنی دیگر تفکیک این است که این عبارت از یک جهت که مسألة استكمال قوة نظرية مطرح است و استكمال قوة نظرية را هم در حکمت عملی آورده و هم در حکمت نظری آورده، فقط فرق عملی و نظری را استكمال قوة نظرية ثانيا قرار داده به نفع آن طرف است از این طرف که متعلق علم تصویری و تصدیق را در حکمت نظری اموری قرار داده که به اعمال ما برنگردند، متعلق علم تصویری و تصدیقی را در حکمت عملی اموری قرار داده به اعمال ما برگردند گرفتار می شویم، این مطلب شفاء یک طرف. برگشتیم به عیون که دیشب عبارت عیون را در حاشیه شرح منظومه از توضیحات بسیار ارزشمند آیت الله حسن زاده آملی بیان کردیم؛ ایشان تعبیری که از عیون آوردند این بود دیشب خواندیم. هم اکنون عبارت بوعلی را با دقت می خواهیم بخوانیم ببینیم.

### تعریف حکمت نقل شده از شیخ در حاشیه شرح منظومه

تعریف مرحوم بوعلی سینا عبارت این بود که بوعلی گفتند: «عرّف الشيخ الرئيس الحكمة بأنها صناعة نظرية يستفيد منها الانسان تحصيل ما عليه الوجود و ما عليه الواجب ما عليه



موضوعی، مضاهیا می شود وصف شش تا؛ بو علی سینا اینگونه سیر کرده است. از این طرف آخوند ملاصدرادر اسفار مضاهیا را کرده وصف حکمت نظری و مجموع را هم به گونه ای معنا کرده که بتواند تقسیمش کند به حکمت نظری و حکمت عملی.

### راه حل ملاصدرا در حاشیه کتاب شفاء در بیان شهید مطهری

اینجا راه نجات سؤال و جوابی است که ملاصدرا در حاشیه شفاء و تعلیقه بر شفاء ارائه کرده، حالا این راه را از زبان مرحوم آقای مطهری عرض کنیم بعد به عبارت اسفار می رسم، اینها همه اش مقدمه فهم عبارت اسفار است من صدر پاراگراف دوم را هنوز بحث نکرده ام، انسان معجون از خلیطین است و اینها این را درست می کنم برایتان می رسم به عبارت اسفار عجله نکنید بگذارید ما اول مقدماتی را بگوییم که به نظر ما در فهم عبارت اسفار دخالت تام دارد این مقدمات.

راه نجات از حل مسأله مطلبی است که مرحوم شهید مطهری (رضوان الله تعالی علیه) است. مرحوم آقای مطهری اینجا توضیحی دارند که از عبارات پاسخ صدرا در حاشیه شفاء است خلاصه اشکال که بخشی از این مطلب را استاد بزرگوارمان آیت الله جوادی هم در اشارات رحیق آوردند بخشی از آن را آوردند خلاصه اشکال این است که شما که دارید می گوید حکمت عملی و نظری است منظورتان چه چیزی است؟ اگر منظورتان این است که حکمت عملی به عمل ما مربوط است، بسیاری از علوم که شما نظری می دانید به عمل ما مربوط اند، طب یک علمی است که ما می خوانیم برای اینکه اعمالی انجام بدهیم صحت را تأمین کند یا اعمالی را

الوجود یعنی هست ها، ما علیه الواجب یعنی باید ها، باز آدم این عبارت را که نگاه می کند می بیند متعلق ها فرق دارد؛ تحصیل «هست» ها یا یک جا «است»....

«مضاهیا» هم دیشب گفتیم در این عبارت بوعلی، مضاهیا شده وصف شش «ما علیه الوجود» سه جور است: فلسفه اولی، فلسفه وسطی، فلسفه سفلی، «ما علیه الواجب» باید ها آنی که باید باشد اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن، اینگونه تعبیر کرده بعد «و یستكمل و یصیر عالما معقولا مضاهیا للعالم الموجود و یستعد للسعادة القصوى الاخریة و ذلک بحسب الطاقة البشريّة» که در عبارتی که در اول طبیعیات عیون هم آمده همین طور است «استكمال النفس الانسانی بتصور الامور و التصدیق بالحقائق النظریة و العملیة و الحکمة المتعلقة بالامور النظریة التی الینا أن نعلمها و لیس الینا أن نعملها تسمى حکمة النظریة» عبارت ها یک طوری است که متعلق را در یک جا فعل من می بیند در یک جا فعل نمی بیند «والحکمة المتعلقة بالامور العملیة التی الینا أن نعلمها و نعملها تسمى حکمة العملیة» در حکمت عملی گفت هم باید علم داشته باشیم هم عمل، اینجا هم دوباره تکرار می کند، اینها را که نگاه می کنیم بوعلی از اینجا مضاهیا را کرده وصف شش تا، متعلق را جدا کرده متعلق تارة واقعی است که فعل اختیاری من و عمل من در او دخالتی ندارد و تارة واقعی است که فعل اختیاری من و عمل من در او دخیل است، در هر دو هم باید علم برهانی داشته باشم منتها علم برهانی در هر دو هست، یک واقعیت بدون عمل اختیاری، یک واقعیت با عمل اختیاری، آنی که با عمل اختیاری علم برای علم، آنی که عمل اختیاری در آن هست علم برای عمل؛ اگر اینگونه باشد تفکیک می شود

انجام بدهیم مرض را از بین ببرد، منطق یک علمی است ما می خوانیم تا اعمال ما یعنی فکر کردن که عمل ما است درست در بیاید، منطق مربوط به عمل ما است منتها عمل ما فکر یکی از اعمال ما است، اعمال که همیشه اعمال فیزیکی خارجی نیستند فکر یکی از اعمال نفس انسانی است، جلوگیری از خطأ در فکر، بیماری فکر خطای در فکر، با علم منطق است پس منطق به عمل ما مربوط است طب به اعمال ما مربوط است؛ شما که دارید می گوئید حکمت عملی آن است که به اعمال ما مربوط است چه می خواهید بگوئید؟ دنبال چه هستید؟

جوابی ملاصدرا از قطب شیرازی در شرح کلیات قانون دارد، صدرا عبارات قطب را می آورد و از آنجا می خواهد استفاده کند پاسخی را به این اشکال آنجا قطب گفته که اصطلاح علم عملی سه اصطلاح است، علوم عملی که الآن مورد سؤال است سه جور اصطلاح دارند: یک بار عملی که می گوئیم یعنی علمی که به عمل مربوط بشوند یک بار اینگونه می گوئیم آن زمان بله طب به عمل مربوط است، منطق به عمل مربوط است، فیزیک به عمل مربوط است، شیمی به عمل مربوط است، امروز بر اساس دسته بندی علوم فلاسفه جدید، علوم طبیعی همه به عمل مربوط اند؛ اگر اینگونه بگوئیم علمی که به عمل مربوط است بله اخلاق به عمل مربوط است تدبیر منزل به عمل مربوط است سیاست مدن به عمل مربوط است منطق و طب و فیزیک و شیمی و خیلی از علوم جدید هم به عمل مربوط اند؛ البته قطب آن ها را نمی گوید چون آن ها را جزء طبیعیات می داند جدیدی ها اینها را اضافه می کنند.

اگر این است این یک اصطلاح است که اگر بخواهیم اینگونه تقسیم کنیم تقسیم غلط در می آید دیگر وقتی می گوئیم حکمت عملی قسیم حکمت نظری است نمی توانیم بگوئیم حکمت عملی به استقراء سه تا است خیلی از علمی که الآن در حکمت نظری اند به این جهت می آیند در حکمت عملی چون به عمل ارتباط پیدا می کنند، یک اصطلاح دیگر در باب علم عملی هست علمی که در موضوعش فعل اختیاری و عمل ما دخالت دارد در مقابل علمی که در موضوعش، فعل اختیاری و عمل ما دخیل نیست؛ اگر با این اصطلاح کار کنیم آن زمان در اخلاق، موضوع فعل اختیاری من است، در تدبیر منزل موضوع فعل اختیاری من است در سیاست مدن موضوع فعل اختیاری من است، اما در منطق نه، موضوع معقولات ثانیة منطقی است کاری ندارد به فعل اختیاری من در طب موضوع صحت و مثلا مرض بدن است کاری به فعل اختیاری ما ندارد؛ بله موضوعی داریم که عوارضی دارد آن ها به عمل مربوط می شوند ولی فعل اختیاری موضوعشان نیست. لذا اگر با این اصطلاح کار کنیم که علوم دو دسته اند: یک دسته علمی که در موضوعشان فعل اختیاری اخذ شده است، یک دسته علمی که در موضوعشان فعل اختیاری اخذ نشده است. این هم یک اصطلاح است، که با این اصطلاح تقسیم درست است و تام است. هیچکدام از آن علمی که به عمل مربوط اند داخل در حکمت عملی به این معنا نیستند، همه واقعیاتی هستند با موضوعات، حال بعضی مستقیما به عمل مربوط می شوند، بعضی آن واقعیات با محمولاتشان به عمل مربوط نمی شوند اما موضوعشان فعل اختیاری نیست. در تنها جایی که فعل اختیاری مطرح است به استقراء این سه تا است اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن این

دو، سه گفته علم عملی، علمی است که برای یادگیری اش تکرار و ممارست لازم است تمرین می خواهد، صرف دانستنش کافی نیست مثل نویسندگی، خطاطی، خیاطی. علوم اعتباری را نگویند، نحو را نگویند، نویسندگی از باب یک فن خارجی کاری نداریم به خصوصیت خط می گویند اگر ما گفتیم علوم می داریم که صرف دانستن مثل اینکه برای یادگیری شان لازم نیست تمرین و ممارست می خواهد که حالا با یک اصطلاح به آنها بگوییم حالا در صنعت دعوا داریم. در فلسفه هم ما صنعت می گوئیم علی ای حال، اگر ما علم عملی که گفتیم یعنی این، این دیگر مربوط نمی شود به منطق، منطق هم صرف یادگرفتنش به دانستن علم خارجی است طب هم یاد گرفتن تمرین نمی خواهد حاصل شدن غرض از منطق یک چیز است تحقق خود علم منطق یک چیز دیگر است بنابراین آقایان می گویند شما چند اصطلاح دارید، ملاصدرا این را از قطبشیرازی بیان می کند بعد می گوید: چون تفکیک بین حکمت نظری و حکمت عملی به موضوع است؛ موضوع یعنی فعل اختیاری هرگاه دخالت کرد حکمت عملی است، موضوع یعنی فعل اختیاری هرگاه دخالت نکرد، نظری است.

### تفکیک حکمت نظری و حکمت عملی به موضوع

این مطلب ملاصدرا به عنوان سؤال و جواب در واقع بازگشتش به تقویت یک طرف بحث است، بازگشتش به این است که تفکیک، تفکیک به موضوع باشد، ما آن زمان شش موضوع داریم قسم هم آن زمان مجبور می شویم مضاهیا را برای کجا به کار ببریم برای شش تا، یعنی همان کاری که شهید مطهری در منطق فلسفه اش کرده، عبارت دومش را الآن می آوریم. اگر اینگونه

بشود ما یک تفکیک موضوعی داریم، شش علم قسم داریم حدود تقسیم هم درست است اما اینگونه باید عمل کنیم بخشی از عبارات بوعلی ظهور در این داشت مثل عبارت عیونشکه هم مضاهیا برای شش تا آمده بود هم ما علیه الواجب و ما علیه الوجود، ذیل بعضی از عبارات شفاء هم اینگونه بود.

آنجا مرحوم آقای مطهری یک عبارت خوبی را می آورند از بوعلی و یک مبنایی را می خواهند تبیین کنند خیلی هم خوب تبیین می کنند، در شرح الهیات شفایشان بعد از ذکر این مطلب ملاصدرا که عرض کردم از ملاصدرا مطلب را نقل می کنند و جواب ملاصدرا را توضیح می دهند، توضیحی اضافه می کنند که این پاسخ ملاصدرا بازگشتش به تفکیک موضوعی است، ما دیشب هم گفتیم ایشان هم فرموده اند آنجا که تفکیک موضوعی اشکالش این است که این موضوع با آن موضوع فرقه فلسفی ندارند، فعل اختیاری ما اگر از ماهیت آن یفعل و آن ینفعل باشد تأثیر و تأثر تدریجی باشد فعل و انفعال باشد ماهیت فلسفی فعل فرق نکرده، دو حقیقت خارجی اند از جهت تحقق. یک ماهیت فلسفی دیگر چه ربطی دارد به اینکه یک بخشی از آن را جدا کنیم و این طرف قرار دهیم، وجهی ندارد. دیگر ملاک برهانی نیست، اینگونه که شما بگویید من موضوعا می خواهم این موضوع را خیلی از موضوعات دیگر هم هستند که لذا تفکیک به موضوع، مشکل دارد.

### تفکیک حکمت نظری و حکمت عملی به غرض و غایت

یک مطلب دیگر مطرح می کنند که در مقام حل مسأله است و آن این است که ما با غرض کار کنیم که بحث ما را از یک جهت یک پله جلو می برد، از یک جهت یک اشکالی وارد است که اگر حلش کردیم کل مطلب درست در می آید. حال که نتوانستیم حرف ملاصدرا را در حاشیه شفاء بپذیریم در عین حالی که صراحت این حرف، تفکیک به موضوع است و مضاهیا را باید برای شش تا به کار برد نتوانستیم قبولش کنیم. برویم دنبال غایت، با غرض کار کنیم. اگر بحث غرض است انصاف مطلب این است ما در منطق دنبال عمل هستیم انصاف مطلب این است که ما در طب دنبال عمل هستیم، اشکال خود آقای مطهری است آنجا ایشان نقل می کند، انصاف مطلب این است که در خیلی از علوم طبیعی جدید ما دنبال عمل هستیم، اگر می خواهید با غرض کار کنید روشن به ما بگویید بر اساس غرض عملی خیلی از علوم می که شما نظری می دانید باید بروند در بحث عمل.

چگونه غرضتان یک مشکل دارد موضوعتان یک مشکل دارد، با موضوع کار کنید نمی فهمیم چگونه موضوعا این را از آن جدا می کنید؟ با غرض کار می کنید چرا حصر به سه تا می کنید؟ خیلی از علوم غایت و غرضش عمل است.

(پرسش....جواب:) بله باید آنگونه بشود که به هم بخورد تقسیم، بامشکل مواجه می شویم.

ایشان برای حل مسأله آن زمان یک راه حل پیشنهاد می دهند بر اساس فرمایشات بوعلی که آن مطلب بسیار خوبی که ایشان از بوعلی می گویند در اول الهیات شفاء آمده و حلال مشاغل است، راه حلی که بوعلی آورده خوب عنایت کنید و دیگر اگر این عبارت بوعلی را مبنا قرار

بدهیم تقریبا باید حل کند همه مسائلمان را که توضیح می دهیم، بوعلی تعبیرش این بود «وذكر أن النظرية هي التي تطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس بحصول العقل بالفعل» خوب دقت کنید که مبنای مطلباینها در مسائل انسان شناسیشان، باز برگشتیم به انسان، می گویند ما یک عقل بالقوه داریم یک عقل بالفعل داریم عقل بالقوه در انسان باید استكمال پیدا بکند و بشود عقل بالفعل.

من این را فردا شب یک مقدار عمیق توضیح می دهم حالا فعلا می خواهم ادامه اش را عرض کنم حدود مطلب روشن شود، عقل بالقوه باید استكمال پیدا بکند و بشود عقل بالفعل؛ اگر استكمال عقل بالقوه به عقل بالفعل مطلوب ما در حکمت نظری باشد، مضاهیا می شود وصف حکمت نظری، چون نظم عقلی در حکمت نظری از حالت قوه به فعل در می آید، می شود نقش نفس ما، چیزی که عبارت ملاصدرا است، خیلی این عبارت ارزشمند است، «انتقاش نفس بصورة الوجود بکامله یا بکماله و تمامه» نفس استكمال پیدا بکند و از حالت عقل بالقوه تبدیل به عقل بالفعل شود، اگر مبنای ما بشود استكمال عقل بالقوه به عقل بالفعل، آن زمان، با یک مبنای فلسفی، ما باید بگوییم «مضاهیا» وصف حکمت نظری است. آن زمان مجبور هستیم حکمت عملی را اگر کنارش آوردیم بگوییم ذکر الخاص بعد العام؛ چون مطلوب ما در حکمت نظری محقق شد یعنی انتقاش به صورت نظام عینی و رسیدن به مرحله عقل بالفعل در حکمت نظری درست شد. فردا شب این را، یک مقداری عمیق تر توضیح می دهم، چون حرف بسیار خوبی است از ملاصدرا، نتیجه خوبی مرحوم آقای مطهری یک نتیجه خوب از این حرف گرفته

یک نتیجه غلط، چون بعد ما با ایشان یک اشکالی اینجا داریم خوب داشته باشید یک دفاعی می خواهیم از علامه طباطبائی می خواهیم اینجا بکنیم در مقابل فرمایش ایشان حواستان باشد. اگر ما گفتیم استکمال نفس است از مرحله عقل بالقوه به عقل بالفعل دیگر، این طلب در کجا آمده، دیگر در آنجا که مسأله، مسأله حکمت نظری است هیچ چیز نباید اینجا بماند همه استکمال اینجا باید درست شود،

اگر چیزی باقی می ماند در واقع چیزی است که استکمال دیگری را ثانیاً می طلبد؛ آن عبارت بوعلی در شفاء که گفت در حکمت عملی ما استکمال نظری داریم یعنی آنی که انجام شد این را جدا می کنیم برای ثانیاً ی که استکمال عملی تحقق پیدا کرده و الا استکمال نظری در مرحله تبدیل عقل بالقوه به عقل بالفعل و تحقق نظم خارجی عینی به صورت آمدن آن در حیطه نفس و نظم عقلی و علمی شدن عالم، تمام می شود، اگر این درست بشود ایشان این را درست می کنند بعد می گویند با این توضیح ما باید تفکیک را به حسب غایت قرار بدهیم، این دیگر می شود توضیح تام عبارات بوعلی اگر این درست شود، آن زمان می گویند. جواب اشکال شما را هم می دهیم که بقیه علوم که شما می گوید به عمل مربوط اند نه، آن ها به عمل مربوط بودند ثانیاً و بالعرض است از آن جهت که واقعیاتی هستند عینی و ما باید به آن ها علم پیدا کنیم نفس ما از مرحله عقل بالقوه باید برسد به مرحله عقل بالفعل که این را فردا شب توضیح می دهم.

اگر این مطلب درست شود که ما با این عبارت که «تطلب بالحكمة النظرية استكمال النفس الى مرحلة عقل بالفعل» آن زمان باید در شفاء ما دیگر نداریم که مضاهیا را به شش قسم بزنند در اول شفاء نداریم، بلکه در طبیعیات شفاء عبارت داریم که مجبوریم مضاهیا را وصف حکمت...؛ استکمال عمل را به عنوان فائده ثانوی برای تفکیک حکمت عملی از حکمت... و آن مطالبی را که ما منطق را برای عمل می خواهیم و طب را برای عمل می خواهیم آن را ان شاء الله با این مسأله استکمال نفس درست کنیم. اگر این توضیحات کامل شد حتما نگاه بفرمایید به اشارات رحیق. ما دیگر مجبوریم با قبول این توضیحات از فرمایشات استاد عظیم الشانمان جدا بشویم و حق را در این تحلیل به مرحوم مطهری به تبع بوعلی و ملاصدرا بدهیم، که تفکیک اینجا تفکیک به موضوع نیست بلکه تفکیک، تفکیک به غایت است استکمال قوه نظریه در مقابل استکمال قوه عملیه دو گونه استکمال است، مبنا می شود انسان، تفکیک اینگونه می شود این را فردا شب درست می کنیم.

اما یک نتیجه دومی آقای مطهری از اینجا گرفته آن را ما بعداً ان شاء الله خواهیم گفت که یک مقداری آنجا با ایشان ممکن است دچار اشکال بشویم و حق را به استاد بزرگوارشان حضرت علامه طباطبائی (رضوان الله تعالی علیه) بدهیم و نشان بدهیم که آقای مطهری اینجا یک مقدار کم گذاشته؛ لذا با آقای طباطبائی در جاهای دیگر درگیر شده است.

## جلسه چهارم ۹۰/۰۸/۱۰

## مروری بر مباحث گذشته

بحث دربارهٔ تعریف و تقسیم حکمت بود. مطلب به اینجا رسید که آن چه از عبارات بزرگان از حکمای اسلامی مثل ابن سینا و ملاصدرا به دست می آوریم، این است که اولاً تعریف حکمت تعریف برای مطلق حکمت است؛ مطلق حکمتی که مقسم شش شاخه حکمت می باشد. از آنجا که در صدد تعریف مطلق حکمت می باشیم؛ مسأله استکمال یا تشبیه به باری، رکن تعریف خواهد بود. با این رویکرد، نباید این تعریف را تعریف حکمت نظریا همان فلسفه اولی بدانیم به تنهایی انگاشت؛ کما اینکه نباید اشکال کرد که استکمال علت غایی است و ذکر علت غایی در تعریف رکنیت ندارد. اگر ملتزم شدیم که حکمت به نطاق وسیعش علم واحدی نیست، باید به این نکته هم تن در داد که نتوان از چیزی که علم واحدی نیست تعریفی استاندارد بدست داد؛ تعریفی که رکن جنسیا به منزله جنس و رکن فصلییا به منزله فصل را در خود جای دارد.

راه حل پیش روی مان این است که حکمت به نطاق وسیعش را - که مقسم شش شاخه علم است - به انسان، استکمال انسان و قوای انسان تعریف کنیم. برای اثبات این مدعا دو دلیل مهم است؛ دلیل اول عبارات بزرگان از حکمای اسلامی است که این رویکرد را تایید می کنند. در وهله اول وقتی انسان با تعریف حکمت در کلمات بزرگان برخورد می کند، احساس می نماید که تفکیک حکمت نظری از حکمت عملی به حسب موضوع می باشد. مثلاً شناخت «ما علیه

الوجود و ما علیه الوجود» در ابن سینا به معنای شناخت اموری است که فعل اختیاری ما در آن ها دخالت ندارد و شناخت اموری که فعل اختیاری ما در آن ها دخالت دارد. این تفکیک به حسب ظاهر تفکیک به موضوع است؛ اما به دو دلیل باید از این تلقی دست کشید و تفکیک به حسب غایت را مبنای این تقسیم دانست. دلیل اول تعبیری است که در عبارات الهیاتشفا داشتیم. براساس آن مسأله استکمال عقل و رسیدن عقل بالقوه به مرتبه عقل بالفعل مطرح می باشد. استکمال عقل در مطلق حکمت نظری و مطلق شناخت ها درست می باشد. خواه شناخت هایی که موضوعشان را هست ها تشکیل می دهند و خواه شناخت هایی که موضوعشان باید ها می باشد. در هر صورت؛ اگر شناخت باشد، استکمال عقل درست خواهد بود.

مطلق شناخت های برهانی اینگونه اند که در آنها استکمال قوه عقلانی انسان مطرح می باشد. این نکته مؤید مهمی است؛ زیرا این بزرگان، شش شاخه علم را برهانی می دیدند؛ لذا وقتیابن سینادر عبارات خود اصرار می کند که قرار است عقل بالقوه مان به مرحله عقل بالفعل برسد، به حسب مبنی، حدی برای آن مشخص نکرده اند؛ تا بگوییم این استکمال تنها استکمال قوه عقل نظری می باشد؛ بلکه عقل بالقوه انسان با حاصل کردن این شناخت ها، استکمال پیدا می کند، چه در حکمت نظری و چه در حکمت عملی. این تبیین مخصوصاً با مبنای قدما که این شش شاخه را، شش علم برهانی می دیدند؛ سازگاری بیش تری دارد. در این میان عملکرد استاد عظیم الشان مان استاد جوادی عجیب است که علی رغم قبول برهانی دانستن همه این شش شاخه، و پذیرش این نکته که استکمال برای عقل بالقوه و رسیدن آن به عقل بالفعل مورد قبول

استکمال پیدا کند و تبدیل به عقل بالفعل گردد؛ سوال این است که چرا تنها این سه شاخه خاص - اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن - را از آن عام خارج می کنید و در زمره خاص بعد العام قرار می دهید و حال آن که تعداد زیادی از علوم مرتبط با عمل می باشند؟

به دیگر بیان حال که قرار است بواسطه هر شش شاخه علم برهانی به همه عوالم واقعیت عینی شناخت پیدا کرده و تبدیل به عالم عقلی مشابه با عالم عینی شویم؛ چرا فقط سه بخشش را در زمره خاص قرار می دهیم؟ اگر بحث از عمل است خیلی از علوم مرتبط با عمل هستند.

### مقدمه ای در انسان شناسی

برای پاسخ به این پرسش باید شناختی از انسان ارائه کرد. تا اینجا دانستیم که انسان یک عقل بالقوه ای است که می خواهد به مرحله عقل بالفعل برسد و قوه نظری اش استکمال پیدا کند. این انسانی که قرار است قوه نظری اش استکمال یابد، می توان پرسید که این قوه نظری از کجا افاضه می شود؟ در این سیستم، درس و بحث با ذکر و نماز و روزه و قرائت قرآن فرقی ندارد و همگی اینها علل اعدادی اند برای اینکه افاضه از بالا صورت بگیرد و شخص استکمال پیدا کند. خلاصه اینکه انسان یک واقعیته است که باید این قوه عقلانی در او استکمال پیدا کند و به مرحله عقل بالفعل برسد و این استکمال هم با افاضه از بالا صورت میگیرد. برای طی کردن این سیر استکمالی، لازم است از بالا به او افاضه شود و لذا یک معداتی را لازم دارد. مثلاً باید بخواند، بنویسد، مطالعه کند، اشکال کند و بالاخره علل اعدادی را آماده کند تا افاضه از بالا

است؛ تفکیک میان علوم نظری و عملی را، موضوعی می دانند. بر اساس مبنایی که استاد جوادی به آن تن داده اند، نباید فرقی بین حکمت عملی و حکمت نظری وجود داشته باشد. در نتیجه اگر حکمت عملی را در کنار حکمت نظری ذکر می کنیم، خاصی را بعد العام ذکر کرده ایم و استکمال نفس شامل مورد دوم هم می شود و استکمال در آن به این است که بدانیم تا عمل کنیم.

دلیل دومی که در عبارات حکما آمده و در عبارت اسفارملاصدرا هم تکرار شده است؛ قید «مضاهیا» می باشد. اگر «مضاهیا» نتیجه حکمت نظری باشد به این معنی که حکمت یعنی: «صیوره الانسان - العالم - عالماً عقلیاً مضاهياً مشابهاً للعالم العینی» به این معنی که قرار است انسان یا عالم به یک عالم عقلی که شبیه عالم عینی تبدیل شود. جدا کردن علوم از هم در این فضا، با غایت انجام می گیرد.

زمانی می توان مدعی شد که انسان جهانی علمی و آینه علمی حق شده است و در مقابل آینه عینی حق قرار گرفته؛ که در حکمت نظری تبدیل شود به «عالماً عقلیاً مشابهاً للعالم العینی». آن گاه حکمت عملی را به صورت جدا گانه ذکر می کنیم به غایت عمل کردن.

### وجه اختصاص حکمت عملی به سه شاخه آن

اگر قرار است که حکمت عملی و نظری را بر اساس غایت تفکیک کنیم و قرار است در حکمت نظری به دنبال «صیوره العالم - عالماً عقلیاً مضاهياً للعالم العینی» باشیم و قرار است عقل بالقوه

صورت گیرد تا بواسطه این افاضه عقل بالقوه او به مرحله عقل بالفعل برسد. - خیلی از ما انسان ها در مرحله عقل قرار نمی گیریم و به قول علامه طباطبائی رضوان الله تعالی علیه، به فهم معقول نمی رسیم. که بعداً این مطلب را توضیح می دهیم. -

برای استکمال عقل لازم است هر آن چه را که لازم برای استکمال عقل بالقوه و رسیدن آن به عقل بالفعل است، فراهم آورد. انسان در عین حال که یک موجود مجرد مرتبط با عالم بالا است و از عالم بالا افاضاتی به او می شود - بعضی وقت ها با مثال منفصل مرتبط می گردد و گاهی وقت ها با عقل منفصل مرتبط می شود؛ هر کس فراخور استعدادی که دارد. - یک موجودی است که یک پایش هم در عالم ماده است و باید بدن را هم تدبیر کند لذا لازم است از یک طرف نگاه به عالم بالا داشته باشد و افاضاتی را از عالم بالا دریافت کند و از دیگر سو نگاهی به عالم پایین داشته و تدبیر بدن نماید. اگر انسان یک چنین موجودی است که نفس انسانی در عین بساطتش از دو حیثیت برخوردار است مبانی عمیقی از این کلام بدست می آید. - علامه طباطبائی در نهاییه الحکمه به بحث عقول می پردازد ولی در باب نفس می گوید: یک بخشی از این مطلب را در اینجا یاد می گیرید اما مشخص نکرد که باقی مباحث نفس شناسی را در کجا یاد خواهید گرفت. علامه مباحث نفس شناسی درس نداد. - خلاصه آن که نفس در عین بساطتش، یک توجه به عالم بالا دارد و یک توجه به عالم پایین؛ از عالم بالا مدرکات عقلی نظری اش را تکمیل می کند و با اداره بدن و در واقع آزاد کردن بدن، نفس در صدد استفاده حداکثری از این عالم ماده است برای جدایی کامل از آن. بنابر این انسان دو جور توجه

دارد؛ یک توجه به عالم بالا و یک توجه به عالم پایین و به تعبیر استاد مطهری هر دو توجه، توجهی ذاتی است و عین نفس می باشد نه اینکه توجهی عرضی و زائد بر نفس و علت غایی باشد. مراد از علت غایی در اینجا، غایت بالذاتی است که از توجه نفس به حسب رتبه وجودی اش پدید می آید؛ نه غایتی که در شعور ظاهر ما منعکس است. مثلاً اگر کسی بگوید: من فیزیک، شیمییا منطق می خوانم تا این کار را انجام دهم، این غایتی بالعرض است. زمانی می توان از غایت بالذات سخن گفت که پای فعل اختیاری انسان در کار باشد. اگر کسی حقیقت انسان را خوب شناخت و فهمید انسان نفس بسیطی دارد، که در عین بساطت دو جور توجه می کند و هر دو ذاتی اند؛ یکی توجه ذاتی به اداره بدن و دیگری توجه ذاتی به دریافت از عالم عقول. به عبارتی نفس دو غایت بالذات دارد یکی تدبیر بدن و دیگری تعقل. تعقل برای وقتی است که فهم واقعیات عینی بما اینکه واقعیت عینی اند صورت گیرد. بنابر این نفس دو غرض را تعقیب می کند؛ یکی استکمال قوه نظری اش و دیگری استکمال قوه عملی اش. در صورت تعقیب استکمال قوه نظری، به همه حقائق عالم از آن جهت که حقائق قابل شناخت برهانی اند توجه می کند تا از این راه صیورورتی پیدا کند و تبدیل به «عالم عقلیاً مضاهیا للعالم العینی» گردد. اگر نفس توجه به عالم پایین کرد، به باید هایی - در اینکه این باید ها، برهانی اند یا غیر برهانی بعداً به آن خواهیم پرداخت - توجه دارد که لازم است آن ها را بشناسد تا بتواند اراده خودش را بر بدن مسلط کند و عالم ماده ای را تدبیر کند که باید در آن بروید و رشد کند و بالا برود.



## تاثیر انسان شناسی در چرایی انقسام حکمت عملی به سه شاخه آن

با نگاه این چینی به قضیه در میابیم که تفکیک حکمت عملی از حکمت نظری به حسب تفکیک نشئات وجودی انسان است و نشئات وجودی انسان سبب می شود که من قوه حکمت نظری را، از حکمت عملی جدا سازم .

اگر کسی مانند ملاصدرا به انسان نگاه کرد و نشئه وجودی انسان را دید چنین خواهد گفت: «و لما جاء الانسان کالمعجون من خلیطین» تعبیر به «کالمعجون» به این خاطر است که انسان در عینا اینکه واقعیت بسیطی است، دو توجه دارد. این تشبیه، از یک جهت مقرب است اما از جهات متعددی مبعّد می باشد. در عبارت «کالمعجون من خلیطین»، خلیط اولش - به تفسیر علامه طباطبائی - صوره معنویه امریه است؛ عالم امر عبارت است از صورت معنویه امریه و خلیط دوم آن ماده حسیه خلقیه است که عالم خلق می باشد.

پس عالم امری داریم و عالم خلقی؛ عالم امری که حقیقت انسان از آنجا می آید و عالم خلقی که خدا از وقتی انسان را خلق کرده، به آن نگاه نکرده است. انسان هم در وسط این دو عالم قرار دارد و به او دو قوه عطا نموده اند تا بتواند به بالا برود. «کانت لنفس الانسان ایضاجهتان» انسان دو خلیط و جهت دارد اما این دو جهت در عین بساطت نفس انسانی است. یک جهت نفس انسان، تعلقش به عالم ماده می باشد و جهت دیگر، تجردش از عالم ماده است .

ملاصدرا خودش بین این دو جهت تفکیک کرده است و انسان را معجون و مخلوطی از دو چیز می داند که یک جهت تجرد دارد و از یک جهت تعلق برخوردار است. تعلق به این معنی نیست که نفس انسان، مادی باشد بلکه تجرد مراتبی دارد که یک طرف آن وصل به ماده می شود .

علامه طباطبائی در نهاییه این مطالب را به خوبی تبیین نموده اند و محشین در قسمت انسان شناسیهاییه به این مطلب حاشیه زده و اشکالاتی مطرح نموده اند؛ از جمله اینکه حرکت در اینجا، حرکت معروفه نیست به چه معنی است؟ اینکه نفس دو جهت تعلق و تجرد دارد به چه معنی است؟ این مباحث را در بحث های مربوط به نهاییه مطرح خواهیم کرد.

«لما جاء الانسان فلان لا جرم افتنت» حکمت به دو فن تقسیم شد، «بإصلاح القوتین الی فنین» حکمت به دو فن تقسیم شد؛ چرا که در صدد اصلاح دو نشئه است؛ یکی اصلاح نشئه تجرد بواسطه ارتباط با عالم بالا و دیگری اصلاح نشئه تعلق بواسطه ارتباط و توجه به عالم پایین. «الی فنین نظریه تجریدیه و عملیه تعقلیه» در متن اسفار در یک جاهایی به جای تعلق، تعقل ضبط شده که اشتباه می باشد. یک جهت نفس، جهت تدبیر بدن است که فعل اختیاری او است و باید بدن را اداره کند حال این تدبیر یا به شکل فرد انجام می گیرد یا به شکل خانواده و پایه شکل اجتماع. سه شاخه حکمت عملی، به حصر استقرایی بدست آمده اند. یک جهت نفس در ارتباط با استکمال نفس مجرده است از حیث ارتباط با عالم بالا .

اینکه در روایات می گویند: «قرآن را از رو بخوانید» برخی گفته اند تا با صره و سامعه شما حظی ببرد. اراده روح در بدن جاری می شود و بدن بر این روح اقتداء می نماید.

با درست معنی کردن انسان و انسان شناسی، یک واقعیت بسیط خواهیم داشت که در عین بساطتش از یک جهت مجرد برخوردار است و یک جهت تعلق دارد. جهت مجرد او را به عالم بالا وصل می کند و جهت تعلقش خواهان اداره بدن است. در این فضا در عین حال که از جهت نظری همه موضوعات در حکمت نظری جا می گیرند اما از جهت عملی با دو غایت و دو هدف، خاص را در مقابل عام قرار می دهیم اما نه هر خاصی بلکه خاصی که موضوع آن فعل اختیاری انسان بوده باشد و با آن بتواند بدن را اداره کند. بنابراین توجه ذاتی مبنای این تقسیم می باشد منتهی توجه ذاتی ما در واقعیت های عینی، توجه نظری است و توجه ذاتی ما در جایی که فعل اختیاری وجود دارد، توجه عملی است.

### اشکالی به مبنای استاد جوادی در باب تقسیم حکمت

از نظر متن اسفار و بیانات مستفاد از عبارات ابن سینا؛ اگر با این مبنا تقسیم کردیم، مسأله تقسیم و اشکالات پیرامونی آن حل می شود. اما ما اختلافاتی با برخی از اساتیدی که در این بحث در صدد توضیح می باشند، داریم که این بیانات در توضیح متن و اشارات این اساتید آمده است. به عنوان نمونه در رحیق در ابتداء توضیحات به تعبیری بر می خوریم که وجه اشکال آن را دانستیم. استاد جوادی وقتی تعریف فلسفه در ابتدای توضیحات رقیق می آورند، می فرمایند:

«و أما النظرية فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكامله - بكاماله - و تمامه» نسخه اصلی هر کدام از بکامله یا بکماله باشد ایرادی ندارد. در ضمن در علم اصول فرق میان کامل و تام را یاد گرفته ایم. این متن به این معنی است که نفس صورت واقعیت خارجی را به دست بیاورد. «و صيرورة النفس عالماً عقلياً مشابهاً للعالم العيني» ملاصدرا این قسمت را مقید می کند به «لا فی الماده» اما نه از این جهت که چون عالم خارج عالم قوه و حرکت است بلکه صیوروت مال کل حکمت نظری است و طبیعیاتش هم باید در اینجا بیاید.

«و أما العملية ثمرتها مباشرة عمل الخير لتحصيل الهيئه الاستعلائية للنفس على البدن» در حکمت عملی قرار است عمل خیر یا همان بایدها را انجام دهیم تا نفس بر بدن استعلا پیدا کند و اراده نفس در بدن جاری و ساری شود. به تعبیر بسیار زیبای حضرت امام در بحث های اخلاقی که نفس باید بتواند اراده اش را جاری کند. جاری شدن اراده نفس در قوه خیال آسان نیست و نفس باید اراده کند تا اراده اش را در بدن جاری کند. «الهيئه الانقيادية الانقيادية للبدن من النفس» تا بدن عبد نفس گردد. مرحوم امام در تفسیر روایت «المؤمن وحده جماعه» می فرمود: آدم مومن وقتی به نماز می ایستد، همه قوایش به او اقتدا کنند. یعنی زمانی این هیئت انقیاد به وجود می آید و انقهار نفس برای بدن درست می شود که هرگاه به نماز می ایستیم، گوشم، چشمم، و هر کدام از اعضایم حظشان را از این عبادت ببرند اینجاست که «المومن وحده جماعه» و به همین دلیل هم در روز قیامت قوای نفس شهادت می دهند؛ طوری که اگر حظشان را از عبادت بردند، شاهد و شافع اند و اگر حظشان را از این عبادت نبردند شاکی اند و لذا

در اشاره پنجم از کتاب رحیق فرمودند: فلسفه نه در معنای اخص آن بلکه به معنای اعم هرگز علم واحدی نبوده بلکه مشتمل بر علوم گوناگون بوده است. این حرف خوبی است و وجه اشتراک این علوم، شناخت برهانی جهان خارج است. حال اگر علوم مختلفی داریم و از شناخت برهانی هم برخورداریم، لازم است از طریقی صیورت را درست کرد.

### تهافتی در کلام استاد مطهری؛ موضوع جلسه آینده

برای این کار در جلسه آینده به تهافتی دیگر در کلمات مرحوم آقامطهری اشاره خواهیم کرد. ایشان از یک سو حکمت عملی را علم برهانی نمی داند و تلاش می کند مبنای علمیه را در آن پیاده کند. در صورتی که حکمت عملی علم برهانی نبوده و گزاره ای قراردادی باشد ذکر خاص بعدا العام را باید طور دیگری تبیین کرد.

اما این سوال از استاد جوادی قابل پرسش است که شما شش شاخه فلسفه را علم برهانی می دانید و تقسیم را هم به حسب موضوع دیدید؛ در این صورت چگونه صیورت را به حکمت نظری می زنید؟ توضیحاتی که بیان شد، تکلیف همه این مطالب را روشن می کند. به ایندلیل که یا شش شاخه فلسفه، برهانی نبوده و شناخت واقع نیست که باید نتایج این مبنی را بررسی کرد و یا این شش شاخه همگی علم برهانی بوده و در صدد شناخت واقع است. در فرض اخیر؛ اولاً تفکیک به حسب موضوع است ثانیاً صیورت باید مال کل حکمت باشد ثالثاً اگر این شش شاخه به معنای عام، علم واحد نمی باشند؛ چرا می خواهید ما را ملتزم به تعریفی استاندارد - با

البته تعریف به علت غایی به نوبه خود تعریف متقنی است لیکن اصل استکمال، غایت تمام علوم برهانی است و اختصاصی به فلسفه ندارد. از این حرف اینگونه بر می آید که ایشان تعریف مزبور را تعریف فلسفه اولی دیده اند و حال آن که عنوان عام «استکمال» به منزله جنس بعید تعریف به شمار می آید و مانع اغیار نیست. مگر آن که منظور از استکمال، همان باشد که از اینپس به عنوان غایت خاص فلسفه بازگو می شود یا همان «صیوره النفس عالمیاً عقلیاً»؛ زیرا در این فرض، غایت مزبور مخصوص فلسفه خواهد بود. در عین حال استاد جوادی در دو صفحه بعد می گویند: این غایت مخصوص حکمت نظری است. بله می توان گفت که مراد از فلسفه، مطلق فلسفه یا همان حکمت نظری باشد. این مطلب از ابهامات عبارتی کتاب رحیق می باشد. استاد جوادی در موارد مختلفی از کتاب رحیق غایت فلسفه نظری را بیان می کند. در یک جا هدف از فلسفه نظری را در این می داند که مشابه نظام علّی جهان خارج، به صورت نظام علمی در نفس انسان منتقش گردد. ذکر این غایت، بیان خوبی است، هر چند کلمه «علّی» لازم نبود؛ چرا که معلوم نیست نظام عینی جهان حتماً نظامی علّی باشد.

ایشان در اشاره چهارم کتاب رحیق، فلسفه را بر اساس متعلق آن دارای تقسیماتی داند. در یک تقسیم بندی اولی بر اساس اینکه موضوع آن وجود و عدم یا ایجاد و اعدام و به تعبیر دیگر بود و نبود یا باید و نباید باشد، فلسفه به دو بخش نظری و عملی تقسیم می شود. ما این را مقتضای برداشت اولیه از عبارات می دانیم. حال اگر صیورت و استکمال قوه نظری را در نظر آوریم و غایت بودن صیورت برای حکمت نظری را در نظر بگیریم، این عبارت قدری مبهم می شود.

جنس و فصل یا به منزله جنس و فصل - نمایند. بلکه می توان مطلق فلسفه را با استكمال تعريف كرد، استكمالي كه گاهي به حسب نشئه عقل نظري ما است و گاهي به حسب نشئه عمل است.

سؤال بعدی که در ادامه مباحث گذشته مطرح می شود اینکه: تا اینجا ثابت شد که ما دو نشئه و دقیقه داریم و حکمت عملی هم خاص بعد العام شد و صیروت وصف حکمت نظری قرار گرفت در این فضا آیا تن در داد که این حکماء حکمت عملی را از جنس گزاره های قراردادی می دانند؟ به دیگر بیان عده ای که ما علیه الوجود را به معنای هست ها گرفتند، ما علیه الواجد را به معنای باید ها و آن عده که صیروت را وصف حکمت نظری می دانند، در صدد بیان این نکته اند که حکمت عملی اصلاً گزاره شناختی نیست تا حکمتان به دو بخش انقسام یابد و یک بخش آن مشمول مجموع گزاره های قراردادی و اعتباری و باید ها باشد. مانند همین گزاره هایی که در علم اصول از آن ها به وجوب و حرمت و انشاء و اعتبار تعبیر می کنیم. ما شاید تا اینجا با استاد مطهری راه بیاییم ولی بعد آن می گویند: از همین جا معلوم می شود که این حکماء بخش حکمت نظری را گزاره های حقیقی معرفی کننده واقع دیده اند و «مضاهیا» را وصف حکمت نظری تلقی کرده اند و بخش حکمت عملی را گزاره های قراردادی به حساب آورده اند و حتی در صددند بگویند که این حرف ریشه اش در کلام ابن سینا هست .

ما ریشه این حرف را به ملاصدرا هم سرایت دادیم و باید خود به خود بگوییم که این مبنی حرف ملاصدرا هم هست. باید عبارات بزرگان را ببینیم و نظر دهیم که آیا این بزرگان، بخش

حکمت نظری را اینگونه دیده اند؟ مثلاً همین بحث اتقیاد بدن را در نظر آوریم. آیا اتقیاد بدن از باب اعمال است و این اعمال، گاهی خارجی است و گاهی اعتباری است. مانند اینکه در اصول می گوییم وجوب، ادراک اعتباری به جای بعث حقیقی است و نوعی هل دادن اعتباری می باشد. آیا می توان در تعابیر حکیمان بخش حکمت عملی را معادل گزاره های قراردادی دانست؟

جلسه پنجم ۹۰/۰۸/۱۴

## دیدگاه شهید مطهری در تقسیم فلسفه براساس غایت

بحث ما این بود که فرمایشی داشتند مرحوم شهید بزرگوار آیت الله مطهری (رضوان الله تعالی علیه) فرمایش ایشان عرض کردیم فرمایش خوبی بود تا اینجا ولی یک مروری کنیم. یک سری نکته ما نسبت به فرمایشات ایشان داشتیم و تکمیلاتی است که عرض کنیم. مطلب این بود که مرحوم آقای مطهری در این درس های الهیاتشان بیان کردند که ما در تقسیم اول فلسفه قائل هستیم به اینکه مسأله با موضوع حل نمی شود گفتند و باید غایت دخالت کند که ما توضیح دادیم این مطلب را و تقریباً دفاع هم کردیم.

## دو اشکال در صورت اینکه ملاک تقسیم غایت باشد

بعد هم یک سؤالی مطرح کردند که اگر غایت بخواهد ملاک تقسیم قرار بگیرد؛ چرا خیلی از علوم دیگر که بشر برای غایت های عملی، آن ها را می خواهد، آن ها نمی روند در حکمت عملی؟

تعبیرات خوبی داشتند در اینجا سؤال دیگری پدید می آید و آن اینکه اگر هدف و غایت را ملاک قرار دهیم لازم می آید منطق و طب و همه علوم فنی از قبیل کتابت و خیاطی و حتی بسیار از علوم طبیعی و ریاضی جزء علوم عملی قرار گیرند؟ زیرا هدف نهایی از همه اینها عمل است، بعد هم توضیح می دهند این را؛ بعد از این توضیح، آن پاسخ را که جلسه گذشته ما از

عبارات اسفار استفاده کردیم بیان می کنند. ولی حقیقت این است که آن چیزی که ملاک و مناط تقسیم فوق است همانا هدف و غایت است از کلمات حکمای بزرگ خصوصا شخص بوعلیکه این مطلب را بهتر از دیگران درک کرده جز این بر نمی آید، و ایراد فوق هم وارد نیست.

## پاسخ دو اشکال

بعد همان را توضیح می دهند که ما جلسه گذشته گفتیم از عبارت ملاصدرا، زیرا منظور از غایت و هدف در اینجا چیزی است که مورد توجه ذاتی نفس است و اراده ذاتی نفس به آن تعلق گرفته؛ نفس در مرتبه خود دارای اراده است؛ بلکه نفس در مرتبه ذات خود، عین اراده و توجه است.

البته ان شاء الله بعدا که وارد بحث های دقیق تر شدیم فرمایش ایشان در مورد اراده، بنابر این است که اراده مفهوم ماهوی نباشد؛ اگر ما حرف آقای طباطبایی را قبول کردیم که اراده مفهوم ماهوی باشد، نفس نمی تواند عین اراده باشد، نفس عین علم و اختیار است نه عین اراده؛ منتهی بعدا هم توضیح می دهیم. ولی اگر گفتیم نفس عین علم است، عین اختیار است، عین توجه است در عین بساطت، دو جور توجه دارد؛ یک توجه به بالا که جلسه قبل عرض کردیم، یک توجه به پایین؛ این توجه و اراده غیر از توجه و اراده ای است که از عوارض نفس است. تعبیر بسیار زیبایی دارند ما یک اراده داریم بنابر اینکه اراده ماهوی نباشد این هم توضیح می دهیم؛ اراده اگر کیف نفسانی بود می شود از ماهیات، ماهیات عین وجود نیستند، لذا نمی توانیم بگوییم وجود، عین اراده است، ماهیات بیرون هستند صفات حقیقیه وجود مثل علم و اختیار مثلا -ان

از این رو برای نفس دو نوع کمال وجود دارد: یکی اینکه تعلقاتش درباره هستی به صورت بالفعل در آید و جهانی گردد علمی، مشابه جهان عینی و به تعبیر دیگر نسخه علمی از جهان عینی بشود و دیگر اینکه به صورت قدرت قاهره بر بدن و خواهش و تمایلات بدنی در آید و تحت راهنمایی های عقل نظری بدن و شئون بدنی یعنی زندگی فردی و اجتماعی را که تحت تدبیر او است رهبری کند.

### هدف در همه علوم تکمیل نفس است

و چنانچه قبلا از شیخ نقل کردیم به عقیده این حکما در همه علوم هدف تکمیل نفس است منتها گاهی تکمیل نفس است به اینکه فقط بداند و گاهی تکمیل نفس است به اینکه بداند که عمل کند. تعابیری که از شیخ آمد.

علوم نظری محصول توجه ذاتی نفس به بالا است، علوم عملی محصول توجه ذاتی نفس به پایین است. بنابراین منطق، نظری است یعنی توجه ذاتی نفس به او این است که بداند از جنس واقعیاتی است که نفس می خواهد بداند. طب، نظری است. فیزیک، نظری است. درست است فایده زائد عملی دارد اما این را از علوم نظری خارج نمی کند. به تعبیر ایشان اینها را ایشان خوب توضیح می دهد که ما دیگر جلسه گذشته هم توضیح دادیم تا این حدود که گفته شد از مطاوی کلمات بوعلیمی توان استفاده کرد و دیگران حتی امثال خواجه و صدر المتألهین تا این اندازه هم پیش نرفته اند.

شاء الله اینها را در نهاییه و در اسفار کامل می کنیم- اما ما یک صفاتی داریم صفات حقیقیه وجود اند می گوئیم نفس عین اینها است در مرحله ذاتش؛ پس یک اراده داریم یک اختیاری داریم یک علمی داریم یک توجهی داریم عین نفس است، این توجه به حسب مرتبه وجودی نفس به دو جا است یکی بالا یکی پایین؛ بعد یک توجهات عارضی هم داریم مثلا من آب می خواهم اراده آب یک چیز زائد بر اصل ذات من است. من توجهم به علم فیزیک این است که فیزیک بخوانم که خانه بسازم، هواپیما بسازم، اینها می شود اراده های زائد بر ذات نفس، اما آن اراده ای که عین نفس است، سبب می شود که ما توجه کنیم به عقل فعال و از عقل فعال ضرورت علمیمان درست شود؛ که جلسه قبل توضیح دادیم.

این دسته از حکما معتقد اند که نفس جوهری است بسیط در عین بساطت دارای دو جنبه و دو وجه است: از یک جنبه متوجه ما فوق خود یعنی عالم عقول و مجردات است و می خواهد فیض بگیرد و به صورت عقل بالفعل در آید؛ از جنبه دیگر از این جنبه گیرنده و متأثر و قابل است. به عقیده این حکما -خیلی زیبا است این عبارت- کسب و استدلال و تجربه و غیره همه وسائل و معداتی هستند برای آمادگی نفس برای استفاضه صور عقلانی از جهان ما فوق نفس، و از وجه دیگر متوجه تدبیر بدن و زندگی است و می خواهد تدبیر کند و تأثیر نماید از اینجنبه فاعل و مؤثر و مدبر است، ایشان هم پی در پی آدرس می دهد که اینها بالاخره حرف های بزرگان از فلاسفه اسلامی است.

بوعلیعلاوه بر آنچه در اول منطق و اول الهیات بطور مستقیم متعرض مسأله تقسیم علوم شده، در دو مورد از طبیعیات و در کتاب نجات به طور غیر مستقیم وارد شده یعنی درباره عقل نظری و عقل عملی که ریشه این تقسیم است به بحث پرداخته و آن را تا حدودی روشن کرده همین توضیحات و عباراتی که ما هم از بوعلیآوردیم و خواندیم با راهنمایی استاد بزرگوار شهید بزرگوار آیت الله مطهری رضوان الله تعالی علیه..

### شهیدمطهری و بیان سه نکته از عبارات بوعلی سینا

از کلمات بوعلی، ایشان می فرماید مجموعاً سه نکته استفاده می شود:

یک: علوم نظری محصول توجه ذاتی نفس در پرائتز یعنی عقل به جهان بالا است؛ علتش هم این است که بوعلی، نفس را مجرد نمی دانست، عقل را مجرد می داند. حس و خیال از نظر بوعلیمادی بودند در آنها، توجه معنا نداشت. این حرف در سیستم صدرا می شود نفس. عقل یعنی مرتبه بالا. در مشاء فقط عقل مجرد بود حس و خیال مادی اند.

(پرسش....پاسخ:) ایشان خیلی زیبا نفس را می گوید یعنی عقل، و غایت نفس یعنی عقل از این توجه، این است که به صورت عقل بالفعل در آید و علوم عملی محصول توجه نفس است به تدبیر بدن این یک نکته؛ بعد هم ایشان نتیجه می گیرد می گوید ولی غایت اولی که علمحقیقی است کمال نفس است به اینکه بداند، غایت دوم که علم اعتباری و قراردادی است کمال نفس است به اینکه بداند که خوب عمل کند. خلاصه فرمایش ایشان این است می خواهند بگویند از عبارات بوعلیاینگونه در می آید: که حکمت عملی ادراکات اعتباری است حکمت نظری

ادراکات حقیقی است؛ لذا حکمت عملی که ادراکات اعتباری است به درد عمل کردن می خورد، قراردادهایی است برای عمل کردن حکمت نظری که ادراکات حقیقی است مسأله دانستن است. ایشان می گوید از عبارات بوعلیاینگونه به دست می آید.

دو: آراء و عقائد در علوم عملی ابزار و وسیله اند برای اینکه نفسعمل کند و به هدف های خودش برسد.

سه: آراء و عقائد عملی قراردادی و اعتباری و به تعبیر خود شیخ اصطلاحی می باشند؛ ما حصل فرمایش ایشان، این سه نکته است که بوعلیسینا متوجه بوده که در حکمت عملی ما با ادراکات اعتباری و قراردادی و اصطلاحی طرف هستیم و این ادراکات عملی و قراردادی و اصطلاحی، ابزارهایی هستند از برای نفس که کارهایش را انجام بدهد. بعداً ان شاء الله به تبع آقای طباطبایی مفصل تر توضیح می دهیم. ما این مطلب بسیار ارزشمند را یک بخش هایی اش را جلسه گذشته با توضیحاتی که دادیم اشکال داریم به آن.

### اشکال استاد بر فرمایش شهیدمطهری (ره)

یک بخش هایی را هم امشب می خواهیم شروع کنیم نظرم را بگوئیم یک بخشی که از صحبت های جلسه قبلمان به دست می آید این است که اینکه آقای مطهری (رضوان الله تعالی علیه) می خواهد این مطلب را به بوعلینسبت بدهند؛ از نظر ما محل اشکال است. این مطلب که تفکیک بین عقل نظری و عقل عملی و این دقت مال بوعلیاست و حتی صدرالمتألهین و خواجه مثل بوعلیاین دقت را نکردند ما اشکال داریم.

توضیح ذلک: مرحوم آقای مطهری اینجا باید توضیح می دادند که ما دو جور عبارت از بوعلیداریم: یک جور عبارت که مضاهیا را وصف شش تا کرده و تفکیک را تفکیک موضوعی قرار داده که خود مرحوم آقای مطهری در کتاب منطق و فلسفه از همین جا، همین بیان را به کار برده؛ یک بار عبارتی از بوعلیداریم که حالا وصف حکمت نظری صریح نیست در عبارت بوعلیما چنین صراحتی پیدا نکردیم، فقط همین قدر داشتیم، در عبارت بوعلیکه عقل بالقوه تبدیل به عقل بالفعل بشود، اگر ما در عبارت بوعلیکجا «مضاهیا» را وصف شش تا کردیم، تفکیک می شود موضوعی؛ یک جا «صیرورة العالم عالما عقليا مشابها للعالم العینی» را داشتیم یعنی این تعبیر بشود آن خوب است دو جور تعبیر است.

(پرسش... پاسخ): نه؛ دو عبارت است در یک جا از نجات خواندیم مسأله صیوروت نیست؛ یعنی این تعبیر که ما مسأله تبدیل عقل بالقوه به عقل بالفعل باشد، نبود. در یک جا مسأله صیوروت بود. حالا اگر ما این را در عبارت بوعلیداشتیم ولو تعبیرش ولو سؤالش. از این طرف در عبارت ملاصدرا هم ما دو مطلب مهم داریم: یک ملاصدرا صریحا می گوید: که صیوروت، غایت حکمت نظری است. وقتی ملاصدرا صریحا گفت: صیوروت، غایت حکمت نظری است و تفکیک را هم به استکمال دانست و تحلیل کرد که غایت یکی این است که صیوروت پیدا بکند، دو نشئه دو قوه داریم، در یک جا بدن می خواهد تحت سیطره نفس باشد، در یک جا نفس می خواهد یک عالم عینی بشود شبیه عالم عینی، ما چگونه می گوئیم ملاصدرا به این حرف ها توجه نداشته؟ بله؛ در عبارات آخوند ملاصدرا همدو عبارت داریم، این را قبول داریم حاشیه

شفاء ملاصدرا در پاسخ به اشکال جوابی داد که بر می گشت به تفکیک موضوعی. کما اینکه در عبارات بوعلیدر نجات عباراتی داشتیم که نمی شد خیلی صریح گفت که بوعلیصیوروت را می خواهد به حکمت نظری بزند، شش تا را می گفت بعد صیوروت را می گفت. عبارت ملاصدرا در اسفار اما این نیست، وقتی ملاصدرا عبارتش در اسفار اینگونه بود لذا ما یک مقداری اینجا خدمت استاد بزرگوار شهید بزرگوار آیت الله مطهری تأملی داریم که شما حق بود اگر می خواستید شرح بدهید دو تا را می گفتید حداقل حرف های خودتان را کامل می زدید، در این کتاب فلسفه‌آنگونه می گوئید در اینجا در کتاب فلسفه عبارت را خواندیم یادتان نرود صریح عبارتی که در کتاب فلسفه از شهید مطهری خواندیم همین بود گم نشود که صیوروت را وصف شش تا کرده بود این یک نکته.

(پرسش.... پاسخ): می خواهیم به شهید بگوئیم که ما می خواهیم بگوئیم ایشان می گوید که این مطلب را بوعلیبیشتر از بقیه گفته، ما می گوئیم نه؛ در عبارات بوعلیهم تردید و ابهام هست. صدرا نگفته است، عبارتی اتفاقا از صدرا ما داریم که صراحت این عبارت را شاید در عبارات بوعلیپیدا نکنیم عبارتی که از صدرا داریم این است که صیوروت را غایت حکمت نظری قرار داده بعد تفکیک را تفکیک خاص بعد العام بر اساس غایت دانسته و همین تحلیل که نفس، بسیط است، دو نشئه دارد؛ در یک نشئه قابل است در یک نشئه مدبر است و سیطره دارد این عین عبارت اسفار است ما خواندیم و توضیح دادیم. پس این را نمی شود فقط گردن بوعلیگذاشت با توضیحاتی که داده شد حالا تکرار دیگر نکنیم.



تفاوت اینها چیست؟ بوعلی توضیحی نمی دهد ماهیت ادراکات اعتباری و تفاوت آنها با ادراکات حقیقی. اولین بار بوسیله بعضی از اساتید عظام، منظورشان علامه طباطبایی است تشریح و توضیح داده شد که در شرق و غرب بی سابقه است نظر به آن که مستلزم بحث زیادی است ما از توضیح آن صرف نظر می کنیم خلاصه ایشان اصل حرفشان این است می گویند ریشه مسأله در حرف های بوعلی هست.

(پرسش... پاسخ:) ما اینجا باید بررسی بکنیم. اول در مبانی بعد در کلمات علما در مبانی باید اول سؤال کنیم ببینیم آیا اینها حکمت که می گفتند حکمت مقسم را عرض می کنم که تبعا تقسیمش می کردند به نظری و عملی، توجه داشته اند به اینکه یک چیز عینی را بررسی کنند؟ اگر اینها در اطلاق کلمه حکمت توجه داشتند به اینکه یک چیز عینی را باید بررسی کنند، این نتیجه ای که مرحوم آقای مطهری گرفته قطعا غلط است؛ چون ما برای ادراکات اعتباری واقعیت خارجی قائل نیستیم؛ اگر اینها دنبال این هستند.

کما اینکه اگر این آقایان شش شاخه حکمت را علم برهانی می دانند که علم برهانی دانسته شدن شش شاخه فرع آن مطلب اول است یعنی یکی، لمی است یکی، انی است، یکی لم مطلب را به ما می دهد؛ که چون یک واقعیت عینی وجود دارد ما می خواهیم با برهان آن را بشناسیم. یکی از این طرف چون من شش شاخه را جزء علوم برهانی می دانم برهان واقع نما است، می خواهد واقع به من معرفی کند. اگر بوعلیاگر ملاصدرا این شش تا را برهانی دیدند یا اگر بوعلیو ملاصدرا و ملاهادی مثلا برای حکمت یک حیث شناخت واقعیت عینی قائل شدند، تفکیک به

اما نکته مهم تر مرحوم آقای مطهری در اینجا که از بوعلی می خواهد استفاده کند، می خواهد بگوید علاوه بر دقت کنید نکته اول را دیگر تماش کنید فرض کنیم بوعلیو ملاصدرا همه بلد هستند و گفته اند صیوروت برای حکمت نظری است حکمت عملی ذکر خاص بعد العام است از برای غایت.

### قول به ادراکات اعتباری توسط بوعلی سینا (ره) یا علامه طباطبائی (ره)

آیا در عبارات بوعلیو عبارات ملاصدرا مخصوصا بوعلی توجه به این شده که حکمت عملی ادراک اعتباری است؟ یا ادراک اعتباری را مرحوم علامه طباطبایی بیان فرموده به تبع استاد بزرگوارش محقق اصفهانی رضوان الله تعالی علیهما؟

مرحوم آقای مطهری می خواهد یک توسعه ای بدهد بگوید: تفکیک حکمت عملی از حکمت نظری و صفت قرار گرفتن صیوروت از برای حکمت نظری اقتضاء می کند حکمت عملی ادراک اعتباری باشد. مرحوم آقای مطهری ادعایش این است می گوید اگر کسی صیوروت را وصف حکمت نظری قرار داد پس اگر کسی صیوروت را وصف حکمت نظری قرار داد پس ادراکات حکمت عملی را باید ادراک اعتباری بداند و اگر ادراک اینها را کرد ادراک اعتباری، دیگر در آن شناخت واقع نیست، بعد ادعا دارند که بوعلیهم متوجه بوده که اینها اعتباری اند اصطلاحی اند.

(پرسش.... پاسخ:) الآن اصل مدعایش درست شود ایشان ادعایش این است، بعد هم می خواهند بگویند: بله؛ اینها متوجه بوده اند این حرف ها را هم فرموده اند، از کلمات بوعلیبیش از این استفاده نمی شود و اگر از کسی بپرسد چرا این دسته را علوم اعتباری و آن دسته را حقیقی؟

غایت، کافی نیست برای آن که ما بگوییم اینها ادراکات اعتباری فهمیدند. می شود توضیحی که ما دادیم که اینها همه را حقیقی دیدند، واقع نما دیدند، لذا خاص بعد العامش کردند که صیوروت در حکمت نظری باشد، جدا شدن اینها، موضوعی نباشد؛ و لذا در عباراتی که از بوعلیداشتم این بود، بدانند که بدانند، بدانند که عمل کند؛ هر دو دانستن یک واقعیت عینی است از روی برهان، اگر توانستیم این را درست کنیم اگر هر دو دانستن یک واقعیت عینی از روی برهان است آن زمان اینکه «صیوروة العالم عالما عقليا مضاهيا للعالم العینی» دلیل این نیست که این طرف ادراک، ادراک اعتباری است.

### دیدگاه استاد در مساله

ما حرفمان الآن این است این دو سه تا مطلب را یک دقتی کنید به نظر ما آقایان در تعبیری که درباره حکمت به کار می برند در چند جا تصریح شده که حکمت را علم به واقعیات عینی می دانند. یک جا عبارتی است که ما از ملاهادیسبزواری برایتان خواندیم دیگر تکرارش نمی کنیم یادتان است، گفتند منطق از حکمت است یا از حکمت نیست؟ سؤال این بود دیگر، عبارت را خواندیم گفتند: منطق از حکمت است اگر کسی حکمت را به «استکمال فی جانبی العلم و العمل» معنا کند همین قسیم که قرار می دهد، کاملا نشان می دهد بعد گفتند منطق از حکمت نیست اگر کسی حکمت را علم به واقعیت عینی بداند، بعد ملاهادی جواب داد نه؛ ما حتی اگر علم به واقعیت عینی هم بدانیم می خواهیم بگوییم منطق از حکمت است. چرا؟ چون درست

است موضوع منطق، معقول ثانی منطقی است، اما معقولات ثانی منطقی، هیئات نفس اند، صوری هستند قائم به نفس. نفس که واقعی عینی است اینها هم عینی می شوند.

اگر کسی اصرار کرد که این آقایان به خاطر همین تصور در واقع سه گروه اند خواهش می کنم این جمع بندی را دقت کنید، -آقایان یعنی ملاصدرا، بوعلیسینا، ملاهادی مثلا- همین بزرگان حکمت سه گروه می شوند دقت کنید، گروه اول در حکمت حتما شرط می کنند که واقعیت باید واقعیت عینی باشد. گروه دوم در حکمت استکمال را می آورند اما استکمالی که خاص را بعد العام ذکر می کند. گروه سوم بله این احتمالی که ملاهادی نقل کرده خوب دقت کنید این یکیش به نفع آقای مطهری است اگر کسی گفت استکمال فی جانبی العلم و العمل؛ استکمال فی جانبی العلم و العمل اینگونه معنایش است: نه اینکه بگوییم بدانند که عمل کند همه رقم در آن بیاید؛ یعنی دیگر با این دیدگاه می شود حرف آقای مطهری استکمال فی جانبی العلم و العمل خودش همین کلیتش «استکمال فی جانبی العلم و العمل» با عبارت بوعلیفرق دارد؛ بوعلیمی گوید: بدانند که بدانند، بدانند که عمل کند، اما «استکمال فی جانبی العلم و العمل» کلی تر است.

### اشکال استاد به شهید مطهری

ما به نظرمان مرحوم آقای مطهری (رضوان الله تعالی علیه) بین دو و سه مطلب دارد یک مقداری خلط می کند استکمال فی جانبی العلم و العمل بله، یک کلیتی دارد که حتی اگر مسأله واقعیت عینی و بداندش، نباشد مسأله ادراک اعتباری که نفس این ادراک اعتباری را خلقتش کند، قراردادش کند که عمل کند درست است. وارد مقسم است که بزرگ تر است، اما عبارت

مطلب را خیلی عالی تصویر می کنند ، این را ان شاء الله توضیحش را همین جا ملاحظه بفرمایید.

### تأسیس اصل توسط ملاصدرا(ره)

آخوند ملاصدرا آنجا تأسیس یک اصلی می کند و بر اساس این اصل معقولات ثانی فلسفی و معقولات سبعة نسبية را که معقول اولی می داند و به آن ها خارجیت می دهد اینها را درست می کند؛ ما فقط مدعا را می خواهیم توضیح بدهیم که معلوم بشود که اینها در حکمت، علم به اعیان خارجیه را مبنا قرار می دهند ولذا ملاهادیسبزواری «قام بدفع اشکال» وارد شدن منطق به حکمت از باب خارجی کردن معقولات ثانی منطقی؛ لذا ملاهادی دنبال این بود که حتی اگر من حکمت را علم به واقعیت خارجی بدانم که ملاصدرا می داند این را ان شاء الله توضیح می دهم برایتان تا ببینید هم ملاهادی هم ملاصدرا مبناء همراه هم اند به خاطر یک اختلاف بنائی حکمت و منطق را علم به اعیان واقعیت خارجی می دانند مبنایشان هم روشن است لذا نمی شود اصرار کرد که صرف تقسیم به غایت به معنای فهم ادراکات اعتباری است.

(پرسش.. پاسخ:) بله از این جهت کاملاً درست است. آقای جوادی چون شش قسم را برهانی دانسته این اشکال بر ایشان وارد نیست، اما اشکال اساسی تری بود که موضوعیشان کرد؛ یعنی آن زمان معلوم می شود ما هم به آن بزرگوار و هم به این بزرگوار اشکال داریم با همین مسیری که عرض کردم ان شاء الله خداوند توفیق بدهد به برکت صلوات بر محمد و آل محمد.

بوعلیان نیست، عبارت بوعلی بدانند که بداند و بداند که عمل کند. اگر بداند که عمل کند و بداند که بداند بعد در هر دو، یک بداند وجود دارد، استکمال قوه نظریه صدق می کند همه اینها می شوند ادراک حقیقی.

ما به نظرم به نظر می رسد من عبارت آقای مطهری الآن یادم نیست رهن ذهن شریف ایشان، فرق نگذاشتن بین عبارت ملاهادیسبزواری در شرح منظومه که قاعده ارتکازات ایشان هم قوی است در این رابطه و عبارات بوعلیو ملاصدرا در شفاء و اسفار است؛ لذا به نظر ما در واقع جمع بندی که بخواهید بکنید اینگونه می شود ما اگر واقعیت عینی را قرار دادیم و مطرح کردیم که شما باید یک واقعیت عینی را بدانید حالا چرا ما جازم هستیم به این مطلب که اینها دنبال واقعیتی عینی هستند در حکمت؟ دلیلش یک عبارت بسیار مهمی است از ملاصدرا در اسفار دلیل اینکه من اصرار دارم اینها دنبال این هستند که حکمت را جایی به کار ببرند که بحث شناخت واقعیت عینی باشد خود صدرا مصر است و نتیجه اش هم همین است که صیورت می شود وصف حکمت نظری عبارت زیبایی است که آخوند ملاصدرا در اسفار ارائه می کنند. آدرس می دهم برای مطالعه شما اشکال ندارد حتما نگاه بکنید عبارت آخوند را در صفحه ۳۳۸ جلد اول اسفار «و لعلک علی هدی من فضل ربکفی تعرف حال مراتب الاکوان فی الکمال و النقص و تحصلات الاشیاء فی القوه و الضعف و المتانة العثور و علیک تدفع بهذا عارا عظیما که یتوهم القاصرون عن غایات الانتظار یتوهم القاصرون وروده علی اولیاء الحکمة و ائمة العلم و هو انهم عرفوا الحکمة بأنها علم بأحوال الموجودات الخارجیة علی ما هو علیها فی الخارج» این

جلسه ششم: ۹۰/۰۸/۱۷

## مروری بر نظرات استاد مطهری در باب تمایز علوم

سخنانی پیرامون کلام استاد مطهری بیان شد. ایشان در وهله اول فرمودند که تفکیک حکمت عملی از نظری به غایت است. در وهله بعد مدعی شده اند که بزرگان از فلاسفه اسلامی مثل ابن سینا نیز قائلند که در حکمت عملی، با گزاره های اعتباری مواجه ایم و در حکمت نظری با گزاره های حقیقی کار می کنیم. به دیگر بیان؛ ما یک گزاره های واقع نما داریم که حقیقی اند و خبر از یک واقعیتی می دهند و یک گزاره هایی داریم که امرشان به ید معتبر و مُنشئشان است. این گزاره ها اثناء و اعتبار می شوند و عبارتند از بایدها و نبایدهای همان «ما علیه الواجد» در مقابل «ما علیه الوجود». گزاره های «ما علیه الوجود» همان هست ها هستند که گزاره های خبری و حقیقی اند و از واقع خارجی خبر می دهند و «ما علیه الواجد»، بایدهایی هستند که اعتبار می شوند. استاد مطهری حتی از این هم ترقی کردند که ترقی خوبی است. از نظر ایشان اگر قدمای ما مثل ابن سینا که فهمیده اند که گزاره های حکمت عملی اعتباری اند و در مقابل آن ها، گزاره های قرار دارد که عبارت اند از حقایق و اخبار از واقع؛ در این صورت می توان ملتزم شد که تفکیک حکمت نظری از حکمت عملی بر اساس سنخ است نه بر اساس غایت. این مطلب را به تبع استادشان حضرت امام (رضوان الله تعالی علیه) بیان می کنند. بر فرض صحت این رویکرد، لازم نیست به دنبال غایت با آن تحلیلی که ملاصدرا ارائه کرد باشیم

و اذعان داریم که یک غایت بالذات داریم و نفس یک توجه به عالم بالا دارد و غایت بالذاتش، دانستن است و یک توجه به عالم پایین دارد و غایت بالذاتش تدبیر بدن است. در این فضا با غایت کار می کردیم و غایت بالذات را از غایت بالعرض جدا می ساختیم و می گفتیم: امثال فیزیک و شیمی و حتی منطق، غایت بالذاتشان دانستن است؛ بر خلاف گزاره های اعتباری که غایت بالذاتشان عملکردن می باشد. حرف نهایی استاد مطهری، مبنای حضرت امام را در میز علوم تقویت می کند. بیاناتی که گذشت مبتنی بر مبنایی مثل تجرد نفس، بساطت نفس و ارتباط نفس با عالم عقول بود. ممکن است فلاسفه غربی این مبانی را قبول نداشته باشند؛ لذا ما خودمان را از این حرف ها و این مبانی بی نیاز می کنیم و سخنی می گوئیم که با همه مبانی سازگار باشد به اینکه جنس بعضی از گزاره ها، از جنس گزاره های حقیقی واقع نما است و جنس بعضی از گزاره ها، از سنخ گزاره های اعتباری است. در نتیجه میز به سنخ باز می گردد. از نظر استاد مطهری اگر این تقسیم را اینگونه عرضه کنیم، جهان شمول خواهد بود. هر چند به تعبیر خودشان تقسیم عامی که مقبول همگان باشد هنوز ارائه نشده است. در اول بحث در صدد است بگوید که بین فلاسفه قدیم و جدید اختلافی وجود دارد و در آخر بحث خود با انجام این ترقی می گوید: تفکیک علوم به جنس گزاره ها است؛ گزاره های حقیقی در مقابل گزاره های اعتباری. این تقسیم، تقسیمی است که ممکن است مقبولیت عمومی داشته باشد و حتی غربی ها هم آن را قبول دارند که جنس این گزاره های اعتباری اند و جنس گزاره های دیگر حقیقی اند.

نکته اول: بررسی انتساب مبنای استاد مطهری به قدما

توجه به قید «مضاهیا» در حکمت نظری دفاع کردیم و ذکر خاص بعد از عام دانستیم اما این تقسیم که به صورت ثانوی با غایت انجام گرفته است، نمی تواند با مبنای تقسیم براساس سنخ گزاره ها سازگار باشد.

### بررسی مبنای استاد مطهری با تعریف حاجی سبزواری از حکمت

در عبارت حاجی سبزواری در منظومه منطق «استکمال النفس فی جانبی العلم و العمل» را مطرح می کند و خود استکمال محور مباحث او می باشد. این مبنی به این نکته بازمی گردد که ما یک سنخ ادراکاتی داریم که فقط لازم است آن ها را بدانیم و هدف در آن ها استکمال قوه نظری است. در مقابل یک سنخ ادراکات اند که کاری به دانستن ندارند و فقط به درد استکمال در جانب عمل می خورند. اگر مبنای حاجی سبزواری را اساس قرار دهیم، با تقسیم براساس سنخ گزاره ها سازگار است اما این مبنی با دو دیدگاه دیگر - تقسیم به حسب موضوع یا غایت - نمی سازد. به احتمال قوی دیدگاه سوم و دوم در نگاه استاد مطهری یکی انگاشته شده و حال آن که این دیدگاه که میان دانستن برای دانستن و دانستن برای عمل کردن تفاوت می نهد؛ غیر از استکمال فی جانبی العلم و العمل است. تنها دیدگاه اخیر - نظر حاجی سبزواری - می تواند مبنای شما را ثابت کند؛ لذا نمی توانید به این صراحت به اساطین حکمای اسلامی مسأله فهم ادراکات اعتباری در حکمت عملی و تفکیک سنخ گزاره ها در حکمت عملی و حکمت نظری را نسبت داد.

بحث اول: سؤالمان در این بحث این است که آیا می توان این حرف را به قدما نسبت داد؟ توضیحی در جلسات قبل دادیم که در صدد ادامه اش می باشیم. به نظرمان اگر مطابق با قول قدما، تقسیم را موضوعی دیدیم و شش شاخه را برهانی دانستیم - که قول ملاصدرا و ابن سینا چنین بود. - دیگر نمی توان گفت که قدماء این حرف ها را فهمیده اند و می توان اعتباری بودن گزاره های حکمت عملی را به آن ها نسبت داد و به نظر می آید تمایز به موضوع و اعتباری خواندن گزاره ها که تمایز به سنخ گزاره ها را مفروض دارد با هم قابل جمع نمی باشند.

### بررسی سازگاری مبنای استاد مطهری با نگاه غایت گرایانه به حکمت

بحث دوم: اینکه اگر تقسیم را به حسب غایت انجام دادیم اما غایت اولاً و بالذات منشأ تقسیم نباشد؛ چگونه ممکن است که غایت در عین اولاً و بالذات نبودن، منشأ تقسیم باشد؟ مثلاً از نظر ابن سینا همه علوم به غایت دانستن می باشند، اما یکبار می خواهد بداند به غایت دانستن و یکبار می خواهد بداند به غایت عمل کردن. پس همه علوم در هدف دانستن مشترک اند منتهی غایت دخالت می کند و ذکر خاص بعد العام لازم می آید اما غایت دخالت ثانوی دارد. عبارت الهیاتشفا چنین بود که در همه علوم، استکمال عقل و قوه نظری و تبدیل شدن عقل

بالقوه به عقل بالفعل وجود دارد منتهی اگر بداند به غایت دانستن، حکمت نظری داریم و از این جهت می تواند همه موضوعات را در بر گیرد اما بخشی از علوم علاوه بر بالفعل شدن عقل، فایده ثانوی دیگری هم دارند. بنابر این هر چند ما از عبارات ابن سینا و ملاصدرا، خصوصاً با

## نکته دوم: ناسازگاری مبنای استاد مطهری با واقع‌نمایی حکمت

نکته دوم ما در ارتباط با کلام استاد مطهری این است که در عبارات حکما اصرار بر واقع‌نمایی در حکمت وجود دارد و اگر ما نشان دادیم که حکمای ما اصرار دارند بر مسأله واقع‌نمایی در حکمت، دیگر نمی‌سازد یک گزاره‌ای را در عین اعتباری دانستن، داخل در حکمت بدانند. به عبارتی قدماء اصرار بر واقع‌نمایی حکمت دارند و اصرار بر واقع‌نمایی در حکمت با داخل کردن ادراکات اعتباری‌ای؛ که حیثیت واقع‌نمایی در آن‌ها نیست، نمی‌سازد.

## بررسی نحوه خارجیت معقولات ثانی و معقولات سبعة نسبی و تاثیر آن

### در تعریف حکمت:

ملاصدرا عبارتی دارد که در صدد پیاده‌سازی تعریف «نظم العالم نظماً عقلیاً مضاهیاً للعالم العینی» است. ملاصدرا ضمن پیاده‌سازی تعریف، در صدد دفاع از آن بر اساس معقولات ثانی فلسفی است. آیا معقولات ثانی فلسفی ما به ازاء خارجی دارند یا فقط منشأ انتزاع دارند؟ ملاصدرا می‌فرماید: اگر معقولات ثانی فلسفی منشأ انتزاع داشته باشند نه ما به ازاء، یک عار عظیمی بر حکماء وارد می‌آید.

این بیان اشکالی به مشهور می‌باشد. از نظر مشهور حکماء، معقولات ثانی فلسفی دارای عروض ذهنی و اتصاف خارجی اند. اتصاف خارجی معقولات ثانی به این معنی است که صرفاً

بر خارج صدق می‌کنند بدون اینکه ما به ازاء داشته باشیم یا اتصافشان خارجی است یعنی در خارج وجود ربطی دارند؟ مبنای ملاصدرا در فضای متوسط فلسفه اسلامی - نه مبنای خودش - برای معقولات ثانی فلسفی وجود رابط در خارج درست می‌کند. وجود رابط همان وجود ربطی است. وجود رابط یا وجود ربطی به معنای اتصاف خارجی است. اینکه چگونه وجود ربطی معقولات ثانی در خارج است در صدد بیان آن نمی‌باشیم و صرفاً شاهد بودن آن برای اینجا مهم است. از نظر ملاصدرا عروض ذهنی معقولات ثانی، به معنای ذهنی بودن وجود محمولی شان است و اتصاف خارجی این معقولات به معنای خارجی بودن وجود رابطشان است. اتصاف یک وجود ربطی همان وجود رابط است.

اختلافی میان علامه طباطبائی و تلامذه ایشان درباره معقولات سبعة نسبی وجود دارد. خصوصاً آیت الله مصباح می‌فرماید معقولات سبعة نسبی هم باید خارجی بشوند؛ از باب وجود محمولی در خارج چرا که آن‌ها معقولات اولی می‌باشند و معقولات اولی باید خارجاً به شکل یک ماهیت تحقق پیدا کنند نه از باب وجود رابط که معقولات ثانی وجود رابط اند.

در این فضا ملاصدرا می‌گوید: راهی برایتان درست می‌کنم که هم معقولات ثانی فلسفی و هم معقولات سبعة نسبی، خارجی بشود. با خارجی شدن معقولات ثانی فلسفی و معقولات سبعة نسبی، تعریف حکمت درست در می‌آید؛ چون در حکمت قرار شد «مضاهیاً للعالم العینی» شویم. اگر شما همه این امور را ذهنی دانستید و از سویی قرار باشد کل حکمت نظری مضاهات با عالم عینی را پدید آورد؛ فرد اکمل و اعلاهی حکمت نظری که فلسفه اولی باشد، از

حکمت بیرون می رود چون معقولات ثانی فلسفی و معقولات سبعة خارجیته ندارند تا «مضاهیا للعالم العینی» درست در آید. بنابراین از نظر ملاصدرا فیلسوفان به دنبال شناخت واقع عینی هستند. شاهد عبارت ملاصدرا در ما نحن فیه عبارت «فعلیک أن تدفع بهذا عارا عظیما که یتوهم القاصرون عن غایات الانظار ورودها علی اولیاء الحکمة و هو انهم عرفوا الحکمة بأنھا علم بأحوال الموجودات الخارجیة علی ما هی علیھا فی الواقع.» اگر بحث وجود رابط را تصویر کردیم و معقولات ثانی و نسبی را خارجی کردیم، می توان این عار عظیم را دفع نمود.

این قاصرون، ننگ بزرگی را بر اولیاء حکمت وارد کرده اند. این عده چنین گفته اند که شما قرار است علم به أحوال واقعیت های عینی و خارجی علی ما هی علیھا فی الواقع پیدا کنید. «و عدّوا من جملة الحکمة معرفه أحوال المعقولات الثانیة و أحوال المعقولات السبعة النسبیه.» بعد ضمن توضیحات زیبایی آدرس می دهد به مبنایی که در جلد اول اسفار صفحه ۳۳۸ بیان نموده اند.

استادجوادی در اینجا از عبارت بسیار زیبا علامه طباطبائی دفاع می کنند که ذیل کلام ملاصدرا می فرماید: «و هذا هو الحق الصریح الذی لا مریه فیه...» از نظر علامه، ملاصدرا در صداست بگوید: که ما باید هم به معقولات ثانی فلسفی و هم معقولات سبعة نسبیه خارجیتبدهیم. این معقولات لازم است خارجی شوند تا نگوییم حکمت علم به اعیان خارجی است اما اینها عین خارجی نیستند.

اشکال حاجی سبزواری به ملاصدرا در حاشیه اسفار

مرحوم حاجی سبزواری در همانجا حاشیه ای زده و فرموده: «هذا القول عندی لیس یحق اذ ینهزم حیثنذ کثیر من القواعد الحکمیة» از نظر او حرف ملاصدرا درست نیست. حال سؤال این است که حاجی سبزواری که آنجا مخالفت کرده و حکمت را علم به واقعیت های عینی نمی داند؛ آیا می خواهد با مبنای استکمال نفس فی جانبی العلم و العمل کار کند یا خیر؟ حاجی سبزواری اصل مطلب را درست می داند. جمع عبارت منطق منظومه و عبارت ایشان در اینجا این است که ایشان تن به خارجیت این امور می دهد اما از این باب که اینها هیئات قائم به نفس اند و از آنجا که نفس خارجی است، این هیئات قائم به آن هم خارجی اند. این مبنی شامل منطق هم می شود.

بچثمان در این بود که حکمت علم به واقع خارجی است. اما علم به کدام واقع خارجی؟ آیا واقع خارجی که ملاصدرا ترسیم می کند و می خواهد اتصاف خارجی را در مقابل هیئات قائم به نفس به رخ ما بکشد یا خارجیتی که در عبارت حاجی سبزواری مطرح است که حتی اگر وجود رابط و معقولات ثانی فلسفی را خارجی ندانم می توانم مبنی را درست نمایم؟

از نظر حاجی سبزواری، منطق معقول ثانی منطقی است و عروضش ذهنی و اتصافش ذهنی می باشد. درمورد منطق که نمی توان تن به خارجیت آن داد؟ اما حاجی سبزواری در مقابل ملاصدرا می گوید: ما برای خارجی کردن مسأله حکمت نیاز نداریم حتما خارجیتی برای معقول ثانی فلسفی درست کنیم که اگر چنین نشود عار عظیمی بر اولیاء حکمت وارد آید.

سبزواری در برابر ملاصدرا قرار دارد و علامه طباطبایی در خط ملاصدرا است و در صدد است وجود رابط را خارج سازد آن هم خارج مقابل ذهن و خارج مقابل ذهن را ملاک حکمت قرار دهد؛ چنان که استاد جوادی توضیح داده اند .

حال اگر کسی مانند حاجی سبزواری عمل کرد و خواست با خارجیت مطلقه کار کند؛ باید گفت که نتیجه مرحوم آقای مطهری برعکس می شود، زیرا بر اساس خارجیت مطلق، ادراکات اعتباری هم خارجی می شود. اگر کسی با خارجیت مطلقه کار کند و با خارج در مقابل ذهن را کار نکند، با غایت کار نکرده است. جنس ادراکات اعتباری هم از آنجا که ادراک اند، هیئت قائم به نفس خواهند بود و این همان چیزی نیست که شما خواهان آن بودید. لذا شما باید دوباره به مبنای غایت بازگردید و غایت را مناط اصلی تقسیم قرار دهید. آن زمان ادراکاتی که واقع نما هستند یک طرف این تقسیم اند .

ثالثاً اگر کسی مانند حاجی سبزواری خواست با خارجیت مطلقه کار کند، تکلیف اقسام حکمت نظری چه می شود؟ و اگر مثل ملاصدرا خواست با خارج مقابل ذهن کار کند تکلیف اقسام حکمت نظری چه می شود؟ این بحث بعدی ما است. درباره اقسام حکمت نظری از استاد عظیم الشان حضرت آیت الله جوادی دو عبارت داریم؛ بر اساس یک عبارت، ایشان حصر حکمت نظری در سه علم را برهانی می دانند و ضمن یک عبارت دیگر حکمت نظری را چهار قسم کرده و منطق را هم اضافه می کند. این دو عبارت جمعشان یک مقدار سخت است. بر اساس یک عبارت نظر ایشان این است که گرچه بخشی از اقسام حکمت نظری به بخش های

حکمت علم به اعیان خارجی است اما خارجیت مطلقه مراد حکماء می باشد. در نتیجه حتی اگر معقولات ثانی فلسفی مانند معقولات ثانی منطقی بشوند، همه شان هیئات قائم به نفس اند .

حاجی سبزواری برای داخل کردن منطق در حکمت، از علم به اعیان خارجی استفاده می کند اما از این باب که همه معقولات را هیئت قائم به نفس می شمرد. ایشان راهکارش برای ملاصدرا هم چنین است که ملاصدرا هم باید فلسفه را مانند منطق نماید و در عین اینکه حکمت را علم به اعیان خارجی می داند اما خارجیت را از باب هیئت تصویری و تصدیقی قائم به نفس بداند. تا صدق حکمت هم درست شود.

اولاً حاجی سبزواری هم خارجیت را پذیرفته و اصل اینکه حکمت باید یک واقع خارجی وجود داشته باشد، مفروغ عنه است.

ثانیاً حاجی سبزواری از خارجیت مطلقه طرفداری می کند. توضیح آن که یک خارج مقابل ذهن داریم و یک خارج داریم که هم ذهن را می گیرد و هم خارج را و مقسم این دو می باشد. بر این اساس هم ذهن، خارج است و هم خارج، خارج است. همان طوری که یک وحدت مطلقه داریم و برای کثرت هم نوعی وحدت قائل هستیم و یک وحدت در مقابل کثیر؛ ذهن هم یک نوع خارجیت دارد و به آن خارجیت مطلقه گویند.

اگر خارجیت را مانند حاجی سبزواری معنا کنیم و زیر بار اتصاف خارجی و وجود رابطی ملاصدرا نروم، در مباحث بعدی با برخی بزرگان باید توجه نماییم که واقعاً حاجی



این سه محور را بر اساس این نکته بازگو نمودیم که بزرگان از فلاسفه اسلامیاصرار به واقع نمایی حکمت دارند و باید دید مرادشان از واقع نمایی، واقع نمایی است که ملاصدرا می گوید یا واقع نماییحاجی سبزواری مدّ نظر است؟

### نکته سوم: سازگاری مبنای استاد مطهری با اعجاز قرآن:

تا حال دو نکته خدمت استاد مطهری عرض شد. یکی اینکه بحث غایت فقط با توجیه «فی جانبی العلم و العمل» حاجی سبزواری درست است. دوم اینکه بزرگان از حکما، در حکمت حیثیت واقع نمایی را می بینند اما با دو گرایش؛ گرایش حاجی سبزواری و گرایش ملاصدرا. بر اساس این دو گرایش، باید تکلیف قسم چهارم حکمت نظری یعنی منطق را روشن نمود که به آن خواهیم پرداخت.

نکته سوم ما به استاد مطهری اینک ایشان گفتند: حکمت یک حیث نگاه به عالم بالا دارد که می شود حقایق و یک حیث نگاه به عالم پایین و بدن دارد که می شود اعتباریات. اختلاف حقایق و اعتباریات هم اختلاف به سنخ است و لذا ما نیازی به بحث غایت نداریم.

سؤالی مطرح می شود که پس اعجاز الفاظ قرآن را چه کار کنیم؟ الفاظ قرآن اعتباری اند یا حقیقی؟ اگر الفاظ نسبت به معانی اعتباری اند، از عالم بالا هستند یا از عالم پایین؟ باید در پیدایش ادراکات اعتباری، مبنای فلسفی مان را درست کنیم. این مبنا یک بحث عمیق انسانشناسانه می خواهد، که مرحوم آقامطهری اینجایک مقدار با علامه طباطبائی گرفتاری دارد.

مختلف دیگر تقسیم می شوند، مثلاً فلسفه اولی ممکن است به امور عامه و الهیات بمعنی الاخص تقسیم شود و برخی از اقسام زیر مجموعه یابد و یا طبیعیات ممکن است به اقسامی تقسیم شود اما تقسیم اولیه آن به سه قسمت، نتیجه یک حصر عقلی است. در مقام مستدل کردن این مطلب می گویند: واقعیت خارجی که موضوع فلسفه است و از آن با عنوان «موجود» یاد می شود، به چهار صورت قابل تصور است که در جلسه بعد آن را توضیح می دهیم. پس ایشان یک دلیل حصری بر سه شاخه بودن حکمت نظری می آورند.

در جای دیگری (رحیق، ج ۱، ص ۲۲۷) اذعان می دارند که این تقسیمات منعی را در بر ندارند اما نباید از غیر برهانی بودن آن غفلت کرد. تقسیم فلسفه به نظری و عملی و اقسام چهارگانه حکمت نظری و همچنین اقسام سه گانه حکمت عملی از تقسیمات برهانی علوم هستند. آیا تقسیم برهانی حکمت، حکمت نظری را تبدیل به سه علم می کند یا چهار علم که چهارمی آن منطق می باشد.

عرض شد که ملاصدرا رفت دنبال خارجیت مقابل ذهن و حاجی سبزواری رفت سراغ خارجیت مطلقه؛ باید دید که اگر کسی با ملاصدرا سیر کرد، آیا مصب دلیل حصر خارج مقابل ذهن را می گیرد تا حکمت نظری منحصر در سه شاخه شود و منطق بیرون برود. اگر با خارج مقابل ذهن می کار می کنیم، منطق که خارجیت مقابل ذهن ندارد یا با خارجیت مطلق کار می کنیم؟

علامه طباطبائی می فرماید: ما یک حکمت نظری داریم که از جنس ادراکات حقیقی و واقع نما است و یک حکمت عملی داریم که از ادراکات اعتباری است و خلقی می باشد. اینها خلق و اعتباریاتاند و آنها کشف و حقایق اند. نفس انسان هم در عین بساطتش، دو نظر دارد؛ نظر به بالا برای شناخت حقایق و برای استکمال و تبدیل عقل بالقوه به عقل بالفعل و یک نظر به پایین برای تدبیر بدن و به وجود آمدن حالت قاهریت نفس بر بدن و انقهار و مقهوریت بدن از نفس. حال ادراک اعتباری و خلق و اعتبار، برای درست کردن اینهاست و تفکیک حکمت عملی از حکمت نظری هم در اینجا پدید می آید. حال اعجاز قرآن هم در ناحیه باطن است و هم در ناحیه ظاهر؛ لفظش هم اعجاز است. اگر میان الفاظ و معانی قرآن یک رابطه اعتباری و قراردادی حاکم است و اعتباریات هم نتیجه توجه به تدبیر بدن می باشد؛ باید دید این تحلیل چگونه با حقیقت اعجاز بودن الفاظ قرآن درست در می آید؟

با این مبانی می توان در برابر برخی از روشنفکران و فلسفه غرب ایستاد. الفاظ قرآن حقیقی اند اما دلالت لفظ بر معنا اند اعتباری. اعتبارشان چگونه اعتباری است نتیجه تدبیر کدام مرحله است؟ حضرت امام بحثی دارند که خطابات قرآنی از چه نوع خطابات اند؟ بسیار ثمرات اصولی و فقهی و کلامی دارد. بالاخره باید دید در فرآیند نزول قرآن آیا نگاه به بالا می شود؟ ما دو جور اعتبار داریم یک جور اعتبار داریم؟ جنس این اعتبارات چطوری است؟ اعتبار در این روال چطور است؟ به دست جبرئیل چه می دهند تا نازل کند؟

صلی الله علی محمد و آل محمد

جلسه هفتم: ۹۰/۰۸/۲۱

## خلاصه مباحث گذشته

بحث ما در ارتباط با فرمایشات بزرگان از اساتیدمان در باب تقسیم حکمت نظری و حکمت عملی به اینجا رسید که آن نظریه ای که آقایان می خواستند تقسیم بسنخه را؛ یعنی بگویند جنس گزاره های حکمت نظری، جنس گزاره های حقایق است و جنس گزاره های حکمت عملی از جنس گزاره های اعتباری است و می خواستند این مطلب را بگذارند اصلش را به حساب بوعلی. ما این را اشکال کردیم و گفتیم واقعا متوجه نمی شویم، عرض شد که این را ما این مقدار ملتزم نیستیم و ملتزم نمی شویم و تفکیک بین حکمت عملی و حکمت نظری بر اساس جنس گزاره ها یک مطلبی نیست که بشود به حساب بوعلی گذاشت.

اصل مطلب ما هم همین یک جمله بود که آقایان شش علم برهانی برای ما ارائه می کنند و این علوم برهانی را حکمت می دانند، حکمت را هم ناظر به کشف از واقع خارجی تلقی فرمودند. فیلسوفانی که اینگونه صحبت کرده اند و حتی تقسیم به غرض و غایت را یک تقسیم ثانوی. همه را گفت بدانند که عمل کند ثانوی تقسیم کردند، گردن اینها نمی شود مسألة جنس گزاره ها را گذاشت و لذا اینها یک مقدار سخت است؛ بله اگر آن عبارت ملاهادی را در شرح منظومه، آن قیل را که ما بگوییم «استکمالانسان فی جانبی العلم و العمل» مبنای تقسیم

است که اولاً و بالذات تقسیم به غایت باشد، برای آن می شود یک حسابی باز کرد ولی نه با عبارات آقایان.

## اعتباری بودن ادراکات از دیدگاه بوعلی سینا مربوط به آراء محموده

## است نه حکمت عملی

ان شاء الله بعداً در بحث فلسفه اخلاق و حالا در همین بحث خودمان هم که شاید رسیدم بحث نظریه نهایی و مختارمان که می خواهیم فرمایش آقای طباطبایی را تبیین کنیم. این را عرض می کنیم که آن که بوعلی در ارتباط با گزاره های قراردادی دارد آن ناظر به آراء محموده است. آراء محموده اصلاً قسیم باب برهان است. اصطلاحی تلقی شدن آراء محموده اتفاقاً برعکس مدعای ما نتیجه می دهد. ما اگر اینها را برهانی تلقی کردیم باب در واقع آراء محموده را قسیم باب برهان دانستیم بعد یقینیاتی را که در باب برهان ما با آن ها کار می کنیم واقع نما و با آن سازمان تلقی کردیم این آراء محموده و اصطلاحیات را باید یک مقداری جدا کنیم، از اینها نمی شود اینها را به آن حساب گذاشتولذا تعبیر اصطلاحی درست است در عبارات بوعلی.

قراردادی بودن ادراک اعتباری بودن به معنای اصطلاحی بودن، در آراء محموده یک حرف است، اصطلاحی بودن و اعتباری بودن و قراردادی بودن در حکمت عملی حرف دیگری است؛ لذا ان شاء الله همانطوری که قبلاً با آن کار کردیم ان شاء الله وقتی به قول مختار رسیدیم این بیشتر تبیین می شود کما اینکه عرض شد اگر کسی مطلب ادراکات اعتباری را هم تصویر کرد این نیست که همه اعتباریات را از نتیجه توجه نفسیه تدبیر بدن بدانند، آن زمان ما در مسألة اعجاز

الفاظ قرآن کریم که دلالتشان بر معانی قطعاً اعتباری و قراردادی است و با همین حیث اعتباری و قراردادی وحی صورت می گیرد، وحی هم در واقع نظم و نسق خاص خودش را دارد با همین حیث که اعتباری هستند لفظ هستند دال علی المعنی هستند و اینها را باید طوری تدبیر کنیم و تصویر کنیم که از داخلش الزاماً این در نیاید که بحث نفس علی بساطته، دوگونه نظر به بالا و به پایین دارد، ان شاء الله سر جای خودش اگر برسیم.

علی ای حال این دو مطلب را در جمع بندی آوردیم که ما برای فیلسوفانی که شش علم برهانی به ما می دهند و باب جدل و باب آراء محموده را قسیم باب برهان قرار می دهند آن تعبیر اصطلاحی و این را نمی توانیم دال بر اختلاف سنجی گزاره ها بدانیم این تا اینجا.

### دیدگاه ارسطو و فلاسفه اسلامی درباره تعداد اقسام حکمت نظری.

نکته بعد این شد که اگر ما وارد حکمت نظری شدیم و حکمت نظری را گزاره های حقیقی تلقی کردیم که حالا دیگر این قدرش مسلم است این حکمت نظری را که گزاره های حقیقی تلقی می کنیم به چند قسم باید تقسیم کنیم؟ بحث به اینجا رسید آیا ما حکمت نظری را به چهار قسم باید تقسیم کنیم یا حکمت نظری را به پنج قسم باید تقسیم کنیم یا حکمت نظری را به شش قسم باید تقسیم کنیم؟ چون در تعبیر اساتید بزرگوار ما یک سری ابهاماتی اینجا وجود دارد. یک تعبیر، تعبیر استاد عظیم الشانمان حضرت آیت الله مصباح هست که حکمت نظری را ارسطو به چهار قسم تقسیم کرده ولی در فلسفه اسلامی سه قسم تقسیم شده.

چهار قسم ارسطو را ایشان تعبیر می کنند که در عبارت ارسطو الهیات به معنی الاخص، معرفه الربوبیه به اصطلاح از امور عام جدا شده، حرف درستی هم هست و قبلاً هم گفته ایم مرحوم آقای مطهری هم در همین درس های الهیات شفایشان نقل می کند که آخوند ملاصدرا در تعلیقه اش بر الهیات شفاء عین این مطلب را دارد. ایشان هم می فرماید: آقای مصباح هم فرموده اند، حضرت آیت الله جوادی هم فرموده اند حرف درستی است و چنین چیزی هست. آقای مطهری هم دارد که اقسام حکمت نظری از نظر ارسطو چهار قسم است. صدر المتألهین در صفحه چهار تعلیقه می گوید: اقسام حکمت نظری در نزد قدما سه قسم و در نزد ارسطو و اتباعش چهار قسم است به این نحو که علم کلی را اضافه کرده اند بعد خودش می گوید مانعی ندارد؛ زیرا علم کلی داخل در الهیات است آنگاه تقسیم سه گانه را به ترتیبی که ما بیان کردیم که حالا می خواهیم بیان کنیم اشاره می کند پس این قدرش روشن است. روشن هایش را بگوییم تا به ابهاماتش برسیم که ارسطو گفته چهار قسم طبیعیات و ریاضیات و معرفه الربوبیه و علم کلی، امور عامه به اصطلاح ملاصدرا هم اقرار کرده که ارسطو چهار قسمشان کرده، مسلمین قدما سه قسم کرده اند بعد هم ملاصدرا گفته اشکالی ندارد؛ چون ما معرفه الربوبیه را -الهیات بالمعنی الاخص- را داخل در فلسفه اولی قرار می دهیم و فلسفه اولی را تقسیم می کنیم به دو بخش امور عامه و الهیات به معنی الاخص.

### نظر قدمای مسلمین و دلیلشان

اگر اینگونه گفتیم آن زمان تقسیم بر می گردد به قول مختار قدمای ما که قول مختار قدمای ما، ثلاثی است. حالا قول مختار قدمای ما ثلاثی است، با چه مبنایی ثلاثی است؟ با همان استدلال معروف که در عبارات هم مرحوم آقای مطهری در درس های الهیات شفاء آمده و همدربار استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله جوادی در ریح آمده؛ ایشان در بحث های ریحشان دارند وجه حصر را دارند و معروف هم هست. منتها قبل از اینکه وجه حصر را بخوانم عرض می خواهم بکنیم این وجه حصر مشکل معرفه الربوبیه را حل می کند اگر حل کند، بعدا باید ببینیم اصلا می تواند مشکل معرفه الربوبیه را حل کند یا نه؟ که سه قسمی اش کنیم اگر بتواند حل کند و اشکال را مرتفع کند. چهار قسمی را که ارسطو گفته به سه قسم بر می گرداند، چهار قسمارسطو می شود: یک؛ طبیعیات. دو؛ ریاضیات. سه؛ معرفه الربوبیه. چهار؛ امور عامه یعنی علم کلی به اصطلاح؛ که اینها در واقع برگردد سه تایی بشود اگر بشود اینها را درست می کند. ولی متأسفانه مشکل اصلی بحث ما است این است که ما عبارات دیگری داریم از استاد بزرگوارمان و اساتیدمان که آنها را چگونه باید با این وجه حصر حل کنیم؟ یکی از آن عبارات که خواندیم آن عبارت معروفی بود که در ریح جلد اول خواندیم عبارت را که فرمودند: تقسیم فلسفه به نظری و عملی و اقسام چهارگانه حکمت نظری و همچنین اقسام سه گانه حکمت عملی از جمله علم اخلاق از تقسیمات برهانی علوم هستند، که چهارگانه حکمت نظری را ایشان اینجا تصریح نمی کند که آن چهارمی منطق است، ولی با توجه به برهانی که در حصر می آورد و اعلام می کند که معرفه الربوبیه داخلدر امور فلسفه اولی است و دو فصل از فلسفه

هستند در واقع چهار قسم بودن به منطق می خورد. در اشاره بعدی، اشاره دوازدهم یک تعبیری دارند. از این جهت در تفسیر آن گفته می شود: حقیقت موجود در باب فلسفه اولی بدون آن که به قید ریاضی یا طبیعی یا منطقی، اینجا دیگر صریح است.

در اشاره بعدی صریح است که ما معرفه الربوبیه را می بریم در فلسفه اولی؛ ولی یعنی موجود بما هو موجود را که موضوع فلسفه است جدا می کنیم، موجودی که مقید به قید ریاضی یا طبیعی یا منطقی، متأسفانه اینجا یک چیزی را یا خلقی، خلقی هم اضافه شده حالا ببینیم خلقی که بیاید. عرض کردم با بحث برهانی بودن اشکالی ندارد اخلاق هم اضافه شود، اما با تفکیک موضوعی، بشود موجود مقید به قید خلقی بعد موضوعی بخوایم جدا کنیم. الآن بیشتر شدند علوم، طبیعی ریاضی الآن ما مشکلمان منطقی است که با فلسفه که کنار هم بگذاریم می شوند اقسام چهارگانه حکمت نظری حالا خلقی را به آن اضافه بکنیم حکمت عملی می آید بالا. این تعبیری که الآن در دست ما است یک مقداری برایمان مشکل درست کرده. ما سؤالمان است اول، یکی یکی درست کنیم ببینیم آخر، جمع بندی مطلب را چگونه می توانیم حل کنیم؟ با موضوع بیرون کردیم با غایت بیرون کردیم گفتیم با موضوع که بیرون نمی شود کردش .....

موجود مقید به قید خلقی، موجود مقید به قید طبیعی، موجود مقید به قید ریاضی، پس ببینید یک سری مشکلاتی ما داریم. اینجا که ما را با مشکل مواجه می کند در عبارت. پس الآن باید عبارت دلیل حصر را بطور دقیق نگاه بکنیم و ببینیم عبارت دلیل حصر که از این طرف اصرار به حصر حکمت نظری در سه علم داریم در مقابل قید منطقی که می شود اقسام چهارگانه حکمت

الهیات داریم و مفاهیمی را که اسمشان را می‌گذاریم الهیات و می‌خواهیم در فلسفه با آن‌ها کار کنیم، مفاهیمی هستند که نه ذهن‌ها به خارجا به ماده احتیاج ندارند.

یک تقسیم‌بندی حصری درست می‌کنند و با حصر اثبات می‌کنند که ما حکمت نظریمان سه قسم است. اگر اینگونه شد دیگر ارسطو نمی‌تواند بگوید چهار قسم استو معرفه الربوبیه را جدا کند. می‌گویند نه، معرفه الربوبیه نیز از جنس فلسفه اولی است؛ چون مفاهیمی هستند که به ماده محتاج نیستند نه خارجا و نه ذهن‌ها. همان توضیحات مفصلی که مرحوم آقای مطهری دارد دیگر می‌خواهم شما را معطل نکنیم، که اینها در واقع لا بشرط از ماده اند نه بشرط لا که مخصوص مجردات و مفارقات و ذات اقدس الهی بشوند نه. نه خارجا و نه ذهن‌ها به ماده احتیاج ندارند؛ لذا هم امور عامه شامل می‌شوند هم.....

اگر این دلیل حصر مبنا باشد این دلیل حصر اگر با ارسطو مشکل ایجاد می‌کند تکلیف منطق چه می‌شود؟ اگر این دلیل حصر باشد تکلیف علم اخلاق که می‌خواهد یک علم برهانی بشود و موجود را مقید کند به قید خلُق چه می‌شود؟ واقعیتی که در واقع ما با آن داریم کار می‌کنیم و به حصر عقلی منقسمش می‌کنیم به سه قسم و سه علم تحویل می‌دهیم تکلیف قید طبیعی و ریاضی را معلوم کرد، تکلیف قید مجرد را هم معلوم کرد در مقابل ارسطو که می‌خواست مقیدش کند به ذات اقدس اله یا مقیدش کنیم به مجردات؛ بزرگتر از خداوند به مفارقات و مجردات. می‌گوییم نه لا بشرط است و دیگر مقید نیست اما تکلیف منطق، تکلیف اخلاق اگر

نظری یا قید خلُق که مثلا بشود قسم پنجمی، دیگر باید ببینیم چه کار می‌خواهیم بکنیم از پایین بیاوریمش بالا موضوعا جدایش بکنیم، موضوع مقید به این قید حکمی پیدا می‌کند باید این درست شود، که حالا ما فعلا مشکلمان سرمنطق است؛ دلیل حصر هم روشن است. ایشان دلیل حصر را که ذکر می‌کنند که بالاخره همه هم ذکر کرده اند که آقای مطهری هم بیان می‌کنند، عبارات بوعلی است و بعد هم صدرا و تقویت کردند و خلاصه در مقام جمع بندی دلیل حصر را می‌گویند که معرفه الربوبیه داخل در فلسفه اولی بشود.

### دلیل حصر اقسام سه گانه حکمت نظری

دلیل حصر معروف است دیگر، چند بار هم با آن کار کرده ایم. به این ترتیب است می‌گویند: که موضوع حکمت نظریدر واقع یک واقعی است که یا خارجا و ذهن‌ها به ماده محتاج است؛ یا خارجا و ذهن‌ها به ماده محتاج نیست؛ و یا خارجا به ماده محتاج است ذهن‌ها به ماده محتاج نیست یا بالعکس. واقعی که خارجا و ذهن‌ها به ماده محتاج است آقایان می‌گویند: طبیعیات. واقعی که خارجا محتاج است ذهن‌ها محتاج نیست می‌گویند: ریاضیات.

واقعیتی که نه خارجا و نه ذهن‌ها به ماده محتاج نیست ولو با ماده هم باشد ولی به ماده محتاج نیست، می‌گویند: الهیات؛ الهی که می‌گویند یعنی این.

بعد هم می‌گویند اینکه فرض کنید ذهن‌ها محتاج به ماده باشد خارجا محتاج به ماده نباشد، مستحیل است حالا وجه استحاله اش را هم خود فلسفه تبیین می‌کند. اگر اینگونه تقسیم کردیم که واقعی که در واقع قسم چهارم را محال دیدیم. یک طبیعیات داریم یک ریاضیات داریم یک

اخلاق را علم برهانی دیدیم و موجود مقید به قید خلُق را که موضوعاً می‌خواهیم جدایش کنیم از موجود بما هو موجود پس ببینیم چه کار می‌کنیم؟

برای اینکه یک مقداری مطلب توضیح بهتر و بیشتری پیدا بکند که ما الان یک مقداری با منطق اول کار بکنیم. با اخلاق یک مقدار، چون مبنای مختار ما ممکن است فرمایش آقای طباطبایی بشود و اختلاف را اختلاف به سنخ بدانیم ادراکات حقیقی را در مقابل ادراکات اعتباری حکمت عملی را در مقابل حکمت نظری قرار بدهیم در قول مختارمان فعلاً سر اخلاق کار نمی‌کنیم تا به قول مختار برسیم ولی منطق نه.

در منطقیک مشکلی ما داریم که آقایان اصرار دارند که داخل در حکمت باشد با همین توضیحاتی که دادم برای اینکه یک مقدار مطلب روشن تر شود استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله جوادی در ذیل عباراتی که ما در جلسه قبل به مناسبت دیگری از آن‌ها استفاده کردیم ارائه می‌کنند، توضیحاتی دارند.

در جلد چهارم رَحِیق یعنی جزء چهارم از جلد اول به اصطلاح جلد اول اسفار را در پنج جزء شرح داده‌اند. ایشان توضیحات خوبی را ارائه می‌کنند آن توضیحات، توضیحات ارزشمندی است، حتماً دوستان عنایت بکنند. ما این عبارت در ذیل عباراتی که ما از اسفار خدمت دوستان خواندیم برای آن که نشان دهیم آقایان وقتی حکمت می‌گویند حتماً با واقع خارجی کار می‌کنند اصل حرف این بود.

**اختلاف ملاصدرا در معقول ثانی فلسفی با ملاهادیسبزواری**

ملاصدرا می‌خواست بگوید من با مبنایم در وجود ربطی، معقولات ثانی خارجی می‌کنم و تعریف حکمت درست می‌شود و عار عظیمی از فلاسفه برداشته می‌شود که اینها از یک طرف حکمت را علم به واقع خارجی می‌دانند از یک طرف می‌خواهند برای معقولات ثانی فلسفی خارجیت قائل نشوند. ملاصدرا فرمودند من با بحث وجود ربطی این را حل می‌کنم که توضیح داده شد که اینجا یکی از کسانی که می‌خواهد مخالفت کند ملاهادیسبزواری است.

ملاهادیسبزواری آنجا که خواسته مخالفت کند و اشکال به عبارت ملاصدرا وارد کند، توضیحاتی دارد. فرمایششان که استاد بزرگوارمان آنجا توضیح خوبی می‌دهند که فرمایشات ملاهادیسبزواری در باب معقولات ثانی منطقی وارد است، یا درباره مطلق معقولات وارد است. توضیح آن که ملاهادی با این بحث وجود ربطی و خارجیت وجود ربطی مخالف است، از این طرف هم می‌خواهد حکمت را علم به واقع خارجی کند، توضیحی می‌دهد ملاهادی، که من چگونه می‌خواهم حکمت را علم به واقع خارجی کنم در عین حالی که وجود ربطی را که ملاصدرا در خارج درست کرد و خواست معقولات ثانی را بر اساس آن خارجی کند، من می‌خواهم این را قبول نکنم از آن حرف دفاع کنم. ملاهادی توضیح می‌دهد. همان توضیحی را می‌دهد ملاهادی که ما در حاشیه شرح منظومه‌هاش خواندیم. می‌گوید اشکالی ندارد من می‌توانم همان کاری را که برای معقولات ثانی منطقی کردم برای مطلق معقولات انجام بدهم. معقولات ثانی منطقی مفاهیمی هستند که عروضشان ذهنی است، اتصافشان هم ذهنی است. استاد آنجا خیلی زیبا اینها را توضیح می‌دهد می‌گوید: مثلاً موضوع بودن، محمول بودن، قضیه

بودن. موضوع بودن یک عنوانی است که در ذهن عارض مفاهیم می شود تا یک چیزی نیاید در ذهن، در قضیه نیاید، به آن نمی گوئیم موضوع. تا یک چیزی نیاید در ذهن در قضیه شرکت نکند به آن نمی گوئیم محمول. تا یک ادراکی، شکل مرکب تام خبری پیدا نکند، به آن نمی گوئیم قضیه. قضیه بودن، وصف واقع خارجی نیست، قضیه بودن وصف مفاهیم ذهنی است. موضوع بودن محمول بودن، وصف مفاهیم ذهنی است این را مفصل توضیح می دهند.

### دیدگاه ملاهادیسبزواری در معقولات ثانیه منطقی و فلسفی

ملاهادی در همین سیر می آید که من موضوعی دارم، محمولی دارم، قضیه ای دارم به اینها می گویم معقولات ثانیه منطقی. بعد می گوید من چگونه در معقولات ثانیه منطقی در اینکه می گویم این عناوین در ذهن عارض می شوند و تا در ذهن نباشند اتصاف به این عناوین امکان ندارد. زید وقتی موضوع است که در قضیه باشد زیدی که در قضیه زید قائم است به آن می گویم موضوع. قائمی که در قضیه زید قائم است به آن می گویم محمول.

می گوید من چگونه توانستم آنجا که عروض به اصطلاح ذهنی است اتصاف ذهنی است یک کسی که آنجا قائل نیست به خارجیت اینها، توانستم منطق را بیاورم در حکمت. اینگونه کار کردم گفتم: اشکالی ندارد اینها درست است معقول ثانیه منطقی اند و معقولات ثانیه منطقی، موضوع علم منطق اند و معقولات ثانیه منطقی هیچگونه ارتباطی با خارج ندارند؛ چون دیگر درباره معقولات ثانیه فلسفی می شود گفت اتصاف خارجی است. این واقعیت متصف می شود به اینکه علت است در خارج متصف است. این واقعیت متصف می شود به اینکه واحد است در

خارج واحد است. این واقعیت متصف می شود به اینکه بالفعل است در خارج فعلیت دارد. این واقعیت متصف می شود به اینکه بالقوه است در خارج بالقوه است. اما این واقعیت در خارج متصف نمی شود به اینکه «انه موضوع او انه محمول» نه باید بیاید در ذهن، در ذهن به آن بگویم موضوع و محمول. ملاهادی اینگونه می گوید می گوید من هرکاری در معقولات ثانیه منطقی کردم می توانم در مطلق معقولات که معقولات ثانیه فلسفی را هم بگیرد انجام بدهم. چه کار کردم گفتم بله اینها صور ذهنیه هستند اما چون نفس یک واقعیت خارجی است صورت ذهنی قائم به نفس، می شود یک امر خارجی.

من درست است به این می گویم عروض ذهنی است اتصاف ذهنی است، ذهنی بودنش را در مقابل خارج به آن می گویم، اما به این اعتبار که بالاخره نفس هم یک واقعیت خارجی است. ملاهادی بیشتر توضیح می دهد و می گوید: علم را شما می گوئید کیف نفسانی. علم که یک کیف نفسانی است. نفس یک واقعیت خارجی است کیف نفسانی هم یک واقعیت قائم به نفس است از آن در فلسفه بحث می کنیم. اراده را می گوئید کیف نفسانی است اراده، یک واقعیت قائم به نفس است. خارجیت اراده که از آن در فلسفه بحث می شود خارجیت یک واقعیت هیئت قائم به نفس است. پس اراده، کیف نفسانی است به عنوان صفت نفس بما اینکه نفس یک واقعیت خارجی است این صفتش همیک واقعیت خارجی است.

دیوار یک واقعیت خارجی است. رنگش کیف محسوس است واقعیت خارجی است، نفس واقعیت خارجی است، اراده و علم کیف نفسانی قائم به نفس است واقعیت خارجی است. لذا چه



اشکال دارد که من معقولات ثانیة منطقی را خارجی کنم از باب اینکهاینها کیفیات قائم به نفس اند. لذا برای آن که مسأله حکمت حل بشود الزام ندارم حرف ملاصدرا را بپذیرم و من می توانم همین حرفی را که برای معقولات ثانی منطقی گفتم برای معقولات ثانی فلسفی بگویم (پرسش....پاسخ): هر مفهومی. الآن معقول اولی به شما نشان دادم، اراده معقول اولی است. علم حصولی معقول اولی است از مقوله کیف نفسانی است چه اشکال دارد من یک سری مفاهیم قائم به نفس دارم نفس را هم یک واقعیت خارجی می دانم تحقیق این معانی را هم کار فلسفه می دانم.

### توضیحات استاد جوادی آملی در مساله معقولات ثانیه

استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله جوادی ضمن توضیح خوب این مطالب شروع می کند برای تنقیح و تدقیق اینها یک سری نکاتی را تذکر دادن و یک سری اشکالاتی را وارد کردن که این نکات را در همین جلد چهار در صفحه چهارصد و بیست و سه، بیست و چهار، بیست و پنج می توانید ملاحظه بکنید خیلی هم خوب توضیح می دهند خیلی عالی توضیح می دهند که مفصل این توضیحات با نکات بسیار ارزشمندی که ارائه می کنند در صفحه چهارصد و پنجاه و یک دو سه چهار هم می آید در چند جا مفصل این مطالب مورد بررسی ایشان قرار می گیرد. یک جای دیگر هم هست صفحه ۴۱۴ به بعد هم هست مفصل است؛ چون در چند جا بعضی اشارات است. بعضی جاها توضیح متن است. توضیحات بسیار خوبی دارند ما حصل توضیحاتشان را من می خواهم عرض کنم که در این توضیحات کار بسیار خوبی که انجام می

دهند، مخصوصا یک نتیجه ای مطرح می کنند که ان شاء الله ما بعدا برای حل مبنای آقای طباطبایی در عرض ذاتی بسیار خوب از او استفاده می کنیم بسیار این مبنا و مطلب، مطلب ارزشمندی است. حتما نگاه کنید در صفحه ۴۱۸ جلد چهار استفاده می کنند. نکات بسیار قوی در فرمایشاتشان هست حالا من ما حصل مطلب را عرض کنم ایشان توضیحی دهند اولاً معقولات ثانی منطقی موضوع منطق نیستند موضوع منطق معرف است معرف و حجت با معقول ثانی منطقی فرق دارند چون در معرف حیثیت ایصال وجود دارد معقول ثانی منطقی موصل ما باید در منطق کار کنیم شرحش در جای خودش من دیگر فعلا مبنایم این نیست که اینجا معطلتان کنم چون بحث در بحث می شود کار به هم می خورد اولاً دقت کنید که ما وقتی می گوییم معقول ثانی منطقی داریم می گوییم خوب معقول ثانی فلسفی داریم می گوییم باشد معقول ثانی منطقی مفاهیمی هستند که عروضشان ذهنی است و اتصافشان ذهنی است. معقول ثانی فلسفی مفاهیمی هستند که عروضشان ذهنی است اتصافشان خارجی است. حالا منطق به معقول ثانی منطقی مربوط است یا به معقول ثانی منطقی موصل مربوط است.

در معرف ما از زمانی که حاشیه ملا عبدالله می خواندیم این قید ایصال در مطلب خیلی مؤثر است؛ لذا جزئی اگر جزئی است ولو معقول ثانی منطقی است اما اگر حیثیت ایصال در آن نباشد منطق کاری با آن ندارد. شناخت معقولات ثانی منطقی یک مسأله است. شناخت موضوع علم منطق که ما یاد بگیریم که معقول ثانی منطقی موصل که به آن می گوییم معرف در باب تصورات

و معقول ثانی منطقی موصل در باب تصدیقات که اسمش را می گذاریم حجت. اینها موضوع علم منطق است. توضیحات خوبی دارند.

بله ملاهادی هم خیلی خوب اینها را توضیح داده اند. بالاخره نکته اول این است که حواستان باشد دیگر وقتی دارید فلسفه کار می کنید باید به اینها با دقت نگاه کنید که موضوع علم منطقی را حواستان باشد یک دو مطلب خیلی خوبی دارند که منطق به عنوان یکی از علوم جزئی، تعبیر خیلی زیبایی است که این دیگر خیلی به بحث ما مربوط است در اثبات موضوعش و در اثبات اصول موضوعه اش محتاج فلسفه است، که این الآن خیلی به درد بحث ما می خورد، نکته دوم توضیحات ایشان، عباراتش را حتما ببینید که منطق به عنوان یک علم جزئی یا علوم جزئی، لذا این در واقع، توضیح همان عبارتی است که الآن خواندیم، قبلا موجود به قید منطقی می شود علم جزئی در مقابل موجود بما هو موجود که می شود علم کلی.

موجود وقتی با قید منطقی می شود باید اول اثبات کنیم موضوع علم منطق را؛ یعنی اثبات کنیم معقول ثانی منطقی داریم. بعد اثبات کنیم معقول ثانی منطقی حیثیت ایصال دارد. چون این هم باید ثابت شود بعد ثابت کنیم که اگر اینها درست شد آن زمان معقول ثانی منطقی موصل می شود موضوع علم. منطق بعد اثبات جنس کنیم اثبات نوع کنیم اثبات فصل کنیم اثبات موجهات کنیم جهات را باید یکی یکی ثابت کنیم؛ ضرورت و امکان و دوام و جهات مختلف دیگر که سر جای خودش.

ایشان می فرماید: همه اینها را باید به عنوان اثبات موضوع منطق بما اینکه یکی از علوم جزئی است و اثبات اصول موضوعه منطق باید در فلسفه تبیین شود. بعد می خواهند بفرمایند که اگر اینگونه شد - پس نکته سوم ایشان - فلسفه فقط از معقولات ثانی فلسفی بحث نمی کند. می خواهند کانه اشکال کنند اگر ما گفتیم اثبات موضوع علم منطق یعنی اثبات معقول ثانی منطقی با فلسفه است و اثبات اصول موضوعه مثلا اثبات وجوب، اثبات امکان، اثبات جنس، فصل، نوع، با فلسفه است. پس ما نباید بگوییم فلسفه فقط از معقولات ثانی فلسفی بحث می کند بلکه فلسفه هم از معقولات ثانی فلسفی بحث می کند و هم از معقولات ثانی منطقی.

### اشکال استاد جوادی به ملاهادی سبزواری

سه مطلب ایشان این است می خواهند بگویند اگر فلسفه با هر دو کار کرد؛ شما (ملاهادی) نباید از فضای فرمایش ملاصدرا دور بشوید. اگر ما دو جنس معقول داریم: یکی منطقی، یکی فلسفی، فلسفه هم با هر دو کار می کند و قرار است هر دو خارجیت پیدا کند، شما نمی توانید توجیه یکی را به دیگری سرایت بدهید؛ لذا اشکال خیلی مهمی ایشان می خواهند وارد کنند که ما نفهمیدیم یا ملاهادی دارد به هم می ریزد این سیستم را یا اینکه می خواهد توجیه یکی را در دیگری سرایت دهد و توجه به فارق اینها نکند. اگر من معقول ثانی منطقی دارم که عروض و اتصافش ذهنی است یک معقول خارجی است اشکال ندارد. معقول ثانی فلسفی دارم که اتصافش خارجی است خارجیت اینها دوتا است. خلط بین خارجیتی که اتصافش ذهنی است و

خارجیتی که اتصافش خارجی است نمی شود و صحیح نیست؛ لذا ایشان تقریباً ما حصل فرمایش ایشان این سه مطلب است.

### ما حصل فرمایش استاد جوادی آملی در ضمن سه نکته

توضیح مفصل در باب نیاز منطق از آن جهت که یک علم جزئی است به فلسفه، در اثبات معقولات ثانی منطقی موصل یک. دو؛ عدم حصر بحث های فلسفی به معقولات ثانی فلسفی و بحث از معقولات ثانی منطقی. سه؛ خارجیت ها دیگر یک گونه نیست و لذا می خواهند بگویند مصب بحث ملاصدرا استادمان می خواهند بفرمایند در اینجا حل خارجیت معقول ثانی منطقی نیست، مصب بحث ملاصدرا حل خارجیت معقول ثانی فلسفی است و لذا ملاصدرا که این قدر به خودش می نازد و می بالد که من ربط را خارجی کردم اتصاف خارجی شد. عار عظیمی از ارباب حکمت را برداشتم.

چیزی که شاهد بحث ما است که حالا آن چیزی که به درد بحث ما می خورد آن مطلب اولشان است که ما منطق را به عنوان یکی از علوم جزئی، محتاج فلسفه می دانیم در اثبات موضوعش و اثبات مبادی اش. می گوئیم علم جزئی است. پس نه در طبیعیات است نه در ریاضیات است. یک علم جزئی جدای از این سه تا شد. فلسفه هم از اینها جدا شد، شد چهار تا. دیگر ما باید تصریحاتی پیدا بکنیم که شما اگر خواستید گردن کسی بگذارید که تو حکمت نظری ات را چهار قسم کردید. می گوید طبیعیات علوم جزئی است، ریاضیات علوم جزئی است، منطق علم

جزئی است که موضوعش را فلسفه ثابت می کند. لذا بحث اصلی، حل مشکل حصر است در حکمت نظری.

### ملاحظات استاد در تکمیل کلام ملاهادیسیزواری

قبل از اینکه ما به مشکل اصلی بپردازیم، چند ملاحظه بر سر فرمایش ایشان در تکمیل مطلب ملاهادی عرض کنم تا یک مقداری مطلب دقیق تر شود.

ملاحظه اول این است که اینکه ما گفتیم منطق یک علم جزئی است و محتاج فلسفه است در اثبات موضوعش درست است. منتها خوب عنایت کنید اثبات موضوع منطق غیر از مباحث منطقی است. اثبات موضوع منطق یعنی اثبات هل بسیطة اینها. هل بسیطة اینها دیگر نمی شود معقول ثانی منطقی. یک خطای عجیبی اینجا اتفاق افتاده است. من اگر گفتم فلسفه اثبات می کند موضوع منطق را یعنی اثبات می کند معقول ثانی موصل را. معقول ثانی می شود عوارض موجود بما هو موجود و به این اعتبار دیگر معقول ثانی مقابل معقول ثانی فلسفی نیست. یک مطلبی ما داریم من در مسأله منطقی با مسأله ای کار می کنم که عروض و اتصافش علیت و اقتضائش به اصطلاح فلسفی سوار بر معقول ثانی منطقی است. معقول ثانی منطقی موصل با همان قید ایصال. بعد اگر رفتیم هل بسیطة معقول ثانی را ثابت کردم، درحال بحث فلسفی هستیم. من وقتی هل بسیطة معقول ثانی منطقی را آوردم در فلسفه، در واقع می خواهم بگویم معقول ثانی منطقی عوارض موجود بما هو موجود است.

دیگر توسعه غلط است؛ لذا از اینجا می شود دفاع کرد از ملاهادی. ملاهادی با آن توضیحی که من در بحث اراده دادم شما را هتان باید باز شود بر سر علم و اراده.

باید مناط مسأله فلسفی، گم نشود. ایشان خودشان یک کار خیلی عالی انجام می دهند در صفحه چهارصد و هجده که گفتم حتما این را داشته باشید. از استادشان خیلی خوب استفاده کرده اند. اما بعد در توضیحات احتمال می دهم بینی و بین الله اشتباه درنگارش است. اینجا چون این مطلب این قدر زیبا است. می فرماید: اثبات هستی موضوعات علوم جزئی در فلسفه و بحث از احکامی که از ناحیه ماهیت موضوع علوم جزئی حاصل می شود در آن علوم، آن گونه که صدر المتألهین تصریح می کند - خیلی این حرف اساسی است - اثبات هستی موضوعات علوم جزئی در واقع موضوعات علوم جزئی مثلا معقول اولی مثال بزنید، من می خواهم اثبات هستی انسان کنم می گویم انسان موجود است. انسان موجود است که هستی انسان را دارد ثابت می کند در واقع، انسان را می کند عوارض موجود بما هو موجود و معقول ثانی. حالا یا معقول ثانی اصل واقعیت یا معقول ثانی وجود؛

بعد عوارضی که از ناحیه ماهیت می آید از فلسفه بیرون می رود. در مورد معقول ثانی منطقی هم همینطور است. اگر من اثبات کلی کردم گفتم کلی موجود است. کلی موجود است یعنی کلیت از عوارض وجود است حالا با عکس الحمل یا بی عکس الحمل، فرق نمی کند. کلیت می شود هل بسیطه ای که از عوارض وجود است. وقتی یک چیزی از عوارض وجود یا از عوارض واقعیت است یک حکم دارد.

وقتی یک چیزی از عوارض ماهیت است بعد فرض واقعیت داری اش یک حکم دارد. من اگر آمدم و گفتم در فلسفه، من اثبات معقول ثانی منطقی می کنم اثبات معقول ثانی فلسفی می کنم ولی معقول ثانی منطقی را به عنوان موضوع علم منطق یا معقول ثانی منطقی موصل را به عنوان موضوع منطق تصویر کردم. لذا خارجیت معقول اولی یا خارجیت معقول ثانی ای که فلسفه می خواهد وجود او را ثابت کند، عهده دارش فلسفه است. خارجیت عوارض این معقول ثانی منطقی عهده دارش علم منطق است. خارجیتی که برای معقول ثانی فلسفی باید ما کار کنیم ... این را ان شاء الله در ادامه بحث مطرح می کنیم. مبناء حضرت علامه طباطبائی (رضوان الله تعالی علیه) را اینجا بیان خواهیم کرد ملاک عرض ذاتی و مباحث فلسفی را با همین متد و ملاک تمام می کنیم بحث بعدی ما است. نمی شود من یک بار بیایم بگویم بله فلسفه علم جزئی است می گویم بله در اثبات خارجیت موضوعش و اصول موضوعه اش محتاج فلسفه است. پس فلسفه هم از معقول ثانی منطقی بحث می کند هم از معقول ثانی فلسفی بحث می کند. بله فلسفه از اثبات معقول ثانی منطقی بحث می کند فلسفه از اثبات وجودش بحث می کند، از اثبات وجود معقول اولی بحث می کند. چه ربطی دارد به حیث منطق؟ اگر این درست شد اشکال سوم را باید پس بگیریم از ملاهادی. بگوییم ملاهادی اگر رفت سراغ خارجیت اینها، خارجیت اینها را از منظر فلسفی نگاه کرد نه از منظر منطقی. از منظر فلسفی خارجیت اینها مثل خارجیت اراده است مثل خارجیت علم حصولیاست که کیف نفسانی است؛ لذا نه توسعه را فهمیدیم. واقعا نفهمیدیم توسعه یعنی چی؟! نه این اشکال را ما تعقل می کنیم که دعوا سر خارجیت است. بله

ماهیت اینها خوب شماره گذاری بشود که دو و سه ای که ما داریم اشکال می کنیم، متأسفانه همین اشکال بعینه بر استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله مصباح هم وارد است، دیگر من این را هم یک جمله یادآوری می کنم که دیگر برگردم سراغ بحث اصلیم جلسه بعد. آنجا هم که در باب وجود رابط ما به ایشان اشکال کردیم همین اتفاق افتاده بود ایشان به استادشان علامه طباطبایی نسبت خلط داده بودند. شما یک دقتی و تأملی بفرمایید؛ چون من دیگر قبلاً اینها را در درس های قبلی توضیح داده بودم. نگاه بکنید همین اتفاق افتاده است.

شما حیث منطقی را از حیث اقتضاء منطقی ببینید، حیث فلسفی را از حیث عوارض واقعیت یا عوارض وجود ببینید. اگر چیزی با عوارض وجود، اقتضاء کرد ربط طرفینی را، این فلسفه است ولو در ذهن باشد. اگر چیزی اقتضاء کرد که دو واقعیت ولو در ذهن، اقتضاء واقعیت ثالث ربط دهنده دارند فلسفه است. اگر چیزی به اعتبار حیثیت منطقی یعنی قضیه از آن جهت که قضیه است، آمد اقتضائی را درست کرد آن منطق است. اینکه یک چیز در ذهن است، مگر هر چیزی که در ذهن است منطق است؟ یک چیزی ذهن است ذهن است؛ اما اقتضائش اقتضاء حکم واقعیت است.

این مناطی که حضرت علامه طباطبایی (رضوان الله تعالی علیه) در باب عرض ذاتی ارائه می کنند فصل الخطابی است که خود آقا اینجا در صفحه چهارصد و هجده از آن استفاده کرده، عجیب است. حیث مسألة فلسفی را از حیث مسألة منطقی را جدا بفرمایید اینها که عرض کردم برای دو و سه است ولی اشکال هنوز باقی است.

شما ممکن است بعداً بر اساس این تحلیل برگردید به ملاصدرا بگویید: مباحث فلسفی ما خارجیتشان به صرف خارج، مقابل ذهن درست نمی شود، نه در معقولات ثانی منطقی فقط، بلکه در بعضی از معقولات اولی هم همین گونه اند. اراده، علم حصولی خارجیت دارند اما نه از باب خارجیت..... ملاهادی کائنه خواسته از این نقدی بزند. بگوید اگر خارجیت مطالب فلسفی در بعضی از موارد از باب خارجیت مطلقه درست می شود چه اشکالی دارد که شما ولو وجود رابط را خارجی نکنید از باب خارجیت اتصاف خارجی خارجیت اینها را ملتزم بشوید؟ چه اشکالی دارد؟

### تفاوت حیث مسأله فلسفی از حیث مسألة منطقی

بالاخره شما فی الجمله یک مسأله را اما از حیث فلسفی نه از حیث منطقی. بله اگر نگاه کردیم به حیث منطقی مسأله که دیگر حیث وجود معقولات ثانی منطقی نیست حیث وجود نوع نیست، وجود جنس نیست، وجود فصل نیست، حیث ما حیث یک کان ناقصه است در منطق؛ مثلاً من گفتم معرف باید اینگونه باشد، حد تام اینگونه است، رسم تام اینگونه است، حد ناقص اینگونه است، رسم ناقص اینگونه است، حجت اینگونه است. اینها یک سری اطلاعاتی است منطقی که دیگر حیثش، حیثی است که معقول ثانی موصل اقتضاء می کند، نه حیثی است که وجود او اقتضاء می کند، حیثی است که به تعبیر ایشان تعبیر بسیار خوبی که در صفحه چهارصد و هجده از استاد بزرگوارشان حضرت علامه طباطبایی دارند ولی متأسفانه در خود آن بحث هم خوب همه اطرافش دیده نمی شود اقتضائی است از ناحیه واقعیت یا اقتضائی است از ناحیه

ما یک علم جزئی داریم که موضوعش را فلسفهٔ اولی اثبات کرد. اصول موضوعه اش را هم فلسفهٔ اولی اثبات کرد. دوباره ما مانده‌یم و حکمت نظری که حتی اگر اشکال الهیات بالمعنی الاخص حل بشود این علم جزئی که اصرار داریم و اقرار داریم خارج است چطور در تقسیمات حکمت نظری وارد خواهد شد؟ ان شاء الله خداوند ما را از برکات ولادت با سعادت امام‌هادی علیه السلام و برکات عید سعید غدیر عید الله الاکبر بهره مند فرماید به برکت صلوات بر محمد و آل محمد اللهم صل علی محمد و آل محمد

جلسه هشتم: ۹۰/۰۸/۲۲

## مروری بر مباحث گذشته و بررسی برخی عبارات استاد جوادی

عرض شد در عبارات استاد جوادی، مطالبی در باب اقسام حکمت نظری وجود دارد. ایشان در بعضی تعابیر، حکمت نظری را به چهار قسم و در بعضی از تعابیر، حکمت نظری را به پنج قسم تقسیم کرده اند. مثلاً گفتند موجود یا مقید به قید طبیعی است یا مقید به قید ریاضیاً منطقیاً خلقی است در مقابل موجود بما هو موجود. اگر این گونه بگوییم پنج قسم به وجود می آید. از دیگر سو دلیل حصری اقامه شده که مفاد آن حصر حکمت نظری در سه قسم می باشد. باید تلاش کنیم تا بتوان این تعابیر را با هم جمع کرد و سعی نماییم وضعیت دلیل حصر را روشن سازیم. این مسأله، مخصوصاً در ارتباط با مسأله منطق اهمیتی دو چندان میباید؛ چرا که بحث اخلاق و موجود خلقی را بعداً به وسیله ای حل و فصل می نماییم.

آیت الله جوادی دام ظلّه در جلد چهارم رَحِیق ذیل توضیحاتی که از حاشیه حاجی سبزواری بر اسفار دارند، عبارات خوبی را ارائه کرده اند که در جلسه گذشته به مُلَخَّص آن عبارات پرداختیم. با توجه به اینکه برخی از عبارات ایشان در متن درس دخالت دارد و فهم بعضی از عباراتشان مهم است، اشکالی ندارد که بعضی از عبارات ایشان را بخوانیم. ایشان توضیحات مفصلی را در صفحه ۴۱۴ به بعد دربارهٔ منطق بیان می کنند که چند بخشش خیلی مهم است و ما بعداً در حل مسأله ممکن است از اینها استفاده کنیم. تعبیری بسیار خوبی دارند. یک تعبیر دارند:

«فلسفه تنها به بحث پیرامون مسائل معقولات ثانی فلسفی نمی پردازد بلکه عهده دار بحث از معقولات ثانی نیز هست؛ زیرا با آن که معقولات ثانی منطقی در منطق در قضایای منطقی به کار گرفته شده و منطق از خصوصیات و محمولات مربوط به آن ها بحث می کند لیکن از آنجا که منطق از علوم جزئی بوده و هیچیک از علوم جزئی به اثبات موضوع مربوط به خود نمی پردازد و موضوع علوم جزئی را فلسفه اثبات می کند».

علوم جزئی، در مقابل علم کلی قرار دارند. علم کلی، موضوعش موجود بما هو موجود است و موضوع علوم جزئی، موجود بما هو طبیعی یا ریاضیاً بما هو منطقی می باشد. اثبات وجود معقولات ثانی منطقی یعنی بحث از کان تامه و بحث از محمولاتی که از عوارض ذاتی هستی آنها می باشد، در فلسفه انجام می گیرد.

«منطق نه تنها هستی موضوع خود و هستی موضوعات مسائل خود را اثبات نمی کند بلکه به دلیل اینکه علم آلی است که به شیوهٔ اندیشه می پردازد، اثبات یا ابطال هیچ امر واقعی و خارجی را بر عهده نمی گیرد» بعداً در توضیحات خواهیم آورد که مراد از «خارجی» گاهی وقت ها خارجی مقابل ذهن است و گاهی وقت ها آن خارجیت مطلقه است. در اینجا معنای اخیر مراد است.

«منطق علم میزان است و عهده دار روش اثبات و راه اندیشه است و با آن که همه علوم حقیقی و اعتباری در تعاریف و تصدیقات و در قیاسات و براهین خود به روش منطقی عمل می نمایند،

در مسأله هستی موجود است در وادی فلسفه قدم می زنیم. وقتی بحث از احکامی را سر می گیریم که از ناحیه ماهیت، عارض می شود، بحث از علوم جزئی می شود. این نکته، همان بیان بالایی ایشان است که: «بحث از معقولات ثانی منطقی، در منطق با بحث از معقولات ثانی منطقی در فلسفه، متفاوت است» یکی بحث از اصل وجود است یعنی از آن جهت که از عوارض موجود بما هو موجود است می خواهد رسیدگی کند

یکی از آن جهت که از عوارض ماهیت است می خواهد به این مسأله رسیدگی کند و دو رویکرد با یکدیگر متفاوت اند. این مسایل را باید با دقت دید، تا مسأله عوارض خاصه به اقسام و بحث بسیار مهم عرض ذاتی در عبارات علامه طباطبائی را با اینها حل کنیم. در آنجا باید عوارض اصل واقعیت را از عوارض ماهیت جدا کنیم. با خواندن برخی از عبارات استاد جوادی، لازم می بینیم برخی دیگر از عبارات ایشان را در جاهای دیگر، ببینیم. ایشان در صفحه ۴۲۵ می فرماید: «در مسائل فلسفی، تنها از معقولات ثانی فلسفی بحث نمی شود؛ بلکه معقولات ثانی منطقی نیز در حوزه مسائل فلسفی قرار می گیرد؛ زیرا فلسفه به شرحی که گذشت عهده دار اثبات اصل هستی آن ها و کاوش پیرامون احکامی است که به هستی آن ها باز می گردد و منطق به عنوان یک علم جزئی در تأمین موضوع و مبادی مربوط به آن به فلسفه که یک علم کلی است محتاج است پس معقول ثانی در مباحث فلسفی اعم از دو قسم معقولی است که به اصطلاح منطقی و فلسفی نامیده می شود» صدر توضیحات ایشان خیلی خوب بود که بر اساس آن در فلسفه می خواهیم از اصل وجود معقول ثانی منطقی بحث کنیم ولی بعد نتیجه می

هیچیک از قضایای منطقی ناظر به موضوعی خاص از موضوعات خارجی که در حوزه علم کلییا سائر علوم جزئی قرار می گیرند نمی باشد.» بعد توضیحات مفصلی می فرمایند: «منطق از محکی و مطابق خارجی قضایا بحث نمی کند و کاوش از حقایق خارجی مربوط به علم کلی و سایر علوم جزئی است.»

و دوباره توضیحات مفصلی دارند و بعد نتیجه می گیرند که: «پس فلسفه نیز از اثبات معقولات ثانی بحث می نماید.» علی رغم این توضیح خوبی که دارند می فرمایند: «و البته نحوه بحث فلسفی با بحث منطقی درباره معقولات ثانی منطقی متفاوت است؛ فلسفه اصل وجود آنها و چگونگی آنها و جایگاه هستی آنها را که آیا در نفس یا در خارج نفس می باشد و شایستگی و صلاحیتی را که برای ایصال به مطالب جدید دارند، اثبات می کند» موضوع منطق معقول ثانی منطقی موصل از آن جهت که موصل است و من حیث الایصال می باشد؛ چون صرف معقول ثانی منطقی به درد نمی خورد. پس حیثیت ایصال معقولات منطقی برای موضوع شدن منطق، مهم است. «منطق عهده دار اثبات اصول وجود کلی نیست و فلسفه با اثبات اصل وجود کلی، وجود نوع، جنس، فصل، خاصه و عرض عام و همچنین صلاحیت آنها را برای ایصال به مطلوب اثبات می کند» اینها توضیحات ارزشمندی است که ارائه می کنند و در پایان مطلب مهم را که در جلسه گذشته بیان کردیم، ذکر می کنند: «اثبات هستی موضوعات علوم جزئی، در فلسفه و بحث از احکامی که از ناحیه ماهیت موضوع علوم جزئی حاصل می شود، در علوم اثبات می شود.» بنابراین اصل هستی موضوعات در فلسفه اثبات می شود و مادامی که سخن



گیرند که معقول ثانی در فلسفه اعم از معقول ثانی فلسفی و معقول ثانی منطقی است. این نتیجه گیری، مشکلاتی را به بار می آورد.

اشکالی که از ملاصدرا در متن اسفار خواندیم، این بود که از سویی حکمت را که علم به واقعیت خارجی و عینی می دانید و حال آن که مشهور حکماء، عروض معقولات ثانی را ذهنی و اتصافش را خارجی می دانند اما خارجیتی برای آن قائل نیستند. ملاصدرا در صدد حل این اشکال بود. استادجوادی در صفحه ۴۵۵ رحیق به مقایسه آن چه که صدرالمتهلین در متن اسفار در تقریر اشکال و پاسخ آن می گوید؛ با آنچه حاجی سبزواری در تقریر اشکال و دفع آن اظهار می دارد، می پردازد و نشان می دهد که برداشت آن دو حکیم از اشکال و در نتیجه پاسخ آن دو متفاوت است.

در تقریری که صدرالمتهلین از اشکال دارد، حتی بر فرض که منطق را از حکمت ندانیم اشکال وارد بوده و نیاز به پاسخ دارد؛ زیرا مدار اشکال بر معقول ثانی منطقی نیست. اما حاجی سبزواری بحث را روی معقول ثانی منطقی برده در حالی که ملاصدرا بحث را روی معقول ثانی فلسفی برده است و لذا اگر منطق داخل در حکمت نباشد هم اشکال وارد است. در فلسفه از معقولات ثانی نظیر امکان و ضرورت و... بحث می شود. اگر معقولات ثانی فلسفی؛ که قسیم معقولات ثانی منطقی هستند، اموری عدمی باشند و اگر مقولات سبعة نسبی عدمی بشوند، اشکال وارد است. در این صورت پرداختن فلسفه به آنها، با تعریف حکمت به علم به موجودات خارجی، تنافی خواهد داشت. پس در وهله اول استاد جوادی به حاجی سبزواریايراد می گیرد

که چرا بحث را روی معقول ثانی منطقی است و حال آن که دعوا سر معقول ثانی فلسفی است. «ثانیاً اگر معقول ثانی منطقی نیز در مدار اشکال قرار بگیرد باز اشکال مبتنی بر الحاق منطق به حکمت نخواهد بود؛ زیرا گرچه در منطق از عوارض معقولات ثانی فلسفی بحث می شود لیکن فلسفه نیز به شرحی که گذشت به اصل وجود آنها می پردازد»

ایشان می خواهند دو اشکال به حاجی سبزواری بگیرند: اولاً دعوا سر معقول ثانی فلسفی است نه منطقی، ثانیاً اگر دعوا سر معقول ثانی منطقی هم بشود، باز ربطی به بحث منطق ندارد و باید در فلسفه جا بگیرد و در فلسفه از آن بحث کرد.

### اشکالاتی به فرمایش استاد جوادی

این در حالی است که با توضیحاتی که داده شد معلوم می شود ما دو باب نداریم؛ اگر مرز معقول ثانی فلسفی را از معقول ثانی منطقی جدا کردیم، کان تامة معقول ثانی منطقی بحث معقول ثانی فلسفی است و دیگر دو اشکال نداریم که یکبار بگوییم اصلاً دعوا روی معقولات ثانی فلسفی می باشد و یکبار دیگر بگوییم بر فرض هم اگر دعوا روی معقول منطقی هم که باشد، ربطی به منطق ندارد.

استادجوادی در اینجا صریحاً به اشکالات و به اختلاف نظری که دارند، تصریح می کنند. و حال آن که قرار شد هر حکمی را که از ناحیه وجود و واقعیت بررسی کنیم، فلسفه باشد. کار فلسفه رسیدگی به احکامی است که از ناحیه وجود و واقعیت می آید. حال اگر بگوییم علمه، نوع، کلی

بحثی فلسفی کرده ام. یا اگر عکس الحملی حرف بزمن و بگویم «الموجود انسان»، «الموجود عله»، «الموجود کلی»، «الموجود نوع» باز هم بحثی فلسفی کرده ام؛ چون همه اینها از عوارض موجود بما هو موجود می باشند و به تعبیر بسیار زیبای مرحوم مطهری همه اینها معقول ثانی فلسفی اند. پس معقول ثانی فلسفی که از آن سخن می گوئیم، همان عوارض موجود بما هو موجود است و اگر چیزی از عوارض موجود بما هو موجود بود، بحث از آن کاری فلسفی است. بنابراین همه هلیات بسیطه در فلسفه بحث می شوند. حال اگر قرار است همین حرفی که استاد جوادی در منطق میفرماید، در ریاضیات جاری شود؛ نتیجه بدی از آن حاصل می آید. هرگاه بخواهم از کم متصل بحث کنم، کم متصل نباید ربطی به ریاضیات داشته باشد و باید منطق را متکفل بحث از آن خواند و حال آن که مباحث منطقی باید عوارض معقول ثانی منطقی باشند نه عوارض موجود بما هو موجود تا مباحث کلی و نوع و ... را در زمره آن مباحث قرار دهیم.

این مطالب از صریح عبارات ایشان بدست می آید و الا ما اشکال نمی کردیم. ایشان می گویند که من دو مطلب دارم؛ یک اینکه معقول ثانی منطقی را قسیم معقول ثانی فلسفی قرار داده و می گویم دعوا بر سر معقول ثانی فلسفی است، نه در معقول ثانی منطقی، بر فرض هم که دعوا روی معقول ثانی منطقی باشد. ربطی به علم منطق ندارد بلکه آنچه به علم منطق مربوط است، حیث عوارض معقول ثانی منطقی بما هو منطقی است، آن هم منطقی موصل بما هو موصل اما اگر درباره اصل وجودش بحث کنیم، از عوارض موجود بما هو موجود است. همان حرفی که

علامه طباطبایی زده و احکامی که از ناحیه اصل هستی و موجودیت می آیند را، معقول ثانی فلسفی می داند. حتی ماهیت نیز از عوارض موجود بما هو موجود است. به تعبیر بسیار زیبای مرحوم مطهری در کتاب فلسفه، ماهیت نیز از عوارض موجود بما هو موجود است. البته ایشان دو جور حرف دارند. و دقیق تر اینکه می گوید نه تنها وجودش بلکه تعریفش هم از عوارض موجود است. بنابر این وقتی در صدد رسیدگی به عوارض واقعیت می باشیم، مبنایمان همان فرمایش استادان علامه طباطبایی می باشد. اگر شما ملتزم شدید که نحوه بحث منطق از معقولات ثانی منطقی با نحوه بحث فلسفه از معقولات ثانی منطقی فرق دارد؛ پس اینها بما اینکه منطقی اند در فلسفه بحث نمی شوند.

بعد ما یک اضافه ای کردیم و گفتیم: یک چیزی ممکن است واقعیتش در ذهن یا در نفس باشد مگر اینکه چیزی در نفس واقعیت دار باشد، آن را از فلسفه بیرون می کند؛ تا شبهه شود که اگر علم کیف نفسانی است یا اراده کیف نفسانی است و من بخواهم از کان تامه این دو بحث کنم، فقط به جرم اینکه نفسانی اند از فلسفه خارج شده ام؟ خیر بحث از هستی این واقعیت ها در فلسفه بحث می شود همان نکته ای که ایشان در صفحه (۴۱۸) گفتند: «اثبات هستی موضوعات علوم جزئی در فلسفه بحث می شود و از احکامی که از ناحیه ماهیت می آید، موضوع علوم جزئی حاصل می شود.»

در صفحه ۴۲۵ وقتی در صدد شرح این نکته بر می آیند، می گویند: «معقولات ثانی منطقی در حوزه بحث فلسفی که قرار می گیرند دیگر حیث منطقی ندارند حیث منطقی وقتی است که

ذیل این بحث، خارجیت علم منطق است، به عنوان علمی که از عوارض معقول ثانی منطقی بما اینکه منطقی است بحث می کند.

به عبارت دیگر؛ حاجی سبزواری دو مطلب دارد؛ یکبار می خواهد بحث ورود معقول ثانی منطقی را به فلسفه بررسی کند و یکبار در صدد است از خارجیت علم منطق، در مقابل خارجیت علم فیزیک و شیمی و ریاضی بحث نماید. بحث از خارجیت علم منطق، یک بحث است و بحث از فلسفی بودن معقول ثانی منطقی بحث دیگری است. صفت واقعی و خارجی را یک بار برای کلی حکمت نظری رسیدگی می کنیم و آن زمان باید راجع به خارجیت طبیعیات، خارجیت ریاضیات، خارجیت فلسفه اولی و خارجیت علم منطق بحث کنیم.

وقتی درباره خارجیت فلسفه اولی بحث می کنیم، باید از خارجیت معقولات ثانی فلسفیا همان عوارض موجود بما هو موجود بحث کنیم. بعد اثبات خارجیت آنها، ممکن است درباره خارجیت معقولات اولی به مشکل بر خوریم؛ مثل خارجیت معقولات سبعة نسبيه، خارجیت کیف نفسانی و اراده، خارجیت معقول ثانی منطقی بما اینکه موجود است، خارجیت علت و معلول بما اینکه از عوارض موجوداند. اینها باید دقیق شماره گذاری شود؛ چرا که وصف واقع خارجی، یکبار برای مطلق حکمت بحث می شود و یکبار برای فلسفه اولی رسیدگی می شود. به نظر ما از حاشیه حاجی سبزواری در اینجا سافار همین قدر به دست می آید اما استاد جوادیان حاشیه را با آن عبارت حاجی سبزواری ذیل «اتلو علیکم حکمه المیزان» مرتبط کرده اند. در آنجا اشکال

عوارض آن ها از ناحیه معقول ثانی منطقی موصل بررسی شود. عوارض ماهیت کم از آن جهت که کم است.... اگر عوارضی از ناحیه ماهیت بیاید، علم جزئی است و اگر عوارضی از ناحیه وجود یا واقعیت بیاید، علم کلی این ملاک است. لذا معقول ثانی منطقی با معقول اولی و معقول ثانی فلسفی از این جهت که از عوارض موجود بما هو موجود اند هیچ فرقی با هم ندارند»

### دو گونه بیان حاجی سبزواری درباره منطق (و معقول ثانی منطقی)

حاجی سبزواری اگر این مبانی را وارد بحث کرده و منطق را وارد حکمت به نطاق وسیع نموده است؛ اما در حاشیه اش بر اسفار اسمی از منطق نمی آورد که از عوارض معقول ثانی منطقی بما اینکه منطقی است، باشد. بلکه شبهه اش درباره ورود به مطلق حکمت است و در معقول ثانی فلسفیو منطقی می باشد.

استاد جوادی از اول ر حیق دچار این اشتباه شده اند. چون یکبار سخن از فلسفه اولی و خارجیت می باشد. در این فضا نباید شبهه ورود منطق به این بحث را مطرح نمود و یکبار درباره ورود منطق به حکمت نظری بحث می کنیم.

بله منطق در مقابل طبیعیات و ریاضیاتیک حساب دارد اما اینجا مسأله ورود منطق به فلسفه اولی است و نباید در جایی که سخن درباره حکمت به معنای فلسفه اولی است، عبارت حاجی سبزواری ذیل «اتلو علیکم حکمه المیزان» را بیاوریم. و حال آن که سخن حاجی سبزواری

روی علم منطق است یعنی عوارض معقول ثانی منطقی موصل بما اینکه موصل است، مورد اشکال می باشد. این مطلبی است که حکیمسبزواری در مقدمه منظومه منطق بیان کرده اند.

### بررسی دلیل حصر حکمت نظری

اینها همه توضیحات مقدماتی برای دقت ذهن می باشد. اگر خارجیت بحث منطق را قبول کنیم، با همان توضیحاتی که حاجی سبزواری دادند، ایرادی به بار نمی آورد. خود علم منطق یعنی عوارض معقول ثانی منطقی موصل من حیث الایصال را خارجی اش کردیم و کاری به اثبات وجود موضوع علم منطق و موضوع مسائل آن نداریم. اما با دلیل حصر چه کار کنیم؟ و اینکه بالاخره منطق علم جزئی است و این علم جزئی قسیم علم کلی قرار داده شده؟ برای حل و فصل این مساله لازم است که سه بحث را رسیدگی کنیم.

این سه بحث باید جدا جدا رسیدگی شود تا سر جمعش مطلب ما را حل کند.

بحث اول اینکه آیا منطق می تواند از علوم ناظر به واقع خارجی باشد؟ با توضیحات حاجی سبزواری منطق را عرض می کنیم تا ذهن سراغ فلسفه اولی نرود.

نکته دومی که ان شاء الله بعداً به آن می رسیم، بحث تسمیه فلسفه به الهیات بالمعنی الاعم در مقابل الهیات بالمعنی الاخص است. این را باید مروری کنیم. توضیحاتی استاد جوادی دارند و توضیحاتی مرحوم مطهری دارند و یک نکاتی هم استاد مصباح دارند که قدری این نکات با هم

فرق دارند. در الهیات بمعنی الاعم ممکن است معرفه الربوبیه را هم وارد نمود. حال اگر به منطق خارجیت دادیم آیا می شود منطق را هم وارد کرد؟

با این توضیحاتی که دادیم به یک معنا در بخش اول جواب دادیم ولی روی آن نکات باید یک تأملی بشود. نکته سوم خود دلیل حصر است و یک دقتی روی دلیل حصر نمود.

در باب نکته اول آیا ما واقعاً می توانیم منطق را از علوم خارجی و ناظر به واقعیات خارجی تلقی کنیم؟ آیا با توجیه حاجی سبزواری می توان خارجیت علم منطق را درست کرد؟

### بررسی مبانی مختلف در وجود ذهنی؛ مقدمه ای برای بررسی دلیل

#### حصر و خارجیت منطق

اگر این توجیه کارگر افتاد و تعریف حکمت، منطق را هم گرفت که هیچ ولی اگر درست نشد جواب دیگر حاجی سبزواری چگونه کارگر می افتد که حتی حکمت را علم به اعیان خارجی بدانیم، منطق چون علم به هیئات قائم به نفس است و این هیئات قام به نفس، واقعیات خارجی اند و از آنجا که منطق خارجی است، تعریف حکمت آن را هم می گیرد. در اینجا یک بررسی لازم است که این عبارت حاجی سبزواری ناظر به وجود ذهنی است یا ناظر به وجود فی الذهن می باشد؟ و تصویر ما از مسأله وجود ذهنی چیست؟ در حد یک گزارش و استفاده از نتایج می توان گفت: در اینجا یک مبنا در باب وجود ذهنی بر اساس اصالة الوجود محقق است و یک مبنا در باب وجود ذهنی بر اساس اصالة الوجود ادقی مطرح است که در بعض عبارات ملاصدرا و

علامه طباطبایی آمده است. بر این اساس وجود اصیل و عین خارجیت است و وجودی که عین خارجیت و اصالت و منشئیت اثر است، جا برای چیزی به نام وجود ذهنی نمی گذارد. فعلاً با این فرض که اگر کسی این مبنا را قبول کرد، اثباتش را باید سر جای خودش طلب نمود. پس اگر قبول کردیم که سراسر متن واقع را وجود گرفته است و وجود اصیل و منشأ اثر خارجی است، دیگر چیزی برای من نمی گذارد تا نام آن را وجود ذهنی حاکی از یک واقعیت خارجی قرار دهم بلکه این هیئات قائم به نفس، واقعیات اصیل و منشأ اثر عینی خارجی می باشند. با مبنای اصاله الوجود می گویم همه مراتب متن واقع را وجود گرفته و وجود هم اصیل است و هم عین ترتب اثر و عین خارجیت می باشد. نمی توان درباره این وجود اصیل و عین خارجیت و ترتب اثر گفت که تصویر بی اثر یک چیز دیگری است. در این فضا وجود ذهنی جمع می شود. این مبنییک دیدگاه در این رابطه است. یک دیدگاه دیگر این است که وجود خارجی، ظل و اثری در خارج دارد به نام وجود ذهنی. ظاهر عبارت مشهور در باب وجود ذهنی همین است که وجود ذهنی را ظل خارج می گیرند و به عبارتی خارج یک وجود با اثر است و وجود ذهنی که ظل خارج است، یک وجود بی اثر است و چون یک وجود بی اثر است، حکایت می کند از خارج و حکایتش هم حکایت ماهوی است. قول مشهور در باب وجود ذهنی چنین است. آن ها وجود ذهنی را یک وجود بی اثر حاکی از خارج به حکایت ماهویه - آن هم ماهیت ماهیت بالمعنی الاخص - می دانند. بعد هم در صدد تعمیم بر آمده و می خواهند بقیه مفاهیم را هم به گونه ای وارد کنند. یک نظر سومیانجا وجود دارد و آن هم نظر استاد

بزرگوارمان حضرت آیت الله جوادی است. ایشان می خواهند بفرمایند وجود ذهنی ظل علم است نه ظل خارج. علم، کیف نفسانی است و وجود ذهنی ظل یک واقعیتی است به نام علم که کیف نفسانی است. در این صورت مثلاً من یک نفس دارم و یک کیف نفسانی قائم به نفس دارم و یک ظلی دارد به نام وجود ذهنی. ایشان استدلال زیبایی هم برای مدعایشان دارند و می گویند: چون ما علم به معدومات داریم، معدومات که خارجاً معدوم اند و لذا دیگر نمی توانیم وجود ذهنی را ظل خارج بدانیم؛ چون در خارج اینها معدوم اند. بله می توانیم علم به معدومات را از باب تحقق یک کیف نفسانی و یک صورت قائم به نفس تصویر کرد. بالاخره صورتی قائم به نفس دارم و ظل این صورت قائم به نفس من، می شود وجود ذهنی. لذا می فرمایند که ما وقتی به وجود ذهنی می گوئیم وجود ظلی، در واقع وجود ذهنی را ظل علم که کیف نفسانی است می دانیم.

پس در باب وجود ذهنی این سه فرض را داریم. یک فرض، فرض ادق اصاله الوجود است که ما در واقع، یک وجود داریم و هر چه وجود است خارجیت و منشأیت اثر دارد و در یک فرض ما یک وجودی داریم که ظل خارج است. در این فضا می گوئیم «لشئ غیر الکون فی الاعیان - کون بنفسه لدی الادهان» که شیء یک کون خارجی دارد و یک کون ذهنی دارد و کأن کون ذهنی، ظل کون خارجی است. یک بار هم می گوئیم وجود ذهنی، ظل علم است. در این فضا یک وجود ظلی داریم و این وجود ظلی، ظل علم است و در آن تشکیک جاری است و اثر هم دارد و اگر اثر نداشته باشد که مبنا خراب می شود.

اثربیینیم. همین مساله از ادله اصاله الوجود می باشد. ظاهر عبارات مشهور، اینگونه است. یک بار وجود ذهنی را ظل علم می گیریم و علم را هم کیف نفسانی می دانیم؛ با این حد وسط که ما علم به معدومات خارجی نداریم که ظل خارج شود بلکه تنها به آن ها علم داریم چون از همان معدومات یک صورت ذهنیه داریم که کیف نفسانی است و ظلی دارد.

ما سه جور حرف می توانیم بزنیم پس در برابر کسی مانند جناب حاجی سبزواری که ادعا کرده من می خواهم منطق را - عوارض معقول ثانی منطقی موصل - از باب خارجیت هیئات قائم به نفس، خارجی کنم؛ ما باید این سؤال را مطرح کنیم که در باب وجود ذهنی سه جور می توان حرف زد و اول شما باید وضع ما را در این بحث روشن کنید.

خلاصه آن که سه دیدگاه در این بحث وجود دارد. حال دوباره باید از حاجی سبزواری سؤال کنیم و بگوییم که شما می خواهید منطق را خارجی کنید از باب اینکه اینها هیئات قائم به نفس اند. اگر این هیئات قائم به نفس را شما اصالة الوجودی می بینید چه می شود؟ شما با همین مبنای اولتان در بدایه به ملاصدرا اشکال گرفتید که «لست افتی بكون العلم من مقولة فلان» اما آن اشکال حاجی سبزواری الان کجا است؟ الان که می خواهید منطق را خارجی کرده و هیئت قائم به نفس بدانید، اشکال شما به ملاصدرا در باب مقوله علم کجاست؟ اگر وجود ذهنی را ظل خارج تصویر می فرمایید، یک مفهوم بی اثر است. حال این مفهوم بی اثر چگونه می تواند کیف قائم به نفس باشد؟ و اگر ظل علم است و مقول به تشکیک می باشد، باز هم یک واقعیت عینی با اثر می باشد اما حیث حکایت گری اش چطور است؟ ما حضورا هم از محضر استاد جوادی همین سؤال را داشتیم که اگر واقعیت عینی مقول به تشکیک است و اثر دارد، صدق و حمل و ما یشابه هذه المفاهیم را چطور درست کنیم؟

در وهله اول باید دید که چطور می توان برای منطق به خارجیت ملتزم شد؟ در ضمن ما تا اینجا هیچ اشاره ای به مبنای اعلامهطباطبایی در حقیقت علم نکرده ایم. بلکه فعلاً من هستم و نفس و کیف نفسانی و نامی از علم و رؤیت از بعید نبرده ام. فعلاً تنها بر اساس اصاله الوجود در باب وجود ذهنی سه نظر وجود دارد؛ یک بار وجود ذهنی را جمع می کنیم؛ به این خاطر که سراسر و شراشر عالم را وجود اصیل عینی خارجی منشأ اثر گرفته است و یک بار وجود ذهنی را ظل خارج می بینیم و خارج را وجود با اثر دانسته و وجود ذهنی را وجود بی

جلسه نهم: ۹۰/۰۸/۲۸

## تقسیمات چند گانه حکمت نظری

بحث به اینجا رسید که درباره ی حکمت نظری به سه قسم یا چهار قسم یا پنج قسم، بحث شد که ما در عبارات بزرگان و اعلام مطالب مختلفی داریم در بعضی از عبارات حکمت نظری را چهار قسمی، الهیات، طبیعیات، ریاضیات و منطق، در بعضی از عبارات حکمت نظری را پنج قسمتی کرده اند: خلقیات موجود مقید به قید خلقی در کنار چهارتایی دیگر مورد اشاره قرار گرفته است. از آن طرف هم آقایان برای تقسیم حکمت نظری دلیل حصری اقامه کرده اند، که باید یک طوری این تقسیم را با آن دلیل حصر جمع کرد یا راه حل دیگری پیدا کرد.

درباره این اقسام اگر ما خلقیات را از باب -إن شاء الله بعدا رسیدگی می کنیم- ادراکات اعتباری جدا بکنیم و کنار بگذاریم (عمده مشکل، که در تقسیم داریم بحث منطق است و بحث الهیات بالمعنی الاخص در عبارت ارسطو)، که در واقع اینگونه می شود: موجود بما هو مجرد عوارضی دارد، موجود بما هو طبیعی عوارضی دارد، موجود بما هو ریاضی عوارضی دارد، موجود بما هو منطقی عوارضی دارد، موجود بما هو موجود عوارضی دارد که در واقع این اشکال متمرکز شود بر یکی الهیات بالمعنی الاخص که مفارقات و مجردات را می خواهد بگیرد و بحث کند و یکی منطق. خلق را از باب ادراکات اعتباری بعداً مثلاً رسیدگی کنیم، هر چند اگر

ما اخلاق را هم برهانی دیدیم و خواستیم تفکیک موضوعی کنیم، باز هم مشکل داریم که قبلاً اشاره شد.

مشهور از مسلمین الهیات بالمعنی الاخص را داخل در علم کلی قرار می دهند، عبارت ملا صدرا را در تعلیقه شفا خواندیم ولی درباره منطق توضیح روشنی داده نشده، که داشتیم این قضیه را بررسی می کردیم، اول منطق را بررسی می کنیم بعد هم الهیات بالمعنی الاخص را بررسی می کنیم، شاید هر کدام را که بررسی کردیم، مخصوصاً همین قسمت منطق را یک راه دیگری روشن شد که کل منطق به ترتیب دیگری حل شود.

## بررسی سه مقدمه درباره علم منطق

ما گفتیم برای اینکه مطلب را بررسی کنیم و نتیجه گیری کنیم سه مقدمه را باید رسیدگی کنیم: مقدمه اول: که باید رسیدگی شود در ارتباط با خارجی بودن علم منطق، آیا ما علم منطق را از علومی می دانیم که جزء علوم خارجی اند و از خارجیات به حسابشان آوردیم یا نه؟

مقدمه دوم: بررسی محتوا دلیل حصر است

مقدمه سوم: آن بحث الهیات بالمعنی الاخص است که ببینیم قسم چهارمی می شود یا نه؟ عرض شد برای اینکه مسأله اینکه منطق از علوم خارجی است حل شود ما باید متوجه باشیم که درباره واقعیت خارجی یک بار دیدگاه ادق اصالت الوجودی را به کار می بریم، بر اساس

ظل خارج نباید بگیرید؛ چون شما علم به معدومات دارید و معدومات خارجاً واقعیت ندارند پس این ظل علم است.

### سه رتبه بحث نسبت به واقعیت خارجی و ماهیت

اینگونه می شود آن زمان : یک نفس دارم، یک واقعیت قائم به نفس دارم به نام کیف نفسانی که اسمش علم است، این خودش یک ظلی دارد و سایه ای دارد به نام وجود ذهنی، پس این سه حرف را رتبه بندی کنیم:

حرف اول: قضیه وجود ذهنی را جمع می کند و من را با واقعیت عینی اصیل مواجه می کند، با واقعیت عینی اصیلی که در همه مراتب اسمش وجود است.

حرف دوم: من را با وجود ذهنی آشنا می کند با ماهیت آشنا می کند، با ماهیتی که در خارج یا با ماهیتی که در ذهن است، یک کون خارجی برای ماهیت درست می کند یک کون ذهنی برای ماهیت درست می کند با این کار.

حرف سوم: یک حرف بین بین است، از یک طرف من را با واقعیت خارجی عین آشنا می کند ولی وجود ذهنی را هم جمع نمی کند بلکه وجود ذهنی را می کند ظل علمی که کیف نفسانی قائم به نفس من. در عبارات حضرت آیت الله جوادی استاد بزرگوار ما یک تشکیکی تقریباً ایشان قائل اند، که اینها در واقع یک وجود ضعیف بی اثر است، منهای اثرش، خیلی ضعیف

دیدگاه ادق اصالت الوجودی در هیچکدام از مراتب واقع خارجی ما ماهیت نداریم، چرا؟ الآن در مقام اثبات این حرف ها نیستیم و می خواهیم به عنوان اصل موضوعی از نتایجش استفاده کنیم، اگر من گفتم ماهیت در هیچ یک از مراتب واقعیت خارجی وجود ندارد، نه در خارج من ماهیت دارم نه در ذهن ماهیت دارم، نه اصلاً ذهن دارم؛ چون بر اساس دیدگاه ادق اصالت الوجودی جایگاه ذهن زیر سوال می رود، اگر من دیدگاه ادق اصالت الوجودی را سیر کردم و قائل شدم به اینکه ماهیت در هیچ یک از مراتب واقع خارجی موجودیت ندارد نه در خارج نه در ذهن، و ذهن به یک معنا و علم حصولی به یک معنا دارای یکسری مشکلات خواهد شد.

یک پبار اینگونه می خواهیم حرف بزنیم، یکبار نه، من می خواهم مسأله ذهن را علم حصولی را بپذیرم، حال اسمش را بگذارید غفلت از اصالت الوجود، کاری نداشته باشم به اینکه وجود اصیل است یا ماهیت، با توجه به این فضا یعنی فضای قبل از میرداماد، فضای من، فضای قبول ماهیت است در خارج و در ذهن، یک بار هم می خواهم یک حرف میانه بزنم. حرف میانه این است که من بگویم من یک وجود عینی دارم یک وجود ظلی. وجود عینی را بر اساس اصالت الوجود توجیه کنم وجود ظلی را یا وجود ذهنی را بگویم ظل علم، علم که می گویم کیف نفسانی، یک کیفیت قائم به نفس که اسمش را می گذارم کیف نفسانی، بعد این کیف نفسانی، ظلی دارد به نام وجود ذهنی، اگر من وجود ذهنی را ظل علم گرفتم، علم را هم یک واقعیت خارجی دیدم، وجود ظلی علم را هم برایش یک واقعیتی قائل شدم که عرض شد. استادمان تقریباً همین توضیحات را دارند با استدلال بسیار خوبی که ارائه می کنند که شما وجود ظلی را



است منتهی به نسبت خودش اثر هم دارد. حالا ما کار نداریم به اینکه این حرف ها با کدام مبنا است و مبنای حق کدام است؟ فعلا می خواهیم فضای خارجی را تصویر کنیم.

### نتیجه سه مقدمه و رتبه بندی سه گانه نسبت به علم منطق

در فضای اول که من ماهیت ندارم دیگر نمی توانم درباره ی معقول ثانی منطقی نظر بدهم، در فضای اول من ذهن ندارم نمی توانم درباره مفاهیمی نظر بدهم که بگویم عروضشان ذهنی و اتصافشان ذهنی است. بگویم کلی دارم، نوع دارم، جنس دارم، فصل دارم. اگر اینگونه کار کردم خوب این مسیر خودش را طی می کند، در این دیدگاه من در واقع علم حصولی ندارم که بگویم منطق میزان علم حصولی من است. آلت و ابزار تفکر و تعقل استدلال و استنتاج من است، این در فضای اول.

در فضای دوم، ماهیت دارید علم حصولی دارید، ذهن دارید خارج دارید وجود ذهنی دارید وجود علم دارید، در این فضا خوب عنایت کنید، یک کسی مثل ملاهادیسزواری آمد گفت معقول ثانی منطقی کیفیات قائم به نفس اند، شما اولین سؤالاتان از ملاهادی باید این باشد که آقا این حرف شما با آن اشکال شما در بدایه به ملاصدرا گرفتید چطور می خواهد حل بشود و جمع بشود؟ (اشکال وجود ذهنی) ملاهادی در آنجا به ملاصدرا اشکال گرفت؛ ملاصدرا بحث وجود ذهنی را مطرح کرده بعد بحث اینکه اجتماع دو مقوله در بحث وجود ذهنی مطرح کرد، ملاهادی فرمود که من قبول ندارم، علم از مقوله ی کیف نفسانی است و حیثی است قائم به

نفس به نام کیف نفسانی و ... کلی مطلب بود. ولی سوال این است که شما که برای خارجیت معقولات ثانی منطقی می خواهید از کیفیات قائم استفاده کنید.

سوال: علم را کیف قائم به نفس می دانید؟ بر اساس اصالت الوجود به علم، خارجیت وجودی می دهید، بر اساس کدام مبنا تحلیل می کنید برای منطق؟ ما اولین حرفمان به مثل ملاهادی می خواهیم این باشد که شما که می خواهید معقول ثانی منطقی را خارجی اش کنید تکلیف خودتان و ما را درباره علم روشن کنید، اگر شما قائل شدید که من یک کیفیت نفسی قائم به نفس دارم از باب وجود عینی اصیل، ایشان دیگر معقول ثانی منطقی را خارج نکرده. این یک واقعیت عینی اصیلی را که اشکالش را در بحث وجود ذهنی با ملاصدرا می کردید مطرح می کند. دیگر مسأله عروض ذهنی و اتصاف ذهنی اشکال پیدا می کند. اگر مساله را نمی خواهید برگردانید به فهم ادق اصالت الوجودی و مساله اینکه شما اشکال نکنید به خارجیت؛ چون نفس هم یک واقعیت خارجی است، اینها کیفیات قائم به نفس اند، چه می خواهید بگویید؟ جمع بین بعضی از مطالب با هم که من علم را یک طرف ببرم در نفس بما اینکه یک واقعیت خارجی است و یک خصوصیات خارجی قائم به نفس قائل بشویم، یک طرف دیگر مساله وجود ذهنی را، معقول ثانی منطقی را با این حقیقت عروض و اتصاف ذهنی است مطرح بکنم. مگر اینکه یک کسی مثل ملاهادیسزواری بخواهد حرف سوم را بگوید که من می خواهم بگویم:

یک کیفیت نفسانی قائم به نفس دارم، یک ظلی برای او قائل هستم، آن ظل هم وجود است، واقعیت دارد که البته عرض شد این، با ظاهر اشکالی که ملاهادی در بحث وجود ذهنی بدایه

مقدمه شرح منظومه می خواندیم چطور باید حل کنیم؟ توجیه عبارت مشهور را که تقسیم حکمت نظری را بر اساس توجه به همین علوم متعارف انجام دادند چطور باید تصویر کنیم؟ توجیه عبارت مشهور را که تقسیم حکمت نظری را بر اساس توجه به همین علوم متعارفه انجام داده اند چطور باید تصویر کنیم؟

اما راه حلی که به نظر ما می رسد که ممکن است بشود مطلب را درست کرد. الان ادامه آن دلیل دوم، دلیل حصر را با هم کار کنیم ببینیم. راه حلی که به نظر می رسد با توجه به احکام واقعیت است، نه توجه به احکام وجود.

تا الآن به این نتیجه رسیدیم که اگر کسی بخواهد با احکام وجود اصیل خارجی کار کند چاره ای ندارد، باید جمع کند و خارجییتی که مثل ملاهادی خواسته برای معقول ثانی منطقی و علم منطق درست کند راه به جایی نمی برد و با حرفهای خود ملاهادی که اشکال کرده بر اساس اصالة الوجود، یک حالت تناقض بین دارد. اما ممکن است ما راهی داشته باشیم که این تناقض بین از بین برود و بگوییم این آقایان وقتی می خواهند حکمت را تقسیم کنند نگاه می کنند به احکام موجود یعنی واقعیت. واقعیتی که اعم است از وجود و ماهیت؛ چون وقتی من دارم به حکمت نظری می پردازم و تقسیم می کنم و می گویم موجود یا واقعیت یا مقید به قید طبیعی است یا مقید به قید ریاضی است یا مقید به قید الهی است یا مقید به قید منطقی است. اگر من با احکام واقعیت کار کردم و رفتم به سمت اینکه من دارم عوارض موجود و واقعیت را بررسی می

ملاصدرا گرفت نمی سازد. اما اگر این توجیه آخری هم بگویم، آن زمان ما بعدا باید با این توجیه سوم بحث مبنایی داشته باشیم که عرض می کنم. اگر من برای وجود ذهنی یک واقعیت خارجی ضعیف و ظلی قائل شدم، می شود یک واقعیت خارجی که سر جای خودش بعداً مبنایش را درست می کنیم. ما ممکن است بگوییم مبنائاً با فرمایش علامه و ملاصدرا در چه مباحثی اشکال دارم، ولی این مطلب با آن خارجییتی که ملاهادی مطرح کرد و ذیل بحث وجود ذهنی به ملاصدرا اشکال گرفت اشکال دارد.

### جمع بندی استاد و اشکال ایشان بر ملاهادی سبزواری

جمع عرض ما این است که اگر کسی بخواهد برای وجود ذهنی واقعیتی قائل بشود بما اینکه وجود ذهنی، نه بما اینکه وجود عینی خارجی و ذهن را درست بکند، باید دست از اصالت الوجود ادقش و خارجیت اینها بردارد از یک طرف، از یک طرف متوجه می شویم .... پس ماحصل این سه فرض که از جلسه قبل مطرح کردیم این است که: قول به وجود ذهنی، قول به ذهن، قول به علم حصولی، و قائل شدن به میزانی برای علم حصولی، اصالت الوجودی ادق که وجود را منشاء اثر در همه ی مراتب واقع بداند سازگار نیست.

اگر این مطلب باشد در فضایی که وجود، واقعیت، خارجیت و منشاء بودن اثرباشد، خارجیت معقول ثانی منطقی خراب می شود. توجیه بزرگانی مثل ملاهادی سبزواری را که عبارتشان در

کنم که خاطرتان باشد ما با همین مبنا به برخی بیانات اشکال گرفتیم که شما از این جهت بین معقول اولی و معقول ثانی منطقی و معقول ثانی فلسفی فرق نگذارید و اثبات واقعیت دار بودن همه اینها را به عهده ی فلسفه بگذارید؛ یعنی اینها را عوارض واقعیت بدانید نه وجود و عوارض واقعیت را وقتی خواستید معرفی کنید بگویید عوارض واقعیت یا موجودی است مقید به قید طبیعی یا موجودی است مقید به قید ریاضی یا موجودی است مقید به قید الهی یا منطقی.

(پرسش:) این عدول از مبنای ادق است. (جواب استاد:) این خودش ممکن است زیر بنای مبنای ادق شود بعدا؛ چون بعدا ما در تقسیم حکمت و تقسیم فلسفه اگر با احکام واقعیت ناگزیر شدیم کار کنیم که اصالة الماهیه را هم فلسفه بدانیم. تباین وجود را هم فلسفه بدانیم، تا برسیم ... اگر ما گفتیم این بزرگان از حکما که حکمت را تقسیم کردند اصلا نظر نکردند به مساله اصالت الوجود ادق یا غیر ادق، و خارجیتی برای وجود قائل بشوند -خارجیت را به واقعیت دادند- خارجیت واقعیت که نفی سفسطه کرد، در مقابل انکار خارجیت قرار گرفت. خارجیتی که می توانست، خارجیت ماهیت باشد یا خارجیت وجود. خارجیتی که می توانست خارجیت وجودات متباینه باشد یا خارجیتی که وجودات مشکک باشند.

اگر من رفتم بحث واقعیت و عوارض ذاتی واقعیت را بررسی کردم، آن زمان علم حصولی شکل می گیرد، احکام ماهیت شکل می گیرد، هل بسیطه ی ماهیت شکل می گیرد، منطق بما اینکه میزان علم حصولی است درست است، چرا؟ چون من دارم با واقعیتی کار می کنم که درشناسنامه ی این واقعیت، نه وجود نوشته شده، نه ماهیت، نه خارج نوشته شده نه ذهن، اگر من می رفتم

برای خارجیت منطق از عوارض اصیل واقعیت استفاده کنم کما اینکه علم حصولی را با عوارض اصل و واقعیت می خواهم درست کنم، آن زمان إن شاء الله خواهیم دید اشکال بزرگانی مثل امام منتفی می شود. ما در بحث های قبلی خواندیم عبارت امام (ره) را که اشکال کردند که شما اگر با وجود کار کنید نمی توانید احکام ماهیت را داخل در فلسفه بدانید. (حرف کاملا درستی است) اما اگر با واقعیت کار کردید، من الآن دارم اصل موضوعی می دهم در مقام اثبات نیستیم، می خواهیم برای حل خارجیت علم منطق راهی پیدا کنیم، بعد ما تابع برهان ببینیم کدامش کار مارا درست می کند.

اگر واقعیت توانست با احکامی مثل خارجیت داشتن، خارجیتی که اعم از وجود و ماهیت است، مثل اصیل بودن، اصلاتی که اعم از وجود و ماهیت است، مثل ضرورت ازلی داشتن، ضرورت ازلی ای که بعدا می گوئیم بزرگانی مثل علامه طباطبایی از آن برای برهان صدیقین استفاده می کنند.

اگر واقعیت، خودش با قطع نظر از وجود و ماهیت، احکامی داشت -احکام فلسفی- و این احکام فلسفی واقعیت و عوارض ذاتی اصل واقعیت، توانست مساله ما را حل کند، این ممکن است راه حل خارجیتی باشد که ما برای علوم حصولی و میزان علوم حصولی در نظر بگیریم. این فعلا می شود مقدمه ای که پیشنهادی است؛ یعنی شما برای خارجیت منطق یک بار می از این طریق راه می روید که توجه به ادق اصالة الوجود است، دیگری توجه به اصالة الوجود

متعارض است که برای ماهیت دو نحوه وجود قائل شود. یکی دیگر، توجه به این است که وجود ذهنی را ظل وجود علم بدانیم.

یکی اینکه بگوییم در بحث وجود یک مسائلی دارم، من اگر خواستم در تقسیم حکمت کار کنم، حکمت هنوز راه دارد تا مرا به فلسفه اولی و به وجود برساند، خارجیتی که الآن می خواهم درست کنم، خارجیتی است مستند به احکام... واقعیتی که در احکام فلسفه قرار می گیرد و احکامی دارد. نتیجه کار در بحث اول ما این است که ما خارجیت علم منطق را می شود از طریق احکام موجود و واقعیت پیشنهاد کرد.

### استدلال استاد جوادی بر عقلی بودن حصر در تقسیم حکمت

منتهی مقدمه دوم، مقدمه دوم این بود که: ما ببینیم دلیل حصر چطور اقامه شده است؟ آیا دلیل حصری که ما می خواهیم منطق را در آن دلیل حصر با واقعیت ارزیابی کنیم، مقسم آن منطق واقعیت است یا بخشی از واقعیت است؟ خوب دقت کنید، بعضی از این مطالب را از ما مشاوره گرفته اید، حال می بینید منسجم که بشود طور دیگری است، شما به این مقدمه خوب دقت کنید. من توانسته ام با واقعیت، واقعیت به قید طبیعی، به قید ریاضی، به قید منطقی، به قید الهی کار کنم اما سوال دوم این است که دلیل حصر تان چیست؟ استاد عظیم الشان ما حضرت آیت الله جوادی آملی وقتی برای دلیل حصر استدلال کردند تعبیر بسیار زیبایی داشتند فرمودند:

«لیکن تقسیم اولی آن به سه قسمت نتیجه ی یک حصر عقلی است، زیرا واقعیت خارجی که موضوع فلسفه است و از آن به عنوان موجود یاد می شود.»

### دو دیدگاه نسبت به موضوع فلسفه و تاثیر آن در علم منطق

سوال: اگر مطلق واقعیت موضوع فلسفه است یک طور باید حرف بزنیم، اگر واقعیت خارجی که ظاهر از این تعبیر، خارج در مقابل ذهن است، موضوع فلسفه است این واقعیت خارجی غیر از واقعیتی است که در مقابل سفسطه قرار می گیرد. واقعیت خارجی که تعبیر می کنند، اگر این واقعیت خارجی منظور خارجیت مطلقه ای است که ذهن را هم می گیرد، چرا منطق بیان نشده است؟!

اگر واقعیت خارجی، خارج مقابل ذهن است، (که ظاهر عبارت این است) منطق بیرون است و بیرونش هیچ اشکالی به وجود نمی آید. بنابراین از اینجا راه آرام آرام باز می شود، ما در واقع دو دیدگاه پیدا می کنیم.

۱- دیدگاه بزرگانی مثل علامه طباطبایی در نهاییه و اصول فلسفه که اصلاً دلیل حصر را نمی آورند، چون موضوع فلسفه را واقعیت مقابل سفسطه قرار می دهند، و واقعیت مقابل سفسطه احکامی را و تقسیماتی را اقتضا می کند که دلیل حصر پایش است. اگر واقعیتی که مقابل سفسطه قرار گرفته وارد بحث شود، باید ملتزم شویم ان شاء الله می گوییم.

استاد بزرگوارمان آیت الله جوادی وقتی در مقابل اشکال بعضی بزرگان مثل امام قرار می گیرد، می گوید: موجود یا هویت است یا ماهیت، هویت یک طور است، ماهیت یک طور است، یعنی یا تشخصی است یا کلی است، حرف، حرف خوبی است، این حرف که منطق را راه می اندازد با مطلق واقعیت دارد کار می کند.

واقعیت خارجی مقابل ذهن که تقسیم را به سه قسم تقسیم می کند، طبیعیات و الهیات و ریاضیات و منطق می ماند بیرون، مقسم دیگری است. ما اگر خارجیت منطق را در مقدمه ی اول از طریق احکام واقعیت وارد شدیم (قبل از اصالت الوجود) و تقسیم را با موضوع قرار دادن مطلق واقعیت انجام دادیم، آن زمان ممکن است تقسیم موجود به حقیقی و اعتباری که تکلیف حکمت نظری و عملی را یا تقسیم موجود به هویت و ماهیت، به تعبیر استاد که تکلیف علم منطق را (که اشاراتش را باید یکی یکی مرور کنیم) ما اگر از طریق احکام مطلق واقعیت ورود کردیم، یک نظر باید بیندازیم به مطلب و دیگر در آن فضا مثل شهید در اصول فلسفه بر خلاف شرح مختصر که با استادش در اصول فلسفه با اصل و واقعیت کار می کند، خبری از دلیل حصر نیست، در نهاییه خبری از دلیل حصر نیست، موضوعی به نام اصل و واقعیت است و عوارض آن و تقسیماتش موضوعی داریم به نام اصل واقعیت، نه بخشی از واقعیت که ذهن را کنار بگذارد بعد شروع کند و بگوید آیا عروض خارجا و تعقلا محتاج ماده است یا فقط خارجاً به ماده محتاج است یا فقط ذهناً به ماده محتاج است یا بالعکس یا هیچکدام. اگر ما با بخشی از واقعیت کار کنیم که در دلیل حصر ظاهر در این است که می خوانیم عبارات بوعلی را یک طور حرف

می زنیم. اگر با مطلق واقعیت کار کردیم که آن زمان باید همه را سر سفره ی فلسفه قرار دهیم و مبدأ تصدیقی همه را از فلسفه ای که موضوعش مطلق واقعیت است سیراب کنیم. یک طور حرف می زنیم. استدعای من این است که این چند اشاره ای را که قبلاً از استاد جوادی در بحث با امام خواندیم ملاحظه کنید، که تقسیم موجود به هویت و ماهیت، تقسیم موجود به حقیقی و اعتباری، تقسیم موجود به ذهنی و خارجی، که مبنای این تقسیمات است. این یک طور است استفاده از این احکام است، و خروج از محدودیت دلیل حصر است که هم علامه و هم شهید، و هم حدس می زنیم که استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله مصباح در انکار دلیل حصر و عدم تعرضش به دلیل حصر می خواهند با احکام مطلق واقعیت بگویند ما باید ورود کنیم. آن زمان راه بحث منطق باز است، ولی اشکال در دلیل حصر است به خاطر اینکه حصر بخشی از واقعیت است. تا ببینیم عبارات دلیل حصر را در خود عبارات بوعلی و تعلیقه صدرای در شفاء کاری به نقل ها هم نداریم و یکی دو اشاره را هم بررسی کنیم، آن زمان ممکن است تقسیم اصلی ما به حکمت نظری و عملی و تقسیم موجود به حقیقی و اعتباری درست شود، ولی از طریق علامه نه شهید مطهری.

جلسه دهم: ۹۰/۰۸/۳۰

## خلاصه درس گذشته

بحث ما درباره مسأله داخل شدن منطق بود در اقسام حکمت نظری، عرض شد که ما سه مقدمه را باید رسیدگی کنیم، تا تکلیف منطق را و وارد بودن یا وارد نبودنش را در اقسام حکمت نظری ببینیم.

مقدمه اول: مسأله خارجی بودن و خارجیت علم منطق است.

مقدمه دوم: مسأله دلیل حصر، که مصدلیل حصر کدام خارجیت است؟

مقدمه سوم: مسأله تسمیه فلسفه اولی به الهیات بالمعنی الأعم است در مقابل الهیات بالمعنی الأخص.

درباره مقدمه اول توضیحاتی دادیم و نکاتی بیان شد که البته عرض شد تحقیق نهایی آن نکات الآن نیست. الآن ما باید اینها را به عنوان اصل موضوعه برای جواب به سوالمان اخذ کنیم. و ان شاء الله بعداً در تحقیقی که پیرامون معقول ثانی منطقی و فلسفی خواهیم کرد روشن می شود وضع ما، کما اینکه تحقیقی که درباره موضوع فلسفه را از موضوعش تشخیص می دهیم یا از روی جنس خود محمولاتش، که بحث خواهیم کرد و بحث مفصلی هم هست. منتها الآن به عنوان اصل موضوعی می خواهیم اخذ کنیم. باید مساله معقولات ثانی منطقی به عنوان اصل

موضوعی تصویر بکنیم تا بتوانیم تکلیف خارجی بودن یا خارجی نبودن منطق را تبیین کنیم. در بین بزرگانی که در فلسفه اسلامی در این باره سخن گفته اند، شاید یکی از بهترین بیانات فرمایشات مرحوم آقای مطهری رحمت الله علیه است در باب معقولات ثانی منطقی، عبارت ایشان در شرح مختصر منظومه ذیل بحث معقولات ثانی (که بخش مربوط به منطقیش مورد نظر است):

بیان شهید مطهری در باب معقول ثانی منطقی و فرق آن با معقول ثانی

## فلسفی و معقول اولی

«پس ذکر ایرادات وارده بر نظریه حکما، اکنون دو مطلب دیگر باید گفته شود، یکی بیان مناط معقولات ثانی منطقی و فرق آنها با معقولات اولیه و ثانی فلسفی است» که الآن این مطلب مورد بحث ماست «و دیگر بیان رابطه ی هر یک از معقولات ثانی منطقی و فلسفی با قضایای خارجی و ذهنیه و حقیقه» که این الآن مورد بحث ما نیست در مورد مطلب اول باید گفت خلاصه مطلب ایشان باید گفت معقولات اولیه، صورت واقعیت خارجی هستند یا تعبیری که علامه طباطبائی دارند انعکاس حد و جود است در ذهن ما. صورت واقعیت خارجی و انعکاس این حد وجود است در ذهن ما که علی تحقیق این تعریف درست است و ما به عنوان اصل موضوعی می خواهیم از این استفاده بکنیم، خواه اینکه مصداق آن حقیقت خارجی باشد مثل حیوان، انسان، حجر یا حقیقت نفسانی باشد مثل لذت و درد و... لذت یک کیف نفسانی است،

معقول اولی است، علم حصولی علی المشهور کیف نفسانی است، معقول اولی است، که ذهن وقتی بخواهد از اینها ماهیت بگیرد معقول اولی بدستش می آید که بر همین اساس ما اشکال گرفتیم به ملاهادیسزواری که منطقی نمی تواند هیئت نفس باشد، آن که هیئت قائم به نفس است، معقول اولی است. دقت بفرمایید «معقولات اولی، صورت واقعیت خارجی اند» خیلی تعبیر ایشان دقیق است، می گوید «خواه آن که مصداق آن حقیقت خارجی باشد» این خارجی مقابل ذهن است مثل انسان و حیوان و حجر یا حقیقت نفسانی باشد مثل لذت و درد و محبت و کراهت. اما «معقول ثانی فلسفی چیزی است که صفت و حکم موجود خارجی بما هو خارجی است، معقول ثانی منطقی صفت و حکم موجود ذهنی بما هو ذهنی است.»

معقول اولی صورت واقعیت خارجی است، معقول ثانی فلسفی صفت و حکم و واقعیت خارجی بما هو خارجی است. معقول ثانی منطقی صفت و حکم موجود ذهنی است بما هو ذهنی است، حساب این سه را داشته باشید.

«معقول ثانی فلسفی آن است که صفت و حکم موجود خارجی بما هو خارجی باشد و خودش موجود خاصی از موجودات نباشد. (موجود خاص یعنی صورت واقعیت خارجی نیست، مثل وجود، امکان و امتناع و...) و اما معقول ثانی منطقی آن است که مثل معقول ثانی فلسفی صورت موجود خاص از موجودات خارجی یا نفسانی این جهان نیست.» نه صورت واقعیت خارجی است نه صورت واقعیت نفسانی است (یعنی معقول اولی نیست) «بلکه صفت خاصی است از صفات موجودات لکن صفت وجود ذهنی بما هو ذهنی.» (این خیلی حرف اساسی است که اگر

این مطلب درست شود دیگر ما معقولات ثانی بالمعنی الاعم خلافاً للاستاد بزرگوارمان حضرت آیت الله جوادی نداریم، آن چه که معقول ثانی منطقی است صفت موجود ذهنی است بما هو اینکه ذهنی است و آن چه که معقول ثانی فلسفی است صفت موجود خارجی است بما اینکه خارجی است. آن چه که صورت واقع خارجی است معقول اولی است. این مختار خود ماست در باب معقولات، حرف درست و تمام و متینی است. اگر صورت واقعیت خارجی را نگاه کردید چه مصداق این واقعیت خارجی، حقیقت خارجی باشد چه حقیقت نفسانی، با معقول اولی کار کرده اید، اگر صفت وجود خارجی را بما اینکه خارجی است بررسی فرمودید با معقول ثانی فلسفی کار کرده اید... بعد ایشان می فرمایند: «لکن صفت وجود ذهنی بما هو ذهنی، بعد بلافاصله در پرانتز می گویند: با صفات موجودات نفسانی اشتباه نشود» (یعنی اشتباهی که جناب ملاهادی مرتکب شده اند)

### وجه اشتراک معقولات ثانی منطقی با معقولات ثانی فلسفی

«پس معقولات ثانی منطقی با معقولات ثانی فلسفی در این جهت مشترک اند که صور و ماهیات موجودات خاصی نیستند و ذهن آنها را به عنوان حالت ماهیات درک می کند فرقیشان این است که معقولات ثانی فلسفی حالت ماهیات اند بما هی خارجیه و اینها حالت ماهیات اند بما هی ذهنیه.» حالت ماهیات اگر بما هی اینکه ذهنیه بررسی شوند اینکه این ماهیت کلی است ، این ماهیت، نوع است، این ماهیت جنس است، فصل است، حالت ماهیات بما هی اینکه خارجیه بررسی شوند این ماهیت علت است، این ماهیت معلول است ، این ماهیت واحد است،

کشیراست. حالت ماهیت، حکم ماهیت، بما اینکه وجود خارجی دارد، معقول ثانی فلسفی است. وصف و حکم و حالت ماهیت بما هی اینکه وجود ذهنی دارد معقول ثانی منطقی است.

ما عمده مشکلی که با استاد بزرگوارمان در آنجا داشتیم همین ها بود، که بعداً وقتی اینها را تحلیل کردیم، اینها روشن تر می شوند.

### بیان کیفیت معقول ثانی فلسفی بالمعنی الاعم

و لذا ایشان می فرمایند: «از اینجا می توان حدس زد که معقولات ثانی فلسفی را باید اختصاص دهیم به غیر معقولات ثانی منطقی، یعنی ما طبق مشرب خودمان نمی توانیم برای معقولات ثانی فلسفی تعریف جامعی بکنیم، که شامل معقولات ثانی منطقی هم بشود.» یعنی معقولات ثانی بالمعنی الاعم نداریم الا اینکه حیث هل بسیطه را برای معقولات ثانی منطقی تحلیل کنیم، که حیث هل بسیطه برای معقولات ثانی منطقی مثل حیث هل بسیطه است برای معقولات ثانی فلسفی و مثل حیث هل بسیطه است برای معقول اولی، که در این حیث هر سه، معقول ثانی فلسفی اند که در عبارات آقای مطهری هست، یعنی در حیث، اینها از عوارض موجودند و اگر از عوارض موجود شدند و موجود شد مقسم، واقعیت شد مقسم، آن زمان خارجیت مطلقه ای درست می شود که ذهن را هم دربرمی گیرد. این خارجیت مطلقه غیر از خارجیتی است که برای حقایق نفسانی در مقابل حقایق خارجی داریم ... فتأمل فافهم.

خارجیتی که الآن فعلا به عنوان اصل موضوعی اخذ می کنیم، اگر من خارجیتی را به عنوان خارجیت مطلقه تصویر خواستم بکنم که بگویم این خارجیت مطلقه، مقسم ذهنی و خارجی است و به تعبیر بسیار زیبای استادمان هویت و ماهیت را می گیرد، -موجود یا ماهیت است یا هویت- و اثبات موضوع علم منطقی می کند، این خارجیت که مقسمش می شود موجود بما هو موجود یا اصل واقعیت غیر از این بحثی است که الآن ما بحث کردیم و گفتیم که معقول اولی صورت واقعی و خارجی است، حال چه واقع خارجی به عنوان یک حقیقت خارجی، چه واقع خارجی به عنوان حقیقت نفسانی. آن خارجیتی که برای معقولات اولی درست می کنیم و آن ذهنیتی که برای معقول ثانی منطقی درست کردیم و در پراکنش گفتیم معقولات ثانی منطقی را با ماهیات نفسانی اشتباه نکنید، اینها این مطلب را دارند.

### حل اشکال خارجیت علم منطق با معقول ثانی فلسفی بالمعنی الاعم

بنابراین خارجیتی که ما برای معقولات ثانیه منطقی می توانیم درست کنیم، فقط از طریق این است که اینها را معقولات ثانیه فلسفی اصل واقعیت بدانیم؛ چون الآن نتیجه گرفتیم که هر معقول ثانی فلسفی، وصف واقع خارجی است. اگر اصل واقعیت خارجی را مقسم قرار دادم و اعمش کردم از خارج و ذهن، بعد می توانم بگویم عوارض ذاتیش، عوارض این موجود یا خارج است یا ذهن است، دوتا هل بسیطه درست کنم، بگویم یک هل بسیطه دارم مربوط به انسان، یک هل بسیطه دارم مربوط به نوع، یک هل بسیطه دارم مربوط به جنس، یک هل بسیطه دارم مربوط به



فصل، بعد نوع و انسان و فرس و اراده و کراهت و محبت و نوع و جنس و فصل، از این جهت که عوارض ذاتی اصلِ واقعیتند مثل هم هستند.

بنا بر این ما همه مطلبی که از ابتدا تا اینجا تعقیب می کنیم، همین دو سه جمله است که ما می خواهیم بگوییم آقای ملاهادی شما اگر دنبال خارجیت منطقی، باید با اصل واقعیت کار کنید. اگر دنبال اصلِ واقعیتهای که مقسم برای ذهن و خارج است نیستید، هیئات قائمه به نفس به شما معقول اولی می دهد نه معقول ثانی... و خارجیت نمی دهد، و خارجیتی که در دلیل حصر آمد و حکمت نظری را تقسیم کرد خارجیتی بود که واقعیت عینی و واقعیت نفسانی را می گرفت اما تا وقتی آن مسأله مقسمیت اصلِ واقعیت تبیین نشود آن مشکل شما حل نمی شود.

اینبار مقسمیت اصلِ واقعیت اگر تأمین شد در واقع شما مجموعه ای دارید از علوم که با واقعیتهای کار می کنند که از عوارض اصلِ واقعیت اند و اعم اند از اینکه ذهنی باشند یا خارجی باشند، منطق اینجا می تواند شکل بگیرد و منطق که اینجا شکل می گیرد، از دایره دلیل حصر دیگر بیرون است؛ چون دایره دلیل حصری که اقامه شد برای آن خارجیتی بود که شما در طبیعیات و الهیات و ریاضیات با آن کار می کردید، ریشه اش هم بر می گردد به اینکه مطلقِ واقعیت، عوارضش بررسی نشد. این تا اینجا مطلب، البته بحث تنمیه ای دارد تا برسیم به مدخلِ نهایی، که فرق مدخلِ نهایی را با مقدمه اسفار فهمیده شود، فرق مدخلِ نهایی را با عبارات شرح منظومه بفهمیم. فرق مقدمه مقاله هفتم علامه طباطبائی و شهید مطهری که آنجا دیگر اسمی از دلیل حصر و انقسام حکمت و این حرفها وجود ندارد با ما بقی اش معلوم شود.

به همین دلیل است که ما اصرار داریم که نهاییه را باید با متن اسفار فهمید چون حاشیه متن اسفار است، چاره ای هم نیست، نهاییه است از نظر حضرت علامه طباطبائی. ما مقدمه ی سوم را ورود کنیم که امشب یا فردا شب جمع کنیم بحث منطقی اش را.

مقدمه سومی این بحث -این، عبارت مرحوم مطهری به عنوان اصل موضوعی، مختار ما برای توضیح آن مقدمه ی اول و دوم این بحث- دارد.

### بررسی مقدمه سوم (وجه تسمیه الهیات بالمعنی الاعم در مقابل الهیات بالمعنی الاخص)

اما مقدمه سوم: آیا تسمیه ی الهیات بالمعنی الاعم در مقابل الهیات بالمعنی الاخص و وضعیت فلسفه اولی سرنوشتش به کجا بر می گردد؟

عبارتی دارد استاد جوادی در رَحِیق که عبارت جامعی است و تقریباً شاهدهی هم بر بحث های قبلی ما تلقی می شود، در ص ۱۴۴ رَحِیق جزء اول بحث یکم، می فرماید: «پس دو اطلاق برای فلسفه و فیلسوف و یا حکمت و حکیم وجود دارد، یکی همان اصطلاح عام آن است که شامل تمامی علوم برهانی می شود و در واقع مرادف با معنای علم یقینی و به معنای شناخت جهان خارج اعم از خطوط کلی و جزئی آن است، و دیگری به معنای بخشی از علوم یقینی است که به بحث از احکام هستی مطلق بدون تقید به قید مادی می پردازد، فلسفه در اطلاق اخیر خود همان فلسفه اولی است - این حرف خوبی است، این حرف معنایش این است که ان

تعریفی که صدرا ارائه کرد حکمت به عنوان اولی را تعبیر بکند و فلسفه ی اولی که الآن داریم با آن کار می کنیم - که به دلیل عدم تقید موضوع آن به قیود خاصه ، علم کلی - حال ما قیود خاصه را می خواهیم تکلیفش روشن شود، طبیعی، ریاضی، منطقی، خلقی چطوری؟- به دلیل عدم تقید آن به قیود علوم خاصه، علم کلی و به دلیل آن که در آن از مبادی عالیه وجود و از واجب تعالی بحث شود علم الهی ، مرحوم مطهری با این تسمیه مخالف است، ایشان می گوید به دلیل اینکه در آن از مبادی عالیه وجود یعنی مجردات و مفارقات و از واجب بحث می شود علم الهی است و از آن جهت که موضوع آن هم در خارج و هم در ذهن مقید به قیود طبیعی نیست علم ماوارالطبیعه یا متافیزیک نیز نامیده می شود. این وجه تسمیه را ببینید و شهید مطهری هم در شرح مختصر ج ۲ در ابتدای مقدمه ی الهیات بمعنی الأخص حرف دیگری دارد که ببینید و مقایسه کنید و ثمره مقایسه را در مقدمه ی ۱ و ۲ پیاده کنید، تا تکلیف حکمت نظری معلوم شود.

جلسه یازدهم: ۹۰/۰۹/۲۰

## خلاصه درس جلسه گذشته

بحث ما در باره مسأله منطق متوقف شد بر بررسی سه مقدمه که گفته شد باید این سه مقدمه را بررسی بکنیم تا وضعیت منطق روشن شود.

یک مقدمه باقیمانده داشتیم که در جلسه پایانی قبل از تعطیلات - من می خواهم خیلی مقدمات بعیده ی مطلب را متعرض نشوم تا بتوانم در این جلسه بحث را جمع کنم - یک مطلب مهمی ما در قبل از تعطیلات بیان کردیم که این مشتمل بود بر این مطلب که ما در معقولات ثانی فلسفی مبنایمان به تبع علامه که فعلا به عنوان اصل موضوعی از آن استفاده می کنیم تا به وقتش اثباتش کنیم، همین یک جمله است، که از مرحوم مطهری خوانده شد، و این یک جمله مبنای کار ماست که معقولات اولی را انعکاسِ حدودِ واقعیتِ خارجی در ذهن دانستیم و معقولات ثانیه را احکام این واقعیات. این واقعیات دوگونه حکم داشتند:

یک حکم برای واقعیات داریم بما اینکه خارجی هستند و یک حکم برای واقعیات داریم بما اینکه ذهنی هستند، خلاصه این حرف، این است. لذا انسان، معقول اولی است بما اینکه واقعیت خارجی است، می تواند علت باشد یا معلول باشد، می تواند واحد یا کثیر باشد، اما این انسان بما اینکه یک واقعیت ذهنی است کلی است، بما اینکه یک واقعیت ذهنی است نوع است، بما

اینکه یک واقعیت ذهنی است حدّ دارد. لذا من یک معقول اولایی دارم که این معقول اولی را محکوم به احکامی می کنم یک بار احکام بر این معقول اولی بار می شود بما اینکه واقعیت خارجی است و یک بار این احکام بر این معقولات اولی بار می شوند بما اینکه واقعیت ذهنی است. این تعبیر، تعبیر بسیار دقیقی است، با این تعبیر و این مبنا ما کار می کنیم، که تعبیر فرمودند: معقول اولی همین انعکاس واقعیت خارجی است خواه مصداق آن حقیقت خارجی باشد مثل انسان و حیوان و شجر، یا حقیقت نفسانی باشد مثل لذت و درد و محبت و کراهت. لذت یک کیف نفسانی است ولی این کیف نفسانی در نفس است، درد یک کیف نفسانی است و در نفس است. پس یک معقول اولی داریم که یک واقعیتی است، حدی دارد، وقتی من از این حد بخواهم در ذهن یک علم حصولی درست کنم، می شود معقول اولی، این مبنا در باب معقول اولی است. اما معقول ثانی: آن است که صفت و حکم موجود خارجی باشد، بما هو خارجی، که مطلب بسیار مهمی است، در مقابل این معقول، من یک معقول ثانی منطقی دارم که صفت و حکم این موجود بما اینکه واقعیت ذهنی دارد و در آنجا توضیح دادیم - یعنی در جلسه پایانی - آقای مطهری با دقت فرمودند اینکه می گوییم واقعیت ذهنی، واقعیت ذهنی را با واقعیت نفسانی اشتباه نگیرید، واقعیت نفسانی، کیف نفسانی واقعیت خارجی است اما موطن آن نفس است. واقعیتی که موطن آن نفس است خارجی است، حقیقت خارجی است اما با موطن نفس.

اما واقعیت ذهنی غیر از واقعیت نفسانی است. بنابراین معقول اولایی دارم که حد واقعیت خارجی است، خواه این واقعیت خارجی، حقیقت نفسانی باشد و یا حقیقتی از حقایق مادی

آیت الله جوادی وجود داشت و هم در عبارات مرحوم آقای مطهری وجود داشت، ما در دلیل حصر، دنبال واقعیت خارجی هستیم.

اصلاً در دلیل حصر ما با خارجیت مطلقه کار نمی کنیم. ان شاء الله در بحث بعدی یک مقدار بیشتر این را توضیح می دهیم که فرق واقعیت خارجی با خارجیت مطلقه چیست؟

### تفاوت واقعیت خارجی با خارجیت مطلقه

واقعیت خارجی اعم از حقایق مادی و حقایق نفسانی است، به این نمی گوئیم خارجیت مطلقه کسی اشتباه نکند. واقعیت خارجی اینگونه است. واقعیت خارجی یعنی ممیز حقایق خارجی است یعنی ممیز معقولات اولی که ورود شان در فلسفه یا در ریاضیات و طبیعیات نیازی به توسعه و مسامحه ندارد. ما آنجا مصب استدالمان و مصب دلیل حصر ما، که می گوئیم این واقعیت خارجی یا به گونه ای است که مفهوماً و مصداقاً به ماده احتیاج دارد یا مفهوماً و مصداقاً به ماده احتیاج ندارد یا مفهوماً احتیاج به ماده دارد و مصداقاً ندارد که این محال است، یا مصداقاً به ماده احتیاج دارد و مفهوماً ندارد.

این واقعیت خارجی که داریم با آن کار می کنیم اصلاً در آن بحث معقول ثانی منطقی نیست؛ چون معقول ثانی منطقی را اگر از واقعیت نفسانی جدا کردم و گفتم معقول ثانی منطقی صفت این معقولات اولی است بما اینکه ذهنی هستند، اگر این بود، اصلاً از بحث من بیرون است در دلیل حصر نیست؛ لذا دلیل حصر از اول، واقعیات خارجی را بررسی می کند و اگر واقعیت

باشد مثلاً. یک معقول ثانی فلسفی داریم که حکم این واقعیت است اما حکم او است بما اینکه واقعیت خارجی است. یک معقول ثانی منطقی داریم که حکم این واقعیت است بما اینکه واقعیت ذهنی است، که بر اساس این تعبیر خوبی که ارائه می کنند آن زمان ما نمی توانیم بگوئیم یک معقول ثانی بالمعنی الاعم داریم. این را ان شاء الله ما بعداً ثابت می کنیم فعلاً در این بحث، به عنوان اصل موضوعی از آن استفاده می کنیم که بعداً در توضیح عبارات علامه و دفاع از بعضی از مطالب آخوندصدا را ان شاء الله از آن استفاده خواهیم کرد.

به تعبیر بسیار زیبای آقای مطهری: مگر اینکه کسی بخواهد معقول ثانی را یک اهمیتی به آن بدهد بگوید، هر چه معقول اولی نیست، معقول ثانی است، این نمی شود که هر چه آن نیست این است. یک چیز واحدی این وسط در کار نیست، ما معقولات اولایی داریم که صفاتی دارند، احکامی دارند بما اینکه واقعیت خارجی اند، و صفاتی دارند و احکامی دارند بما اینکه واقعیت ذهنی اند. از همین کلام معلوم می شود که عبارت ملاهادیسزواری در آن شرح منظومه حرف درستی نیست، یعنی نباید مسأله منطقی را به عنوان هیأت قائم به نفس مطرح کنیم. یک مقداری بین حقیقت نفسانی و معقول ثانی منطقی اینجا خلط می شود.

حقیقت نفسانی یک کیف نفسانی معقول اولی است که واقعیت خارجی است، کلیت و نوعیت و اینها مربوط می شوند به صفت این واقعیات خارجی بما اینکه اینها احکام و صفات ذهنی اینها هستند. این را اگر ما روشن و واضح تبیین کردیم. از آن طرف مقدمه بعدی این بود که ما در دلیل حصر وقتی تحقیق می کنیم موطن دلیل حصر را، هم در عبارات استاد بزرگوارمان حضرت

دارد تا شما را به فلسفه اولی برساند فرق می‌کند. اختیار با شماست. ما هیچ دعوای ظهور و ادله و... در فلسفه نداریم، شما هر طور خواستید معنا کنید، یا خارجیت مطلقه را...

ما الآن تمرکزمان بر این است که فلیسوف نباید بین این دو، جمع کند، متأسفانه در رَحیق اینها جمع شدند، یکجا رفتیم بدنبال دلیل حصر، دلیل حصر را آوردیم و حکمت نظری را کردیم سه شاخه، یکجا وقتی می‌رسیم به مراد از موجود مطلق، موجودی نیست که لا بشرط است از جمیع قیود جزئی است بلکه موجودی است که به تعین خاص مقید نیست و از این جهت در تفسیر آن گفته می‌شود حقیقت موجود بدون آن که به قید ریاضی، طبیعی، منطقی، خلقی، مقید گردد موضوع فلسفه است.

ما می‌گوییم این حرف مصب واقعیت را و مصب موجود را خارجیت مطلقه دیده است. این حرف در فضایی است که وقتی شما خواستید کار کنید باید تکلیف قیود علوم جزئی اعم از طبیعیات اعم از ریاضیات اعم از خلیات و منطق را روشن کنید. این یک دیدگاه است. یکبار در فضایی قرار می‌گیرید که می‌خواهید با حذف دو قید یعنی با حذف دو قید طبیعی ریاضی به فلسفه اولی برسید.

آنجا که می‌خواهید با حذف دو قید برسید ناچارید که یک طور حرف بزنید و آنجا که می‌خواهید با حذف سه و چهار و... قید کار کنید؛ چون اینجا خلق که می‌گویند دیگر اعم می‌شود از اخلاق تدبیر منزل و تدبیر جامعه بعداً اینها را توضیح می‌دهیم.

خارجی در مصب این استدلال آمده، آن زمان دلیل حصر، حکمت نظری را به درستی تقسیم می‌کند به طبیعیات، ریاضیات، و فلسفه اولی. و من اگر از ابتدا رفتیم به سمت اینکه مصب این استدلال را خارج قرار دادم، یک طور سخن می‌گوییم. اگر مصب این استدلال را از اول خارج قرار ندادم بلکه یک چیز دیگری قرار دادم که ان شاء الله ما در ادامه به آن می‌رسیم خواهید دید سرنوشت تقسیم یک طور دیگری است. بنابراین ما وقتی داریم با دلیل حصر کار می‌کنیم و می‌خواهیم واقعیت خارجی را بررسی کنیم، حقایق خارجی را اعم از حقایق مادی یا حقایق نفسانی بررسی کنیم، احکام این حقایق را رسیدگی کنیم بما اینکه واقعیات خارجی اند، حق داریم در طبیعیات و ریاضیات و فلسفه اولی بمانیم. اگر مطلب را به قید منطق رساندیم آن زمان می‌رسیم سرنوشت مطلب چه تغییری می‌کند که توضیح خواهم داد.

## اشکال استاد بر استاد جوادی

خلاصه حرفمان این است: امر شما مخیر است بین اینکه از اول با خارجیت مطلقه کار کنید و اگر خارجیت مطلقه را مطرح کردید، حیث معقول ثانی منطقی را بیاورید، حصر حکمت نظری را به هم بزنید که به هم می‌زنید، آن زمان وقتی آمدید فلسفه را بگویید می‌گویید علوم جزئی، علمی هستند که یا قید طبیعی دارند، یا قید ریاضی دارند، یا قید منطقی دارند یا قید خلقی دارند بعد برای رسیدن به فلسفه، چهار قید را بر می‌دارید یا چهل قید را بر می‌دارید. ما می‌گوییم این یک زاویه دید است. این زاویه دید با زاویه دید دلیل حصری که دو قید را بر می‌

ما می خواهیم بگوییم جمع بین این دونمی شود ، ما می خواهیم بگوییم اگر کسی مانند مرحوم مطهری در شرح مختصر منظومه خواست کار کند، کار کند، همین طوری که در اینجا بیان شد. می گوید من یک معقول اولی دارم، معقول اولی واقعیت خارجی است چه حقیقت مادی باشد و چه حقیقت نفسانی. معقول ثانی فلسفی حکم واقعیت خارجی است بما اینکه خارجی است این خارجیته که ایشان در اینجا با آن کار می کند در مقابل معقول ثانی منطقی است که حکم اینها است بما اینکه ذهنی اند. بعد وقتی می خواهد برود در فضای دلیل حصر، دلیل حصر را در همین شرح مختصر منظومه به گونه ای تبیین می کند که مصبّ تقسیم می شود بخشی از واقعیت و چون بر بخشی از واقعیت است که فرض بر همان خارجیته که در مقابل احکام ذهنی بما اینکه ذهنی قرار می گیرند نه در مقابل احکام نفسانی؛ چون دارد با آن کار می کند دلیل حصر آن (درست) می شود.

### وجه تسمیه الهیات (مقدمه سوم) از کتاب رَحِیق

مقدمه سوم ما تمرکز بر مسأله الهیات است، به این نکته هم عنایت کنید که تقریباً به یکجا مساله بر گردد. در وجه تسمیه الهیات باز تعبیری را استاد عظیم الشان ما حضرت آیت الله جوادی در رَحِیق دارد که توضیح می دهند: «دو اطلاق برای فلسفه و فیلسوف یا حکمت و حکیم و وجود دارد، یکی همان اصطلاح عام آن است، که شامل تمام علوم برهانی می شود و در واقع مرادف با علم یقینی به معنای شناخت جهان خارج اعم از خطوط کلی و جزئی آن است» این یک اصطلاح است. شناخت جهان خارج اعم از خطوط کلی و جزئی آن است. این

عبارت مسامحه ای دارد، مسامحه اش چیست؟ منطق بیرون باید باشد ، نباید بگویید اعم از خطوط کلی و جزئی، چون حکمتی که اینجا دارید به کار می برید شش شاخه دارد و منطق شاخه هفتم است. دقت کنید، ثمره آن مطلب را دوباره اینجا پیاده کنید. ما سوال داریم ، جسارت نمی کنیم، فقط سوال می کنیم، می گوییم شما می گوید حکمت یعنی چیزی که شش شاخه دارد؟ خب در آن منطق نیست. اگه شش شاخه است باز درست نیست، بخشی از واقعیت است. با ما باشید تا آن شش تا را بگوییم ، مصب آن سه تا را بگوییم ، مصب اینها را بگوییم ، بعد از آن شش تا دست برداریم برویم برسر اصل واقعیت ، «اصول فلسفه » درس بدهیم، که می رسیم.

پس ما فقط سوال می کنیم، اینکه شما می گوید: شامل همه علوم برهانی می شود یعنی منطق مرادتان نیست، دیگر شامل تمام علوم برهانی نیست؟ در واقع مرادف با علم یقینی به معنای شناخت جهان خارج عیب ندارد. اگر این خارج را قبول کردید که خارج ، خارج مقابل ذهن است حرفی نداریم و درست است. ولی می شود بخشی از واقعیت. ما بعداً می گوییم: شما بعضی از حرف هایتان با مبنای استادتان علامه طباطبائی درست در می آید که مدخل نهاییه و اصول فلسفه است. دیگر شرح منظومه را بگذارید کنار، دلیل حصر را بگذارید کنار، مثل آقای مطهری وقتی وارد حریم اصول فلسفه می شوید فأخلع نعلیک دلیل حصر دیگر کنار می رود.

## اشکال استاد بر استاد جوادی

اینجا باید واقعیت را تقسیم کنید به گونه ای که هویت و ماهیت را بیاورید بعد منطق درست شود، بلکه این حرف درستی است ولی در این افق نیست. ما این همه اصرار می کنیم می گوئیم نهاییه را نمی شود اینگونه فهمید، همه حرفمان همین یک جمله است، ۱۰-۱۲ جلسه است داریم اصرار می کنیم. ما به استاد جوادی می گوئیم تکلیف ما را روشن کنید چه می گوئید؟ اگر منظورتان از حکمت، علم یقینی برهانی شناخت همه واقعیت های عالم است که یک حرف است. اگر منظورتان شناخت واقع مقابل ذهن است، اهلاً و سهلاً و مرحباً. شش علم برهانی شما دارید آن سه تا را هم قبول کردیم از شما که بنا بر مبنای خودتان اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن برهانی اند، آن شش تا سر جای خودش درست است. این یک نکته.

(رحیق:) «و دیگری بخشی از علوم یقینی است که به بحث از احکام هستی مطلق بدون تقیید می پردازد» ایشان (استاد جوادی) این را توضیح می دهد سپس ادامه می دهد: «فلسفه در اطلاق اخیر خود همان فلسفه اولی است» بعد شروع می کنند در مورد وجه تسمیه صحبت کردن، «که به دلیل عدم تقیید موضوع آن به قیود خاصه» قیود خاصه را که می آورد خراب می شود، منطق هم می خواهد با آن بیاورد و این را نمی فهمیم. اشکال این است که تقسیم با یک مبنا حرکت نمی کند، منطق که می آید تمام واقعیت می آید، آنها که می آیند بخشی از واقعیت می آید. ما اینجا اشکال داریم. تا اینجا هرچه عرض کردیم مقدمه اول و مقدمه دوم بود.

## کلام شهید مطهری درباره وجه تسمیه الهیات

مقدمه سوم از اینجا شروع می شود، در مورد تسمیه ی الهیات. در مورد تسمیه به الهیات استاد اعتقاد دارند که الهیات می گویند به دلیل اشتغال آن بر واجب الوجود و مجردات، تعبیرشان این است: «و به دلیل اینکه در آن از مبادی عالیه وجود و از واجب تعالی بحث می شود علم الهی است» مرحوم مطهری مخالف است، گفته نه، بزرگان از حکماء وقتی که خواستند بگویند چرا به این علم الهیات می گویند، تعبیر آقای مطهری این است: «نامیدن این علم به الهیات.» (دقت کنید که الهیات اسم مقسم هست. الهیات بالمعنی الاعم یعنی فلسفه اولی که تقسیم می شود به امور عامه و الهیات بالمعنی الاخص منظور این است که الهیات بالمعنی الاعم اسم امور عامه نیست. اشتباه نکنید، از اول بگویم تا بامشکل مواجه نشویم)

«نامیدن این علم به الهیات از نظر غربی ها یک تبعیت کورکورانه یا از باب تسمیه ی کل به اسم جزء است» از این عبارت این به دست می آید که حضرت استاد اینگونه اختیار فرموده اند که تسمیه فلسفه اولی به الهیات از باب تسمیه کل باسم جزء است که جزئش الهیات است یعنی واجب الوجود یا عالم مفارقات و عقول، مجردات از ماده. به همه آن می گویند الهیات.

آقای مطهری می گوید: «این حکما همچنان که از کلمات بزرگان آنها از قبیل بوعلی و ملاصدرا در مقام تقسیم حکمت نظری به سه قسم الهی ریاضی و طبیعی، این طوری گفته اند.» و بعد دلیل حصر را ایشان ذکر می کنند. خیلی این تعبیر را من می پسندم در مقام تقسیم حکمت به

این سه تا یعنی خواسته بگویند این قرینه است، یعنی ما با اینها داریم کار می‌کنیم، اینگونه گرفته اند که: «حکمت نظری یا بحث می‌کند از اموری که به حسب مفهوم و مصداق یعنی هم به حسب خارج هم به حسب ذهن و به تعبیر دیگر هم به حسب واقع و هم به حسب حدود و به عبارت دیگر هم به حسب وجود و هم به حسب ماهیت (که این بالمعنی اعم است یعنی مفهوم) مشروط و نیازمند به ماده است، (که اینها همه توضیح می‌خواهد که الآن من معذورم از توضیح اینها ولی عبارتها دقیق است) یا به حسب مصداق و وجود و واقعیت نیازمند به ماده است ولی به حسب مفهوم ذهن و حد بی نیاز از ماده است یا اینکه هم به حسب مصداق و هم به حسب مفهوم مستغنی و بی نیاز و غیر مشروط به ماده است، اما قسم چهارم که شیء به حسب مفهوم و ذهن مشروط و نیازمند به ماده و به حسب مصداق و وجود خارجی بی نیاز باشد عقلا مفروض نیست» لذا چهار احتمال هست که سه تا درست است بعد نتیجه می‌گیرند که «الهی نامیدن فلسفه اولی، معنا و اصطلاح خاصی است غیر از معنا و اصطلاحی که مباحث خاص مربوط به خدا و صفات خدا بر طبق آن الهیات نامیده می‌شود، لفظ الهیات در این دو مورد بر اشتراک لفظی اطلاق می‌شود، لهذا می‌گویند الهیات بالمعنی اعم الهیات بالمعنی الاخص (خواسته قرینه هم پیدا کند) بدیهی است که اطلاق یک لفظ به دو معنا که یکی از دیگری اعم باشد جز به اشتراک لفظی نخواهد بود، مباحث این فن همه مربوط به خدا و صفات خدا و عقول و بالاخره امور مجرد از ماده یعنی امور مبرّی و منزّه و به اصطلاح به شرط لا از ماده نیست. در واقع بخشی از آن در الهیات بمعنی الاخص برای مجردات است و بخشی هم نه. اطلاق الهیات به

مباحث فلسفه اولی به حیث لا بشرطی است» پس آقای مطهری اعتقادش این است اگر ما به اینها می‌گوییم الهیات حیث آن حیث لا بشرطی است. اگر در مجردات و عقول الهیات بالمعنی الاخص مسأله الهیات را به کار می‌بریم حیث آن، حیث بشرط لایبی است. پس الهی که می‌گوییم یعنی لا بشرط از ماده، همین نبود ماده، نبود در حد لا بشرطی، کافی است برای صدق الهی. الهی که می‌گویند یعنی این. لذا ایشان خیلی مفصل توضیحات خوبی می‌دهند. مرحوم شهید مطهری در واقع می‌خواهد بفرماید ما وقتی با دلیل حصر کار می‌کنیم در دلیل حصر حیث لا بشرطی استفاده می‌شود نه حیث بشرط لایبی، تسمیه الهیات و دلیل حصر به یکجا بر می‌گردد. اگر مسأله الهیات و دلیل حصر به یکجا برگشت کند، در واقع مطلب اینگونه می‌شود دقت کنید، مرحوم مطهری می‌خواهد بفرماید: ما دعوایمان بر سر احکام واقع خارجی است.

احکام واقع خارجی تارة احکامی هستند که بشرط قید مادیت اند، تارة لا بشرط از قید مادیت اند، لا بشرطی هم تارة مفهومی و مصداقی است تارة فقط مفهومی است، خوب دقت کنید. مرحوم شهید مطهری می‌خواهد بگوید اگر کسی اینگونه تعبیر کند معلوم می‌شود که فهمیده است واقع یعنی خارج مقابل ذهن، دقت کنید، تا آن قرینه ای را هم که گفتیم دوباره می‌گوییم تکرارش هم مفید باشد.

ایشان می‌خواهد بگوید، ما که گفتیم ماده محل بحث است به خاطر همین است؛ چون در دلیل حصر (این حرف صاف می‌کند کارهای قدما را) می‌گوید چون در دلیل حصر ما با خارج مقابل ذهن که می‌خواهیم کار کنیم یعنی با ماده می‌خواهیم کار کنیم؛ لذا یک جا بشرط ماده



اش می کنیم و یکبار لابشرط می کنیم. لابشرطی را یکبار مفهوما و مصداقا یکبار مفهوما؛ لذا از اول لابشرطی دلیل حصر ناظر می شود به خارج مقابل ذهن و اصطلاح الهیات سازگار می شود با آن دلیل حصر. یک بار دیگر تکرار می کنم. لذا ما یک تعجیبی داریم که این عدم انسجام در رَحِیق، احتمال می دهیم که از نوشته ها باشد، احتمال قوی این است، چون استفاده حضوریمان در درس اینگونه نبود. در درس که می فرمودند حیث لا بشرطی بود. «اگر ما در اصطلاح الهیات حیث لا بشرطی را مفهوما و مصداقا مطرح کردیم و لابشرطی، لا بشرطی از ماده شد» دیگر دعوا نمی رود سر خارجیت مطلقه. خارجیت مطلقه از اول بیرون است، یک سازگاری بسیار مرتب بین دلیل حصر، تسمیه الهیات بالمعنی الاعم از جهت لابشرطی و عدم تعرض به منطق در علوم سه گانه حکمت نظری و در علوم شش گانه حکمت به وجود می آید. یعنی من یکبار در فضای قدما هستم همینگونه که ایشان فرموده ولی همه اش می شود شرح مختصر منظومه. بعد از فضای شرح مختصر می آییم بیرون و می رویم بدنبال اصل واقعیت. ما میتوانیم از الهی از باب تسمیه کل به اسم جزء دفاع کنیم ولی با حیث اینکه با واقعیتی کار کنیم که مبدأیت علم منطق را تأمین کند با توضیحی که فردا شب عرض می کنم. ولی اگر با ماده در مقابل مجرد، حیث لا بشرطی از ماده را کار کردیم باز در دلیل حصری هستیم که خارجیتش، خارجیت مقابل ذهن است، لذا این مطلب اینگونه باید جمع شود. یک بار دیگر هم می گویم بعد تمام می کنم.

۱- حیث بشرط لایی از ماده است در علم مفارقات و مجردات ۲- حیث لابشرطی از ماده است، مفهوما و مصداقا در الهیات و مصداقا لا بشرطی ذهنی ولی بشرط ماده بودن خارجی در ریاضیات. اگر این اصطلاح الهی به معنای در مقابل مجرد ... این طرف دیگر شما را می کند ماده و مجرد و با اعتبار اینها دارید کار می کنید.

این سازگار است با همان تقسیم که مرحوم مطهری گفت. ولی همه اش می شود بخشی از واقعیت ولی اگر کسی خواست با تمام واقعیت کار کند سرنوشت تقسیم حکمت چه می شود؟ و چه لوازم و عوارضی و نکاتی را پیدا می کند؟ به اضافه یک تکمله ای در باب منطق، که ما در باب منطق هم باید ذهن را وارد کار کنیم، هم یک تکمله ای دارد که ان شاء الله ذیل عبارت استاد جوادی فردا شب عرض خواهم کرد.

جلسه دوازدهم ۹۰/۰۹/۲۱

## دو توسعه در خارجیت مطلقه

بحث ما در ارتباط با مسأله اقسام حکمت نظری مخصوصا جایگاه منطق تقریبا امشب جمع بندی می شود، که ان شاء الله شروع بحث بعدی می شود. اجمالا به اینجا رسیدیم که ما خارجیتی که می خواهیم محل بحث قرار بدهیم در دلیل حصر و در اقسام، تکلیفمان را باید روشن کنیم که اگر این خارجیت، خارجیت مطلقه ای است که هم عین را می گیرد اعم از ماهیت و وجود و هم ذهن را می گیرد یعنی دو توسعه می خواهد این خارجیت، یکی توسعه ای که بتواند هم ماهیت و هم وجود را بگیرد. وقتی می گوئیم واقعیت اعم از وجود و ماهیت، اگر واقعیت اعم شد از وجود و ماهیت، درست است، با قول اصالت الوجود می تواند باشد، با قول اصالت الماهیت می تواند باشد، غفلت از اصالت الوجود و اصالت الماهیت می تواند باشد، بعد هم طبیعیات درست می شود و ریاضیات درست می شود با روال خودش .... این توسعه اول . توسعه اول اگر اینگونه شد مطلب درست در می آید.

توسعه دوم، وقتی است که معقولات ثانی منطقی می خواهد وارد شوند، معقولات ثانی منطقی، احکام ماهیت اند، احکام و صفات این معقولات اند، به ما اینکه امر ذهنی هستند، این در توسعه اول نیست، توسعه اول، فلسفه اولی را درست می کند، فلسفه وسطی را درست می کند، فلسفه سفلی را درست می کند. توسعه اول حقایق خارجیه را درست می کند، حقایق نفسانیه را درست

می کند، توضیح دادیم که این حقایق و معقولات اولی می توانند حقایق خارجی باشند، می توانند حقایق نفسانی باشند باز معقول اولی هستند.

لذت و درد، اراده اینها کیف نفسانی هستند، معقول اولی هستند، منتهی واقعیاتی هستند که جایگاهشان در نفس است، اینها برای درست شدنشان و وارد بحث شدنشان ما نیازی به خارجیت مطلقه نداریم، بله، نیاز به این توسعه داریم که واقعیاتی که محل بحث است می تواند این واقعیت، وجود باشد و می تواند ماهیت باشد، اما مسأله معقولات ثانی منطقی به ما اینکه حکم و صفت این معقولات بما اینکه ذهنی هستند، این محل بحث نیست.

اگر ما این واقعیاتی را که در واقع خواستیم تقسیم کنیم، توسعه اول را برای آن قائل شدیم مشکل نداریم، می توانیم حکمت نظری را با دلیل حصر تقسیم به ثلاثه اقسام کنیم با همان بیانی که آقای مطهری ارائه کردند و نتیجه بگیریم. آن زمان الهیاتی که در اینجا به کار می بریم حیث اش می شود حیث لایشرطی از ماده. یعنی تقیّد به قیود مادی وجود ندارد. نه اینکه تقیّد به عدم ماده مطرح باشد، تقیّد به قیود مادی نبودن که دیشب عباراتش را خواندیم یعنی لایشرطیت از ماده در ارتباط با واقعیت خارجی است که این واقعیت خارجی، واقعیت خارجی به معنای خارجیت مطلقه نیست. چون خارجیت مطلق اگر بخواهد موجودی را مقیّد به قید ذهنی کند او را هم وارد بحث کند این تقسیم به هم می ریزد. بر اساس این سیستم آن زمان الهی شمردن اینها از باب اشتغال بر موجود مجرد است یعنی از باب تسمیه الكل باسم جزء است، و لذا ما حصل عرض ما این است که فرمایش استاد عظیم الشأن مان حضرت آیت الله جوادی درست است اما

در یک فضا، و فرمایش آقای مطهری که این لاشرطیت، لا بشرطیت است در مقابل بشرط لائیت، درست است در یک فضا.

ما عرضمان این است که ما باید تکلیف این واقعیتی را که با آن کار می کنیم روشن کنیم، بنابراین نمی شود من جمع کنم بین دلیل حصر و اصرار کنم بر حصر حکمت نظری در سه تا و بین اینکه وقتی پای فلسفه می آید وسط، بگویم فلسفه لاشرط از قیود علوم جزئی است، و علوم جزئی را وقتی لیست می کنم بگویم طبیعیات علم جزئی است، ریاضیات علم جزئی است، منطق هم علم جزئی است، خلقیات را هم عرض می کنم.

جمع بین این دو عبارت، درست در نمی آید که من از یک طرف قائل شوم به دلیل حصر و از یک طرف این علم را لا بشرط بدانم از قیودی که بعضی از آن علوم خارج است از حیطه حکمت نظری، جمع آن درست نمی شود.

### بیان اشاره دوازدهم رحیق و اشکال استاد به آن

با این توضیح که دادیم خلل بسیار واضحی به عبارت استاد عظیم الشان مان وارد می آید ایشان در اشاره دوازدهم رحیق جلد ۱ ص ۲۲۷ توضیح می دهند: «مراد از موجود مطلق، موجودی نیست که بشرط لا از جمیع قیود جزئی است، بلکه موجودی است که به تعینی خاص مقید نیست و لاشرط نسبت به جمیع قیود است و از این جهت در تفسیر آن گفته می شود: حقیقت

موجود بدون آن که به قید ریاضی یا طبیعی یا منطقی یا خلقی مقید گردد، موضوع فلسفه است.»

ما می گویم این موجودی که الآن مقید به این قیود نیست واقعیت است با توسعه دوم، واقعیت با توسعه دوم است که هم می خواهد خارج را بگیرد و هم می خواهد نفس را بگیرد هم می خواهد ذهن را بگیرد هم می خواهد موجود حقیقی را بگیرد، هم می خواهد موجود اعتباری را بگیرد در یک فضا است. ادامه فرمایش استاد عظیم الشان این است: «موجود مطلق که از آن با عنوان واقعیت مطلقه نیز یاد می شود همان است که اصالت الماهوی آن را مصداق ماهیت و اصالت الوجودی آن را مصداق مفهوم وجود می داند قائلین به تباین آن را دارای مصادیق کثیره متباینه به تمام ذات می پندارند»

اینها همه اش درست است، ذیلش درست است، اما برای ذیلش توسعه اول کافی است، اگر قید موجود منطقی وارد کار شد با مشکل مواجه می شویم، این یک نکته که در جلسه قبل گفته شد. الان یک مقداری با عبارت بیشتر آشنا شویم و مطلب را تطبیق می دهیم.

### بررسی اشاره ششم رحیق

نکته بعد که اینجا لازم است دقتی در آن بشود فرمایشی است که استاد عظیم الشان در نقد فرمایش امام (ره) دارند. دقت بفرمایید این را قبلاً خواندیم اما الآن با یک دقت دیگری (با این توضیحات) ببینیم، ایشان در رحیق ج ۱ ص ۲۱۸ اشاره ی ششم، «در زمانی که مرحوم علامه

خمس، فصل، نوع، عرض عام و خاصه و همچنین مباحث مربوط به معرف و قول شارح تأمین می شود.»

### اشکال استاد (معقول ثانی منطقی شدن مباحث فلسفی)

کاملاً درست است، این مشکلی ندارد، فقط اشکال ما این است که اگر فلسفه بخواهد به موجود کلی پردازد همان اشکال قبلیمان که کلیت، صفت ذهنی این احکام است که می شود معقول ثانی منطقی، با آن روال خودش مطرح می شود. شاهد ما این قسمت بعدی است. «چه اینکه مباحث فلسفی مواد سه گانه ضرورت، امکان، امتناع و اثبات وجود ضرورت و امکان، اصول موضوعه منطق را برای تبیین اقسام سیزده گانه موجودات فراهم می آورد» ما می گوئیم اینها در عرض هم نیستند، معقول ثانی فلسفی اگر احکام معقولات اولی هستند بما اینکها واقعیات خارجی هستند، حیث آنها در منطق با حیث شان در فلسفه تغییر می کند، بحث های قبلی را از ذهنتان خارج بفرمایید. ما بر اساس توضیحی که دادیم اگر من گفتم معقول ثانی یا \_جامع هم ندارم جلسه قبل توضیح دادم \_ حکم و صفت معقول اولی است بما اینکه واقعیت خارجی است یا حکم و صفت معقولات اولی است بما اینکه واقعیت ذهنی دارند.

سوال: ضرورت و امکان که معقولات ثانی فلسفی هستند حکم و صفت معقولات اولی هستند بما اینکه واقعیت خارجی اند قاعداً باید همین طور باشند. آن زمان چطور ما می خواهیم با ضرورت و امکان که فلسفه درست می کند بدهیم به منطق؟ بامشکل مواجه می شویم. اگر

حاشیه بر کفایة الاصول می نوشتند، مباحث مربوط به موضوع علم، در حوزه علمیه قم به صورت گسترده ای مطرح بود، استاد ما حضرت امام (ره) در تدریس خارج اصول درباره ی موضوع علم اصول بحث می کردند و حضرت استاد علامه طباطبائی (ره) در تدریس خارج اسفار مسأله تمایز علوم و نیازمندی آن ها به موضوع را عنوان فرموده بودند.»

با این توضیحات شروع می کنند و می رسند به توضیحی درباره این بحث که الان مورد نظرما است این قسمت مطلب است. ایشان توضیح می دهند که امام که اشکال کردند بر اساس حرف ملا صدرا لازم می آید ماهیت و احکام ماهیت بیرون برود، ایشان دفاعی می کنند که دفاع آن محل بحث ما نیست و کاری به آن نداریم، بعد تحلیلی می خواهند ارائه کنند، تحلیل را دقت کنید.

تحلیلشان این است: «از نقد های دیگری که امام (ره) وارد می کردند مباحث مربوط به ماهیت در فلسفه است، در حالی که بحث از ماهیت ولو آن که قائل به اصالت الوجود باشیم یک بحث فلسفی است؛ زیرا از جمله مباحث تقسیمی فلسفه، تقسیم موجود به کلی و جزئی است (اینجا را دقت بفرمایید) موجود کلی آن است که قابل صدق بر کثیرین است و جزئی آن است که این ویژگی را ندارد کلی همان ماهیت بوده و جزئی هویت است» -کار ما با این قسمت است- «با اثبات موجود کلی» پس موجود یا کلی است یا جزئی. جزئی هم یعنی تشخص در مقابل کلی که قرار می گیرد، نه جزئی در منطق که خودش جزئی اضافی است و در واقع کلی است -اگر موجود کلی درست شد، «اصول موضوعه منطق برای طرح مباحث کلیات خمس و تبیین احکام

معقولات ثانی فلسفی مانند ضرورت و امکان صفت معقولات اولی هستند تعبیر آقای مطهری این گونه بود: صفت و حکمِ اینها هستند بما اینکه واقعیت خارجی هستند بعد فرمود قید واقعیت خارجی ....

اگر ما گفتیم معقولات ثانی فلسفی، صفتِ معقولات اولی هستند بما اینکه واقعیات خارجی هستند در مقابل معقولات ثانی منطقی که صفت اینها هستند بما اینکه ذهنی هستند. آن چه در موجّهات از آن بحث می شود صفت واقعیت ذهنی است یعنی قضیه است یا صفت واقعیت خارجی است؟ اگر من توجه کردم به اینکه ضرورت و امکان اثبات وجودِ ضرورت و امکان در فلسفه انجام شد، حالا چه امکان ماهوی است، بحث است ما همان تحلیلی که در جای خودش ارائه می شود. امکان ماهوی که درست می شود، وجوب که درست می شود، معقول ثانی فلسفی تحویل می دهد، این رتبه اش با رتبه کلی و نوع و جنس و فصل و قول شارح و معرف و حجت، یک تفاوتی می کند.

### حل اشکال با خارجیت مطلقه با توسعه دوم

به نظر می رسد، اگر ما بخواهیم مسأله را حل کنیم، حل مسأله بر می گردد به استفاده \_این حرف درستی است ولی نه با این مبنا\_ این حرف وقتی درست می شود که استفاده کنیم از خارجیت مطلقه. اگر خارجیت مطلقه درست شد با توسعه دومش که ذهن بشود از مراتب خارج، آن زمان ضرورت و امکان، صفت واقعیت خارجی اند. در وهله اول که در اقسام حکمت

نظری قرار می گیرند، بعد که با خارجیت مطلقه کار می کنم و ذهن را از مراتب خارج می دانم آن زمان اتصاف این مرتبه از خارج به معقولات ثانی فلسفی بما اینکه واقعیت خارجی است درست می شود. بنابراین من اینجا که می خواهم کار کنم، باید متوجه دو مطلب باشم :

۱- واقعیتی که برای حل این مطلب از آن استفاده می شود ، دیگر خارجیت مطلقه است.

۲- اتصاف این واقعیت به کلی بودن، غیر از اتصاف این واقعیت است به ضرورت. بنابراین ما حواسمان را باید بدهیم اگر مناط ما در بحث ضرورت و امکان، معقولات ثانی فلسفی شد و فلسفه به عنوان کسی که معقول ثانی فلسفی را تحویل ما داد، خواست این را تحویل منطق بدهد، باید منطق در فضای خارجیت مطلقه وارد باشد و ذهن از مراتب این خارجیت مطلقه باشد و فلسفه بما اینکه دارد با خارجیت مطلقه کار می کند اینها را انجام دهد. پس حواسمان به فاصله مطلب از هم باشد. من یک واقعیت مقابل ذهن داشتم، یک خارج مقابل ذهن داشتم، خارج مقابل ذهن من وقتی می خواست توسعه پیدا کند، توسعه اول آن ماهیت و وجود را گرفت بعد خارجیت مقابل ذهن را با توسعه دوم فرق بگذاریم که این مطلب اول ما بود.

### اشکال دوم استاد )

مطلب دوم ما این است که وقتی من می خواهم از معقولات ثانی فلسفی در منطق استفاده کنم باید بدانم چون معقولات ثانی فلسفی، احکام معقولات اولی هستند بما اینکه اینها خارجیت دارند، باید خارجیتشان درست شود. بنابراین اگر کسی آمد و ذهن را در آن بحث ادقی که با هم

داشتیم از مراتب خارج ندانست و اگر در بحث ادق، ذهن از مراتب خارج، کنار رفت، همان بلایی که سر امکان ماهوی آمد و سه ضرورتِ مقابلِ امکان آمد\_بحثی که بعداً انجام می دهیم\_ آن مطلب در ارتباط با قضایای ذهنیه ما هم اتفاق می افتد، و هیچ اشکالی هم ندارد، هیچ اشکالی پیدا نمی کند، چرا؟ چون سالبه می شود، به انتفاء موضوع. من اگر ذهن را از مراتب خارجیت دانستم این بنا بر توسعه واقعیت هست \_که توضیحش می دهم \_ من وقتی واقعیت را توسعه می دهم، (۱) اعمش می کنم از ماهیت و وجود. (۲) اعمش می کنم از ذهن و خارج. اگر این واقعیت را محدود کردم به وجود، ماهیت را جمع می کنم، علم حصولی را جمع می کنم، علم حصولی را که جمع کردم معقولات ثانیه منطقی من جمع می شوند، معقولات ثانیه منطقی من که جمع شدند، دیگر قضایای منخرجیتی ندارند تا متّصف به ضرورت و امکان شوند. هیچ اشکالی هم ندارد؛ لذا ما می خواهیم عرض کنیم، شما با آقای طباطبایی، بدرستی با فضای ایشان بروید، یا با خارجیت مقابل ذهن و توسعه اول کار کنید، یا با خارجیت مطلقه کار کنید که توسعه دوم را به آن بدهید، در اینجا که توسعه دوم را می دهید، آمدن ضرورت و امکان در قضایای ذهنیه به اعتبارِ خارجیتِ مطلقه است، یا اینکه اصلاً خارجیت را برای علوم حصولی برای مفاهیم ماهوی و برای ذهن بردارید، منطبق را هم جمع کنید. اگر اینها را جمع کردید، علم حصولی جمع شد. بله، منطق آلت قانونیه تعقل شماست، اگر شما با این سیر حرکت کردید، آن نتیجه را بگیرید، اگر با سیر خارجیت مطلقه کار کردید این گونه است.

## اشکال سوم استاد

نکته سوم و تمام. نکته سومی که از جمع بندی بحث می خواهیم ارائه کنیم این است که بحث منطق، کنار رفت. برویم به قید خلقی، حال اینجا دعوا درباره موجود مقید به قید منطقی بود، الآن برویم به بحث قید خلقی، قید خلقی هم، همین سرنوشت را دارد. یکبار ما می گویم من دارم با واقعیت مطلقه ای کار می کنم که مقسم تقسیم موجود است به موجود حقیقی و موجود اعتباری. یعنی می گویم موجود تقسیم می شود به حقیقی و اعتباری. وجود موجود اعتباری را فلسفه باید تبیین کند، نحوه وجود موجود اعتباری را فلسفه باید به عهده بگیرد. و وقتی که فلسفه تقسیم کرد، اصل واقعیت را به حقیقی و اعتباری، اعتباری اش می تواند مبدأ بحث هایی شود که در علوم اعتباری، اگر من قائل شدم به اینکه اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن گزاره های آن اعتباری است. موجود را تقسیم می کنم به حقیقی و اعتباری و مشکل را حل می کنم. من در فضای واقعیت مطلقه ای که گفتم اعم است از وجود و ماهیت، اعم است از موجود حقیقی و اعتباری، یکبار کار می کنم درست هم هست. اگر اینگونه کار کردم آن زمان تکلیف روشن است، می گویم فلسفه موضوعش موجود و واقعیتی است که هیچکدام از آن قیود را ندارد، لایشرط از این قیود است. اگر فلسفه لایشرط از این قیود شد، در واقع هل بسیطه ی اینها درست است هل مرکبه آنها را هم بعداً بررسی کنید.

فلسفه واقعیتی را کار می کند که این واقعیت می تواند خارجی باشد، می تواند ذهنی باشد، می تواند کلی باشد، می تواند جزئی باشد، می تواند حقیقی باشد، می تواند اعتباری باشد و هیچ مشکلی هم ندارد، در فضای آن حرف ها. اگر اینگونه بحث کردم آن عبارتی که از رَحِیق

آمدیم و رفتیم در آن شش علم\_ قید خلقی را در کنار طبیعی و ریاضی آوردند و گفتند موجود یا قیدش طبیعی است یا ریاضی است یا خلقی است در کدام فضا است؟

### دیدگاه علامه طباطبایی در تقسیم حکمت نظری و عملی

فضایی که علامه در اصول فلسفه کار کرد\_ عبارتش را می خوانیم\_ اصلاً در آن تقسیم به حکمت نظری و عملی و سه قسم و سه قسم اینها نبود، بحث اصل واقعیت بود که اصل واقعیت، موجود را یا مقید می کرد به قید طبیعی یا مقید می کرد به قید ریاضی یا مقید می کرد به قید خلقی، یا مقید می کرد به قید منطقی، یا اصلاً قیود را از آن می گرفت، قیود را هم که از آن می گرفت، یعنی لایشرطش می کرد نه بشرط لا، که این کاملاً حرف درستی است، این حرف در آن فضا است، اما اگر من در تقسیم حکمت به نظری و عملی گفتم اینجا مقسم، مقسم واحدی نیست و من با علم واحدی کار نمی کنم، و تفکیک بین این شش علم را دارم به حسب موضوع انجام می دهم، آن زمان اول معضل من است، تکلیف تقسیم به حسب موضوع را باید شماره بزنیم، تکلیف تقسیم به حسب غرض را ... پس ما می خواهیم بگوییم این شش تا را سه گونه می شود بررسی کرد.

۱- آن طوری که علامه در اصول فلسفه بررسی کرده

۲- آن طوری که استاد با موضوع کار کرده

خواندیم کاملاً درست است، موجود و واقعیت مطلقه ای که موضوع فلسفه است این وضعیت را دارد. طبیعیات و ریاضیات و خلیقات و منطقیات همه می شوند قیود حیث لایشرطی می شود حیث موضوع فلسفه، تمام.

اما اگر من با واقعیت مطلقه کار نکردم و گفتم: مقسم من، مقسم حقیقی نیست، فرمایش استادمان این بود، گفتند که مقسم حکمت نظری و حکمت عملی، موجود مطلق نیست بلکه مطلق موجود است. من شش، علم دارم، شش علم برهانی دارم، مقسم واحدی وجود ندارد برای آنها. آن زمان باید سوال کنم و بگویم اگر این مقسم، واحد نبود. اگر مقسم شد واقعیت به نطایق وسیعش، که هم ذهن را گرفت هم خارج را گرفت تکلیف منطق روشن است ... هم حقیقی را گرفت و هم اعتباری را گرفت، موجود خلقی را فلسفه هل بسیطه اش را تحویل می دهد و با اخلاق و گزاره های اعتباری کار می کند، آن تکلیف روشن است، اما اگر نه، من آمدم با مطلق موجود کار کردم و مطلق موجود را تقسیم کردم به دو شاخه: ۱- نظری ۲- عملی، آن زمان سوال می کنیم و می گوییم این تقسیم موضوعی است یا با غایت است؟ اگر گفتیم مقسم واحد نداریم، مطلق موجود است، و این شش علم را، علم واحد نمی دانیم و جدا کردن اینها را با هم، باید بگوییم اختلاف اینها با هم چگونه است؟

آیا اختلاف اینها اختلاف به موضوع است یا اختلاف به غرض است؟ اگر اختلاف به موضوع بود دوباره کل کار بامشکل مواجه می شود. ما سوالمان این است می گوییم حضرت استاد که آمدند قید خلقی را در کنار قید طبیعی و ریاضی\_ منطق را دیگر بگذارید کنار. از منطق بیرون

## ۳- آن طوری که با غرض کار کردیم

پرسش : سه توسعه شد.

ما می گوئیم قید خلقی در هر کدام از اینها محل آن را پیدا کنید، بحث خلقی با خارج مقابل ذهن هم اشکالاتش وارد است، بحث منطق یک حرف دیگر بود، عبارتها را هم می خوانیم.

نظر ما این است که بین تلامذهای مذهب طایفه رعایت کرده در این جهت و متعرض دلیل حصر نشده در نهاییه و اصول فلسفه یا حداقل جایگاه دلیل حصر را آنجا بررسی نکرده، یکی مرحوم مطهری است در حاشیه اصول فلسفه که مسأله اصل واقعیت و واقعیت مطلقه را مطرح فرموده است. و یکی حضرت آیت الله مصباح است در اینکه انکار دلیل حصر کرده اند، انکار دلیل حصر ایشان، نه به دلیل نارسایی دلیل حصر است. بلکه به جهت این است که وقتی من واقعیت مطلقه را مطرح می کنم، واقعیت مطلقه فضایی را برای من درست می کند که گزاره های حقیقی و اعتباری و گزاره های ذهنی و خارجی و به تعبیر ایشان کلی و جزئی، ماهیت و هویت، اینها همه در عرض هم اند و فلسفه به عنوان علمی که دارد با واقعیت کار می کند باید مبدأ تصدیقی همه اینها را درست کند، چه من حکمت عملی را برهانی بدانم چه اعتباری. ما می خواهیم بگوئیم فضایی که از اصول فلسفه و از نهاییه به دست می آید، بالاتر از فضایی است که شما در شرح مختصر یا بیانات بوعلی یا در بیانات ملاهادی و یا در بعض بیانات ملا صدرا برخورد می کنید و تقسیم شش گانه ای را ارائه می کنید. نه، آن فضا فضای بالاتری است، آن فضا، حساب دیگری دارد، با فضای واقعیت مطلقه با دو توسعه، با دو توسعه واقعیت مطلقه همه اینها درست می شود.

پاسخ استاد: دو توسعه است، اخلاق خارج مقابل ذهن است. اخلاق در حکمت عملی کنار حکمت نظری رفت، اخلاق پایین هم می توانست مسأله اش حل شود، خارجیت مقابل ذهن هم که من با آن کار می کردم، می توانستم گزاره های اخلاقی را یا از باب ادراکات اعتباری یا از باب ادراکات حقیقی، بنا بر ضرورت بالقیاس الی غیر آنجا ببینیم، یا شش علم برهانی را تحویل شما بدهم آنجا با قیودش، آن مشکل نداشت. توسعه ای که من می خواستم به هم همین قدر بود که بگویم خارج مقابل ذهن شش تا را بگیرد با واقعیت. واقعیت مطلقه ای که ذهن را هم شامل می شود، منطق را و مبادی منطق را بدهد، این دو. اگر منطق هم در کار آمد بما اینکه حکم ذهنی است خواست از ضرورت و امکان استفاده کند، حیث خارجیت در آن دیده شده، این شد نکته ی سوم. این ما حاصل سه نکته ای است که ما به نظر مان برای توضیح فرمایش اساتید بزرگوارمان لازم می دانیم. مقداری از عبارت استاد جوادی باقی می ماند که ان شاء الله می خوانیم.



جلسه سیزدهم: ۹۰/۰۹/۲۶

## خلاصه درس گذشته

بحث ما در ارتباط با فرمایشات استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله جوادی درباره مسأله عبارات مختلفشان در رَحِیق و جمع بندی دلیل حصر خلاصه مطلب را عرض کنم و یک اشکال پایانی که دیگر اینجا نیست. بحث ما این شد، ما عباراتی از اساتید عظیم الشان مان داریم که در این عبارات مسأله واقعیت تارةً به گونه ای بیان می شود. خلاصه مطلب که شما بتوانید رتبه بندی کنید در ذهنتان، این است؛ واقعیت تارةً به گونه ای بیان می شود که خارجی مقابل ذهن است ولی خارجیتی که در آن وجود هست، ماهیت هست، تباین وجود هست، اصالت الوجود هست، اصالت الماهیه هست، تشکیک هست. من همین قدر که بگویم یک واقعیتی دارم که این واقعیت می تواند وجود داشته باشد، می تواند ماهیت مانند انسان، فرس و ... باشد. این موجودات می توانند وجودات کثیره متباینه باشند، می توانند وجود و واقعیت واحده معقول به تشکیک باشد، این واقعیت مقابل ذهن است.

اگر من با این واقعیت کار کردم و خواستم حکمت نظری را بر اساس این واقعیت تقسیم کنم ، آن زمان می آیم که ظاهر عبارات آقایان همین است، از دلیل حصر استفاده می کنم و می گویم حکمت نظری سه گونه است. بعد می گویم این حکمت نظری که سه گونه است یا واقعیتی است که ذهناً و خارجاً به ماده محتاج است یا واقعیتی است که ذهناً و خارجاً به ماده احتیاج ندارد یا

واقعیتی است که ذهناً به ماده احتیاج ندارد ولی خارجاً به ماده احتیاج دارد یا بالعکس. که گفته شد چهارمی محال است و سه قسم باقی ماند.

این سه را که تقسیم می کنند، می گویند آن واقعیتی را که ذهناً و خارجاً به ماده احتیاج دارد طبیعیات است که کنار می گذاریم، واقعیتی که ذهناً احتیاج به ماده ندارد و خارجاً احتیاج دارد ریاضیات است ، واقعیتی که نه ذهناً و نه خارجاً احتیاج به ماده ندارد فلسفه اولی است.

در این فلسفه اولی چون واقعیت مطرح است می توانید اصالت الوجودی بشوید، درست است، می توانید اصالت الماهیتی بشوید، درست است، می توانید تباین وجودی بشوید، درست است، می توانید تشکیکی بشوید، درست است. پس واقعیتی که شما اعمش می کنید از وجود و ماهیت، اعمش می کنید از تشکیک و تباین، این واقعیت اگر آن واقعیتی است که می خواهد حکمت نظری را به سه قسم تقسیم بکند، بعد به آن اضافه کنید، می خواهیم جمع کنیم بگویید این واقعیت می آید پایین تر، موجودی مقید می شود به اعدام و ایجاد، بالا مقید بود به وجود و عدم تعبیر ایشان این بود ، گفت این واقعیت تارةً مقید به وجود و عدم است و تارةً مقید به اعدام و ایجاد است.

پرسش: تقسیم را اعتباری گرفت

پاسخ استاد: نه ، ایشان هم حقیقی گرفت، گفت تقسیم من برهانی است ، گفت آن که برای اعدام و ایجاد است یعنی باید و نباید. آن که برای وجود و عدم است یعنی هست و نیست.

نظری یعنی آن واقعیتهایی که از جهت وجود و عدم است بر اساس برهان عقلی است، در همین اشاره چهارم این را توضیح می دهند.

«نتیجه یک حصر عقلی است، زیرا واقعیت خارجی که موضوع فلسفه است» شما باید همین جا سوال کنید که این واقعیت خارجی همان واقعیتهایی است که مقید به قید وجود و عدم است در مقابل واقعیتهایی که مقید به قید ایجاد و اعدام است، بعد این واقعیتهایی که مقید به قید وجود و عدم شد، خارجی شد، ما خارجی اش را بحث کردیم، این را باید سوال کنید، بعد می گوید «به چهار صورت قابل تصور است» همین ها است که عرض کردیم. «صورت اول که موجود در خارج و ذهن محتاج به ماده است،» که حتما توضیحات آن را خواندید و چند بار هم تکرار کردیم. «با استحاله شق اخیر سه صورت برای موجودات خارجی متصور است، واقعیات و موجودات خارجی در هر یک از صور مذکور، مقتضی احکام و عوارض خاصی هستند، چندان که عوارض مختص به هر یک از آن ها بر دیگر قابل حمل نیست.» فلسفه طبیعی توضیح می دهد موجوداتی هستند که در ذهن و خارج مقید به ماده اند فلسفه ریاضی که در ریاضیات از عوارض ذاتی آنها بحث می شود موجوداتی که تنها در تحقق خارجی خود نیازمند به ماده اند فلسفه الهی اینگونه هستند. بعد شروع می کند به توضیح دادن حکمت عملی، حکمت عملی هم حصر استقرایی دارد. لیکن فحص و حصرش استقرایی است. واقعیتهایی که قید عدم و ایجاد دارد یا اخلاق است یا تدبیر منزل یا سیاست مدن. حال سوال ما بر سر این واقعیت است که تفکیک، موضوعی است و واقعیت مقید به این قیود هستند، اگر این طور که بگوییم خارجی که در مقابل

پس عنایت کنید اینگونه می شود، آن واقعیتهایی که در حکمت نظری قرار گرفت، اولاً واقعیت بود از جهت وجود و عدم، بعد این واقعیت از جهت وجود و عدم تقسیم به ثلاثه شد. پایین یک واقعیتهایی آمد از جهت اعدام و ایجاد، نه از جهت وجود و عدم، اینبار با مشکل مواجه می شویم که اگر این واقعیت مقابل ذهن شد، در حکمت نظری همه واقعیات مقابل ذهن نیامد. جمع بندی دو حرف را می خواهیم مطرح کنیم.

### تبیین و بررسی اشاره چهارم ر حیق

می خواهید یکبار دیگر عبارت ها را بخوانیم، قبلاً خواندیم، که یک بار شما گفتید این واقعیت که داریم با آن کار می کنیم ایشان این مطلب را در ر حیق جلد اول ص ۱۳۹: «چهارم: فلسفه بر اساس متعلق آن نیز - همانگونه که قبلاً گذشت - دارای تقسیماتی است. در یک تقسیم بندی اولی بر اساس اینکه موضوع آن، وجود و عدم یا ایجاد و اعدام - و به تعبیر دیگر، بود و نبود و باید و نباید - باشد به دو بخش نظری و عملی منقسم می شود»

پس الان آن واقعیتهایی که اعم از وجود و ماهیت و تشکیک و تباین و... شد قیدش واقعیت از جهت وجود و عدم است و بعد گفتید که اگر اعدام و ایجاد باشد می رود در حکمت عملی و اگر وجود و عدم باشد می رود در حکمت نظری. بعد در یک تقسیم ثانوی حکمت نظری یعنی همان واقعیتهایی که در آن وجود و عدم بود به سه قسم تقسیم می شود، که تقسیم اولیه حکمت

ما قرار می‌گیرد و همه خارج مقابل ذهن هم نمی‌شود. آن زمان قید خلقی که شما به تقسیم حکمت عملی برده اید و الآن هم نفی آن را از فرض حکمت نظری درست کرده اید برای ما اشکال درست می‌کند.

پس اشکال ما این است که شما آمدید و حکمت نظری را سه قسم کردید و قسم اول را علم کلی کردید و... سر جمع اشاره را ذکر می‌کنیم. حال اگر ما بخواهیم هر دو مطلب را جمع کنیم و هم بحث منطقی را در اینجا بیاوریم که منطق مربوط به حیثیت ذهن در مقابل خارج است و هم خلق را بخواهید بیاورید که خلق می‌شود قید اعدام و ایجاد، اگر در این تقسیم باشد. و اگر بخواهیم طور دیگری صحبت کنیم هم الان عرض می‌کنیم.

مرحله بعد این شد که اگر ما به دنبال ذهن برویم، یک بار از وجود کلی سخن می‌گوییم و یک بار از وجود نوع و جنس و فصل داریم سخن می‌گوییم، ما در منطق گفتیم که موضوع آن معرف و حجت است و گفتیم که معرف با معقول ثانی منطقی فرق دارد و معقول ثانی منطقی موصول من حیث ایصالش در منطق بحث می‌شود و حال معرف ما که معقول ثانی منطقی است از جهت ایصالش، یک قضیه است، که چون در آن حیثیت ایصال وجود دارد خصوصیات را برای آن منطق قائل است. مثلاً قضیه نباید شخصی باشد برای اینکه حیثیت ایصال ندارد. اینکه می‌گوییم، هر کدام از این حرف‌ها بار خودش را داد، وقتی می‌گوییم معرف در واقع معقول ثانی منطقی موصول از جهت ایصالش می‌آید در منطق.

حال این معقول ثانی منطقی موصول را از جهت ایصالش، در موجهات می‌آییم و جهت برای آن معرفی می‌کنم، جهت در واقع رکن چهارم قضیه است، قضیه را می‌کند رباعی، موضوع داشت، محمول داشت، حکم داشت، بعد جزء چهارم پیدا کرد، جزء چهارم که جهت است اگر جهت در قضیه است، جهت در قضیه با معقولات ثانی فلسفی که فلسفه تحت عنوان ضرورت و امکان تحویل شما می‌دهد، فاصله منطقی شان را داشته باشید، چون معقول ثانی منطقی حکم ماهیت است از آن جهت که واقعیت خارجی است.

معقول ثانی منطقی موصول که رکن چهارم جهت است، حکم معقول اولی است از آن جهت که واقعیت ذهنی است. در این سیستم که من خارج را در مقابل ذهن بگذارم بعد بخواهم از معقول ثانی فلسفی تأمین کنم مبدئی را برای معقول ثانی منطقی این اشکال دارد. این اشکال بعدی این بحث است. این ربطی دیگر به ذهن و خارج ندارد اینها تمام.

### تجزیه و تحلیل دلیل حصر

اشکال امشب، بحث تجزیه و تحلیل دلیل حصر می‌باشد.

دلیل حصر: گفتیم این مفاهیم یا خارجا و ذهنا محتاج ماده اند یا خارجا و ذهنا به ماده محتاج نیستند یا خارجا به ماده محتاجند. سوال: مبنای فلسفی این بحث چیست؟ اگر من قائل شدم به مجرد مثالی و گفتم کم متصل و کم منفصل در خارج موجود بدون ماده اند، اساس حرف غلط است. برگردیم ببینیم چه در می‌آید از این حرف؟ و عجیب است این. اصل مطلب را ببینیم.

را جمع کنیم و در یک جا در یک جا جواب دهیم یا نه؟! اما فعلاً از دلیل حصرمان چه چیز بیرون است؟ موجود ذهنی و احکامش. دیدیم اگر بخواهید موجود ذهنی و احکامش را درست کنید با همه آن توضیحاتی که دادیم با مشکل مواجه می شویم. الآن متوجه شدیم مجرد مثالی ما، اگر قبول کردیم وجودش را.

إن قلت : چرا قبول می کنید؟ قلت: قرار شد واقعیتی که شما در مقابل ذهن قرار می دهید، نه در آن اصالت الوجود باشد نه در آن اصالت الماهیه، نه در آن، این مبنا باشد نه آن مبنا، باید شامل اشراق و مشاء و صدراشود. شما قرار بود واقعیت که در مقابل ذهن قرار می گیرد همه اینها را شامل شود، اما اگر من در خارج مقابل ذهن، مجرد مثالی را احد الاقوال دیدم، آن زمان ببینیم تکلیف دلیل چه می شود؟ و دایره درست شدن اینها چگونه می شود؟ با دو فضا، فضای اول: خارج مقابل ذهن را قرار بدهم، اما خارجی که اعم شود از مبانی فلسفی مختلف. مبنای دوم؛ مبنای خود علامه است که بروم بدنبال خارجیته که چیزی بیرون از آن نباشد، حصر ندارم. اگر چیزی از آن بیرون نماند و حصر هم نداشتیم، سازمان این مطلب چگونه می شود؟ توجه بفرمایید به دلیل حصر با این دید و حساب که من بگویم: مفهوم، موجودی است که ذهنها به ماده احتیاج ندارد مثل مقدار ولی خارجاً به ماده محتاج است بعد کسی مثل شیخ اشراق بگوید: چه کسی قائل است که مقدار هندسی خارجاً به ماده محتاج است؟ من موجود مجرد به تو نشان می دهم دارای مقدار. در مثال منفصل نیز به گونه ای درست می کنم. آن زمان ببینیم تکلیف دلیل حصر به کجا می رسد؟

منکه گفتم "کم" که یا متصل است یا منفصل، یک چیزی است که ذهنها به ماده احتیاج ندارد، خارجاً به ماده محتاج است، این بنا بر مبنای قدما که جواهر را پنج قسم می دانستند و جوهر مثالی را قابل قبول نمی دانستند، حرف قابل دفاع است، اصل حرف را دقت کنید. \_ مصداق تا برسیم. اما اگر کسی جوهر مثالی را تبعاً لشیخ اشراق پذیرفت و جریان مقدار را در واقعیت خارجی مجرد، جاری دانست یا جریان عدد را به عنوان کم منفصل در موجود مجرد (جاری دانست)، باید ببینیم سرنوشت استدلال دلیل حصر، ما دنبال چه هستیم؟

### دیدگاه علامه طباطبایی درباره دلیل حصر

چرا آقای طباطبایی دلیل حصر را نیاورده است؟! یکبار با واقعیت کار کردیم ... اگر من قائل شدم به اینکه کم متصل یعنی مقدار در مجرد مثالی درست است و گفتم مجرد مثالی واقعیتی است که ... چون ماده را اینگونه تعریف می کنم، می گویم ماده: واقعیتی است که حرکت دارد، مقدار هم دارد مجرد عقلی آن است که نه حرکت دارد نه مقدار، مجرد مثالی آن است که حرکت ندارد، اما مقدار دارد. اگر من اینگونه کار کردم قضیه چه می شود؟

اینکه من الآن دلیل حصرم را ارائه کردم و گفتم دلیل حصر بر سه قسم است. بعد گفتم این طبیعیات را درست می کند، این ریاضیات را درست می کند و این الهیات را درست می کند. در واقع اشکال کار ما این می شود که ما داریم با یک تقسیم کار می کنیم که اشکال دارد، این را داشته باشیم. الآن برگردیم و یک نکته از بحث قبلی را ادامه دهیم، ببینیم می توانیم این دو بحث

## جلسه چهاردهم: ۹۰/۰۹/۲۷

## خلاصه جلسه گذشته

بحث ما به اینجا رسید که یک اشکال در دلیل حصر داشتیم که خواستیم ناظرش بدانیم به خارج مقابل ذهن، که اگر ناظر بود به خارج مقابل ذهن، مسأله منطق از آن بیرون می رفت. و نمی شود کسی با دلیل حصری که ناظر به خارج مقابل ذهن است کار می کند بحث منطق را بیرون ببرد، اگر اعمش کردیم حصر آن چگونه می شود؟ یک اشکالی اینجا داشتیم که در بخش اول به آن پرداختیم. یک اشکال دیگری پیدا کردیم جلسه قبل که این دلیل حصر که به ما گفت: امور بر چهار قسم هستند، یا اموری هستند که ذهناً و خارجاً به ماده احتیاج دارند یا اموری هستند که ذهناً و خارجاً به ماده احتیاج ندارند، یا اموری هستند که ذهناً محتاج نیستند، خارجاً محتاج هستند یا بالعکس که ذهناً محتاج باشند و خارجاً محتاج نباشند و فرمودید چهارمی آن معقول نیست پس سه تا می ماند، سومی آن شد امری که ذهناً محتاج نیستند ولی خارجاً محتاج هستند، و گفتند این ریاضیات است.

اشکال کار این است که این حرف با مبنای کسانی است که جوهر مثالی را قبول ندارند و الا اگر کسی جوهر مثالی را قبول کرد و قبول کرد که مقدار هندسی و کمیت متصل در جوهر مجردی که ماده نیست، حرکت نیست، ولی ابعاد دارد این درست است.

آن زمان می تواند بگوید مقدرات هندسی مثلاً ذهناً به ماده احتیاج ندارند و خارجاً هم به ماده احتیاج ندارند. اگر این طوری شد چه کار کنیم؟ دعوا هم بر سر هل بسیطه کم نیست بلکه بر سر عوارض کم است، پس چه کاری باید بکنیم؟ از این طرف دلیل حصرمان یک اشکالی پیدا می کند که خودش از داخل مشکل دارد که شما می گوئید یک چیزی باشد که ذهناً محتاج به ماده نباشد و خارجاً محتاج باشد می گوئید ریاضیات. چرا؟ از آن طرف هم اشکال داریم در دلیل حصرمان .... بعضی از بزرگان جمع کرده اند بین دو بیان، گفتیم اشکال دارد نمی شود بین این دو بیان جمع کرد که بالاخره ما بخواهیم خارجیت مطلقه را مطرح کنیم. اصطلاحیکه درباره خارجیت مطلقه به کار می برم، اصطلاح من مورد نظر می باشد، دیگر با اصطلاح دیگر اشتباه نگیرید، اگر تعابیر دیگری هست، من توضیح دادم، دیگر مشترک لفظی نشود تا ذهن منحرف بشود. هم از یک طرف بخواهیم خارجیتی را مطرح کنیم که هم وجود را شامل شود هم ماهیت را و هم ذهن را و هم عین را و هم اینگونه کار کند و هم از آن طرف بخواهد حصر را در ثلاثه ملتزم بشود.

دیدیم جمع، امکان ندارد، جمعش نمی کنیم، اشکالی ندارد، خارج مقابل ذهنش که بکنیم، منطق ما بیرون می ماند. می گوئید: بماند بیرون. مبادی منطق را در کدام علم مطرح نماییم؟ می خواهیم در فلسفه اولی مطرح نماییم، که منطق از اول از بحث بیرون بود. از این طرف بخواهیم، اعمش کنیم، حصر خراب میشود. چه کار باید بکنیم؟ لذا اینجا دو، سه اشکال اینگونه دارد. یک

اشکال دیگر را در این جلسه اضافه کنم ، اشکال سومان ، بعد برگردیم ببینیم می توانیم با یک توضیحاتی همه اش را باهم حل کنیم.

### اشکال سوم استاد

اشکال ما این بود که ما در تقسیم حکمت عملی و نظری، تارۀ با موضوع کار می کنیم، قبول است ، توضیحاتش را هم قبلاً دادیم. با موضوع که کار می کنیم شش موضوع داریم و شش علم، فقط اشکال این بود که موضوع فارق جدی نبود و نمی توانستیم بگوییم که از نظر فلسفی می توان \_اشکال مهمی که داشتیم\_ که مقوله مثلاً ان یفعل یک بار بیاید بالا و یک بار بیاید پایین. نمی شود این را خیلی از نظر فلسفی از آن دفاع کرد، که شش علم را با موضوع جدا کنیم و بعد با مشکل مواجه نشویم که البته اگر اینگونه کار کردیم یعنی با موضوع کار کردیم و شش تا را درست کردیم و دیگر می توانیم بگوییم موضوع فلسفه اولی مقید به قید خلقی نیست؛ چون شش علم داریم با شش قید. این قید ها در فلسفه اولی نیست مثلاً فقط اشکال کار این است که فارق موضوعی درست نبود، حال اگر با موضوع کار نکردیم بلکه با غایت کار کردیم در اینصورت اصلاً به قید خلقی احتیاج نداریم؛ چون از نظر موضوعی، اخلاق و... در بالا هستند، خوب دقت کنید یعنی این، اشکال دیگری است که اگر با غایت هم کار نکنید نمی توانید قید خلقی را بیاورید؛ چون فرض بر این است که شما با موضوع سه علم بیشتر ندارید؛ چون دعوا موضوعی است. در واقع کسی که با غایت کار می کند خلاصه حرفش این است که می گوید موضوعاً این آنجاست و چون می خواهم علوم را با موضوع جدا کنم .... وقتی که با غایت

کار می کند این طوری می گوید، موضوعاً هر سه آنجا هستند اما به خاطر یک غرض ثانوی آن را می آورم پایین.

پس از جهت موضوعی که مبنای .... همان بالا هست دیگر قید خلقی نباید آورده شود، قید خلقی غایتی می آید نه موضوعی، یعنی اینکه حکمت عملی را جدا کرده غایت است، نه موضوع، دقت کنید، اصل اشکال این است، اگر کسی \_که این از ذهن شریف مرحوم مطهری مانده\_ خواست غایتی جدا کند یعنی با غایت باید جدا کند، اگر با موضوع جدا کند، بله ، موجود بما اینکه ایجاد است یا اعدام. ایجاد فردی ، ایجاد خانوادگی، ایجاد اجتماعی، پایین است. موجود بما اینکه طبیعی است، بالا است، موجود بما اینکه ریاضی است، بالاست، موجود بما اینکه موجود است که هیچکدام از این قید ها را نداشته باشد می شود فلسفه. اینجا مشکلی نداریم، چون تفکیک موضوعی می باشد.

فقط اشکال در مبنا است که این فارق موضوعی جدی نیست، از نظر فلسفی، فرق موضوعی وجود ندارد. اگر غایتی خواست کار کند معنایش این است که خلق را چه چیزی جدا کرده است؟ غایت. دیگر خلق از خلق را غایت جدا کرده، وقتی بخواهم توضیح بدهم چرا خلق را می آورم؟ می گویم علوم جزئی که ... یعنی اینجا یک امتیازی برای آیت الله جوادی است.

آیت الله جوادی که موضوعی می خواهد کار کند باید خلق را بگوید. خلق را با موضوع می توان گفت، اما در مبنا اشکال است، خلق را با غایت اگر جدا کردید اینبار در مقام تفکیک راه

### سه گونه تقسیم برای اقسام حکمت نظری و عملی

ما اینجا یک اشکال مبنایی داشتیم که این حرف را به بوعلی نمی شود نسبت داد، که بگوییم بوعلی این حرف را زده است و آن تعبیر اصطلاحی که بوعلی گفته و حرف هایی که بوعلی در صناعات خمس گفته مشهورات هستند نه آن قضایای برهانی، برای برهانی شمردن اینها که بوعلی صریحا مشهورات را از یقینیات جدا می کند، حیث برهان را از حیث جدل جدا می کند، ما خیلی حرف آنجا داریم که نشود این حرف را به راحتی به بوعلی نسبت داد. اما اگر کسی خواست اینها را نسخه ای جدا کند، شما باید سوال کنید، نسخه ای موضوعی است یا غایتی است؟ نسخه ای یعنی شما بگویید حکمت نظری گزاره های حقیقی اند، حکمت عملی گزاره های اعتباری اند. در اینصورت دارید موجود را به حقیقی و اعتباری تقسیم می کنید؟ یا نه یک چیز دیگر می خواهید بگویید؟ لذا این مسأله خیلی جدی باید سوال شود که شما وقتی دارید با قید خلقی کار می کنید موضوعی کار کردید یا غرضی؟ چه غرضی و موضوعی جدا کردن در محدوده گزاره های حقیقی باشد یا تفکیک گزاره های اعتباری باشد از گزاره حقیقی.

شما وقتی تفکیک می کنید گزاره های حقیقی را از گزاره های اعتباری، سوال کنید تفکیک گزاره های حقیقی از اعتباری سر کدام سفره است؟ سر سفره تفکیک موضوعی است یا تفکیک غرضی یا اصلا یک مبنای دیگری است؟ به قول آقای مطهری می شود مبنای جامع تری درست کرد که این متوقف بر مسأله بساطت نفس و مسأله توجه نفس و مسأله اعتبار و اینها نباشد. قدما این را نمی گفتند، قدما بیشتر می رفتند به سمت اینکه موجود یا حقیقی است یا

ندارید که خلق را بیاورید. لذا با اشکال مواجه می شوید، پس من اینجا اشکالم این می شود که الآن حکمت نظری در مقابل حکمت عملی قرار می دهم با موضوع، مشکل مبنا دارم، با غایت مشکلم این است که وقتی می گویم علوم جزئی دیگر حق ندارم بگویم در علوم جزئی، علم اخلاق.

ان قلت: شما نسخه ای جدا بکنید؛ چون حرف هایی که داشتیم می گفتیم بنا بر این بود که برهانی باشد که این دیگر مبنای قدما نیست.

پرسش: غایت که برهانی نبود.

پاسخ استاد: جنس را برهانی می کرد اما به خاطر غرض جدا شده بود که ملتزم شدیم که در واقع جنس همه این گزاره ها از جنس گزاره های برهانی قابل شناخت است اما به خاطر یک غرضی جدا می شود که دیگر حق آوردن قید را ندارید، یعنی شما دقیقا وقتی که کسی قید خلق را می آورد باید بایستید و بگویید، تفکیک شما موضوعی است؟ غایتی است؟

موضوعی اشکال دارید که فارقی وجود ندارد، غایتی نمی تواند آنجا که با موضوع دارید جدا می کنید ذکر بشود. این در این فضا است که من همه را برهانی ببینم. بگویم این شش علم من، علم برهانی هستند اینگونه جدا شدند، با غایت یا با موضوع ولی جنس گزاره ها برهانی است، اگر جنس گزاره ها را اعتباری دیدم، یعنی گفتم اینها یک جنس گزاره های حقیقی اند، یک جنس گزاره های اعتباری، اینگونه سیر کردم.

۱- بحث دلیل حصر که مبنایش شد خارجِ مقابلِ ذهن یا اعمیتی به آن دادیم که ذهن و خارج را شامل شود، با اشکالاتشان.

۲- اشکال جلسه قبل که خود مسأله ای که شما دارید می گوئید ذهنها به ماده احتیاج ندارد خارجاً به ماده احتیاج دارد. اگر این است، ریاضیات اینگونه نیست. ریاضیات ذهنها به ماده احتیاج ندارد و خارجاً هم به ماده احتیاج ندارد، اگر من فیلسوفی باشم که موجود مثالی را قبول می کنم این را درست می کنم.

۳- اشکال این جلسه، که ما آخر نفهمیدیم قید خلق شما با کدام مبناست؟

پرسش: این اشکال سوم در عرض اشکالات دیگر است؟

استاد: بله در عرض اشکالات دیگر است، ما دنبال تقسیم علوم هستیم، ما می خواهیم ببینیم تقسیم علوم که حضرات آقایان انجام می دهند، بعداً فلسفه اولی را که الان محل دعوای ماست، می خواهند معرفی بکنند با کدام مبنا حرف می زنند؟ اما جواب، به نظر ما منشأ این اشکالات عدم دقت در عبارات شیخ الرئیس بوعلی سینا است که این دقت را بزرگانی مثل علامه طباطبایی در درس های الهیات شفایشان رعایت فرموده اند، حاصل آن یک مطلبی شد. که همه اینها را جواب می دهد ولی منشأ، شیخ الرئیس است.

پاسخ به اشکالات توسط استاد با مراجعه به عبارات بوعلی سینا

اعتباری . اگر موجود یا حقیقی باشد یا اعتباری می شود حرف قدما. پس بنابراین سوال مهم این جلسه این شد، قید خلقی که شما آوردید \_طرف ما فقط آقای جوادی نیست\_ تکلیف ما را روشن کنید، قید خلق را فیلسوفی دارد می آورد که حکمت عملی اش را با موضوع از حکمت نظری جدا کرده، درست است. یا فیلسوفی می آورد که حکمت عملی را از حکمت نظری با غایت جدا می کند، با فرض برهانی بودن شش گزاره یا فیلسوفی است که در واقع حکمت نظری را با حکمت عملی از باب تفکیک موجود به حقیقی و اعتباری می گوید.

### تبعیت شهید مطهری در قائل شدن به تقسیم بسنخه از علامه طباطبایی

آقای مطهری پیشنهاد سنخه را به تبع استادش حضرت امام دارد، یعنی خواسته از یک نکته دیگری استفاده کند که یک جامعیتی به مسأله بدهد. چون ما بعداً به آقای مطهری جواب می دهیم که این تفکیک بین علم به عنوان مجموعه گزاره ها است بامعلوم ، ما موجود را می خواهیم در حقیقی و اعتباری. ولی علی ای حال اگر شما خواستید تفکیک کنید، قید خلق را از کجا آوردید؟

### جمع بندی سه اشکال استاد

جمع بندی اشکالات سه اشکال اساسی است:



به نظر ما خلاصه مطلب به اینجا بر می گردد. برای اینکه این متد را بگوییم، یعنی عبارات بوعلی را در این رابطه باید یک مروری کنیم. اگر عبارات شیخ را در دو جایشفا مورد توجه قرار دهیم که به نظر می رسد مطالبی را که آقای شهید مطهری در شرح منظومه آورده یا در ریحان آمده و در ابتدای درسهای الهیات شفا مرحوم مطهری دارد، تابع بخشی از عبارات بوعلی است که آدرس می دهیم که پیش مطالعه بفرمایید.

این بخش از عبارات شیخ الرئيس است که در الفصل الثانی، مقاله ی اول عنوان فصل: الفصل الثانی، فصل فی التنبیه علی العلوم و المنطق. شفا بخش منطق ص ۱۲ جلد اول. بخش دیگر هم اول الهیات شفا است که قبلاً آدرس داده بودم که عرض می کنم، که متن عبارت بسیار خوبی دارد بوعلی که آن برهان بر دلیل حصر را اینجا کامل می گوید و تفکیک عملی از نظری که ما آن سه اشکالمان را می خواهیم حل کنیم اینجا بیان می شود. مطالبی هم که آقایان می گویند از اینجا می گویند. اما شیخ الرئيس یک عبارت دیگری در اول الهیات شفا دارد، آنجا تلاش دیگری کرده، غیر از اینجا. یعنی شروعهش در اینجا آمده، حکمت عملی و نظری اش اینجا آمده بقیه اش یک تلاش دیگری است که عرض می کنیم.

آن تلاش دیگر شیخ، منشأ یک فرمایش است که مرحوم علامه و شاگردش مرحوم مطهری در آخر بحث های حکمتشان از آن استفاده می کنند.

من تعمد دارم اینجا را به شیخ برگردانم؛ چون الآن ضرورت مباحث فلسفه اقتصاد دارد تمسک به حبل المتین شیخ، چون آقایان با شیخ مشکل ندارند. با شیخ اگر کسی کار کند خیلی واضح می شود که اینجا حرف های شیخ است. عبارتش هم را می خوانیم و این دورا می خوانیم و مقایسه می کنیم، خواهید دید عبارتی که آنجا شیخ دارد و یک اشکالی دارد به ملا صدرا آنجا در حاشیه الهیات شفا که به نظر می رسد مرحوم مطهری به تبع استادش اعلامه طوری تفسیر می کند که حق به شیخ بدهد، آن سبب شده آن بحث اصلی ما در باب این سه اشکال آنجا منتفی شود با توضیحی که عرض می کنم. عبارت را اینجا ملاحظه بفرمایید.

ایشان اینجا: «فنقول فصل فی التنبیه علی العلوم و المنطق» پاراگراف اول را ما قبلاً خواندیم و چند بار از آن استفاده کردیم، «فنقول ان الغرض من الفلسفة ان یوقف علی حقایق الأشياء كلها علی قدر ما یمکن علی الانسان ان یقف علیها و الاشياء الموجودة إما أشياء موجودة لیس وجودها باختیارنا و فعلنا و اما اشياء باختیارنا و فعلنا» می گوید اشياء دو گونه است، یا اشیائی است که فعل ما و به اختیار ماست که اینجا را می گوییم حکمت عملی یا اشیائی است که به اختیار و فعل ما نیست که اینجا را می بریم در حکمت نظری.

«و معرفة الامور التي من القسم الأول تسمى فلسفة نظرية و معرفة الأمور التي من القسم الثانی تسمى فلسفة عملیه، و الفلسفة النظرية انما الغاية فيها تکمیل النفس لا بأن تعلم فقط بل بأن تعلم ما يعمل به فتأمل.»

عرض کردیم، تعبیر، تعبیر وقتی است که هر دو را از جنس نظر می داند، و غایت بشود ثانوی، این را می شود از آن کمک گرفت. «فالنظرية غايتها اعتقاد رأى ليس بعمل والعمليّة غايتها معرفة رأى هو في عمل فالنظرية الاولى بان تنسب الى الرأى» نه اینکه آن هم نمی شود به رأى برگرداند، این اولی است به خاطر این است که «تعلم بأن تعمل یا تعلم فقط» این عبارت، عبارت خوبی بود، بخش اول تقریباً تفکیک، تفکیک غایتی است، اشکالاتمان هم فراموش نشود که به غایت اشکال داشتیم، به غیر غایت هم اشکال داشتیم.

در تقسیم گفتیم ظاهر عبارتِ تصدرا این است و بوعلی هم گفتیم باید کمک کنیم به عبارتی مثل اینجا که کمک می کند و با معیار قرار دادن انسان. ولی اشکالی که الآن داشتیم را یادتان نرود، سیر را گم نکنید. بعد ایشان شروع می کند مقدمات دلیل حصر را بیان کردن، که چون عبارت مفصل است، خودتان هم نگاه کنید، خیلی هم زیبا تقسیم می کند، که «و إن الأشياء الموجودة من الاعيان التي ليس وجودها باختيارنا و فعلنا بالقسمّة الأولى، على قسمين، احدهما الامور التي تخالط الحركة\_ که این را شرح می دهیم\_ و الثاني، الأمور التي لا تخالط الحركة\_ مثل عقل و باری که اصلاً حرکت در آنها نیست که این می شود در واقع مجرد بشرط لا. حال همه آن حرف هایی که مرحوم آقای مطهری زده از اینجا است، اموری که بشرط لای از حرکت اند، و اموری که با حرکت محشورند و بعد هم تقسیم می کند اموری که\_ تخالوا الحركة\_ علی ضربین فانها اما ان تكون لوجود لها اذ لا بحيث يجوز ان تخالط الحركة» تقسیم می کند که من شرحش را می گذارم برای بعد، چون بعضی نکات عبارتی را باید با یک دقتی توضیح دهم،

الآن می خواهیم مطلب را جمع بندی کنیم بعد عبارت را می خوانیم. بوعلی کاملاً از عبارت های اینجا این چند نکته استخراج می شود که من جمع بندی اش را می گویم که شما عبارت ها را ببینید و عبارت ها را هم می خوانیم، از جمع عبارت بوعلی استخراج می شود که دلیل حصر به روشنی ناظر به خارج مقابل ذهن است. از بحث حرکت می فهمیم از بحث حد و قوام وجود که در عبارت ها می خوانیم کاملاً معلوم است بوعلی حرفش خارج مقابل ذهن است و حکمت نظری را تقسیم کرده به سته بالحصر العقلي. بعد هم آن عبارت شهید مطهری که شهید از آن استفاده کرده حتماً پیدا کنید که عبارت بسیار زیبایی است، خیلی عالی است که آنهایی که ما می گوئیم در واقع مجرد اند یا مجرد اند وجوباً یا مجرد اند امکاناً آن تعبیری که شهید مطهری می گفت این بشرط لا و لا بشرط و لذا می گفت که پس مجرد اند وجوباً و مجرد اند امکاناً. همه یکجا باید جمع بشوند و فلسفه هم همین است، لذا فلسفه هم دو بخش است، الهیات بالمعنى الاخص و امور عامه، بوعلیه زیبایی معلوم می کند که دلیل اولاً ناظر به خارج مقابل ذهن است.

۱- خارج مقابل ذهن است. ۲- و این خارج مقابل ذهن منقسم به حصر عقلی است به سه قسم.

۳- آن قسم فلسفه اولای آن، دو قسم است، یا تجرد است وجوباً یا امکاناً. لذا معلوم می کند که بعد وقتی می خواهیم روی جامع صحبت کنیم، جامعشان می شود آن تجرد لا بشرط. - که در تجرد بشرط لا وجود دارد در آن یکی هم وجود دارد، خیلی زیبا توضیح می دهند - این

علم، مبادی همه علوم دیگر را تحقیق کند و مبدأ علم منطق را منطق نمی تواند تحقیق کند، چون تحقیق مبدأ علم منطق با این علم است. تحقیق اثبات ذات اقدس اله با این علم است، اثبات یک چیز دیگر با این علم است، اثبات یک چیز دیگر با این علم است، بعد جمع می کند می گوید این مطالبی که این علم می خواهد تحقیق کند از متبایناتی هستند که واقعیت مطلقه آنها را می گیرد \_ خیلی زیبا بوعلی کار کرده \_ می گوید اگر ذات اقدس اله را خواست درست کند که ماهیت ندارد، خواست چیزی را درست کند که از کم است یک چیز دیگر را درست کند که از کیف است. یک چیز دیگر را درست کند با حرکت مخالط است. یک چیز دیگر را درست کند که از مراتب ذهن است که اینجا آنچه که بوعلی اضافه می کند یک چیزی است که بیشتر است از این چیزی که اینجا تحت عنوان دلیل حصر می آورد.

بعد آنجا می خواهد نشان دهد که اگر این علم متکفل تحقیق اموری شد که این امور جامعی ندارند الا واقعیت. ما یک علمی داریم با این موضوع. به نظر می رسد عبارت بوعلی در الهیات شفا در ادامه مطلب که آنجا عبارت ها را می خوانیم، بخش سلبی عبارت، بخش ایجابی عبارت، یک جمع خیلی مرتبی است از اینکه اگر خواستید فلسفه را بشناسید تاره می توانید از راه تحقیق در موضوع فلسفه به فلسفه برسید و اگر خواستید از راه تحقیق موضوع فلسفه به فلسفه برسید، می توانیم برهان بیاوریم. موضوع فلسفه، واقعیتی است که در جای دیگری قابل انکار و اثبات نیست. آن زمان اعمیتی برای این علم درست می شود، آن اعمیتی که دیگر بعضی از این مشکلاتی که شما داشتید و در دلیل حصرتان با مشکل مواجه تان می کرد. آن سه اشکال

فرمایش اینجای بوعلی سینا. آقایان مطالبی که اینجا توضیح می دهند، همه از آن این بخش منطق شفاست. اما عبارات بحث الهیات شفا، آنجا بوعلی شما را با این سوال مواجه می کند. عبارت ها این است، می گوید تا الآن «عرفت» که اینگونه است، اما الآن می خواهیم یک چیز دیگری به شما بیاموزیم که اینکه ما به آن می گوئیم فلسفه و اشرف علوم می دانیم، می خواهیم در این رابطه مطلبی به شما بگوئیم که درباره این مطلب یک اختلافی بین صدرا و شهید مطهری در تحلیل این حرف بوعلی وجود دارد که بوعلی می خواهد چه بگوید؟

### اعم بودن واقعیت از دایره دلیل حصر در کلام بوعلی سینا

اما آنجا بحثی داریم که بوعلی می خواهد چه بگوید؟ مرحوم شهید مطهری احتمال خوبی می دهد که حتما نگاه کنید که ما توضیح می دهیم. بعد بوعلی در مقام توضیح مطلب سوال می کند منطق چه کاره است؟ سوال می کند ذات اقدس اله چه کاره است؟ سوال ما که جایگاه منطق در تقسیمات حکمت نظری کجاست؟ در واقع آنجا عبارت بوعلی است. آنجا بوعلی چند سوال می کند بعد یک جواب به این سوالات می دهد، آن جوابی که بوعلی به سوالات می دهد در واقع اشاره جدی است به موضوع این علم. به تعبیر بسیار درست مرحوم شهید مطهری که به نظر جدی ما به تبع استادش علامه است. موضوع را آنجا بوعلی طوری تبیین می کند که جامع مطالبی است که در بحث حکمت نظری همه اش مطرح نشده، و به واقعیت می رسد. موضوع را بوعلی آنجا طوری تبیین می کند که راهنمایی کننده واقعیت. می گوید آنجا واقعیتی، بحث می شود که آن واقعیت از دایره دلیل حصر ما در حکمت نظری هم بزرگتر است؛ چون باید این

ما با مراجعه این عبارت بوعلی که عبارات بوعلی را باید به خوبی بخوانیم و اختلافات با بوعلی را اینجا رسیدگی کنیم، ان شاء الله آن سه را بتوانیم به گونه ای حل و فصل کنیم.

جلسه پانزدهم: ۹۰/۰۹/۲۸

## توضیح دوباره درس گذشته در ضمن سه مطلب

## مطلب اول (اشکال مبنایی در عدم وجود فارق موضوعی)

بحث ما در مقام پاسخ به این اشکال بود که بعضی از دوستان در اشکالات دچار ابهام شدند؛ لذا دوباره به شکل مختصر بیان می کنیم.

ما عرضمان این است که اگر کسی حکمت نظری و عملی را به حسب موضوع تقسیم کرد شش علم با شش موضوع دارد، که بخش فلسفه اولای او قیود علوم جزئی را ندارد. پنج علم جزئی دارد پنج قید، که بخش فلسفه اولی، قیود علوم جزئی را ندارد این مشکل ندارد؛ به خاطر اینکه می خواهد به حسب موضوع، شش علم تحویل ما بدهد، شش علم هم، علوم هستند نظری با موضوعات معینه، با همین توضیحات که بحث شد. فلسفه اولی هم موضوعش موجودی است که هیچکدام از آن قیود را ندارد. فقط اشکال در مبنای تقسیم بود، که فارق موضوعی فلسفه اولی از مثلاً اخلاق چیست؟ فارق موضوعی فلسفه اولی از تدبیر منزل چیست؟ چون گفتیم اگر موضوعی کار کردیم همان ماهیت، هم بالاست و هم پایین است، با یک قید بالاست در قسمت حکمت نظری با یک قید پایین است در قسمت حکمت عملی. در حکمت نظری از جهت وجود و عدم، در حکمت عملی از جهت ایجاد و اعدام.

تقسیم اینگونه شد: حکمت نظری سه بخش است حکمت عملی سه بخش است، شش موضوع با شش قید، اشکال فقط در مبنا است که فارق موضوعی بین این شش قسم وجود ندارد، از جهت ارائه یک علم برهانی نظری موضوعی، ما چنین چیزی نداریم این مطلب اول.

## مطلب دوم (تقسیم بر اساس غایت)

حال اگر کسی آمد و مسأله را با غایت حل کرد، اگر با غایت کار کرد، ما دیگر سه موضوع داریم نه شش موضوع. سه موضوع داریم که از نظر فلسفی: یکی موجود طبیعی، یکی موجود ریاضی، یکی موجود بما هو موجود است، بعد موضوع اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن موضوعاً آن بالا هست و در اقسام حکمت نظری جا گرفته است، ما چرا جدایش می کنیم؟ به خطر غایت. با همان توضیحات سابق که می خواهیم یک خاصی را بعد از عام ذکر کنیم، یک خاص را از عام جدا می کنیم لاجل غرضی.

اگر اینگونه سیر نمایمان زمان نباید (بگوییم) وقتی می گوئیم علوم جزئی، قید طبیعی را که می آوریم، قید ریاضی را که می آوریم، قید خلقی را کنار آن بیاوریم؛ چون فرض بر این است که قید خلقی که مربوط بود به اقسام حکمت عملی است موضوعاً در اقسام حکمت نظری وجود دارد، و این مطلب که عرض کردیم ربطی به اشکال قبلی به استادمان آیت الله جوادی ندارد، آنجا می گفتیم جمع بین دو مبنا نکنید، الآن ما می خواهیم بگوییم جمع هم نمی خواهیم بکنیم، بالاخره چگونه می خواهیم سخن بگوییم؟

بگوئیم موضوع فلسفه، مقید به قیود علوم جزئی نیست! چند علم جزئی داریم؟ چون تقسیم بالا در اقسام حکمت نظری موضوعی بود و تقسیم پایین (حکمت عملی) غایتی بود، باید برای علوم جزئی چند قید بیاوریم؟ دو قید؛ چون داخل شد اخلاق، سیاست مدن و تدبیر منزل موضوعاً بالا رفت. اگر کسی موضوعی کار کرد، حق دارد خلقی را هم ذکر کند اشکالی ندارد، فقط مبنایش مشکل دارد. اگر کسی غایتی کار کرد، دو قید بیشتر ندارد، چون موضوعاً اینها در اقسام حکمت نظری وجود دارند. این شد دو مطلب، که من تقسیم را اگر موضوعی دیدم مجازم، اگر با غایت دیدم طور دیگر باید صحبت کنم، اما مسأله بعدی این شد که دلیل حصر چیست؟

### مطلب سوم (مفاد دلیل حصر)

اگر دلیل حصر من ناظر شد به خارج مقابل ذهن، خارج مقابل ذهن را من تقسیم بکنم با دلیل حصر، نتیجه این تقسیم این است که حکمت نظری را موضوعاً به سه علم برگردانم، اگر حکمت نظری را به سه علم برگردانم، آن زمان درباره جایگاه منطق بامشکل مواجه می شویم که توضیح داده شد که منطق، خارج مقابل ذهن نیست ولو خارج مقابل ذهن را هم من توسعه بدهم که وجود را بگیرد، ماهیت را بگیرد تشکیک را بگیرد تباین را بگیرد، ... آن زمان مثل من که با دلیل حصر، خارج مقابل ذهن را تقسیم می کند، و حکمت نظری را به سه قسم تقسیم کردم به حصر عقلی، موضوعاً حکمت عملی را باید تکلیفش را روشن نمایم؛ چون دارم سه علم برهانی در حکمت عملی ارائه می کنم که اینها در خارج مقابل ذهن هستند که اشکال ما به استادمان این جمع بود که شما از یک طرف با موضوع کار می کنید و شش قسم را می آورید و از یک

طرف دلیل حصر را می آورید و حکمت نظری تقسیم به سه قسم می کنید به حصر عقلی. از آن طرف وقتی بحث می کنید منطق را هم در علوم جزئی می آورید.

یکبار اشکالاً به جمع و به هم ریختن مبانی است، یکبار می خواهیم فرد فرد را مورد سوال قرار بدهیم. الان بحث بعدی ما این بود که خود دلیل حصر وضعش چگونه است؟

دلیل حصر گفت: شما موضوعاتی دارید که به اصطلاح ذهناً و خارجاً به ماده محتاج اند یا ذهناً و خارجاً به ماده احتیاج ندارند، یا ذهناً محتاج نیستند و خارجاً محتاج اند، چهارم را هم گفتید محال است. اولی طبیعیات اند، دومی فلسفه اولی و الهیات اند و سومی هم ریاضیات اند، بعد سوال شد این ریاضیاتی که شما می گوئید ذهناً به ماده احتیاج ندارند، خارجاً احتیاج دارد، با کدام مبنا می گوئید؟ اگر یک عده از بزرگان مثل ملا صدرا یا شیخ اشراق یا دیگران اگر قائل شدند به مجرد مثالی و به ما نشان دادند مقدار هندسی ما در غیر ماده هم محقق است؛ لذا چه کسی گفته کم متصل ذهناً به ماده احتیاج ندارد، ماهیتاً و حذراً به ماده احتیاج ندارد، اما وجوداً و خارجاً به ماده محتاج است. بامشکل مواجه می شویم.

البته باز ادامه دارد مطلب که کما اینکه در بحث طبیعیات که اگر کسی قائل شود به اینکه ذهناً و خارجاً به ماده احتیاج دارد، بعد بوعلی مثالی می زند برای آن «کصورة الانسانیه والفرسیه... کصورة مثل الانسانیه و التریع» حال سوال: چه کسی گفته انسان ماهیتاً و خارجاً به ماده

رکنی نباشد. اگر ماهیت یعنی معقول اولی، جنس و فصل شد کار خراب می شود. شما باید مطلب جناب علامه را در باب حمل اولی تصدیق بفرمایید. اگر آن مساله درست در نباشد این حکم که ملاصدرا صادر کرده خراب می شود. باید کامل واضح شود و معلوم شود که انسان فی الواقع نوع سافل نیست، که بعد ببیند فرس مجرد و بقر مجرد و حیوانات متعدده بعد از نوع انسان، محقق اند، حقیقتاً هم محقق اند، اگر انسان نوع سافل نشد و زیر مجموعه انسان، انواع دیگری با فعل اختیاری انسان تحقق پیدا کرد و همه هم به یک اعتبار انسان بودند و فرس و بقر هم بودند به یک اعتبار، آن درست می شود. حال شما باید اینها را کار کنید که اینها شما می گویند یک انسانیتی دارید که مثل انسان و مربع به ماده احتیاج دارد اما انسان به ماده احتیاج دارد ذهن و خارجاً، مربع به ماده احتیاج دارد خارجاً نه ذهناً. یک کسی ممکن است به هر دو طرف اینجا با مبانی فلسفی اشکال کند. ریاضیات که همه اش از دست می رود و طبیعیات را باید دید چه مقدارش از دست می رود؟

بنابراین ما مطلب بعدیمان این شد که خود این دلیل حصر ما یک سری اشکالاتی دارد، که گفتیم برای حل این مشکلات متعدده که وقتی برخورد می کنیم با این دلیل حصر و تقسیم حکمت، به حکمت نظری و حکمت عملی، موضوعی یا غایتی، موضوعی اش با دلیل حصر. و اشکالات بعدی اش.

احتیاج دارد؟ اگر شیئیت شیء به فصلش است و ماهیت انسان، محقق است حتی با مجرد، چه کسی گفته، این ذهن و خارجاً به ماده محتاج است؟

شما وقتی گفتید معقولات اولی مثل انسان یا حتی مثل فرس گفتید انسان بعد از مفارقت روح از بدن، انسان است با همان حدش، پس یک ماهیتی دارید یک واقعیتی دارید که نه در ماهیتش یعنی حدش ماده است و نه در وجود خارجی اش ماده است. اینها را در بدایه خواندیم در ذیل احکام فصل، که اگر شیئیت شیء به صورتش است و صورت انسان، فصل قریبش است، چه نیازی دارد جنس را از دست داد ماده را هم از دست داد، انسان، انسان باشد. اگر انسان با از دست دادن جنسش یعنی ماده هم انسان ماند، چه کسی گفته در شناسنامه انسان است که ماهیتاً و وجوداً به ماده احتیاج دارد؟

### اشکال استاد در مبنای مفاد دلیل حصر

الآن مشکل ما این است که در دلیل حصرمان باید ببینیم مبنای فلسفی چه چیزیمی شود؟ مشکلمان این است. لذا اشکال دیگر این است که مفاد دلیل حصر با کدام مبنا دارد ارائه می شود؟ با مبنای جناب بوعلی سینا درست است البته اگر مطلب درست تصویر شود بوعلی هم با مشکل مواجه است. اما با مبنای ملا صدرا که شما بخواهید وجود و تشکیک و اشتداد و انسان را تصویر کنید نه، الآن هنوز شما به مطلب بدایه استحضار پیدا نکرده اید، یک رکنش شیئیت شیء به صورت و فصل اخیرش است، یک رکنش این است که باید ماهیت، معقول اولی، دو

## حل برخی از اشکالات مفاد دلیل حصر با مراجعه به کلام بوعلی سینا

برای حل این مشکلات باید یک دقتی و تأملی در عبارات مثل شیخ داشته باشیم ببینیم در عبارات شیخ مساله همین است که آقایان بیان می کنند یا نه، شیخ رئیس هم تفتن اجمالی داشته به اینکه مساله با اینها حل نمی شود، تمام نمی شود. باید عبارات شیخ را در شفا دید و بعد مطلب ملاصدرا را در اسفار، بعد مطلب علامه را در نهاییه یا حاشیه اسفار.

یعنی ببینیم این مسیر که خودمان با مشکل مواجه شدیم، خود آقا چطور حل کرده است؟ گفتیم بخشی از عبارات شیخ، عباراتی است که شیخ در منطق شفا ارائه فرمودند. در منطق شفا، شیخ توضیحاتی دادند مفصل که، من به اجمال این مطلب بسنده می کنم. عبارات دیشب و قبل از هم خوانده بودیم که حکمت نظری و حکمت عملی را در تقسیم فرمودند و بعد رسیدند «الاشیاء الموجودة فی الأعیان التی لیس وجودها بأختیارنا و فعلنا» آن اشیائی که وجودشان به اختیار و فعل ما نیست، اینها دو گونه هستند: یا اموری هستند که امکان مخالطه و اختلاط با حرکت در آنها هست یا اموری است که نمی شود در آنها فرض حرکت کرد. اموری که نمی شود در آنها فرض حرکت کرد، مجردات محضه هستند مثل عقل و باری تعالی یعنی عقول مجرد و ذات باری تعالی که اینها مجرد هستند

اموری که مخالطه با حرکت دارند دو گونه هستند:

یا اموری هستند که حرکت همیشه با آنها هست و اصلاً حرکت نمی تواند با آنها نباشد، یا یک طوری اند که می تواند بی حرکت باشد. می گویند آنهایی که همیشه با حرکت هستند مانند انسانیت و مربع و مفاهیم از این قبیل که برای اینها دو مثال بیان می کنند یکی از طبیعیات و دیگری از ریاضیات که بعداً دو قسمت می کنیم، اموری که می تواند با حرکت نباشد، با حرکت بودنشان اشکالی ندارد و بی حرکت بودنشان هم امکان دارد، مانند فلسفه، معقولات ثانیه فلسفی به اصطلاح امور عامه.

اموری که ما گفتیم همیشه با حرکت هستند ولی نمی توانند با حرکت نباشند باز اینها دو گونه هستند: یا اموری هستند که در قوام و در وجود حتماً باید با حرکت باشند کما اینکه در مقام تعقل و تصور باید با حرکت باشند مانند انسان و فرس که می شوند طبیعیات، ما می خواستیم منشأ این دلیل را در عبارتهای بوعلی نشان دهیم لذا می فرمایند: «فإما أن تكون لا فی القوام و لا فی الوهمیصح علیها أن تجرد عن مادة معینة» اینها نه در واقع خارجی و نه تصور ذهنی امکان ندارد از ماده جدا شوند. «كصورة الانسانیة و الفرسیة» یا اینکه نه، تجرد برای آنها در ذهن ممکن ولی در خارج ممکن نیست، مثل مربع پس شد همان تقسیم خودمان. یا مجرد محض اند مانند عقل و ذات باری تعالی، که گفتیم اینجا تجرد، تجرد بشرط لا که در توضیحات قبلی از آن استفاده کردیم، تجرد بشرط لائی در ذات باری تعالی وجود دارد، در عقول هم وجود دارد، اصلاً با حرکت و ماده نیستند.



یا اموری اند که می توانند با حرکت و ماده باشند، اموری که می توانند با حرکت و ماده باشند دو گونه هستند یا حتماً با حرکت و ماده هستند که در واقع ماده و حرکت را می خواهند همیشه، باز اینها دو گونه هستند: یا احتیاج به ماده و حرکت ذهناً و خارجاً هستند، می شود طبیعیات و یا احتیاج به ماده و حرکت فقط خارجی است نه ذهنی، مانند ریاضیات.

حال آن اموری که می توانستند با حرکت هم نباشند، می گوید اینها همان اموری هستند مانند وحدت و کثرت و قوه و فعل که در واقع با حرکت و ماده بودنشان اشکال ندارد، بدون حرکت و ماده بودنشان اشکال ندارد، نه مثل ذات اقدس اله و عقلند که باید بشرط لا باشند و نه مثل طبیعیاتند که بشرط شیء اند در واقع به حسب ماده، نه اینها لا بشرط اند.

لذا می فرماید: «فإما الامور التي يصح تخالط الحركة و لها وجودٌ دون ذلك» آن اموری که می توانستند با حرکت باشند و می توانستند هم نباشند، الزام نداشت «فهي مثل الهوية و الوحدة و الكثرة و العلية و..» بعد یک جمع بندی زیبایی انجام می دهند همین که آقای مطهری می گوید. «فتكون الامور التي يصح عليها ان تجرد عن الحركة» پس نتیجه می گیریم ما دو قسم تجرد داریم: تجرد وجوبی یعنی تجرد بشرط لا و تجرد امکانی می توانند مجرد باشند. حرف های آقای مطهری ریشه اش اینجا است.

لذا می فرماید: «فتكون الامور التي يصح عليها ان تجرد عن الحركة اما ان تكون صحتها وجود» مانند باری تعالی و عقل «و اما أن تكون صحتها صحة الوجوب بل تكون بحيث لا

يُمْتَنَعُ لها ذلك» محال نیست بدون حرکت باشند «مثل حال الوحدة الهوية و العلية و العدد الذي هو الكثرة» عدد آن شاء الله می گوئیم عدد یکبار از جهت کثرت مطرح می باشد بعداً آن شاء الله بحث می کنیم، عدد را معقول اولی بگیریم یا معقول ثانی، دیگر اینها ریزه کاری هایی هستند که اجازه بدهید وارد نشویم. از حیث معقول ثانی آن، لا بشرطی دارد و از حیث معقول اولی آن که موضوع است.... عجیب هم این است که خود بوعلی در عدد حتی آنهایی که عدد را معقول اولی می دانند بر خلاف امتداد، آن را در مجردات هم جاری می دانستند. چون مجرد مثالی برایشیخ اشراق است یعنی جریان امتداد مقداری هندسی در مجردات برایشیخ است ولی جریان عدد در عالم عقول جاری است.

و لذا اشکالات مهمی که برای بوعلی در این تقسیمات پیش می آید اینجا است، که چطور خود شما فتوا دادید عدد یعنی کمّ منفصل است که معقول اولی هست نه بحث معقول ثانی که کثرت است.

### تکرار اشکال استاد به مفاد دلیل حصر

برگشتم به اشکال خودم به دلیل حصر، اگر ابهامی دارد دوباره توضیح بدهم. ببینید در ذیل دلیل حصر اشکال کردیم که شما چگونه می گفتید مفاهیم ریاضی ذهناً به ماده احتیاج ندارند ولی خارجاً به ماده احتیاج دارند، سلّمنا که مبنای شما در مقادیر هندسی این است ولی مبنایتان در حساب، در کم منفصل علی ای حال، بعد ایشان می خواهند بفرمایند که من اینجا را دیگر نمی

ان تتناول اعتبار الموجودات من حيث هي مفارقةً قواماً و تصوراً» یکبار مفارقت و تجرد را هم در تصور و هم در خارج و یکبار مفارقت و تجرد را فقط در تصور دارید نه در خارج و یکبار نه در خارج دارید و نه در ذهن لذا می گویند سه قسم است.

«فالقسم الاول من العلوم هو علم الطبيعي، علم رياضي و ...» و بعد می رود در پی حکمت عملی.

### خلاصه عبارات بوعلی سینا در این بحث

اگر ما اینگونه با بوعلی حرکت می کردیم: ۱- خارج مقابل ذهن این مبنای تقسیم است ۲- خارج مقابل ذهن حکمت نظری را تقسیم کرد، دلیل حصر ما در حکمت نظری پیاده شد؛ لذا حکمت عملی ما موضوعاً دیگر نمی تواند جدا باشد، باید در بالا بیاورید و غایتاً جدا شود، که ماحصل اشکالات ما به بعضی از بیانات و عبارات رَحِیق این است که ما جمع این دو عبارت را نمی فهمیم، این می شود مطلب بوعلی. خارجیت، خارجیتِ مقابل ذهن و قسیم تصور است. بحثِ حرکت است، حرکت یعنی ماده خارجی، دیگر اینها ابهاماتی ندارد، چون ما وقتی به عبارات دست دوم مراجعه می کنیم، انسان ممکن است احتمال دیگری بدهد اما این حساب و کتاب بوعلی این طور است. بعد بر می گردیم به عبارت دوم بوعلی در الهیات شفا. در الهیات شفا بوعلی، تعبیراتشان، تعبیرات دیگری است، دقیق است: «المقالة الاولى و هي ثمانية فصول: الفصل الأول فصلٌ في ابتداء طلب موضوع الفلسفة الاولى» بوعلی اینجا طلب می کند موضوع

خوانم و از خارج به صورت خلاصه می گویم، ایشان اینجا ادامه می دهند که این اموری که گفتیم امکان جدا شدن از حرکت را دارند سه گونه می شود لحاظشان کرد؛ تعبیر خیلی دقیق است. اگر من حیث هی هی لحاظ بشوند در واقع بر می گردد به همان بحث تجردشان. اگر من حیث اینکه در یک ماده ای موجودند لحاظ شوند، آن ماده می تواند ماده طبیعی باشد می تواند ماده ریاضی باشد، در واقع آنها را بر می گرداند به سه قسم. می گویند مثلاً شما وحدت را یکبار در نار - آتش - می بینید، یکبار در عناصر می بینید، یکبار خودش را می بینید، یکبار وحدت را در عدد می بینید، یکبار کثرت را در عدد می بینید، در تریب و تجزیر و ترکیب می بینید.

لذا ایشان می فرمایند: شما می توانید آن معقولات ثانی را یکبار من حیث هی ببینید که این من حیث هی، همان حیث تجرد است، و یکبار من حیث اینکه اینها موجودند در ماده ببینید، حال این ماده می تواند ماده طبیعی باشد که ذهنها و خارجاً ماده است و می تواند ماده ریاضی باشد که خارجاً ماده و ذهنها نیاز به ماده نداشته باشد.

می گوید: لذا هر طور این امور عامه را ببینید برگشتش به همان سه قسم است، اگر برگشتش به همان سه قسم باشد، نتیجه می گیرم «فاصناف العلوم سه تا است\_ إما أن تتناول ايضاً اعتبار الموجودات من حيث هي في الحركة تصوراً و قواماً» می خواهیم بگویم اینجا وجود، وجود خارجی است، یعنی خارجی مقابل ذهن نه مطلقه. قوام مقابل تصور است «تتعلق بمواد خاصة\_ از انواع\_ و إما أن تتناول اعتبار الموجودات من حيث هي مفارقةً لتلك تصوراً لا قواماً و اما

ولی این دو مسیر است. مسیر الهیات شفا را ان شاء الله عبارتاً ملاحظه بکنید تا ببینیم کار به کجا می رسد.

فلسفه را . ما عرض کردیم اگر بوعلی از باب موضوع ورود کرد تا با اثبات موضوع تکلیف فلسفه روشن شود، این دیگر خالی از بعضی از اشکالاتی است که در آنجا آمده. اگر ما آمدیم و نشان دادیم در عبارت بوعلی که بوعلی می خواهد به ما بگوید این فلسفه اولی که در عبارت ها می آید که ریاست دارد ، حقیقت فلسفه است، مبادی را درست می کند، این شناختش به شناخت موضوعش است نه با بقیه چیزها، و برای شناخت موضوعش باید ببینیم رسالتش در سایر علوم چه هست، به شما نشان بدهیم جامعی برای این رسالت نیست الا اصل واقعیت.

آن زمان این نوع ورود که موضوع را درست کند از روی موضوع، عرض ذاتی را تحویل شما بدهد، بعضی از آن اشکالات نه همه، بعضی از آن اشکالاتی که ما در دلیل حصر داشتیم و در تفسیر دلیل حصر یا تقسیم داشتیم، مشککش حل می شود. یعنی الآن ما ان شاء الله می بینید بوعلی می خواهد موضوع فلسفه را طوری درست کند که منطقی که در دلیل حصر نبود، تبیین موضوع و مبادی آن را بر عهده فلسفه اولی بگذارد. بعد تبیین موضوع و مبادی منطق یعنی تبیین برهان ، تبیین جدل ، تبیین آراء محموده و.... اینجا دیگر مساله اعتباری راه پیدا می کند، غیر از مساله تقسیم برهانی حکمت است.

آن اشکالی که ما به مرحوم مطهری گرفتیم راهش از این طرف باز می شود. اگر بوعلی سینا آمد رسالت علم فلسفه را از طریق شناخت موضوعش تا انیت فلسفه به دست ما برسد تبیین کرد، راه باز می شود. ما می گوییم: این را خود بوعلی شروع کرده، اما اینگونه شروع کرده، منتهی سهمی بوعلی دارد، سهمی صدر دارد، به ملا صدرا هم می رسیم و سهمی هم علامه دارد،

## جلسه شانزدهم: ۹۰/۱۰/۳

بحث ما رسید به اینجا که عبارات جناب شیخ الرئيس بوعلی سینا را در کتاب شفاء یک بررسی نماییم ببینیم جناب شیخ در شفاء وقتی بحث فلسفه اولی را می خواهند بررسی کنند آیا مسیرشان در مساله فلسفه اولی و تبیین جایگاه و حدود و صغور مطلب در فلسفه اولی تابع آن دلیل حصر است، یا مسیر دیگری را در شفا سیر نمودند؟ آن مسیر به شکل کاملتری توسط مرحوم ملاصدرا و به شکل اکمل توسط علامه طباطبائی ارائه شده است و با آن مسیر دیگر اشکالاتی که ما با آنها مواجه شدیم وارد نمی شود.

## بیان کلام بوعلی سینا در عبارات الهیات شفاء

عرض شد عبارات بوعلی دو گونه است: یک بخش عباراتی اند که در منطق شفاء دارند و یک بخش عباراتی اند البته کامل تر و جامع تر در الهیات شفاء که جناب شیخ ابتدا اشاره می کنند به تقسیم حکمت نظری و حکمت عملی، که می فرمایند شما این تقسیم را قبلاً یاد گرفته اید و دانستید که حکمت نظری «... تنحصر فی اقسام ثلاثة طبیعیة و تعلیمیة و الهیة» طبیعیات که موضوعش اجسام است از جهت حرکت و سکون و تعلیمی که موضوعش مفاهیم ریاضی اند و الهی هم «تبحث عن الامور المفارقة للمادة بالقوام والحد» الهیات هم از اموری بحث می کند که مفارق از ماده هستند هم ماهیتاً و حدّاً و هم وجوداً. «و قد سمعت أيضاً ان الهی هو الذی یبحث فیه عن الاسباب الاولى للوجود الطبیعی و التعلیمی و ما یتعلق بهما» در الهیات ما از

اسباب اولی از برای موجودات، سبب اولی هر موجودی بحث می کنیم که خودشان در ادامه توضیح می دهند «و عن مسبب الاسباب و مبدء المبادئ و هو الله تعالى جده فهذا هو قدر ما یکون قد وقفت علیه فیما سلف لك من الكتب» می فرماید این مقداری است که قبلاً یاد گرفتیم، پس ما یاد گرفتیم که یک طبیعیات داریم، یک ریاضیات داریم، یک الهیات داریم، و در الهیات، الهیات دو بخش است، که یک بخش، مربوط به امور عامه است، یک بخش از ذات اقدس اله بحث می کند، می گوید اینها را یاد گرفتیم.

«و لم یتبین لك من ذلك ان الموضوع للعلم الالهی ما هو باحقیقة» تا اینجا تقسیمات را یاد گرفتیم، این قدر هم دانستیم که الهیات بالمعنی الاخص در فلسفه است، اما موضوع فلسفه را نمی دانیم، این بیان می کند که بیان دلیل حصر، وافی و کافی به بیان موضوع نیست. ما هنوز موضوع را تبیین نکرده ایم. «و لم یتبین لك من ذلك» از اینکه فهمیدید حکمت نظری، سه قسم است. در الهیات از اموری بحث می شود که ماهیتاً و موجوداً به ماده تعلق ندارد و از ذات اقدس اله هم بحث می شود این مقدار برای تو روشن نمی کند موضوع فلسفه اولی چیست. «الّا اشارة جرت فی کتاب البرهان من المنطق ان تذکرتها...» می گوید: نفهمیدیم موضوع چیست؟ مگر اشاره ای که در کتاب برهان منطق کردیم، در کتاب برهان منطق در فصل سابع از مقاله ثانیه «فی الختلاف العلوم و اشتراكها» یک بحث بسیار مهم و زیبایی بوعلی دارند، توضیحاتی می دهند که ملاک اشتراک علوم و افتراق علوم، بحث موضوع است.

مبنای بسیار زیبایی آنجا اشاره می کنند که ما باید با موضوع علم، مساله اشتراک و افتراق علوم را تبیین کنیم. البته آنجا توضیح می دهند مطلبی که ما می گوئیم در علوم برهانی است. و خیلی عجیب است اگر مرحوم آقای مطهری این عبارات بوعلی را عنایات بیشتری داشتند جمع بندیشان در حکمت نظری و عملی درست در می آمد، بعد می رسند به اینجا که «و أمّا الذی عمومه عموم الموجودات و الواحد» می گویند ما یک موضوعاتی داریم که عمومیتش مثل عمومیت موجود است و عمومیت واحد است، موضوع آن موجود است. «فلا يجوز ان يكون العلم بالاشياء التي تحته جزءاً من علمه ..» بعد هم شروع می کنند می گویند به دلیل موضوعش، جایگاهش اشرف علوم است. چون موضوع آن اقتضا می کند شرافتش را بر سایر علوم و اعمیتش را از همه علوم که تعبیر بسیار ارزشمندی است که مستند فرمایش علامه طباطبایی را در مدخل نهاییه ان شاء الله به آن می رسند «ولأن الموجود الواحد عامان لجميع الموضوعات، فيجب أن تكون سائر العلوم تحت العلم الناظر فيهما» همین مطلب را می خواهند اثبات کنند یعنی ایشان در مقدمه الهیات شفا می خواهند فرمایششان را در کتاب برهان منطق اثبات کنند که چون موجود «و هما عامان لجميع الموضوعات، فيجب أن تكون سائر العلوم تحت العلم الناظر فيهما» باید سایر علوم تحت علمی قرار بگیرند که آن علم نظر به موجود و عموم دارد بعد می گوید «ولأنها موضوعاً عممتهما فلا يجوز أن يكونا العلم الناظر فيهما تحت علم آخر» این علم آخر را توضیح می دهد که بشرط آنکه آن علم آخر، علم برهانی باشد؛ چون اگر علم دیگری بخواهد اعم از اینها

باشد باید موضوعی اعم از اینها یافت بشود و چون موضوعی اعم از اینها یافت نمی شود اینگونه می شود. بعدا باید تکلیف عرفان نظری را هم روشن کنیم بعد می گوید: «والصناعات المشتركة في موضوع هذا العلم ثلاثة» این قسمتی است که ما به شهید مطهری اشکال نمودیم که شما فرمایش بوعلی را کامل اشاره نفرمائید صناعاتی که مشترک در این موضوع عام هستند سه چیز هستند «الفلسفة الاولى والجدل و السوفسطائية والفلسفة الاولى تتفارق الجدول السوفسطائية في الموضوع وعوفيميد النظر وفي غاية النظر» خیلی زیبا اینها را جدا می کند که ما اگر با موضوع برهانی خواستیم کار کنیم در علم برهانی، اعمیت علم تابع اعمیت موضوعش است و اگر موضوعی اعم از موجود یافت نشد، علمی اعم از موجود یافت نمی شود و هر علمی که در هر چیز دیگری اخص از موجود کار کند باید تحت علمی باشد که در موضوع اعم دارد کار می کند.

### بررسی احتمالات در موضوع فلسفه توسط بوعلی سینا

می خواهیم بگوئیم مبنای بوعلی در باب تقسیم علوم، واقعش این است و جالب است که آنجا دارد «فی اختلاف العلوم و اشتراكها» در کتاب برهان شفا در بخش منطق فصل سابع توضیح می دهد ولی در الهیات شفاء آدرس می دهد که این مطلب را ما قبلاً تذکر داده ایم «ولم يتبين لكم منذ لكان الموضوع علمنا الإلهيما هو بالحقيقة الإلهيما هو بالحقيقة إلا إشارة جر تفيكتا بالبرهان من المنطق إلى تذكرتها» اشاره نیست بلکه توضیحاتی هم داده اند این را هم می خواهند بگویند: «و ذلك أن في سائر العلوم قد كان يكون لك شيء موضوع و أشياء هي المطلوبة و مبادي» می

نیست، باید جایگاهش برود در علمی که بالاتر از باقی علوم است؛ لذا نشان می دهد که موضوع فلسفه نمی تواند ذات اقدس اله باشد. پس ما نمی دانیم که آیا موضوع فلسفه ذات اقدس اله است یا معنای دیگری است.

### بیان فوائد فلسفه اولی و اهمیت شناخت موضوع آن

«و ایضا قد کنت تستمع أن ههنا فلسفة بالحقیقة، و فلسفه اولی» تو می شنوی که اینجا یک فلسفه ای است بالحقیقة و فلسفه اولایی هست یعنی فلسفه حقیقی، فلسفه اولی است.

«و آنها تفهید تصحیح مبادی سائر العلوم» یک فلسفه ای داریم که مبدأ سایر علوم را درست می کند «و آنها هی الحکمة بالحقیقة و ان الحکمة هی افضل علم و افضل معلوم» دوباره شنیده ای «و اخری ان الحکمة هی المعرفة التي هی اصح معرفة و اتقنها» و دوباره شنیده ای «و اخری انها العلم بالاسباب الاولی و کنت لا تعرف ما هذه الفلسفة الاولی» این خیلی عجیب است: می خواهد بگوید تو فلسفه را نمی شناسی الا به شناخت موضوع اش که این تعبیر خیلی دقیق است. «و کنت لا تعرف ما هذه الفلسفة الاولی و ما هذه الحکمة و هل الحدود و الصفات الثلاث» سه صفت آورد یکی اینکه حکمت که افضل علم و معلوم است، دو حکمتی که اصح و اتقن است معرفتاً و سه اینکه علم به اسباب اولی است. و این سه صفت «لصناعة واحدة» آیا یک صنعت داریم؟ یعنی الهیات بالمعنی الاخص داخل در فلسفه اولی است، می گوید نمی دانیم. آیا اینها یک علم اند؟ «و صناعات مختلفة» یعنی اختلاف و اشتراک علوم و میز در علوم را باید دید

گوید: بله، ما اجزای علم را سه چیز می دانیم، موضوع، مسائل، مبادی تا الآن «فلسفۃ تحقق حق التحقيق ما الموضوع لهذا العلم» تو الآن حق تحقیق را برای موضوع این علم انجام نداده ای، «هل هو ذات العلة الاولى» یکی یکی احتمالات را بررسی می کند، پس الآن دعوا بر سر موضوع فلسفه است تا با موضوع فلسفه، اعمیت فلسفه را درست کنیم. اگر با موضوع فلسفه، اعمیت فلسفه را درست کردیم و بوعلیدر موضوع فلسفه مواردی را بررسی کرد که در آن منطق آمد معلوم می شود که بوعلیدر مساله کاری به دلیل حصر برای تبیین اعمیت نداشته است اینکه می گوید که مرحوم علامه طباطبایی در نهاییه الحکمه در نهایت دعواها حق را به بوعلی می دهد، بعد ایشان می گویند: «هل هو ذات العلة الاولى» آیا ذات خداوند موضوع فلسفه است؟ «حتی یکون المراد» اگر ذات الله، موضوع فلسفه باشد که در این صورت خود اثبات خداوند، مسأله فلسفی نیست؛ چون هیچ علمی اثبات موضوع اش را به عهده نمی گیرد، اگر ذات خداوند شد موضوع فلسفه، مراد از فلسفه می شود «معرفة صفاته و افعاله» دعوا در فلسفه می شود صفات و افعال خداوند متعال، بعد پایین تر نقد می کند و می گوید: نه، اگر ذات خدا، موضوع فلسفه باشد یا ذات خدا باید غیرقابل علم باشد یا بدیهی باشد که دیگر در موضوع فلسفه اثبات نمی شود و وقتی در فلسفه اثبات نشود، یا ذات خدا باید بدیهی باشد در آینده می گوییم که مرحوم طباطبایی می فرماید: بله ذات خداوند بدیهی است یا باید نظری غیر قابل شناخت و علم باشد، یا نظری قابل شناخت و علم. اگر نظری غیر قابل شناخت باشد، می شود تعطیل و خلاف وجدان پیش می آید. اگر نظری قابل شناخت باشد، جایگاهش در علوم جزئی

«کل واحدة منها تسمى حكمة» می گوید نمی دانیم، ما الآن می خواهیم بگوییم که این فلسفه اولی چیست؟ چه علمی است که این سه حکم را برای آن اثبات کردیم و بعد شروع می کند «و قد علم ان لكل علم موضوعا» هر علمی، موضوعی دارد «فلنبحث الآن عن الموضوع لهذا العلم ما هو؟» پس تمام مطلب را بر گردانده به شناخت موضوع اش.

### بحث از موضوع فلسفه اولی در الهیات شفاء

پس تا الآن هر چه گفتیم چیزی دست ما را نگرفت. «ولننظر هالاموضوع لهذا العلم هو إنية الله تعالى جدها وليس ذلك، بلهوشىء منمطال بهذا العلم؟» آیا ذات اقدس اله، مسأله علم است یا موضوع علم است؟ «فنقول:» بعد شروع می کند «انه لا يجوز ان يكون ذلك هو الموضوع» رد می کند موضوع بودن ذات اقدس اله را برای فلسفه. خلاصه مطلب این است ذات اقدس اله یا باید بدیهی باشد، یا باید غیر قابل شناخت باشد یا باید در علوم دیگر شناخته بشود، و یا در فلسفه اولی، بعد علوم را در اینجا ذکر می کند: «لان للعلوم الاخرى اما خلقية او سياسية و اما طبيعية و اما رياضية و اما منطقية و ليس فى العلوم الحكمية علم خارج عن هذه القسمة و ليس و لا فى شىء منها يبحث عن اثبات الله تعالى جده و لا يجوز ان يكون ذلك» می گوید: نه این بحث را می کند نه امکان دارد این بحث را انجام بدهند، که هر کدام استدلال خاص خودش را دارد، و می گوید اگر ما دانستیم ذات اقدس اله، نه بدیهی است و نه غیر قابل شناخت، پس باید در علمی شناخته بشود، ما هفت علم بیشتر نداریم، نه ششعلم، هفتعلم با فلسفه اولی؛ می آید می گوید خلقی و سیاسی و طبیعی و منطقی را می گذاریم کنار.

اینها نمی توانند به حسب موضوع از ذات اقدس اله بحث کند، و نه بحث کرده اند. پس مجبوریم این بحث را واگذار کنیم به فلسفه اولی.

اینجا مرحوم آقای مطهری یک اشکالی به بوعلی گرفته است که خود بوعلی هم جوابش را داده، است در ذیل اینکه چرا ذات اقدس اله موضوع فلسفه نیست؟ ایشان فرموده اند: بهتر همان حرف بوعلی است که موضوع، اقتضاء می کند الهیات بالمعنى الاخص، داخل فلسفه باشد نه سایر علوم. این «لا يجوز ذلك» همین است؛ یعنی بحث از اثبات وجود است، بحث از اثبات تعیین خاص نیست، حتی اثبات تعیین خاص در شکل هل بسیطه، فلسفه است و لا غیر. که اینها را بعداً بحث می کنیم.

ما شاهدهی که الآن می آوریم این است که بوعلی وقتی در مقام حصر به حسب موضوع است، کاری به دلیل حصر ندارد، و رسماً و رأساً بحث منطق را وارد بحث می کند. وقتی هم می خواهد با دلیل حصر کار کند، کاری به منطق ندارد. بعد مطالب مربوط به ذات اقدس اله را یکی یکی ایشان بیان می کند که احتمالی می دهند که به این احتمال هم یک عنایتی بکنید.

«و لما لم یکن بُدُّ من ان یکون لهذا العلم موضوع» حال که این علم برهانی حتماً موضوع می خواهد «تبیّن لک أن الذی یظن أنه هو موضوعه لیس بموضوعه» ذات اقدس اله موضوعش نیست «هل موضوعه الاسباب القصوى للموجودات» اسباب قصوى یعنی علل اربعه ولی علل نهایی اربعه؛ علل فاعلی، علل غایی، علل مادی، علل صوری، که صورت نهایی، غایت نهایی،

فاعل اولی و ماده اولی، چون صورت و غایت باید به نهایت بخورند که بشوند اسباب قصوی، فاعل و ماده باید به اول بخورد که در جای خودش این تبیین می شود. «هل موضوعه الاسباب القصوی للموجودات کلها اربعتها الاً واحداً منها الذی لم یکن القول به» الاً ذات اقدس اله، یعنی اسباب قصوی را فاعل اولی بدانید غیر خداوند. چون خداوند را رد کردیم، دیدیم خداوند نمی تواند موضوع باشد، «فإنّ هذا ایضاً قد یظنّه قوماً» یک عده هم احتمال دادند که موضوع فلسفه، علل اربعه باشد، علل اربعه نهایی یعنی علت فاعل اولی را فقط خدا ندانیم؛ چون خداوند ممکن است فقط فاعل اولی نباشد، همه چیز باهم باشد، که ذات اقدس اله باشد، فاعل اولی، معلوم نیست، این برهان می خواهد که فاعل اولی بشود خدا. فاعل اولی به همین حیث فاعل اولایش مهم است نه ذات اقدس اله؛ چون خودش شد از مسایل است.

«لکنّ النظر فی الاسباب کلّها ایضاً لا یخلو» خیلی عالی می گوید در اسباب اگر بخواهید بحث کنید، آیا اسباب را بما اینکه موجود هستند می خواهید بحث کنید که بحث برگردد به وجود و واقعیت این یک حرفی است. یا نه، بما اینکه سبب هستند نه بما اینکه موجودند، می گوید اگر بما اینکه سبب اند اول باید موجودیت آنها را ثابت کنیم، اگر می خواهید اول موجودیتشان را ثابت کنید، پس یک علمی می خواهید اعلی باشد بر می گردیم به همان که ما می گوییم. بعد هم خیلی زیبا می گوید: می گوید اینها را شما بدیهی هم نمی توانید بدانید، بدهتِ علیت را رد می کند، ثبوتِ علیت را کار فلسفه اولی می داند، اساس این کارهای تجربی را ....

«و أمّا الحس فلا یؤدّی الاً الی الموافات فلیس اذا توافی شیئاً وجب أن یكون أحدهما سبباً للآخر» می گوید حس که همراهی را درست می کند، همراهی که علیت نیست، یعنی همه اینها را خود بوعلی سینا احتمال داده و رد کرده. یعنی هر اتفاقی که در فلسفه غرب می افتد -خدا حفظ کند آقا را و این ارجاعی که به فلسفه اسلامی می دهند برای حل مسائل ما با فلسفه غرب، واقعاً راه بسته است تا قوی نشویم در اینها با مشکل مواجه می شویم- «و الاقناع الذی یقع للنفس لکثرت ما یرده الحس و التجربة فغیر متاکد علی ما عملت» الا اینکه برگردد به مسأله برهان فلسفی و اثبات اصل علیت. چند احتمال داده که من نمی خواهم همه را معطل کنم. لذا نتیجه می گیرد «فقد بان ایضاً بطلان هذا النظر» اینجا باطل می شود این حرف که بگوییم «و هو هذا العلم موضوعه الاسباب القصوی» نمی توانید ملتزممان کنید به اینکه موضوع فلسفه، این است، بعد که این دو احتمال را رد می کند، «فصل الثانی، فی تقسیم موضوع هذا العلم» ببینیم موضوع فلسفه چیست؟ تا حقیقت فلسفه را از جهت حقیقت موضوعش بشناسیم. «فیجب أن ندلّ علی موضوع الذی لهذا العلم لا محاله حتی تبین لنا الغرض الذی فی هذا العلم» بدون موضوع، غرضش هم درست نمی شود، بعد در مدخل نهایی یکی یکی رسیدگی می کنیم. بعد شروع می کند یک توضیحاتی دوباره بر می گردد بوعلی ....

پس تا الآن نقضی بحث کردیم، که موضوع فلسفه نه ذات اقدس اله است و نه اسباب علل اربعه قصوی، حال چه علل اربعه را به شکل بدلی ببینید و چه به شکل مجموعی؛ چون می گوید اگر بدلیشان کنید اصل علیت است اشکال دارد، خصوصیت اینها را بخواهید بکنید فلسفه



می گوید اینها در طبیعیات می گویند جسمی که نمی دانیم ماهیتش چیست؟ (منظور ماهیت فلسفی است) می گوید: «قد كان موضوعه الجسم و لم يكن من جهة ما هو موجود» موجودش را رها کنید «و لا من جهة ما هو جوهر» و لا من جهة ما هو مؤلف من مبدئیه که ماده و صورت باشد «اعنى الهيولى و الصورة و لكن من جهة ما هو موضوع للحركة و السكون» طبیعی کار ندارد به ماهیت جسم طبیعی و به وجود جسم طبیعی. اگر وجود و ماهیت موضوع طبیعیات را خود طبیعیات رسیدگی نکرد، آمد عوارض این موجود را از جهت حرکت و سکون بررسی کرد، کما اینکه ریاضی به ماهیت مقوله کم کار ندارد، به وجود مقوله کم کار ندارد، کما اینکه منطقی به وجود معقول اولی به کیفیت وجود عقلانی آن کار ندارد، به وجود معقول اولی از جهت اینکه یک وجود عقلانی پیدا می کند کار ندارد. پس تعبیر آن در منطق تمرکز می کنم «فقد كان موضوعه المعانى المعقولة الثانية التى تستند الى المعانى المعقولة الاولى من جهة كيفية ما يتوسل بها من معلوم إلى مجهول لا من جهة ما هي معقولة ولها الوجود العقلي الذى لا يتعلق بمادة اصلاً» «کاری به وجود عقلانی اینها ندارد یعنی نحوه وجودشان که به ماده تعلق نمی گیرند، یا به ماده غیر جسمانی؛ چون مشائیان، مجرد نفس را در جمیع مراتب آن قبول نداشتند، آنها مرتبه عقل را مجرد می دانستند اما مرتبه حس و خیال را مادی می دیدند، حال یا مادی یا غیر جسم، تعبیرشان این است که مادی غیر جسمانی.

دو نکته استاد درباره عبارت «و لم يكن غير هذه العلوم علوم اخرى»

می شود چهار موضوع. علم برهانی نمی تواند چهارموضوع داشته باشد، عام مجموعهش کنید، بازهم خراب تر است. همه را با آن براهینی که در کتاب برهان آمده است، یکی یکی رد می کند، که علم برهانی باید موضوع واحد داشته باشد. اگر اینها رد شد، ذات اقدس اله رد شد، علل اربعه هم رد شد.

### بیان موضوع علم طبیعی و ریاضی و منطقی در الهیات شفاء

بعد شروع می کند «أنَّ العلم الطبيعي موضوعه الجسم» علم طبیعی، موضوعش جسم است، علم ریاضی، موضوعش مقدار است، علم منطقی «كما علمت لقد كان موضوعه» عنایت بفرمایید: برای تحصیل موضوع فلسفه شروع می کند موضوع همه آن علوم را رسیدگی می کند، منتهی اینجا که موضوع آنها را رسیدگی می کند به موضوعات حکمت عملی نمی پردازد. موضوع را که بررسی می کند، موضوع علم طبیعی را بررسی می کند، موضوع علم ریاضی را بررسی می کند، موضوع علم منطقی را بررسی می کند، طبیعی و ریاضی بماند، منطقی که ما مشکل داشتیم «كما علمت لقد كان موضوعه المعانى المعقولة الثانية التى تستند الى المعانى المعقولة الاولى من جهة كيفية ما يتوسل بها من معلوم إلى مجهول لا من جهة ما هي معقولة ولها الوجود العقلي الذى لا يتعلق بمادة اصلاً او يتعلق بمادة غير جسمانية و لم يكن غير هذه العلوم علوم اخرى» وقتی می آید برای بررسی، می گوید موضوع طبیعیات، جسم است، جسم، تحقق ماهیتش با طبیعیات نیست، اثبات وجودش هم با طبیعیات نیست. اینکه مرحوم مطهری در فلسفه و منطق استدلال کرده که شناخت ماهیات و اثبات وجود آن کار فلسفه اولی است از بوعلی است.

## نکته اول

الان اشکال در این قسمت از عبارت است: «و لم یکن» اگر ما دیدیم علم طبیعی، وجود و ماهیت موضوعش بررسی نشد. علم ریاضی وجود و ماهیت موضوعش بررسی نشد، عوارضی که مخصوص ریاضیات است بررسی شد، در منطق وجود موضوع و ماهیت موضوع بررسی نشد، بلکه گفتند ما چه کار داریم معقولات چه نوع وجودی دارند مادی هستند یا غیر مادی؟ ماهیتاً چه نوع ماهیاتی هستند، کیف نفسانی هستند یا از هر ماهیت دیگری باشند. ماهیت این معقولات چیست؟ اصلاً ماهیت دارند، ندارند، کار به این نداریم. ما با این کار داریم که یکسری مفاهیم ذهنی داریم که موصل الی مفاهیم دیگر است و می شود از این مفاهیم موصل، کشف مجهول کرد، تا اینجا در منطق کار داریم.

پس ما در این علوم با وجود موضوع و ماهیت موضوع کار نکردیم، با عوارض موضوع از باب عرض ذاتی که مربوط به آن علم است کار کردیم. و ما غیر این علوم، علوم دیگری نداریم. وقتی می گوید غیر از این علوم، علوم دیگری نداریم اولاً ببینیم سرنوشت حکمت عملی چیست؟ ما حکمت عملی را ندانستیم بالاخره، ثانیاً معانی این عبارت چیست؟ آیا این عبارت پایان یک نوع استدلال بر حرف بوعلی است یا نه پایان یک نوع استدلال نیست بر این حرف؟ که اختلافی است بین مرحوم مطهری و آخوند ملاصدرا در تحلیل این عبارت.

اما درباره سایر علوم که بوعلی گفته غیر از این علوم، علم دیگری نداریم، ببینید اگر ما مسأله حکمت عملی را موضوعی گرفتیم، این عبارت بوعلی که گفته وقتی علم طبیعی به فلسفه اولی مربوط نیست، پس علوم دیگری که تحت علم طبیعی هستند مثلاً جانور شناسی مثلاً ملکول شناسی و ... بوعلی گفته وقتی اصل طبیعیات از بحث فلسفه اولی بیرون هستند علوم تحت اینها که موضوع محدود تری دارند اینها بیرون اند. بعد آنجا گفته «کذلک الخلیات»، «کذلک الخلیات» اگر برگردد به موضعی اخص از موضوعات پایین، دیگر اگر این شد اخص در واقع این می شود همان تفکیک، ببینید تعبیر بوعلی این است که «لکن من جهة ما هو موضوع والسکون والعلوم التي تحت العلم الطبيعي ابعد من ذلک» حال که علم طبیعی خودش ربطی به فلسفه اولی نداشت، موضوعات کوچکتری که تحت علم طبیعی اند، ابعد هستند و بعد دارد «کذلک الخلیات» این «کذلک الخلیات» اگر بخورد به ابعديت اینها از علم طبیعی، تفکیک خلیات می شود تفکیک موضوعی اما با موضوعات کوچکتر.

وجه ابعديت شان روشن است، موضوعات کوچکتر قبلاً در بحث خلیات بحث کردیم یک اشکالی داشتیم که ما اگر خواستیم با موضوع کار کنیم، موضوع این قدر نمی تواند فارق باشد. چرا؟ چون گفتیم یک چیزی از مقوله کیف است مثلاً یا از مقوله فعل است، یکبار به اعتبار مقوله فعل من در حکمت نظری آن را قرار می دهیم آن را از حکمت نظری قرار می دهیم. یکبار به اعتبار ارتباطش با فعل اختیاری من، همان موضوع را می گذارم در حکمت عملی. بعد مشکل این بود که تفکیک مقوله فعل به اعتبار موضوع، خصوصیت ندارد، حال «کذلک

موضوعی برهانی است و دارد اینها را بخش بخش می کند؛ لذا اینجا که می رسد اینگونه نتیجه می گیرد. این سوال اول ما.

### نکته دوم

سوال دوممان را جواب بدهیم «و لم یکن لهذا العلوم، علوم اخری» یعنی چه؟ اگر اینگونه شد، صدرا این طوری معنی کرده، گفتیم این جمله معنایش این است که بوعلی خواسته بگوید حال که من موضوع طبیعیات را جسم گرفتم، از وجود و ماهیتش در طبیعیات بحث نکردم، موضوع ریاضیات را مقدار گرفتم، و از وجود و ماهیتش بحث نکردم. موضوع منطق را معقولات ثانیه منطقی از جهت ایصالشان گرفتم از جهت موصل بودن ولی از وجود و ماهیتشان بحث نکردم، غیر از اینها که علمی ندارم که اینها را بحث کنم. پس علمی می خواهم به نام فلسفه اولی که از موضوع و ماهیت این علوم بحث کند. و همچنین از علوم زیر مجموعه بحث کند. این حرف بوعلی می شود. لذا صدرا گفته این یک استدلال بر ضرورت وجود علم فلسفه است، مرحوم مطهری می گوید نه، دعوای ما در شناخت موضوع بود، شما دوباره بردید سر علم، دعوای ما در شناخت موضوع بود «فی تحقیق موضوع هذا العلم».

اگر دعوای بر سر شناخت موضوع است، یک چیز است، و اگر دعوای بر سر شناخت موضوع نیست بلکه بر سر اثبات ضرورت علمی است به نام فلسفه با غرض نظر از شناخت موضوعش، باید یک طور معنا کنیم. صدرا این جمله را برگردانده به مسأله ضرورت وجود علم فلسفه، با

الخلقیات» را که بوعلی سینا در عداد طبیعیات و ریاضیات و منطقیات قرار نداد، زیر مجموعه علوم جزئی تری که تحت طبیعیات اند. بوعلی اینجا که آمد این کار را کرد حقش این بود، ما دنبال این بودیم آنجا بفهمیم که بوعلی چه کار کرده. الآن خلقیات افتاده به علوم اُبعدی که تحت طبیعیات است. به همین دلیل ما اصرار می کردیم بوعلی سینا حرفش، حرف تفکیک غایتی نیست، و شما مرحوم مطهری مزیت را به بوعلی ندهید. به همین دلیل ما می گفتیم اینها موضوعات جزئی تری هستند تحت همان موضوع بالا و لذا این نوع بررسی موضوعی... (پرسش... پاسخ:) دیگر از دلیل حصر بیرون آمدیم، اینها عبارات روشن بوعلی سیناست. بله در کتاب برهان، وقتی فلسفه اولی را می خواست مقایسه کند با جدل مقایسه اش کرد این اعتباری است. اینجا که آمد علوم برهانی را آورد، خلقیات را گذاشت «کذلک الخلقیات». اگر من باشم و این عبارت بوعلی سینا که الآن در صدر تبیین موضوع است، در صدر تبیین موضوع، چهار علم رئیسی مطرح می کند برای من: ۱- فلسفه اولی ۲- طبیعیات ۳- ریاضیات ۴- منطقیات بعد می آید خلقیات را می برد ..... می گوید اینها موضوعاً اینگونه اند. این محکم می شود با آن حرفی که داشتیم با سیستمی و استدلالی نتیجه می گرفتیم، الان عبارتش را داریم. تفکیک موضوعی و تصریح به «وکذلک الخلقیات» و خلقیات را زیر مجموعه موضوعات خاص تر قرار دادند. لذا اینجا تصدیق می کنیم فرمایش شما را، این دیگر امتیاز بوعلی نیست در موضوع. ما سر حرف اول هستیم که بوعلی سینا اینجا دور شده است. درست است که موضوعی کار می کند اما موضوعی برهانی کار کرده و غایت شده حیث ثانوی مطلبش. حیث اولی مطلبش،

این استدلال: من علم طبیعی ام و علم ریاضیم و علم منطقییم از وجود موضوع و ماهیت موضوعش در هیچ علم «لم یکن غیر هذه العلوم علمً اخری» علم دیگری ندارم. چرا ندارم؟ چون آنها را زیر مجموعه علوم جزئی تری قرار دادم. علم دیگری ندارم، علم دیگری که ندارم ضرورت علم فلسفه درست بشود یانه، «لم یکن غیر هذا العلوم علم اخری» می خواهد یک طوری برگردد به ضرورت اثبات شناخت موضوع فلسفه. مرحوم آقای مطهری ترجیح داده به خاطر اینکه حرف بوعلی در مقام شناخت موضوع است این را برگرداند به مسأله موضوع و آخوند یک طور دیگر تا ادامه مطلب ان شاء الله در جلسه آینده. والسلام

جلسه هفدهم: ۹۰/۱۰/۴

## خلاصه درس گذشته

بحث ما رسید به اینجا که داشتیم عبارات شیخ را در شفا بررسی می کردیم، تا ببینیم مبنای شیخ در شفا، آیا اثبات و شناخت و تحلیل فلسفه است بر اساس شناخت و تحلیل موضوع فلسفه، که عبارات اینگونه بود، شیخ در اول الهیات شفا، در فصل اول فرمودند: ما باید موضوع را بدانیم و بعد هم گفتند ذات اقدس اله نمی تواند موضوع فلسفه باشد، با بیاناتی که فرمایش فرمودند و فرمودند علل اربعه نهایی نمی تواند موضوع فلسفه باشد، با بیاناتی که ارائه فرمودند.

در فصل دوم در تبیین خود موضوع، «فی تحصیل موضوع هذا العلم» بیانات مفصلی را می خواهد ارائه کنند که رسیدیم به عبارت «و لم یکن غیر هذا العلوم علم اخری» عرض شد که بر اساس توضیحی که ملا صدرا در حاشیه الهیات شفا دارند شیخ اینجادر، سه برهان برای اثبات علم فلسفه و شناخت موضوع فلسفه ارائه کرده است. برهان اول شیخ مطلبی است که جلسه قبل خوانده شد و پایان آن مطلب با عبارت «و لم یکن غیر هذا العلوم علم اخری» است.

خلاصه اش این است که، ما علومی داشتیم مثل علوم طبیعی و ریاضی و علم منطق، که این علوم، وجود موضوع شان و ماهیت موضوعشان را نمی توانند تبیین کنند. پس علوم دیگری می خواهیم که وجود موضوع و ماهیت موضوع این علوم را تبیین کنند. و این عبارت «و لم یکن

غیر هذا العلوم علم اخری» که در واقع غیر از علم طبیعی و غیر از علم ریاضی و غیر از علم منطق، ما علوم دیگری نداریم و سایر علوم زیر مجموعه این علوم اند، که ما دیشب از آنها استفاده کردیم برای توضیح مسأله خلیات. اگر غیر از این علوم، علوم دیگری نداریم، و سایر علوم زیر مجموعه اینها هستند و این علوم وجود موضوع و ماهیتشان را نمی توانند تبیین کنند؛ چون هیچ علمی رسالت تبیین ماهیت موضوع و تبیین وجود موضوع را ندارد، ملا صدرا گفته این برای این است، پس علم دیگری می خواهیم که آن علم رسالتش تبیین اینها یعنی تبیین ماهیت موضوع و اثبات وجود موضوع این علوم باشد. این یک برهان است.

## اشکال شهید مطهری به ملا صدرا درباره بحثی از الهیات شفاء

بر اساس این بحث صدرا اشاره می کند که این «ثم البحث عن حال الجوهر» بیان دیگری است که آن بیان را هم عرض می کنیم. یک بیانی هم استاد مطهری دارند. ما با بیان صدرا کار می کنیم و بیان مطهری را پایان این بیان می گوئیم. مدعایش را عرض می کنم توضیحش بماند.

مطهری می گوید این پایان این بخش از استدلال نیست، چرا؟ اشکال ایشان به ملا صدرا این است که ملا صدرا رسالت این بحث را اثبات علم فلسفه دانسته است، در صورتی که بوعلی دنبال اثبات و شناخت موضوع فلسفه است؛ لذا نمی خواهد بگوید این علوم چون خودشان نمی توانند موضوع و ماهیت موضوع و وجود موضوعشان را اثبات کنند علم دیگری لازم داریم، این را نمی خواسته نتیجه بگیرد. پس بوعلی چه نتیجه ای می خواسته بگیرد؟

بوعلی می خواهد بگوید: اگر ما برای شما ثابت کردیم که بحث از ماهیتِ جوهر و وجودِ جوهر، بحث از ماهیت معقول ثانی منطقی و وجودش، بحث از ماهیتِ مقدار و وجودش نمی تواند بحث از محسوس باشد، و اینها مباحثی است قبل از محسوسات و سابق بر محسوسات، می خواهد بعداً نتیجه بگیرد که رتبه این بحث ها در رتبه بحث از مجردات است، نه در رتبه بحث از محسوس و ما حصل بحث از محسوس؛ چون رتبه این بحث ها در رتبه محسوس و ما حصل از محسوس نیست، می رود در رتبه بحث از مجردات. این خودش میشود یک استدلال.

پس یک علمی، باید این باشد که این علم بتواند از اموری که رتبه شان قبل از محسوسات است و بحث از آنها در رتبه موجودات مجرده است و موضوعات آن مختلفه هستند بحث کند. آن علم فلسفه است و آن موضوعی که اینها را می گیرد، موجود است. یعنی ملاصدرا می خواهد بگوید دو بیان را بوعلی ارائه کرده است. یک بیان اثباتِ ضرورت فلسفه است با اثبات اینکه علوم طبیعی و ریاضی و منطقی از بحث از ماهیت و وجودِ موضوع خودشان عاجزند. یک بیان اینکه ما یک سری موضوعات داریم که بحث از آنها قبل از حس و سابق بر حس است. و چون بحث از آن ها قبل از حس و سابق بر حس است و امور مختلفه در معقولات مختلفه اند، موجود می تواند آنها را جمع کند و فلسفه باید از آن ها بحث کند. این می شود بیان دوم. این بیان ملاصدرا است؛ لذا ملاصدرا تا اینجا دو بیان میکند. یک بیان سومی هم دارد، که وقتی به عبارتش رسیدیم ملاصدرا سعی کرده که یک برهان سومی هم می توان برای عبارت بوعلی

استاد مطهری می خواهد بگوید نتیجه را در ص ۱۲ این کتاب بیان می کند و استدلال تمام نشده است. فقط خواسته اینجا بوعلی بیان کند که این علوم از انجام رسالت تبیین ماهیت و اثبات وجود موضوع خودشان عاجزند، و قاعداً هم عاجزند؛ چون در هر علمی ما از عوارض موضوع بحث می کنیم، همانطور که در طبیعیات از عوارضِ جسم طبیعی از حیث سکون و حرکت، در ریاضیات از عوارضِ مقدار، نه از ماهیت مقدار و اثبات وجود مقدار. در منطق از عوارض معقول ثانی منطقی از این جهت که موصل الی المجهول است می خواهیم بحث کنیم، نه از ماهیت معقول ثانی منطقی و اثبات وجود معقول ثانی منطقی. خواسته این را بوعلی بگوید.

پس تا الآن سه مورد علم را بوعلی نشان داده است که اینها این رسالت را نمی توانند انجام دهند. حال کجا و چگونه این رسالت انجام می شود؟ آن را بعداً می گوئیم. پس وسط مطلب هستیم هنوز تمامش نکرده ایم. شهید مطهری نظرش این است.

ملاصدرا می گوید نه، خودش یک بیان مستقلی است. بر اساس بیان ملاصدرا این «ثم البحث عن حال الجوهر» یک بحث جدیدی است و استدلال جدیدی است. که خلاصه اش این است که بوعلی می خواهد استدلال کند که شما اگر بخواهید از جوهر، ماهیتاً یا وجوداً بحث کنید نمی توانید این بحث را نتیجه بحث در محسوسات بدانید، حال چرا؟ این را ثابت می کند. کما اینکه نمی توانید بحث از معقول ثانی منطقی را بحث از محسوس بدانید، نمی توانید. کما اینکه نمی توانید بحث از مقدار را بحث از محسوس بدانید.

«و ليس يجوز أن يكون من جملة علم بالمحسوسات» چرا باید یک بحث جدایی باشد؟ چون اینها از جمله بحث از محسوسات نیست. «و لا من جملة علم بما وجودها في المحسوسات» اینها از علم به اموری که در محسوس تحقق پیدا می کنند، نیست. همه اینها را ثابت می کند الآن.

«لكن التوهم التحديد يجرده عن المحسوسات» مثل بحث های ریاضی نیست که بگوییم اینها خارجاً با محسوس موجود اند، اما در مقام توهم و تحدید و حدّ از محسوس جدا می شوند، ایشان می خواهد بگوید نمی شود، این مطالب یک علم جدایی می خواهد که آن علم نه طبیعی است نه ریاضی است. چرا؟ ببینیم چرا را می گوید یا نه؟ اگر ثابت کردیم که «ليس يجوز ان يكون من جملة العلم بالمحسوسات» اگر این را ثابت کردیم، که پایین ثابتش می کنیم «و لا من جملة العلم بما وجودها في المحسوسات و لكن التوهم و التحديد يجرده عن المحسوسات» اگر ثابت کردیم که این علم نه در طبیعی است و نه در ریاضی است، «فهو اذن من الجملة العلم بما وجوده مباین» این باید در جمله علم به مجردات محضه باشد. مباین با محسوس و مجرد از محسوس. این باید برود در آن ردیف که در واقع بازگشتش به این است که علم به امور عامه و علم به الهیات بمعنی الاخص یک علم باید باشد و در یک علم باید قرار بگیرد، اگر این ثابت شد.

«أما الجوهر» بعد می خواهد یکی یکی این را ثابت کند که علم به اینها از جهت محسوسیت نیست به طور کلی. آن سوالاتما هست یعنی جوهر به اینکه ماهیتاً چیست؟ وجودش چگونه

تبیین کرد که با سه برهان ملا صدرا خواسته اثبات ضرورت فلسفه و شناخت موضوع فلسفه را قائل شود.

پرسش: ابتدای بحث فراموش شد، چون گفته يجب أن يدلّ على الموضوع؟

پاسخ: مطهری همین حرفش است، مطهری در مقابل این حرف یک مطلب دارد که شما باید به ما بگویید آیا هدف بوعلی اثبات ضرورت علم فلسفه است، یا تحصیل موضوع فلسفه است؟ که از روی موضوع به شناخت علم فلسفه دست پیدا کند. حال آن را بررسی می کنیم.

### تصویر نمودن دو استدلال از عبارات الهیات شفاء

پس تا الان دو دیدگاه درباره عبارات شفاء به وجود آمد: یک دیدگاه این بود که «و لم يكن غير هذا العلوم علم اخرى» را پایان استدلال اول بوعلی بدانیم و «ثم البحث عن حال الجوهر بما هو موجود و جوهر و عن الجسم بما هو جوهر و عن المقدار و العدد بما هو موجودان و كيف وجودهما و عن الامور الصورية التي ليس المادة، او في مادة غير مادة الاجسام» که این بحث منطبق بود که گفتیم این معقولات ثانی منطقی در جسم یا در ماده شبیه جسم نیستند. «و أنها كيف تكون و أي نحو من الوجود يخصها فمما يجب أن يجرّد له البحث» این دلیل دوم است اینها مطالبی است که باید یک بحث مستقلی داشته باشد. چرا؟ توضیح می دهد بوعلی.

است و برهان بر خلافتش است. ما جوهر نفسانی را که ثابت می‌کنیم، ثابت می‌کنیم ما جواهری داریم که آن جواهر نه ماهیتاً و نه وجوداً محسوس نیستند. لذا نمی‌توانیم بگوییم علم به ماهیت جوهر و علم به وجود جوهر، در آن تعلق به محسوس، موجود است.

این همان چیزی است که قبلاً خواندیم می‌شود لایشرطی. در همانجا که گفت اینها سه گونه اعتبار دارند، و می‌خواهد برگرداند اینها را، و جمعش کند و بگوید این اعتبار لایشرطی که الآن من دارم درست می‌کنم، می‌خواهم بگویم اگر هم با ماده می‌آیند، ماده نه در ماهیتش اخذ شده است نه در وجودش. «و أما العدد» این خیلی زیباتر است. جوهر را اینگونه استدلال می‌کند. می‌گوید عدد که لازم نیست به محسوس هم در خارج تعلق بگیرد می‌گفتیم عدد را از کمّ منفصل جدا می‌کنند، خودش عدد را بیان کرده است.

می‌گوید: «و أما العدد فقد يقع على المحسوسات و غير المحسوسات فهو بما هو عدد غير متعلق بالمحسوسات» لذا عدد هم همینطور است. عدد بما اینکه عدد است نه قوماً و ماهیتاً و

نه وجوداً و نه ماهیتاً تعلق به محسوس در عدد هم نیست.

### مراد از مقدار (کم متصل) دو گونه است

«و أما المقدار» مقدار چگونه است؟ کمّ متصل-می‌گوید مقدار- دو گونه است: یا مقدار منظور حیث جسم طبیعی است یا مقدار، منظور حیث جسم تعلیمی است. یادتان هست این مطلب را،

وجودی است؟ توضیح می‌دهد برایمان. لذا ملاصدرا از ظاهر این عبارت اینگونه فهمیده است که این استدلال، استدلال دومی است و این غیر از استدلال اول است. حد وسط استدلال اول این نبود که جوهر ربطی به محسوس ندارد ماهیتاً و وجوداً، کم ربطی به محسوس ندارد ماهیتاً و وجوداً؛ بلکه حد وسط استدلال اول این بود که علم طبیعی از عوارض جسم بحث می‌کند، و هیچ علمی متکفل از بحث از موضوعش ماهیتاً و وجوداً نیست. آن یک مطلب اینگونه بود. آن یک حد وسط بود که اثبات می‌کرد ضرورت علم فلسفه را و وجود موضوع فلسفه را از باب اینکه علوم طبیعی و ریاضی و علوم منطقی از عوارض موجودشان بحث می‌کنند، نمی‌توانند از ماهیت و وجود موضوعشان بحث کنند. این بحث، بحث دیگری است که ما یک سلسله مطالب داریم که این مطالب در زمینه محسوسات نیست، حتی در زمینه مسائلی نیست که وجوداً با محسوس اند اما ماهیتاً و حداً، مجردند. آنگونه نیست؛ چون آنگونه نیست «فمما يجب» به اینکه من یک علم جدایی داشته باشم، و چون اینها جدایند از محسوسات و این مطالب، باید برگردد به آن مجردات و بشوند یک علم، این بیان دوم می‌شوند.

### استدلال بر اینکه جوهر محسوس نیست

«أما الجوهر» ایشان می‌خواهند یکی یکی بگویند و الان من در این استدلالش تمرکز مفصلی ندارم، اصل مطلب بوعلی‌را من کار داشتم، می‌گوید جوهر، محسوس نیست؛ چون اگر جوهر در ماهیتش محسوس بود باید همه جواهر محسوس می‌بودند، که اینگونه نیست. اگر در وجود جوهر تعلق به محسوس بود، باید همه جواهر یا ماهیتاً و وجوداً محسوس می‌بودند خلاف



خدا بیامزد\_علامه طباطبائی چقدر زیبا اینها را در نهاییه از زبان بوعلی اولینبار خوب تفکیک نموده است، که شما بین حیث امتداد مبهم که در جسم طبیعی وجود دارد و حیث تعین اش که در واقع جسم تعلیمی است فرق بگذارید. این مطلب را توضیحی بدهیم .

علامه اینگونه می فرمودند: شما اگر یک شمع داشته باشید ، می توانید با ماده این شمع ، با این خمیر اشکال مختلف درست کنید، در این خمیر که با آن شکل کره و مکعب و مربع و... درست می شود اشکال مختلف داریم، دو گونه امتداد هست، یک امتدادی وجود دارد که به آن می گوئیم امتداد مبهم که اگر آن نبود، اصل جسم طبیعی درست نمی شد و لذا مشائیان می گفتند که جسم طبیعی مرکب است از دو جوهر است، یک جوهرش هیولی است و یک جوهر، صورت جسمیه است، این امتداد مبهم است که در جسم طبیعی مطرح است، بعد آن امتداد هست چون جسم ، جسم است ولی آن امتداد می توانست به اشکال مختلف تعین پیدا کند، آن تعین، جسم تعلیمی است. آن امتداد مبهم، صورت جسمیه ای است که مقوم جسم طبیعی است که بعد می گفتیم یکی از اشکالاتی که به حضرت ایت الله مصباح داریم این بود که جسم طبیعی و جسم تعلیمی به یک واقعیت دو ماهیت شکل گرفته که یکی از مقوله جوهر است، چرا؟ به خاطر برهان؛ چون وقتی جسم طبیعی است حد مقوله کم بر آن تطبیق نمی کند، به تعبیر بوعلی. عاد ندارد، معدود نمی شود تا تعین پیدا کند ، نمی توانیم بگوئیم این، دو برابر آن است، این نصف آن است. این حجم تا تعین پیدا نکند نمی تواند نصف آن حجم باشد، تا تعین نداشته باشد دو برابر آن حجم نیست. دو برابر آن حجم بودن یا نصف این حجم بودن وقتی اینجا مطرح است که تعین

بیاید، تعین که آمد، عاد و معدود که آمد می شود مقوله کم. در تعریف مقوله کم این را داریم که عاد داشته باشد، اما جسم طبیعی آن امتداد است، امتداد مبهمی است که اگر نبود این جسم ، جسم نبود، در مقابل فلاسفه ای که مثلاً الثائیان که اصلاً برای جسم امتداد قائل نبودند.

بوعلیه زیبایی درست می کند، می گوید کم که ما می گوئیم و می خواهیم رابطه کم را با محسوسات بیان کنیم بگوئید کدام کم را می گوئید؟

### صورت جسمیه در تحقق با ماده (محسوسات) نیست بر خلاف جسم

#### تعلیمی

می گوید اگر کمی را که می گوئید ، آن صورت جسمیه باشد این «سابق علی الجسم» است؛ چون از مبادی تکون جسم است \_خیلی عالی است\_ می گوید چون جسم جوهری است مرکب از این دو جوهر است؛ لذا این چه ربطی به محسوسات دارد، درست است با محسوسات است اما سابق از دید فیلسوف است. می گوید لذا فلسفه باید تکلیفش را روشن کند. اگر جسم تعلیمی را بگوئید بله ، جسم تعلیمی است که در تحقق با ماده است، ولی اگر از حیث ماهیتش و از حیث وجودش بخواهید بحث کنید، بحث ریاضی نکرده اید، بحث فلسفی کرده اید، و ریاضیات نمی تواند ... \_خیلی زیبا اینها را درست می کند.\_

لذا آن اشکالی را که ما مطرح می کردیم به دلیل، خود بوعلیزیبو به ترتیب توضیح داده است که اگر من عدد بگویم یک طور است، کم متصل بگویم، امتداد بگویم، دو حیث در آن است، امتداد

بما اینکه مبهم است یا امتداد به جهت اینکه یک تعینی از آن امتداد مبهم است. وسط بحث یک پیرانتزی درست می کند «و أمّا الشّکل» شکل، کیف مختص به کم است، کم نیست، آن هم یک پیرانتز زیبایی درباره اش دارد که این فرق دارد با خود کم.

آن کیفیتی که است که عارض بر کم و از مبادی تکنون جسم طبیعی نیست آن کیف است و اگر در مقوله کیف رفت، طور دیگری است. کسی که عبارتهای ایشان را در اینجا دقت می کند کاملاً نشان می دهد. پس شما نمی توانید کم را، امتداد را بر گردانید به محسوسات.

الان من دو، سه جمله را در حدی که یک استفاده ای از آن بکنیم، این خیلی عالی تحلیل بسیار فنی و مطلب را بیرون کرده است.

### تطبیق عبارات الهیات شفاء در بحث مقدار

«و اما المقدار فلفظه اسم مشترک فيه ما قد يقال له مقدارٌ و یعنی به البعد المقوم للجسم الطبيعي و منه ما يقال مقدار، و يُعنى به كميّة متصلة تقال على الخطّ و السطح و الجسم المحدود و قد عرفت الفرق بينهما، و ليس و لا واحد منها مفارقاً للمادة» می گوید درست است دو معنا دارد، یکی از آنها در مقوله جوهر قرار می گیرد و یکی در مقوله کم قرار می گیرد که از اعراض می باشد ولی بدانید «لیس و لا واحدٌ منهما مفارقاً للمادة» هیچ کدام از ماده جدا نمی شود «و لكنّ المقدار بالمعنى الاول و إن كان لا يفارق المادة» مقدار به معنای اول \_ سروران اینها را باید حتماً با دقت خواند \_ اگر چه معنای اول یعنی امتداد مبهم، صورت جسمیه «لا يفارق المادة فإنّه أيضاً

مبدأ الوجود الاجسام الطبيعيه، فإذا كان مبدأ لوجودها لم يجز أن يكون متعلق القوام بها بمعنى أنّه يستفيد القوام من المحسوسات، بل المحسوسات تستفيد منه القوام» اصلاً وجود محسوسات، قائم به صورت جسمیه است نه اینکه او قائم به محسوس است.

برعکس آن در عرض است، که ما اصرار می کردیم که بحث عرض تحلیلی هیچ ربطی به اصالت الوجود ندارد. بحث عرض تحلیلی یعنی انتزاع دو ماهیت از واقعیت خارجی تابع برهان است. آقای طباطبایی درست کرده است. «و هو ايضاً متقدّم بالذات على المحسوس» لذا امتداد مبهم \_ صورت جسمیه \_ متقدم بر محسوس است. وقتی متقدم بر محسوس شد، بعداً می گوید «لیس الشکل کذلک» می رود در شکل که الان با شکل کار ندارم «و اما المقدار بالمعنى الآخر» مقدار به معنای دوم . شکل را می دانید که کیف مختص به کم است که در واقع باید آنجا بحث کنیم، شکل وقتی کیف مختص به کم شد، حساب و کتابی دارند، کیفیات مختص به کمیات باز ضابطه خاص خود را دارند که ان شاء الله حداقل اطلاعات بدایه در خدمت دوستان باشد و «أمّا المقدار بالمعنى الآخر فإنّ فيه نظراً من جهة وجوده و نظراً من جهة عوارضه» مقدار به معنای دوم آن قوامش به ماده است، آن دیگر مثل جسم طبیعی نیست که بگوییم مبدأ وجود ماده محسوس است، آن عارض است.

منتهی ما اگر خواستیم درباره همان مقدار صحبت کنیم، اگر بحث مقدار از جهت ماهیت و وجود شد، ربطی به ریاضیات ندارد. اگر از جهت عوارض، مقدار شد که خارجاً متعلق به ماده است و حدّاً و ماهیتاً از ماده جداست، این ریاضیات است. «فأمّا النظر في أنّ وجوده أيّ أنحاء الوجود

هو، و من أی اقسام الموجود فلیس هو بحثاً ایضاً عن معنی المتعلق بالمادة» می فرمایند: اگر کسی از طبیعت و وجود این مقدار می خواهد بحث کند باید از حیث تعلق آن به ماده بحث نکرده.

### فرق استدلال اول و استدلال دوم از نظر ملاصدرا

فارق این استدلال با استدلال اول روشن است. در استدلال اول از آن جهت بحث مطرح شد که .... \_یک بار دیگر می گویم تا ذهن ها صاف شود\_ صدرا که گفت دو برهان است اینگونه گفت: از این جهت که موضوع ریاضی است ریاضی تعهدی نسبت به موضوعش ندارد، این می شود برهان اول. از این جهت که این بحث از آن جهت که کم است ربطی به تعلقش به ماده ندارد، می شود برهان دوم. می گوید وجود و ماهیتش بحث از امر متعلق به ماده نیست، عبارتها را دقت کنید.

لذا ایشان می خواهند بفرمایند ما یک جاهایی روشن می توانیم استدلال کنیم که با محسوس مرتبط نیست، یک جاهایی از خود بحث می توانیم بفهمیم که این بحث ما حیثش، حیث تعلق به ماده نیست که اگر کسی از حیث تعلق به ماده بحث کند محلّ به بحث ما است \_ما الآن داریم این را می گوییم\_ بعد از این دو می گوید:

### موضوع منطق خارج از محسوسات است

«و أمّا موضوع المنطق من جهة ذاته فظاهراً أنه خارجٌ عن المحسوسات» موضوع منطق خارج از محسوسات است. موضوع منطق خارج از محسوسات است اینگونه می شود که اگر موضوع منطق هم خارج از محسوسات شد، \_ببینیم الان مشکلا صدرا اینجاست\_ که ببینیم این جمله حقش بود در استدلال اول ما مطرح شود یا حقش بود در استدلال دوم ما مطرح شود که اصلاً صدرا گفته درست نیست یا نه ، استدلال دیگری است.

شاید ما حق بدهیم که جایگاهش همین جاست، حتی با فرض اینکه دو حد وسط داشته باشیم، بوعلی می خواهند اینگونه بفرمایند:

بگوید من الآن می خواستم به شما بگویم یک سری علوم داریم که این علوم به خاطر اینکه مباحثشان ارتباط با محسوس ندارد و یا قبل از محسوس است یا بی ارتباط با محسوس است جنسشان از جنس علومی است که با آن امر مجرد هم سنخ است. الآن می گوید که منطق هم موضوعش مرتبط با محسوس نیست؛ چون معلوم است موضوع منطق معقول ثانی موصّل بما اینکه یک موجود غیر مادی است ، حال یا مجرد است یا جسمانی نیست به تعبیری که داشتیم.

چرا ما اشکال کنیم به این جمله موضوع و بگوییم جمله موضوع، جایگاهش اینجا نیست؟ صدرا یک اشکالی مطرح نموده است، اشکالش را عرض می‌کنم بعد یک نتیجه‌ای گرفته بعد هم فرمایش آقای مطهری که این را جمع بکنیم، اجمالاً به نظر ما فرقی نمی‌کند حرف صدرا یا حرف مرحوم مطهری، هر کدام را که اخذ کنید از جهت اینکه بوعلی دنبال می‌کند، مطلب درست است.

ما دنبال شناخت موضوع فلسفه بودیم حال چه موضوع فلسفه را از باب اثبات ضرورت علم فلسفه اما ضرورتی که نشان بدهد فلسفه خارج از حریم طبیعی و ریاضی و منطقی است. بعداً می‌گوییم، بوعلی دنبال این بود که بگوید من یک علمی می‌خواهم که نه طبیعی باشد و نه ریاضی باشد و نه منطقی و علم واحدی هم باشد، این را با حد وسط اول بگویند درست است و با حد وسط دوم بگویند هم درست است، اگر هر دو را یک مطلب دیدیم که آقای مطهری یک مطلب دیده، عرض خواهم کرد، آن هم تأثیری به بحث ما ندارد.

بنابراین اگر این طور باشد هیچ اشکالی ندارد، اصلاً باید به صدرا گفت حتی اگر دو حد وسط داشته باشیم، این حد وسط با آن حد وسط فرق دارد. آن حد وسط می‌گفت: منطق از موضوع بحث نمی‌کند چون هیچ علمی متکفل بحث از موضوعش نیست. اینجا می‌گوید منطق موضوعش ربطی به محسوس ندارد تا بحث منطق را از مباحث مرتبط با محسوسات بدانیم.

ظاهراً صدرا به جهت این بحث موضوع، ترجیح داده این مطلب قبل از «لم یکن غیر هذه العلوم، علومٌ اخرى» آورده شود که من فردا توضیحش را بیان می‌نمایم و الا با این توضیحاتی که بنده عرض کردم، ما دو حد وسط داریم حتی اگر فرمایش آقای مطهری را فعلاً متعرض نشویم. یک حد وسط ما اثبات ضرورت علم فلسفه و از سوی آن شناخت موضوع فلسفه از باب اینکه علمی داریم مثل طبیعی، مثل ریاضی، مثل منطقی، که تکفل به بحث از موضوعشان ندارند، حال هرچه باشد موضوع آنها. یک بحث دیگر داریم که یک سلسله مطالب داریم که اینها محسوس نیستند یا اگر هم با محسوس هستند قبل از حس هستند اینها را ما نمی‌توانیم در ردیف علم به محسوسات قرار بدهیم، بلکه باید اینها را در ردیف علمی قرار بدهیم که با مجرد داریم کار می‌کنیم دو برهان اند.

جلسه هجدهم: ۹۰/۱۰/۵

## خلاصه درس گذشته

عباراتی را که مرحوم آخوند ملاصدرا از شیخ معنا کردند خلاصه اش این شد که: جناب شیخ دو برهان برای اثباتِ ضرورتِ فلسفه اولی و تحقیقِ موضوعِ فلسفه اولی ارائه کرده اند ملاصدرا اینگونه جمع بندی فرمودند، گفتند برهان اول شیخ خلاصه اش این بود که ما علومی داریم مثل طبیعیات مثل ریاضیات مثل منطق که در این علوم از عوارض ذاتی موضوعاتی بحث می کنیم ولی در خود این علوم از ماهیتِ موضوع یا وجودِ موضوع بحث نمی شود کرد. پس علم دیگری غیر از این علوم لازم داریم که از ماهیتِ موضوع این علوم و وجودِ موضوع این علوم بحث کند. برهان دوم شیخ این است که ما مباحثی داریم که آن مباحث از قبیل جسم و غیر متعلق به جسم اند، لذا نمی توان این مباحث را به علم طبیعی یا علم ریاضی نسبت داد چون مباحثی هستند غیر متعلق به جسم، و چون این مباحث تعلق به جسم ندارند ماهیتاً و وجوداً باید در علمی از این مسائل بحث شود که درباره وجود مجرد و مباین با ماده بحث می کند، مثل بحث از حال جوهر، مقدار و عدد یا بحث از معقولات ثانی منطقی، اینها از این جهت که مباحث غیر مرتبط با اجسامند نمی شود برگرداند به علوم طبیعی یا ریاضی، پس باید «فهو اذن من جملة العلم بما وجوده مباین» اینها باید در مجموعه مسائلی مطرح شوند که از مجردات بحث می کند، این برهان دوم است؛ یعنی برداشت ملاصدرا از برهان دوم جناب شیخ.

## نقد استاد بر حاشیه ملاصدرا بر الهیات شفاء

بعد ملاصدرا به این عبارت می رسند که: «فأما موضوع المنطق من جهة ذاته فظاهر أنه خارج عن المحسوسات» جناب آخوند ملاصدرا فرموده: ای کاش بوعلی این جمله را قبل از جمله «ثم البحث عن حال الجوهر» بیان می کرد، که در واقع بخورد به حد وسطِ اول شیخ به بیان ملاصدرا، چون حد وسط اول شیخ به بیان ملاصدرا این بود که تحقیقِ موضوعِ علوم به عهده این علوم نیست. چون اشاره و تعبیر به «فأما موضوع المنطق» چون تعبیرِ موضوع را کرده شیخ، و ملا صدرا دیده، گفته بهتر بود که این در حد وسط اول می آمد، که ما عرض کردیم: نه، درست است که تعبیر به موضوع منطق کرده، اما اینجا تمرکز بر موضوع منطق نیست، بلکه تمرکز بر خارج من المحسوسات است؛ چون تمرکز بر سر خارج عن المحسوسات است؛ لذا در حد وسط دوم است. یعنی وقتی ما گفتیم که حد وسط اول این است که تحقیقِ موضوع علم، رسالت آن علم نیست. حد وسط دوم این است که ما قضایا و گزاره هایی داریم، که تحقیق درباره آنها ربطی به حس و علوم متعلق به حس ندارد، اینجا تمرکز بر سر «فظاهر أنه خارج عن المحسوسات» است؛ لذا ما اگر دو حد وسط برای جناب شیخ قائل شویم کما اینکه ملاصدرا قائل شده است، دلیلی نمی بینیم بر اینکه این عبارت برگردد، نه، حد وسط اولی در محل خودش ثابت است و بر منطق هم پیاده شد. فرمود که: «یتوصل بها من معلوم الی مجهول لا من جهة ما هی معقولة و لها الوجود العقلی الذی لا یتعلق بمادة اصلا أو یتعلق بمادة غیر جسمانیة» آنجا گفت: مباحث منطق، ربطی به حیث وجودِ موضوع و ماهیتِ منطق ندارد، مربوط

مرحوم آقای مطهری این را ذکر می کند بعد می فرماید: این حد وسطِ سومی نمی شود؛ بلکه این در واقع پیدا کردن مصداقی برای حد وسط اول و دوم است که در واقع این است که شما می گوئید: منطق با حد وسط اول در بخش اول قرار نمی گیرد، با حد وسط دوم در بخش دوم قرار نمی گیرد، لذا باید در جای دیگری باشد.

### دفاع استاد از احتمال سوم ملاصدرا از عبارت الهیات شفاء

البته واقع مطلب این است که می تواند دلیل سومی باشد. ما یکبار دلیل و حد وسط اول را با این منتج می دانیم، یکبار حد وسط دوم را با این منتج می دانیم، یکبار قضیه مرده درست می کنیم، قضیه مرده حد وسط دیگری است. یعنی اگر ما قبول کردیم با حیث تردید می شود استدلال کرد، حد وسط عوض می شود. یعنی ممکن است یک کسی بگوید من درباره منطق به دلیل واضح بودن دو مسأله می توانم یک قضیه مرده درست نموده و بگویم منطق، نه خودش می تواند موضوع خودش را درست بکند و نه طبیعیات و نه ریاضیات می تواند درست کند، وقتی اینگونه شد پس علم دیگری لازم است غیر از اینها که می شود حرف بوعلی. اینکه مصداق شدن درست است اما مردد شدن هم حد وسط دیگری است.

منتهی یک مطلب دیگری وجود دارد که عرض خواهم کرد، پس فرمایش ملاصدرا این است که بوعلی سینا در واقع سه حد وسط ارائه کرده است: یکی خروج بحث از ماهیت و وجود موضوع علوم از خود علوم، یکی خروج بحث از مواردی که به محسوس تعلّق نمی گیرد از علوم طبیعی

به حیث ایصال الی کشف المجهول است، آنجا بحثش را کرد. اینجا معقول ثانی منطقی را از جهت خروج آن از محسوسات بررسی می کند. ما برای خروج صورت جسمیه از محسوسات ولو اینکه همراه محسوس بود باید برهان اقامه می کردیم، که صورت جسمیه، مبدأ جسم است و نمی تواند متوقف و متفرع بر جسم باشد. اما درباره منطق نیاز ندارد، «فظاهر». لذا این عبارت اشکالی ندارد، که همین جا بماند و بوعلی .... تعجب ما این است که مرحوم آقای مطهری خوب بود در مقام دفاع از شیخ همین را می فرمود که اگر این عبارت را برای شیخ دو حد وسط قائل شویم، این عبارت درست است و هیچ مشکلی هم ندارد، این تا اینجا.

### احتمال برداشت دلیل سوم از عبارت الهیات شفاء توسط ملاصدرا

ملاصدرا احتمال دیگری داده است و گفته است ممکن است این عبارت شیخ را ناظر به حد وسط سوم بدانیم که در واقع حد وسط سوم اینگونه می شود: حد وسط اول می گفت تحقیق از موضوع یک علم، کار خود علم نیست، حد وسط دوم می گفت تحقیق از موضوعاتی که مربوط به محسوسات نیستند قابل ارجاع به طبیعیات و ریاضیات نیست. بوعلی به منطق که می رسد می خواهد اینگونه بگوید که موضوع منطق، کار منطق نیست به خاطر بخش اول حد وسط، کار طبیعی و ریاضی هم نیست به خاطر خروج آن از محسوسات، بنابراین کانه بوعلی جمع کرده اینجا.

### نقد احتمال ملاصدرا توسط شهید مطهری

و ریاضی، یکی تمرکز بر سر مصداق واضحی مثل منطق که نشان بدهیم مسأله معقول ثانی منطقی که موضوع علم منطق است در منطق قابل بحث نیست در طبیعی و ریاضی هم قابل بحث نیست. پس باید در یک جای دیگری بحث باید کرد.

### رسالت این سه برهان از نظر ملاصدرا و نقد آن توسط شهید مطهری

اگر ما با این سه حد وسط کار کردیم بر اساس فرمایش ملاصدرا ما دو کار می خواهیم بکنیم، یعنی دو رسالت این سه برهاندارد: ۱- اثبات علم دیگری غیر از این علوم ۲- تحقیق موضوع آن. این حرف صدرا است. مرحوم آقای مطهری می خواهد بگوید: نه، ما همه اینها را باید یک حد وسط بدانیم آن هم برای اثبات موضوع فلسفه نه اثبات علمی به نام فلسفه. بعد تحقیق موضوع آن چگونه می شود؟ چه می خواهد بفرماید مرحوم آقای مطهری؟ می خواهد بفرماید: کأنه بوعلی از اول تا الآن دارد مواردی را ذکر می کند که این موارد قابل تحقیق در یک علم برهانی که دارای موضوع واحد حقیقی دارای اعراض ذاتی هستند، نیست. یعنی تمرکز آقای مطهری بر سر بحث موضوع است. بوعلمی گوید: من چند گزاره به شما ارائه می دهم، گزاره اول: تحقیق در حقیقت جسم طبیعی، یعنی ماهیت جسم، گزاره دوم: تحقیق در وجود جسم طبیعی، گزاره سوم: تحقیق در حقیقت عدد، گزاره چهارم: تحقیق در وجود عدد، گزاره پنجم: تحقیق در حقیقت کم متصل، گزاره ششم: تحقیق در تفکیک بین امتداد مبهم و تعینش است. یعنی تحقیق در ماهیتشان که کم را یکبار در صورت جسمیه در مقوله جوهر تحقیق کنیم، یکبار کم را در مقوله کم و در اعراض بدانیم کأنه بوعلیدائما موارد را تکثیر می کند و دائماً گزاره هایی را

درست می کند که این گزاره ها در هیچ جا قابل بررسی نیستند، موضوع واحدی هم برای آنها پیدا نمی کنیم الا وجود و موجود. آقای مطهری نظرش این است که نه، اصلاً ملاصدرا اشتباه کرده، بوعلی از اول دنبال تحصیل موضوع هذا العلم است، با لیست کردن بیست، سی گزاره که نشان بدهد تحقیق ماهیت جسم طبیعی و ماهیت کم و ماهیت کیف و ماهیت جوهر، تحقیق وجود جسم، وجود کم، وجود عدد، وجود جوهر، وجود خداوند متعال، ماهیت خداوند متعال که البته ماهیت در مورد خداوند ماهیت بالمعنی الاعم است. تحقیق اینها هیچ جا امکان ندارد، یک موضوع واحد که در فن برهان شفا شما یاد گرفتید باید عوارض ذاتی واحد داشته باشد پیدا نمی کنید الا وجود و موجود، با فرقی که بعداً بیان می کنیم. لذا مرحوم آقای مطهری می خواهد بفرماید: آن «لم یکن غیر هذاالعلوم، علوم آخری...» تمام شدن برهان اول نیست، فقط بیان این است که این گزاره ها در این علوم قابل بررسی نیستند.

کما اینکه در بحث بعدی هم ناظر به اینکه این گزاره ها در این علوم \_علوم حسی و علم مربوط به محسوس\_ قابل بررسی نیست، می خواهیم ببینیم یک علم برهانی وجود دارد که این علم برهانی بتواند این گزاره های مختلف و متکثر را جمع کند و با موضوع واحد که دارای اعراض ذاتیه مربوط به آن موضوع واحد است ما بتوانیم تحقیق کنیم.

پرسش: می شود بحث از علم؟ موضوع و اعراض ذاتیه می شود بحث از علم؟

پس خلاصه دوتا دیدگاه شد: ۱- یک دیدگاه این بود که از اول تا الآن بوعلی با دو یا سه حد وسط وجود علم دیگری را اثبات کرد و از اثبات علم دیگری بعد رفت دنبال موضوع این علم دیگر. که این عبارت ناظر شود به تحقیق موضوع بعد از اثبات اصل علم، همان که ملاصدرا می گوید. یا نه، از اول دنبال اثبات علم دیگر نبود بلکه از اول دنبال موضوع بود، این تقریباً ماحصل فرمایش دو بزرگوار است.

### تایید دیدگاه ملاصدرا توسط استاد

ولی واقع مطلب این است که، دو مطلب را اینجا داشته باشید: اولاً ظاهر عبارت بوعلی سینا همان است که ملاصدرا می گوید به جهت اینکه ملاصدرا نمی خواهد بگوید بوعلی دنبال تحصیل موضوع نیست. بلکه بوعلی از اول آمده ضرورت یک علم دیگری را بیان کند، بعد بگوید آن علم دیگر موضوع برهانی اش موجود است؛ چون اولاً آن عبارت «لم یکن غیر هذه العلوم علومٌ اخرى...» که ناظر بود به علم ذیل عبارت دوم هم همین عبارت است، فرموده: «فتبین أن هذه كلها تقع فی علم الذی...» دقت کنید، برهان دوم را شما ببینید، عبارات برهان دوم باز دستتان را گذاشته در علمی.

ببینید صریح عبارت است، یعنی آنجا آمده گفته است اول علوم را ذکر کرده و بعد گفته «لم یکن غیر هذه العلوم علومٌ اخرى...»، پس یک علم دیگری لازم داریم که نه طبیعی باشد و نه

پاسخ استاد: بله علم است ولی از طریق موضوع دارد وارد می شود، تمرکزش برسر این است، از اول هم گفت «يجب أن ندلّ علی الموضوع حتی یتبین لنا الغرض» اصلاً تحقق این علم برهانی اینها را در کتاب برهان توضیح دادند. لذا ایشان می خواند بگویند نظر ما این است. تمام تمرکز مرحوم مطهری هم بر همین است که «لا يجوز أن یوضع لها موضوعٌ مشترك تكون هی كلها حالاته و عوارضه الا الموجود» چرا؟ «فإن بعضها جواهر و بعضها کمّیات و بعضها مقولات اخرى و لیس یمکن أن یعمّهما معنی محقق الا حقیقه معنی الوجود» چون اینها گزاره های متعدد مختلفه از مقولات متباینه هستند، جایگاهشان هم نه در طبیعیات و نه در ریاضیات بود و نه این جور بحث ها ناگزیریم یک موضوع واحد برای اینها پیدا کنیم و نیست این موضوع واحد الا موجود.

پرسش: «الا» یک برهان دیگری می خواهد.

استاد: شاید در ذهن شما یک نکته ای باشد، ببینیم شاید بتوانیم درست کنیم، همان فرمایش آقای مطهری که یک احتمال باقی می ماند که یک کسی بگوید چرا ما اینها را در یک علم جای بدهیم؟ که اصرار کنیم اینها اینگونه اند؟ بعد به این رسیدگی می کنم، شاید منظورتان این باشد. فرمایش آقای مطهری را بررسی می کنیم.

خلاصه دو دیدگاه ملاصدرا و شهید مطهری از کلام بوعلی سینا



ریاضی باشد و نه منطقی، اینجا هم آمده گفته من گزاره هایی دارم که متعلق به محسوسات نیستند، پس واضح است که این گزاره ها واقع می شود در علمی که مرتبط با ماده نیست.

این صریح عبارت ایشان است، «لا يتعلّق قوامه بالمحسوسات» لذا این تعبیر ملاصدرا که فرموده بوعلی دو مقصد اینجا دارد: مقصد اول اثبات علم دیگری است و مقصد دوم تحقیق موضوعش است. اگر اینگونه است که شما گفتید یعنی واقعاً پذیرفتیم که ..... صریح عبارت است، آنجا هم «ثمّ» بود یعنی برهان اول، تمام شد، برهان دومی شروع شد، برهان اول شما را به علمی غیر از این علوم رساند، برهان دوم هم شما را به علمی رساند که غیر مرتبط با محسوسات است. دو حد وسط هستند نه سه تا، سه تا را می شود دفاع کرد ولی سومی در عبارت نیست. دو حد وسط است که یکی از آنها تمرکز دارد بر اینکه گزاره های تحقیق ماهیت و وجود موضوع هیچ علمی به همان علم ارتباطی ندارد. یکی هم تمرکز دارد بر اینکه گزاره هایی که ارتباط با حس ندارند قابل ارجاع به علوم طبیعی و ریاضی نیست. باید در علمی بحث شود که «ما لا يتعلّق قوامه بالمحسوسات» تمام شد. اگر ما گفتیم بوعلی در مقام اول ضرورت علم دیگری را ثابت کرد.

مقام دوم: حال این علم دیگر، یک علم است یا علوم متعدده؟ دقت کنید اینجا سوال آقای مطهری است. سوال خوبی هم کرده و تلاش کرده که جواب خوبی پیدا کند که .... بوعلی\_اگر خاطرتان باشد\_ اول وعده اش را داد، فرمود: «وَأَنَّ الصِّفَاتِ الثَّلَاثِ الَّتِي رَسَمَ بِهَا الْحِكْمَةُ هِيَ صِفَاتُ صِنَاعَةٍ وَاحِدَةٍ وَ هِيَ هَذِهِ الصِّنَاعَةُ» این ادعا است که بوعلی کرده، یعنی بوعلی حواش

بوده . به نظر ما معنا کردن عبارت اشکال آقای مطهری را بر طرف می کند. بوعلی می خواهد اینگونه بگوید: من در قدم اولم نشان دادم که علم دیگری می خواهم ، اینگونه اصلاح می کنم: این گزاره ها را به طبیعی و ریاضی و منطقی نمی شود ارجاع داد، این تحقیقات را به طبیعیات و به ریاضیات و به منطق نمی شود ارجاع داد.

حال که نمی شود به آنها ارجاع داد باید به یک علم حقیقی ارجاع بدهیم یا به چند علم؟ من بوعلی وعده دادم به یک علم بر می گردند، چگونه به یک علم می خواهم برگردانم؟ از باب اثبات موضوع واحد برای همه اینها، ببینید می شود این همان حرفی است که اول زدیم؛ یعنی گفتیم بوعلی سینا نشان داده که این علوم نمی توانند این کارها را بکنند، جای دیگری باید این کارها بشود، چون آنجای دیگر موضوع حقیقی جامعی دارد، که اینها اعراض ذاتی آن هستند، که البته بعداً بحث می کنیم که آیا بوعلی توانسته ثابت کند همه اینها اعراض ذاتی موجود هستند یا خیر؟ آن را بحث می کنیم.

اما الآن تلاش این است، لذا ملاصدرا هم این طوری فهمیده، دیگر نرفته اشکال آقای مطهری را بیان کند که احتمال دیگری بدهد. فهمیده که بوعلی دو مقصد داشته: اثبات ناتوانی علوم فعلی از تحقیقات و اثبات اینکه یک علم واحدی وجود دارد که به دلیل موضوعش یعنی موجود یا حقیقت وجود به تعبیری که بوعلی دارد به دلیل موضوع واحدش می تواند حقیقتاً وحدت بخش همه اینها و ارائه کننده علم واحد باشد.

پرسش: اصل موضوعی نمی شود این بحث؟

پاسخ استاد: نه، اول ببینیم می تواند ثابت کند، باید ثابت کند اینها بشوند اعراض ذاتیه اش. اگر ما اینگونه معنا کردیم، آن مشکلی که آقای مطهری دارد بر طرف می شود. اما اگر ما گفتیم نه، ما مسأله علم را گذاشتیم کنار، فرمایش آقای مطهری را قبول نمودیم یعنی از ظاهر عبارت عدول کردیم.

### اثبات علم واحد با موضوع واحد توسط بوعلی سینا

بگوییم نه، بوعلی ۵۰ قضیه برای ما گذاشته، گفته این ۵۰ قضیه باید در یک علم بحث شوند که آن علم نه طبیعی است و نه ریاضی است، و نه منطقی، چرا؟ به خاطر اینکه این ۵۰ قضیه موضوع محقق دارند به نام موجود. اگر بوعلی بخواهد این استدلالش را تمام کند باید ثابت کند، یعنی برای خودش این مفروضه که در ادامه بحث می آید که این ۵۰ گزاره که عبارت شدند از تحقیق ماهیت بعضی از اشیاء و تحقیق وجود بعضی از اشیاء همه عوارض ذاتی موجودند. چون سیستم بوعلی این بود یعنی سخنا این است که از جهت نتیجه که ما می خواستیم بگوییم تفاوتی نمی کند؛ چه اول به علم برسیم، به اثبات ضرورت علم دیگری، بعد اثبات وحدت این علوم از طریق موضوع محققش یعنی موجود و چه مستقیم به موضوع واحد برسیم. ما می خواهیم بگوییم بوعلی سینا متوجه شده که فلسفه را از طریق اثبات اینکه همه اینها عوارض ذاتی حقیقت وجودند و عوارض ذاتی موضوع محقق به نام حقیقت وجود یا موجودند

می شود علم واحد کرد. عبارت این است، می گوییم تمرکز عبارت بوعلی اینجاست: «و لا يجوز أن يوضع لها موضوع مشترك تكن هي كلها حالاته و عوارضه» ببینید حواش هست، می خواهد بگوید من نمی توانم موضوع واحدی درست کنم که اینها همه حالات و عوارض ذاتی آن باشند، «ألا الموجود» اگر من موضوع واحدی داشته باشم که اینها شدند عوارض ذاتی آن، می توانم دفاع کنم از اینکه صناعت واحد دارم یعنی مدعایم را ثابت کنم.

منتهی انصاف مطلب این است که ما حق را در ظاهر عبارت به عبارت صدرا می دهیم ولی تحصیل موضوع فلسفه تمام کننده قضیه است. تصریح دارد بوعلی که من دنبال موضوع مشترکی هستم که اینها می شوند عوارض آن.

بنابراین بوعلی معتقد شده که تحقیق ماهیت حقیقی اشیاء کار فلسفه است کما اینکه اثبات موجود بودن اینها کار فلسفه است. با همین بیانی که آوردیم. حال یا مستقیماً یعنی تمام مقصدش به تعبیر مرحوم مطهری یا جزء مقاصدش است و بوعلی برای این مطلب دو مقصد قائل است با دو حد وسط اینگونه بحث کرده است. «فلیس یمكن أن یعمّهما» اینکه شامل شود همه اینها را «معنی محقق» معنای محقق «إلا حقیقه معنی الوجود». حال یک بیانی در امور عامه دارد که آن را هم إن شاء الله عرض میکنیم با این بیان بوعلی به نظر ما همه اشکالاتی که عرض شد و دیدید که به تفصیل در خود عبارات بوعلی بعضی هایش آمده بود مرتفع است.

جلسه نوزدهم: ۹۰/۱۰/۱۲

## خلاصه درس گذشته

بحث ما رسید به این جمله از عبارات شیخ که عرض کردیم جناب شیخ در واقع برای تبیین موضوع فلسفه با دو حد وسط یا سه حد وسط، خیلی فرق نمی کند، چه این دو یا سه حد وسط را مستقیماً ناظر به موضوع بدانیم، چه غیر مستقیم. حد وسط اول این بود که جناب شیخ نشان دادند ما یک موضوعاتی داریم مثل طبیعی و ریاضی و منطقی که خودشان نمی توانند متکفل موضوعشان باشند ماهیتاً و وجوداً. می گویند موضوعشان چه ماهیتی دارد؟ و آیا موضوعشان موجود یا غیر موجود است؟

یک راه دیگری ارائه کردند که ما یک سری مسائل داریم که اینها قوامشان به محسوسات نیست، و لو بعضی هایشان با محسوساتند اما قائم به محسوسات نیستند مثل سوالاتی که درباره جوهر، جسم طبیعی، درباره موضوع منطق و موضوع علم ریاضی ارائه کرده اند، نشان دادند که این سوالات با قطع نظر از آن حد وسط اول است، در حد وسط اول تمرکز می شد که چون موضوع علم هستند در خود علم بررسی نمی شوند، چه متعلق به حس باشند چه متعلق به حس نباشند، فقط به این دلیل که موضوع یک علم دیگرند. در حد وسط دوم این بود که اینها تعلق به محسوس ندارند ولو اینکه با محسوس اند بعضی هایشان؛ لذا ما باید در یک جای دیگر که از امور مجرده بحث می کنیم، اینهایی که تعلق ندارند ماهیتاً و قواماً به محسوسات با اینها کار کنیم.

بعد هم یک تعبیری درباره موضوع منطق داشتند که الآن عرض کردیم نکاتش را و فرمایشات مرحوم آخوند ملاصدرا را، و فرمایش مرحوم آقای مطهری را، و دیگر تکرار نکنیم. چه این جمله مربوط به منطق را ادامه همان حد وسط دوم بگیریم به خاطر اینکه فرمودند «خارج عن المحسوسات» که ظاهر عبارت صریح در حد وسط دوم است نه در حد وسط اول. بالاخره بوعلی از اینها می خواهد نتیجه بگیرد ما باید این مباحث را در یک علمی غیر از این علوم، \_غیر از طبیعی و ریاضی و منطق\_ رسیدگی کنیم.

و رسیدند به اینجا «و لا يجوز أن يوصل لها موضوع مشترك» جایز نیست اینکه قرار داده شود برای سوالات ما موضوع مشترکی «تكون هي كلها» که همه این مسائل حالات و عوارض آن موضوع باشند «إلا الموجود» جایز نیست غیر از موجود چیزی موضوع این مسائل باشد. چرا؟ «فإن بعضها جواهر» چون بعض از این مسائل که بحث می کنیم از مقوله جوهرند و بعضشان از مقوله کمّ اند و بعضشان از مقولات دیگر هستند، مثلاً کیف نفسانی اند، مثل موضوع منطق که می رود در مقوله کیف نفسانی. اگر اینها از مقولات متباینه ای هستند مثل جوهر، کم، کیف مثلاً «و ليس يمكن» امکان ندارد «أن يُعْمَها معنى محقق» که یک معنای محقق شامل شود این معقولات متباینه را الا حقیقت معنای وجود، این اصل فرمایش بوعلی بود.

اشکال شهید مطهری به بوعلی سینا

## جواب اشکال توسط شهید مطهری

بعد خود آقای مطهری جواب می دهند: یک جواب به این اشکال این است که بوعلی، باید آن مسیری را که خود ایشان در جاهای دیگر طی کرده اند طی کند. بگوید: چون وحدت علم تابع وحدت موضوعش است، و اینها عوارض ذاتی موجودند، یعنی دست ما نیست. چون حدّ عرض ذاتی درباره اینها درست است، پس موضوع واحد و علم واحد داریم. یعنی سیستم بحث اینگونه بشود، بگوییم ما ده مسأله داشتیم، مثلاً تحقیق ماهیت جوهر، بعد تحقیق وجود جوهر، تحقیق وجود جسم طبیعی و ماهیت جسم طبیعی، تحقیق ماهیت کمّ، تحقیق وجود کمّ، با هر کدام از حد وسطها که خواستید یا از باب اینکها اینها موضوع یک علمی اند که آن علم نمی تواند اینها را ثابت کند یا از باب اینکه ربطی به حس ندارند. تحقیق ماهیت کمّ و اثبات وجودش، تحقیق ماهیت جوهر و اثبات وجودش، تحقیق ماهیت جسم طبیعی و اثبات وجودش، وقتی می توانند در یک علم یا پیرامون یک موضوع باشند که حقیقتاً ثابت بشود اینها عوارض ذاتی آن موضوع هستند.

چون مبنای قدما این بوده که در مسأله وحدت و کثرت و تعدد علوم، تابع وحدت و تعدد موضوع اند. اگر بوعلی توانست ثابت بکند که اینها عوارض ذاتی یک چیزی هستند به نام موجود یا وجود، درست است و الاً صرف اینکه ثابت بکند اینها در علوم طبیعی و ریاضی و منطقی قابل بحث نیستند کفایت نمی کند. جواب آقای مطهری این است. بعد خود ایشان می گوید: البته در جای خودش باید تحقیق شود که واقعاً اینها عوارض ذاتی موجودند؟ ایشان یک

اینجا یک اشکالی را مرحوم آقای مطهری دارند که اگر بوعلی سینا می خواهد با این دو حد وسط ما را به یک علمی برساند، ما گفتیم به یک علمی برساند و بعد نشان می دهد آن علم یک موضوع بیشتر ندارد و آن هم موجود است. آقای مطهری گفتند: نه، به علم نمی خواهد برساند، مستقیماً می خواهد ما را به موضوع برساند، گفتیم از لحاظ نتیجه فرقی نمی کند، ولی ظاهر عبارت بوعلی ما را به یک علمی می رساند و بعد نشان می دهد که این علم، موضوعش این است و حق با آخوند ملا صدرا است. چه ما به علم برسیم و از علم به موضوع برسیم، چه مستقیم به موضوع برسیم.

مرحوم آقای مطهری سوالشان این است که چه اشکالی دارد که بگوییم سوالاتی که شما طرح کردید علم واحد نیستند، که موضوع واحد بخواهند، بعد شما اصرار کنید که موضوع واحد وجود است یا موجود است؟ یعنی آقای مطهری سوالشان این است که شما فرض کرده اید ما اینجا یک علمی داریم یا یک موضوع داریم، بعد می خواهید برعهده ما بگذارید آن یک موضوع فقط باید موجود باشد. آن یک علم فقط موضوع حقیقی اش می تواند موجود باشد. چه اشکالی دارد ما مثلاً ده مسأله داریم که الآن نتوانستیم حل کنیم که نه در طبیعی جای گرفتند نه در ریاضی و نه در منطق؛ چون ده مسأله داریم که در هیچکدام از این علوم جای نمی گیرند، حال چرا ما یک علم داشته باشیم؟ ده علم داشته باشیم، برای هر مسأله یک علم داشته باشیم چه اشکال دارد؟ چه اصراری دارید که الا و لابد یک علم داریم یک موضوع می خواهد؟! خلاصه اشکال این است.

پس نتیجه، اگر اشکال را فهمیدیم، آقای مطهری می گوید: این راه بوعلی منتج نیست. وقتی منتج نبود، دیگر ما بگوییم اینها در این علوم قابل بحث نیست و...

من اول باید در یک جای دیگری ثابت کنم این محمولات، همه عوارض ذاتی یک واقعیته اند بعد بگویم الان که عوارض ذاتی یک واقعیته اند آن واقعیت نیست الا موجود. لذا اشکال آقای مطهری این است که چطور شما فرض گرفتید یک موضوع اند \_ اینکه فرض گرفتیم یک علم، این حرف ماست دومی حرف مطهری است \_ و از موضوع می خواهد به علم برسد. چرا شما از اول فرض گرفتید که اینگونه است؟!

اصل فرمایش مرحوم آقای مطهری خوب است بعد می گوید راه حل مسأله همین است که اینها درباره عوارض ذاتی بحث کنند که ما ان شاء الله بعداً در عوارض ذاتی که رسیدیم، فعلاً ما داریم موضوع را بحث می کنیم، بعد بحث عوارض ذاتی را که رسیدیم بحث می کنیم. ایشان می گویند عوارض ذاتی را باید ملاکش را بگویند: که آن که موضوع در حدّش اخذ می شود یا موضوع احدی مقوماتش در حدّ یا بالعکس. این طوری باید بحث کنند بعد از این نتیجه بگیرند که اینها همه عوارض ذاتی یک چیزند و آن یک چیز نیست الا موجود. آقای مطهری اینگونه می گوید. بعد هم خودشان حاشیه درست می کند، می گوید البته \_ یک تعبیر دومی دارد \_ باید ببینیم وجود در حدّ اینها واقعا اخذ شده؟ اول تعبیر بر سر موجود بود، بعد یک دفعه تعبیر می رود بر سر وجود. بعد می گوید مطلب قابل تأمل است. اصل کبرای آقای مطهری خوب است که ما باید از یک جایی مطلب را حل کنیم و الا عبارت بوعلی تمام نمی شود.

تعبیری را اضافه می کند که یعنی وجود در حد اینها اخذ شده است که فرموده اند این قابل تأمل است. مطلب ایشان فی نفسه درست است که ما وقتی می توانیم ثابت کنیم این ده مسأله که بوعلی گفت یک علم اند، که ثابت کنیم اینها عوارض ذاتی واقعیت واحدی اند، اگر توانستیم این را ثابت کنیم آن زمان اینها می شوند یک علم و آن واقعیت واحد می شود موضوع علم. این حرف خوبی است.

البته با این حرف مرحوم آقای مطهری مسیر، آن زمان باید اینگونه بشود که شد؛ یعنی اول ثابت کنیم عوارض ذاتی واقعیت واحدی اند، بعد ثابت کنیم اینها یک علم اند؛ چون راه ما برای وحدت علوم و تعدد علوم و تمایز علوم، وحدت موضوع است. راه ما در وحدت، تعدد و تمایز علوم، وحدت، تعدد و تمایز در موضوعاتشان است.

بنابراین نتیجه این است که آقای مطهری خلاصه حرفش این است که استدلال بوعلی ولو دنبالش بوده، نتیجه نمی دهد. به خاطر اینکه مطلب تمام نمی شود. حال جا دارد شما سوال کنید. لذا سوال ایشان این است که «لا يجوز أن يكون يوضع لها موضوع مشترك» چه دلیلی بر اینکها موضوع مشترک واحدی داریم هست؟! نه، بعد شما بگویید: لا يجوز، شما مفروض گرفته اید که حتماً موضوع مشترک واحدی وجود دارد بعد می گویند اینها چون مقولات متباینه هستند، یکی جوهر و یکی کمّ و یکی کیف است موضوع مشترک واحد که اینها را جمع بکند فقط موجود است یا وجود. اشکال ایشان این است.

شاء الله می رسیم در ادامه بوعلی اشکالی به خودش وارد می کند: که بر اساس فرمایش شما اینها نباید از اسباب قصوی بحث کنند بعد شروع می کنند به تحلیل کردن، که یعنی چه از اسباب قصوی نباید بحث کنند؟ بعد شروع می کنند که بحث از سبب چگونه عرض ذاتی می باشد و چگونه عرض ذاتی نیست؟ بوعلی در ادامه بحث با ملاک عرض ذاتی کار کرده است که عبارت هایش را می خوانیم؛ لذا بحث از ملاک عرض ذاتی استدلال دیگری است از بوعلی.

سوال: یعنی استدلال سوم می شود؟

استاد: سوم است در یک تعبیر در ذیل یک اشکال، بنابراین ما چیزی را که بعداً بوعلی مطرح می کند نباید الآن مطرح کنیم، شاید بوعلی می خواهد چیز دیگری را مطرح کند، این یک نکته.

### نکته دوم

نکته دوم : خود مطلب درست است، بالاخره ما اینها را عوارض ذاتی موجود می دانیم یا عوارض ذاتی وجود؛ چون در عبارت مرحوم مطهری این است که باید بحث کنیم آیا اینها از عوارض ذاتی موجودند یعنی وجود در حدّ آن ها اخذ شده .....

این سوال ما است، شما (آقای مطهری) دارید با وجود کار می کنید اینجا یا با موجود؟ که بعد می فرمایند: مطلب قابل تأمل است. ما بعداً ان شاء الله در ارتباط با مسأله عوارض ذاتی که بررسی کردیم به حق آنگونه که علامه .... یعنی مرحوم مطهری در این توضیح یک مقداری از

منتهی راه حل آقای مطهری که ارائه می دهند که بحث عرض ذاتی است یک اشکالی دارد ، جمع بندی که می کنند باز هم یک اشکال دیگری دارد. راه حل عرض ذاتی که مرحوم آقای مطهری می خواهند استفاده کنند اتفاقاً در ادامه عبارات الهیات شفا می آید، در ادامه بحث اصلاً بوعلی\_عجیب است اگر شما دقت کنید\_ این عبارت «و کذلک قد یوجد ایضاً امورٌ یجب أن تتحدّد و تتحقّق فی النفس و هی مشترکةٌ فی العلوم لیست عوارض خاصّة لشیء من موضوعات هذه العلوم الجزئیة و لیست ...» اصلاً بوعلی در ادامه این را به عنوان یک بحث دیگر، به عنوان کذلک ... یک حد وسط دیگری بوعلی دارد که در آن حد وسط ، ملاک عرض ذاتی بررسی می شود و با ملاک عرض ذاتی می خواهد ثابت کند که اینها عوارض ذاتی هیچ نیستند الا موجود. اصلاً این بعد می آید.

### سه نکته توسط استاد درباره جواب شهید مطهری

#### نکته اول

جوابی که آقای مطهری برای جواب اشکال خودش پیدا کرده، نمی تواند جواب بوعلی باشد چون بوعلی بعداً مستقلاً این را بررسی می کند و وقتی بوعلی بعداً این را مستقلاً بررسی می کند که اینها عوارض موجود است، عوارضی هستند که نیاز ندارند که موجود تخصیص به قیدی پیدا کند وبعد اینها را بپذیرد، یعنی اصلاً ملاک عرض ذاتی را کامل الآن می رسیم، خود بوعلی تحلیل می کند اما نه اینجا. آن هم جداگانه با حد وسط خودش رسیدگی می کنیم، کما اینکه ان

نهایه جدا شده است. ما به حق بین وجود و موجود تفکیک می کنیم و بحث عرض ذاتی را باید تعیین تکلیف کنید که ملاک عرض ذاتی را با وجود کار می کنید یا موجود؟

چون آنهایی که با وجود کار می کنند، اخذ وجود در حد مفاهیم ماهوی را در آن تأمل دارند، مرحوم مطهری فرموده: «محل تأمل است» ولی آنهایی که با موجود کار می کنند و می خواهند عرض ذاتی را با مسأله موجود کار کنند.... بعداً خواهید دید این محل تأمل مرحوم مطهری خیلی متأثر از فرمایشات استادش حضرت امام (ره) است. چونصدرا با وجود کار کرده و بعد خواسته ماهیت را از عوارض ذاتی وجود بداند، بعد هم خواسته مسائل فلسفی را با این سیستم حل کند. ما در درس های قبل گفتیم بعداً مفصل تر در جای خود توضیح می دهیم. آنجا امام اشکال کرده است، اما اگر مسأله عرض ذاتی را با چه کار کردیم؟ با موجود.

پس ما می خواهیم بگوییم آقای مطهری ما سه مطلب داریم:

۱- بحث بوعلیاینجا نباید مرتبط بشود یا مسأله عرض ذاتی.

۲- بحث عرض ذاتی را شما به موضوع فلسفه یعنی موجود می خواهید بزنید یا وجود؟

۳- اخذ وجود در حدّ اینها محل دعواست یا اخذ واقعیت در حدّ اینها؟

نکته سوم

بوعلی\_إن شاء الله بعداً می بینید\_ در کتاب برهان خود با واقعیت کار می کند، و آنجا که بوعلی بعداً بر عهدهاینها می گذارد که شما با واقعیت کار کنید، برهانی کردن اینها را در این حد می گوید، آنجا می گوید اینها همه علوم قضایای شرطیه ای را بحث می کنند که مقدّم آنها در هوست. مقدّم شان را فلسفه درست می کند، فلسفه که مقدّم علوم را درست می کند به ماهیت که وجود نمی دهد، موجودیت می دهد. لذا این سه مطلب را مقداری با دقت اخذ بفرمایید، ما اصلاً شما را آوردیم سر شفا یک مقداری داریم معطلتان می کنیم که استعداد بحث عبارت آقای طباطبایی در نهایه به وجود بیاید، یعنی فلسفه واقعیت دار می کند موضوع علم را. وجود کهاینها را واقعیت دار نمی کند، وجود اینها را بی واقعیت می کند؛ لذا این سه مطلب را خوب شماره گذاری کنید، این می شود سهم آقای مطهری (ره). حال برگردیم به اشکال. آیا می شود اشکال آقای مطهری را یک طوری جواب داد؟ تقریر اشکال: آقای مطهری می گوید، از شما قبول کردیم، ده مسأله داریم که این ده مسأله در طبیعیات و ریاضیات و منطق نیستند. چون در هر سه نیستند شما دارید برعهده ما می گذارید که اینها موضوع مشترکی می خواهند.

### مبنای بوعلی در رسیدن به علم واحد با حصر علوم

جواب: بوعلی با توضیحاتی که ما دادیم، مبنایش را گذاشته بر حصر علوم. اول با حصر علوم کار کرده، خواسته با حصر علوم به علم واحد برسد، از علم واحد خواسته بگوید موضوع محقق می خواهم. عبارت بوعلی همین است، من کار ندارم حرفش درست است یا غلط. من توضیح عبارت را دارم عرض می کنم. این می شود راه دومی که ما می خواهیم بگوییم حق با صدرا

است، یعنی بوعلی به علم واحد رسیده است و از علم واحد به موضوع محقق رسیده است با مبنای خودش. چگونه؟ عبارت داشتیم، یکی عباراتی که قبلاً در محل اشکال تقضی بیان کرد «لأن العلوم الاخرى إما خلقية او سياسة و إما طبيعية و إما رياضية و إما منطقية و ليس في العلوم الحكيمة علم خارج عن هذه القسمة» و این خیلی عجیب است برای ما.

بوعلی ظاهر عبارتش این است، درصدر دارد با نقض و بیان مواردی با مبنای خودش حل می کند. شما دقت کنید بر سر عبارت، بوعلی بنای خودش را گذاشته بر اینکه ما علوم را حصر می کنیم در اینها و لذا ما گفتیم در واقع بوعلی بعداً در توضیح، دست از دلیل حصر کشیده است. یعنی علم منطق را آورده داخل، بوعلی پس دنبال چه بود؟ حصر علوم.

وقتی حصر علوم را ما کار کردیم. در دلیل حصر با شش علم کار کردیم، در توضیح بوعلی با هفت علم کار کردیم، یعنی منطق آمد در کار؛ چون قید منطقیه را آورد، بعد نشان داد در همین علوم حصری در بخش دوم، در فصل دوم، یعنی \_تحصیل موضوع علم\_ علوم خلقی را برد زیر مجموعه طبیعیات که لذا ما از آن استفاده کردیم که این تفکیک، تفکیک موضوعی نیست. در واقع از آن شش علم غیر از فلسفه، شش علم را تبدیل کرد به سه علم. طبیعیات و ریاضیات و الهیات و منطق ماند کنار. ما آن شش قسم تقسیم حکمت عملی و نظری را تبدیل کردیم به سه موضوع، منطق هم که آمد. لذا بوعلی در حدّ وسط اولش هم فرمود: «و لم یکن غیر هذه العلوم، علوم آخری».

اصرار ما این است، ما می خواهیم بگویم بوعلی مبنایش را بر این گذاشته کأن من دلیلی دارم بر حصر که عین مقابل ذهن را حصر می کند، ذهن که بحث علم منطق به آن اضافه می کنم در واقع به هفت علم می رسم، هفت علم را تبدیل می کنم به چهار علم، یعنی خلقیات و سیاسیات و اینها را .... می آورم در زیر مجموعه طبیعیات که ابعادند و موضوعات جزئی تری دارند، بعد نشان دادم که اینها در آن علوم قابل اثبات نیستند؛ چون موضوعشان می باشد، در آن علوم قابل اثبات نیستند چون ... عبارت این است «فبیّن أنّ هذه كلّها تقع فی العلم الذی یتعاطی مالا یتعلق قوامه بالمحسوسات» نتیجه می گیرم که پس باید از طبیعیات و ریاضیات خارجش کنم ببرم آنها را در الهیات. وقتی بنا را گذاشتیم بر حصر علوم و نشان دادم آن علوم آخری این کار را نمی توانند کنند، یک علمی را می خواهیم که این کار را بکند.

چون این علم برهانی است، موضوع محقق می خواهد، موضوع محققش موجود می باشد؛ چون این علم واحد مسائلی دارد که جمع مسائلش امکان ندارد الا به موضوع واحد.

ما از عبارت بوعلی اینگونه می فهمیم که من آوردم اینجا. بوعلی مبنایش این است، حصر درست کرد برای عین مقابل ذهن، منطقی را آورد در باب ذهن. جمع بندی کرد که علوم اینها هستند. بعد نقض هایی درست کرد که این نقوض قابل بررسی در اینها (این علوم) نیست، پس من وقتی این نقض ها را نتوانستم .... نشان داد که نه در طبیعیات و نه در ریاضیات و نه در منطقیات، وقتی در اینها نبود و فرض هم بر این است که علم دیگری ندارم باید بفرستمش اینجا.



به سمت علم، بعد هم نشان داده اینها در آنها قابل بررسی نیست. پس علم حقیقی دارم که باید از اینها بحث کند، علم حقیقی، موضوع محقق می خواهد، این موضوع محقق، موجود است. بلکه اشکال ندارد، شما ممکن است به دلیل حصر اشکال کنید حرفی نیست، آن خراب کردن مقدمات استدلال بوعلی است مانند اشکال آقای مصباح، با عرض ذاتی بررسی کنید، اما مبنای استدلال بوعلی و توجیه استدلال بوعلی در بحث این نیست که مرحوم مطهری فرموده است.

به نظر می رسد عبارات بوعلی از این جهت اگر کسی در مقدمات آنها خللی وارد نکند تام است و از آن طرف هم معلوم می شود که بوعلی با آن حصری که آقایان خیلی به آن علاقمند بودند که عین را در مقابل ذهن قرار بدهد اصلاً چنین چیزهایی را بیان نفرموده. عباراتش را هم به طول و تفصیل بیان کردیم. با این توضیحات آماده می شویم وارد بحث موضوع اسفار بشویم یعنی بحث بعدی ما ادامه همین مطلب در عبارت آخوند ملا صدرا است که ببینیم آخوند چگونه جمع کرده است در اسفار.

حالا یکبار ما می گوئیم آقای بوعلی سینا شما دلیل حصرتان عین را تقسیم کرد، ذهن را آوردید، چرا ما دلیل شما را حاصر بدانیم؟

### جمع بندی استاد از عبارات بوعلی سینا در الهیات شفاء

نتیجه برداشت ما از عبارت بوعلی در شفا این است: که بوعلی سینا یکبار واقعاً می خواهد با حصر علوم و اضافه کردن علم منطق یک سیستمی را تحویل بدهد. نقوضی را، مواردی را نقضاً و حلاً ارائه بکند که قابل جمع بندی در آن علوم دیگر نیستند، علم حقیقی حکمی واحدی تحویل بدهد که این علم حکمی واحد چون علم حکمی موضوع محقق می خواهد، موضوع محققش نیست الا الموجود. یکبار می خواهد با محمولات و عوارض ذاتی کار کند که آن بعد می آید، مسیر بوعلی این دو مسیر است.

ما الآن استفاده ای که می خواستیم بکنیم در بحث خودمان از آن استفاده کردیم، من دیگر بحث بعدش را ادامه نمی دهم با بوعلی؛ چون بحث بعدی ورود به محدوده عوارض می باشد، من بحثم الآن در محدوده موضوع است که نشان بدهم که بوعلی از طریق ارجاع به اصل واقعیت توانست اصل واقعیت را به عنوان موضوع تحویل ما بدهد، مسیرش هم همین مسیر آخوند است به نظر بنده.

آخوند هم اینجا اشکال نکرده (مثل مطهری)، صدرا هم در اینجا به بوعلی اشکال نکرده که تو با مشکل مواجه هستی. صدرا هم به نظر بنده همین طور فهمیده که بوعلی شما را هدایت کرده

جلسه بیستم: ۹۰/۱۰/۱۳

## خلاصه درس گذشته

بحث ما در ارتباط با کلام شیخ و کلام آخوند ملاصدرا بود. در ابتدای اسفار در مورد کلام شیخ من نگاه کردم، یک پاراگراف دیگری شیخ، قبل از بحث امور عامه و محمولات وجود دارد، این یک پاراگراف را هم ملاحظه فرمایید که بعد، در استفاده به درد ما می خورد. تا اینجا ما از کلام شیخ این جمع بندی را کردیم که جناب شیخوعلی سینا، امر اعمی را از علوم طبیعی، ریاضی و منطقی مطرح فرمودند، و علوم اخلاقی را زیر مجموعه علم طبیعی موضوعاً قرار دادند، اگر هم زیر مجموعه نباشد در بیانات اولشان، باز این امر ما، اعم است از علوم طبیعی و ریاضی و اخلاقی و منطقی. اصرارشان این بود که مثلاً بحث از اثبات مبدأ را ذات باری را، نمی توان در علوم اخلاقی یا ریاضی یا طبیعی یا منطقی بررسی کرد. آن نقض ها مطرح شد؛ لذا یک امر اعمی از این علوم را به ما تحویل دادند، حال یا مستقیماً همانطور که مرحوم آقای مطهری گفت: که سوق کلام شیخ مستقیماً در مقام تبیین موضوع است. یا اول به آن علم رسیدند که نه طبیعی است، نه ریاضی است، نه منطقی است و بعد به موضوع آن رسیدند که این مستفاد از کلام آخوند ملاصدرا است، به تعبیر دیگر یا یک مقصد در کلام شیخ وجود دارد یا دو مقصد ولی بالاخره، شیخ ما را رساند به یک امر اعمی از آنها. در صورتی که در دلیل حصر، باید بررسی کنیم، آیا موضوع فلسفه در دلیل حصر، اعمیتی از طبیعی و ریاضی و اخلاقی و سیاسی پیدا می

کرد؟ اعمیتی از همه پیدا می کرد، یا پیدا نمی کرد؟ بر اساس آن سیستم علوم سته، حکمت نظری با سه شعبه اش در بخش حکمت نظری و حکمت عملی در سه شعبه در بخش حکمت عملی.

این را ما یکبار نگاه کردیم به اشکال دلیل حصر و بررسی اش کردیم و یکبار الان می خواهیم یک نگاهی به آن بیندازیم که اینکه الان ما به آن رسیدیم به عنوان موضوعی برای یک علم که اعم است از این علوم \_ غیر از خراب شدن دلیل \_ می خواهیم ببینیم موضوع فلسفه اولی در آن تقسیمات شش گانه، اعمیتش از همه اینها بود؟ باید ببینیم. اعمیتش از منطق بود؟ باید ببینیم، آنجا این بحث را نداشتیم. حداقل مسلم است منطق مطرح نبود.

اما الان در این بیان شیخ، اعمیتی که مطرح شد اعم بود از منطقی، طبیعی، ریاضی، خلقی. شیخ نقضاً و حلاً مواردی را نشان دادند که نه در طبیعی، نه در ریاضی، نه در خلقی، نه در سیاسی و نه در منطق است. پس یک جای دیگری باید باشد که آن موضوع مشترک همه اینها را گفتند موجود است. تا اینجا این مطالب از بحث های شیخ به دست آمد، در صورتی که از آن تقسیم، همه این مطالب قابل استفاده نبود، حال در ادامه مطلب عرض می کنیم.

## توضیح عبارتی از کتاب الهیات شفاء

یک پاراگراف می خوانیم بعد این را بیشتر شرح می دهیم و بعد می رویم در عبارات علامه طباطبائی، در حاشیه اسفار و نهاییه برای تبیین موضوع. اما آن یک پاراگراف \_ ادامه

عباراتی که قبلاً خواندیم\_ ص ۲۱ الفصل الثانی، الهیات شفا «و کذلک قد یوجد ایضاً امور» شیخ فرموده: تا الآن جناب شیخ با انواعی از موجودات ما را آشنا کرد. مثل جوهر، مثل کم، مثل کیف، مثل جسم طبیعی، مثل ذات اقدس اله اینگونه بود تا الآن. یک سری موجودات ما داشتیم که هلیات بسیطه ای درست می شد، آن هلیات بسیطه را جناب شیخ با دو حد وسط از علوم طبیعی و ریاضی، منطقی، خلقی بیرون کشید، تا الآن دنبال چه بودیم؟ هلیات بسیطه. انواعی که هلیات بسیطه هستند. شیخ می خواهد بفرماید آنچه که درباره هلیات بسیطه با دو حد وسط گفتیم یک طرف. یک سری محمولات داریم که این محمولات، مفاهیمی هستند که در علوم از آنها عملاً استفاده می شود، اما تحدید نمی شوند. یا حتی اگر در بعضی از جاها تحدید شوند، مثلاً در علم منطق بحث ضد مطرح بشود، در بحث تقابل مثلاً، بحث تضایف، تضاد، تناقض مثلاً مطرح شوند، بحث موافق و مخالف به تعبیر شیخ مطرح شود، در بعضی از علوم.

یک محمولاتی داریم که در بعضی از علوم یا تحدید نمی شوند و ماهیتشان تبیین نمی شود فقط از آنها استفاده می شود، در بعضی دیگر از علوم هم اگر اینها را تحدید کنند، از نحوه وجود اینها بحث نمی شود. اینها با بحث های قبلی ما فرق دارد، بحث های قبل مادرباره الله موجود بود، الجوهر موجود بود، الكم موجود بود، بر سر کیف موجود بود، بر سر الجسم الطبیعی موجود بود مثلاً. لذا آنجا انواعی از موجودات که دارای هلیات بسیطه بودند، مطرح می شدند که خیلی زیبایشانها را از دایره علوم طبیعی و ریاضی و اخلاقی و منطقی خارج کرد. الآن نه، الآن می خواهد بگوید یک اموری ما داریم که باید آنها را محدّد کنیم، تحقیقشان را بررسی کنیم، که این

امور، اموری هستند که در علوم مختلفه از آنها استفاده می شود و هیچکدام از علوم مختلفه متصدی تحقیق ماهیت اینها یا تبیین نحوه وجود اینها به نحود دقیق نمی شود، یا اصلاً کاری با آن ندارند، یا اگر هم تحدید کنند و تحدید ناقصی داشته باشند، از نحوه وجودشان بحث نمی شود، اینها را بیان می کنند، می خواهم فرق دو مسیر شیخبرای شما روشن شود، بعد می رسند به اینجا «و لیست عوارض خاصه لشیء من موضوعات هذه العلوم الجزئیة» این محمولات عوارض خاصه موضوعات علوم جزئیة نیستند، اینها مثلاً واحد و کثیر، فعل و قوه، اینها یعنی معقولات ثانیه به اصطلاح فلسفی، این محمولاتی که در فلسفه با آنها کار می کنیم و در همه علوم هم از آنها\_ دانسته و ندانسته\_ استفاده می کنیم بدون اینکه تحدید کنیم آنها را ماهیتاً یا از نحوه وجودشان بحث کنیم. شیخ می فرماید اینها از عوارض موضوعات علوم جزئیة نیستند که بعداً می گویند چرا؟ این، آن قسمتی است که من عرض کردم بعداً تبیین می کنند شیخ، که چرا اینها عرض ذاتی موجودند، نه عرض ذاتی موضوعات جزئیة. بعد فقط یک جمله ای دارند: «و لیست من الأمور التي یکون وجودها ألاً وجود صفاتٍ للذوات» اینها در واقع از اموری نیستند که وجودی مستقل و دارای هل بسیطه باشند، بلکه نحوه وجودشان، نحوه وجود حالتی برای موجودات دیگر است، نه اینکه خودشان تعین خاص.... اینها را بعداً جناب شیخ تبیین می کند، فعلاً تمرکز این جمله در فرق این حد وسط است با حد وسط بالایی، که در حد وسط بالایی ما وجود ذوات را مطرح می کنیم در اینجا داریم وجود حالتی برای ذات را مطرح می کنیم.

کلام شهید مطهری به وجود اشکالی در عبارتی از کتاب الهیات شفا

«و لا ایضاً هی من الصفات التی تکنون لکل شیء» که به درستی مرحوم مطهری فرموده اند: این از مشکلات شفاء است که شیخ فرموده است، اینها صفت اند، اما صفت هر چیزی نیستند، که آقایان با مشکل مواجه شدند که اگر اینها منظور امور عامه اند اگر اینها معقولات ثانی فلسفی اند چگونہ شیخ گفته است معقولات ثانی فلسفی، محمول بر هر موجودی نیستند؟ «و لا ایضاً هی من الصفات التی تکنون لکل شیء فیکون کل واحد منها مشترکاً لکل شیء» تا اینکه هر کدام آنها در هر شبی جاری شود. که آقایان در مقام توضیح این قسمت، همانطور که آقای مطهری فرمودند و مشهور هم همینطور معنا کردند، گفتند شیخ می خواهد بگوید: یک مفاهیمی مثل شیئیت و امکان عام، \_آخر امکان عام ممتنع را هم شامل می شود، امکان عام این طوری است معدوم را هم شامل می شود. امکان عام در مقابل امکان خاص شامل معدوم هم شود مثل شیء که شامل معدوم هم می شود\_ شیخ می خواهد بگوید اینگونه مفاهیم که همه چیز را، حتی معدوم را هم شامل می شوند از امور عامه نیستند، یعنی شیخ نخواستہ بقیه مطلب را بگوید، فقط مثل امکان عام و شیئیت را خواسته بگوید، که ما بعد ان شاء الله در نظام بحث خودمان، وقتی رسیدیم به بحث معقولات ثانی و امور عامه همه اینها را تحقیق می کنیم، فعلاً فرمایش مطهری را هم کار نداشته باشیم اینجا....

شیخ کآنه در مقام این است که بگوید: من با واحد و کثیر کار دارم، با قوه و فعل کار دارم، با موافق و مخالف کار دارم، با امکان عام کار ندارم، با وجوب و امکان کار دارم، با امکان عام که بتواند معدوم را هم شامل شود کار ندارم؛ چون خارج از دایره امور عامه است، که برگردد به

اصل واقعیت. اینها را که الآن بیان می کنم چون بعداً می خواهم از آن استفاده ای کنم. شیخ می خواهد بفرماید: من یک سری محمولاتی دارم، که این محمولات را می گویم امور عامه و این امور عامه البته شامل امکان عام و شیئیت که معدوم را هم بگیرد دیگر نمی شود. ولی مابقی را کار دارم. «فیکون کل واحد منها مشترکاً لکل شیء» اگر شامل همه چیز شد باید هر کدامشان همه چیز را بگیرد، شیخ می گوید نه، شیخ بعداً می خواهد نتیجه بگیرد: که من عوارض واقعیت را فقط می خواهم بگویم، اگر یک چیزی معدوم است و واقعیت ندارد، من با عوارض آن کار ندارم.

«و لا یجوز أن یختصّ ایضاً بمقوله» چون مشترکند بین موجودات، اختصاص به مقوله ای ندارند، البته معدوم را در بر نمی گیرند. «و لا یمكن أن یکون من عوارض شیء الا الموجود بما هو موجود» پس جناب شیخ با این بیان می خواهد بگوید چون امور عامه من، مشترک بین مقولاتند و اختصاص به مقوله ای دون مقوله ای ندارند و شامل معدوم هم نمی شوند، اینها محمول بر اصل واقعیتند.

لذا نتیجه می گیرد بعد از دو حد وسط، یعنی ۱) یکبار خارج کردن اثبات انواعی از موجودات از عوم جزئی که انواعی از موجودات را از علوم جزئی با چند حد وسط خارج کرد جناب شیخ؟ با دو حد وسط این تمام. ۲) یکبار خارج کردن امور عامه از علوم جزئی، علوم جزئی، علمی هستند که موضوعاتی دارند که از مقولات خاصه اند، اینها از عوارض معقولات خاصه

نیستند، مشترک بین همه واقعیت‌ها هستند البته معدوم را نمی‌گیرند مثل امکان عام یا شیئیت که در نظر بعضی‌ها معدوم را می‌گیرد.

### موجود بما هو موجود مشترک بین همه علوم می‌باشد

شیخ با دو حد وسط که اینها درست کرد، «فظاهرُ لک من هذه الجملة» از همه این استدلال‌ات این در می‌آید که «إِنَّ الموجود بما هو موجود امرٌ مشتركٌ لجميع هذه» امری است که مشترک بین همه اینهاست. مشترک بین دو بخش مطالب است: امور عامه و اثبات انواعی از موجودات که بیرون از علوم جزئی هستند کما اینکه امور عامه بیرون هستند و این را صاف تلقی بفرمایید که استدلال شیخ روان است در اینجا «امرٌ مشتركٌ لجميع هذه و أنه يجب أن يجعل الموضوع لهذه الصناعة لما قلنا» واجب است موجود را بکنیم موضوع این صنعت، چرا يجب؟ عرض کردم چرا يجب؟ چون جناب شیخ بنا را بر حصر علوم گذاشته، نه حصر علوم در مستوای دلیل حصر، بلکه حصر علوم با سیستمی که خودش ارائه کرد. اگر علم واحدی داریم، موضوع واحدِ مشترکی می‌خواهد و موضوع واحدِ مشترک بین همه اینها، موجود است. «يجب أن يجعل الموضوع» ... بعد هم می‌رسد به موجود، می‌گوید: وقتی من ثابت کردم با این دو حد وسط که واقعیت موضوع فلسفه است. «و لآنه» ... این لآنه، دلیل موضوع بودن واقعیت است. به این دلیل نگاه کنید ببینید با مدعا چقدر دقیق می‌سازد\_شیخ می‌گوید: چون من علوم حکمیه را منحصر کردم در طبیعی و ریاضی و منطقی و خلقی، بعد هم الآن می‌خواهم یک علمی تحویل‌تان بدهم به نام فلسفه. اگر واقعیت موضوع این علم نباشد، علم دیگری باید پیدا شود.

چرا؟ چون این علم باید یا موضوعش بدیهی و بی‌نیاز از تعریف و اثبات باشد که علم دیگری در کار نباشد، حصر علوم ما درست شود، این لآنه برای همین است. یا باید موضوع این علم بدیهی در مفهوم و بدیهی در اصل واقعیت باشد یا اگر اصرار کنید که این علم موضوع دیگری دارد که آن موضوع، نظری است، چون هیچ علمی متکفل اثبات موضوع خودش نیست، علم دیگری باید موضوع را درست کند. پس من وقتی مبنای خودم را گذاشتم بر اینکه در علوم حکمیه که محدود به همین علوم است، باید دستتان را بگذارم در دست علمی که موضوع آن علم این طوری باشد.

### موجود بما هو موجود موضوع این علم می‌باشد

«و لآنه غنی عن تعلّم ماهيته و عن اثباته» این موجود است که بی‌نیاز از تبیین است ماهیتش و بی‌نیاز از اثبات وجودش است، «حتى يحتاج ألى أن يتكفل علم غير هذه العلم بايضاح الحال فيه» تا اینکه این موجود محتاج باشد به اینکه علم دیگری او را درست کند. پس چاره‌ای ندارید که اولاً بدانید مشترک بین همه اینها فقط اصل واقعیت است، ثانیاً باید اصل واقعیت باشد؛ چون اگر اصل واقعیت نباشد، یک چیز دیگری باشد غیر از اصل واقعیت، آن زمان خود این علم چون متکفل نمی‌تواند باشد که موضوع خودش را درست کند، علم دیگری باید پیدا بشود. لذا نتیجه می‌گیرد، موضوع این علم، موجود است، و مطالب این علم اموری است که لاحق می‌شود موجود را من غیر شرط.

مبدأ دارد، بعضیِ واقعیت مبدأ دارد، شیخ یک کارهای خوبی کرده، معمول نمی تواند اعم از اصل واقعیت باشد.

شیخ فرض کرده که داریم، ولی گفته در فلسفه به درد ما نمی خورد. این فرض غلط است صغریاً غلط است اما مبنا درست است. معمول باید معادلِ اصلِ واقعیت باشد، \_ بعداً آن شاء الله نشانتان می دهیم که کدام محمولات معادلِ اصلِ واقعیت هستند و کدام محمولات اخص از اصل واقعیت هستند، اما آنهایی که اخص هستند، کدامشان عارض لأمر اخص هستند و کدامشان فقط اخص هستند \_ شیخ اینها را تبیین می کند. ولی کاملاً دست ما را گرفته و رسانده به آنجایی که آنچه که بدیهی است و بی نیاز از تعریف و بی نیاز از اثبات است، اصل واقعیت است. و اصل واقعیته که داریم با آن کار می کنیم، اصل واقعیته است که می خواهد طبیعیات، ریاضیات، اخلاقیات، منطقیاتی را هم که با آنها کار نکردیم، شامل شود.

حال اگر اینگونه شد، اگر این حرف شد فرمایش شیخ، با این حد وسط های زیبایی که شیخ ارائه فرموده \_ ای کاش که در فرمایشات مرحوم مطهری این قسمت در ذیل این مطلب هم می آمد، یعنی کاملاً می شد میراث استفاده شده از سیستم خود آقای طباطبایی \_ اگر این درست شود که عبارت شیخ است. آن زمان ما باید سوال کنیم بگوییم شما در این فضا وقتی می خواهید موجود را بگویید یعنی واقعیت، بعد واقعیت را کنید موضوع علم اعمی که اثبات کننده موضوعات سایر علوم است و تبیین کننده ماهیت موضوعات سایر علوم و تبیین کننده ماهیت امور عامه و تبیین کننده نحوه وجود امور عامه است. ولی نه اموری که اعم از اصل واقعیت

الان وارد مطلبمان بشویم. شیخ که این طوری تبیین فرمودند اصل واقعیت را با این چندحد وسط ارائه کرده است، شد موضوع فلسفه. اصل واقعیت امر مشترک بین علوم طبیعی، ریاضی، منطقی، خلقی و سیاسی است، و اصل واقعیت موضوع مشترک بین امور عامه است منتهی \_ با حد وسط شیخ \_ امور عامه ای که نباید دایره آنها از اصل واقعیت بزرگتر باشد، \_ تعبیر خیلی فنی است \_ یعنی ما بر خلاف مرحوم مطهری می خواهیم بگوییم شیخ در اینجا مطرح نموده بحث را، حال مصداقاً ممکن است خطا کرده باشد اما اصل مطلب علامه را شما اینجا آثارش را می بینید، معمولی نمی تواند اعم از اصل واقعیت باشد، یعنی معمولی اعم از اصل واقعیت وجود ندارد. اگر چه ممکن است شیخ در مصداق اشتباه کند. اگر معمولی اعم از اصل واقعیت ندارید، امور عامه شما باید با اصل واقعیت درست شوند، مشترک بین معقولات باشند اما نمی توانند اعم از اصل واقعیت باشند.

### اشکال شیخ بر عدم وجود سبب در اصل واقعیت

آن شاء الله بعداً که شفا را می خوانیم در ادامه امور عامه، شیخ یک اشکالی به خودشان می کند در سببیت. می گوید کل واقعیت سبب ندارد، سببیت نمی تواند به کل بخورد، چون اصل واقعیت خودش سبب ندارد؛ لذا معمولی \_ یعنی اینها کارهای شیخ است با واقعیت، من عرضم این است، آن شاء الله می خوانم، البته الآن بحث موضوع تمام بشود وقتی به محمولات رسیدم عرض میکنم، آنجا باز به همین می پردازد از شیخ \_ که شما نمی توانید عارضی برای مثل سببیت، مبدئیت، ایشان می گوید مبدئیت مساوی اصل واقعیت نیست، چون نمی توانیم بگوییم واقعیت

اقسام دارید کار می کنید، آیا قسمتی از حکمت نظری می تواند تقسیم شود و موضوع سایر اقسامی را که بخشی از آن در حکمت عملی است و بخشی از آن اصلاً در کل تقسیم نیست، مانند منطق را تبیین نماید؟

شما اگر تبیین کردید \_ اینها را شما باید کاملاً عباراتش را نگاه کنید و ببینیم اگر کسی با این عبارت ها خواست کار کند و خواست بگوید موجود را به بود و نبود، ایجاد و اعدام تقسیم می کنم، بود و نبودش را می دهم دست حکمت نظری، می شود سه قسمت، ایجاد و اعدام را می دهم دست حکمت عملی، می شود، سه قسمت، بعد می خواهم قید خلقی نبودن را از موضوع حکمتی که بخشی از موجود است به جهت وجود و عدم بردارم، با مشکل مواجه می شویم \_

به نظر می رسد بوعلی در شفا این کار را نکرده است، بوعلی یکبار آمده با تقسیم کار کرده ، تقسیم شش گانه و تبیین دلیل حصر، اما وقتی آمده وارد تعیین موضوع فلسفه بشود، یا تحدید علم و به تبع علم موضوع فلسفه شود خودش را محدود به فضای دلیل حصر نکرده. بوعلی برای آنکه به اصل واقعیت برسد، تقسیم را به هم ریخته است، اگر آن تقسیم به هم بریزد و من به یک اصل واقعیتری برسم که آن واقعیت قابل تقسیم به حقیقی و اعتباری، قابل تقسیم به ماهیت و هویت باشد، می توانم بگویم یک علمی دارم که آن علم تبیین کننده موضوع علم منطق، موضوع علم طبیعی، موضوع علم ریاضی و موضوع علوم اعتباری است. اما اگر، نه ، من در فضای آن تقسیم بمانم ، بامشکل مواجه می شوم، لذا ما این طوری به نظرمان می رسد از شفا، و از عباراتی که علامه در بدایه و مخصوصاً نهاییه ورود فرمودند که شما در یک فضا دیگر، نه

باشند، این میراث شیخ است. یکبار شما این را مبنای حرف هایتان قرار می دهید و یکبار مبنای حرف هایتان را دلیل حصر و اقسام شش گانه قرار می دهید. اگر کسی مبنایش را در تبیین موضوع فلسفه دلیل حصر و اقسام شش گانه قرار داد و گفت یک مطلق موجود دارم و یک موجود مطلق \_ الان می خواهم عبارتهای اساتید را بخوانم \_ گفت مطلق موجود، موضوع حکمتی است که تقسیم می شود به نظری و عملی و علم واحدی وجود ندارد. موجود مطلق یعنی موجود بما هو موجود به تعبیر آقاییان \_ که ما بعداً در ادامه بحث در مورد اطلاق آن بحث می کنیم \_ موضوع یک ششم این علوم یا یک سوم این علوم است اگر گفتیم تفکیک به غایت است؛ چون ما در آنجا دو نظریه داشتیم، تفکیک به موضوع و تفکیک به غایت.

### استاد جوادی: بحث از مطلق موجود، علم واحدی نیست

و اساتید بزرگوار تصریح کردند که مطلق موجود، علم واحدی نیست، تعبیری که در عبارات استاد عظیم الشان در ریحیق بود، این بود و اصرار کردیم که ما اینجا شیء واحدی نداریم، علم واحدی با موضوع واحدی نداریم، آن زمان سوال می شود: شما آمدید موجود مطلق را در فلسفه به اخلاقی و غیر اخلاقی تقسیم کردید، گفتید موجود مطلق یا موجود حقیقی است یا موجود اعتباری. بعد گفتید این موجود اعتباری یک سری گزاره هاست، موجود حقیقی یک سری گزاره ها است یا این موجود مطلق را تقسیم کردید به ماهیت و هویت، کلی و جزئی، گفتید موجود وقتی ماهیت است، اثبات کننده موضوع علم منطق است \_ منطق کجا بود در تقسیم شما؟ \_ شما اگر می خواستید با این مقسم کار کنید، علم واحد تحویل ما ندادید، اگر با

اما در اصول فلسفه اصلاً نمی تواند متعرض بشود و مصدرش هم خود بوعلی است، مصدرش البته با تکمیلاتی که حضرت علامه فرمودند، مصدر مطلب خود بوعلی است با همین عبارت هایی که خواندیم.

لذا ما از سروران مکرم می خواهیم که این مطلب را با دقت از عبارت هایی که آقایان در تحقیق دارند و در آموزش فلسفه ملاحظه بفرمایید، که من در واقع می خواهم بگویم شناخت برهانی از واقع خارجی در چهارچوب هر علمی ارائه بشود باید مبدأ تصدیقی آن را اصل واقعیت تأمین کند.

نباید وقتی می خواهم شناخت برهانی را مطرح کنم، آن طوری عبارت داشته باشم که بامشکل مواجه شوم که من عبارت ها را نمی خوانم که فضای مطلبی که منتقل کردیم از دست نرود. عبارت ها را یک نگاهی بفرمایید که ما بعد از این سرمایه ان شاء الله وارد عبارت های اسفار شویم، بعد ببینید به یک معنا این از بخشی از عبارت اسفار که ان شاء الله عرض می کنم از ادامه کار بوعلی یک مقدار عقب تر است.

تقسیم شش گانه دارید و نه دلیل حصر. در یک فضا دستتان به اصل واقعیت است که بی نیاز از اثبات و بدیهی المفهوم می رسد آن می شود مبنای تقسیم شما، حال ثنائی، ثلاثی ان شاء الله در عوارض بحث می کنیم.

در یک فضا وارد یک تقسیمی می شود که آن تقسیم دست شما را می بندد و دیگر به شما اجازه نمی دهد که بگویید این موجود، یا حقیقی است یا اعتباری.

فضای استفاده از مطلق موجود و نبود علم واحد، یک فضا است، این فضای بدی نیست، فضای خوبی است، برای جواب دادن به غربی ها و برای اینکه علم واحدی وجود نداشته به نام فلسفه یک طور است، اینها را یک مقداری عباراتشان را می خوانیم، می خواهم اصل مطلب را اول به دوستان منتقل کنم، که اگر شما خواستید یک شناخت برهانی از مجموع واقعیت داشته باشید، شناخت برهانی از مجموع واقعیت، خارج از فضای دلیل حصر و با رسیدن به اصل واقعیت و با تبیین احکام واقعیت امکان پذیر می باشد. این فضایی است که علامه در نهاییه و اصول فلسفه دارد، آنجا اسمی از دلیل حصر و تقسیم نیست. ورود به دلیل حصر \_ نظری و عملی و تقسیمات \_ الزامات خاص خودش را دارد، آن فضایی است که مرحوم مطهری در شرح مختصر منظومه دارد این را .



جلسه بیست و یکم: ۹۰/۱۰/۱۷

چقدر زیبا ما را می‌رساند به همین حرف بوعلی، که ایشان این عبارت را در اشارات آن مدخل و مقدمه بحث دارند.

### بیان اشاره سیزدهم از کتاب رَحِیقِ مختوم

در ص ۹۳ تعبیرشان این است: «سیزدهم: چون اسفار اربعه عقلی از عرفان به فلسفه راه یافت و عنوان سیر و سلوک را همراه داشت، و از سلوک عقلی به سیر عقلی منتقل شد، توضیح کوتاهی پیرامون حکمت نظری و حکمت عملی و همچنین عرفان عملی و عرفان نظری لازم است» که الآن بخش اولش مورد نظر ماست، «حکمت نظری پیرامون موجود مطلق» در عبارات آقایان بین مطلق موجود و موجود مطلق فرق هست، مطلق موجود را مقسم آن حکمت به اقسام شش گانه قرار می‌دهند. موجود مطلق را موضوع فلسفه اولی قبلاً اشاره اش را خواندیم، دوباره هم می‌خوانیم، اما الآن استاد با دقت آمده اند موجود مطلق را مقسم حکمت نظری قرار داده اند.

اگر موجود مطلق مقسم حکمت نظری باشد و بعد هم تصریح می‌کنند که اخلاق هم زیر مجموعه همین قرار می‌گیرد، این می‌شود همان اصل واقعیت. ببینید تعبیر چقدر زیبا است: «به شرط عدم تخصص به ریاضی، طبیعی، منطقی و اخلاقی بحث می‌نماید. حکمت نظری و فلسفه کلی، علم اعلی و دیگر القاب کریمه بیانگر وسعت قلمرو آن است و علوم استدلالی مزبور یعنی ریاضی، طبیعی، منطقی، اخلاقی. زیر آن علم کلی مندرج هستند» که در واقع موجود مطلق می‌شود مقسم، و بعد توضیح می‌دهند «موضوع و برخی از مبادی خود را از آن می

### افتراق فضای دلیل حصرو تقسیمات حکمت از فضای مطلق واقعیت

بحث ما در ارتباط با مسأله موضوع فلسفه و تقسیمات فلسفه به اینجا رسید که عرض شد باید ما جوانب مختلف مسأله را با دیدگاه‌ها جدا بکنیم؛ یعنی یک مطلب درست را با بعضی از مبانی نمی‌شود مطرح کرد و با بعضی دیگر از مبانی می‌شود آن مطلب درست را مطرح کرد مثلاً اگر کسی با دلیل حصر وارد شد و تقسیمات ششگانه حکمت را مطرح کرد دست از مطلق واقعیت کوتاه می‌شود، اما اگر کسی با بیان دیگری وارد بحث شد، ممکن است دستش به مطلق واقعیت برسد. ما اصل مطلبی که الآن می‌خواهیم عرض کنیم همین است، که فضای تقسیمات شش گانه حکمت و استفاده از دلیل حصر را از فضای مطلق واقعیت باید جدا کرد.

با توضیحاتی که در عبارت الهیات شفا از بوعلی داده شد معلوم شد که بوعلی این کار را کرده است، یعنی بوعلی یکبار در مقام تبیین دلیل حصر برآمد و یک نتیجه گرفت، یکبار در مقام تحقیق موضوع حکمت برآمد و با بیان موارد نقضی و حلّی خودش را به مطلق واقعیت رساند.

ما عرضمان این است اینها دو فضا هستند، اگر کسی این دو فضا را رعایت نکند، یک مقداری وضعیت بحث به هم می‌ریزد، جمعش را هم نمی‌شود یک جا گفت. مثلاً در عبارات استادمان در رَحِیقِ ما یک عبارتی بسیار خوب داریم، که من این عبارت را می‌خوانم و شما می‌بینید

گیرند\_ بعد می گویند\_ دو: حکمت عملی علم استدلالی جزئی است که چونان علوم برهانی جزئی دیگر فرع بر حکمت نظری است» نه قسیم آن؛ زیرا اصل وجود نفس و مجرد آن و شئون نظری و عملی آن در فلسفه کلی ثابت می شود.

الآن این فضا با موجود مطلق چگونه معامله می کند؟ این فضا شما را به اصل واقعی می رساند که همه علوم استدلالی جزئی، زیر مجموعه آن هستند و اثبات موضوعشان و اثبات مبادی شان (تصدیقی و تصوری) البته بعضی از مبادی، چرا که مبادی بدیهی اثبات نمی خواهد، به عهده حکمت نظری است.

### بیان دو فضا و دو اطلاق برای فلسفه و فیلسوف

این فضا غیر از فضایی است که ما .... در ص ۱۴۴\_ یا این فضا مقایسه کنید\_ «پس دو اطلاق برای فلسفه و فیلسوف برای حکمت و حکیم وجود دارد یکی همان اصطلاح عام آن است که شامل تمام علوم برهانی می شود و در واقع مرادف با معنای علم یقینی و به معنای شناخت جهان خارج اعم از خطوط کلی و جزئی آن است و دیگری به معنای بخشی از علوم یقینی است که به بحث از احکام هستی مطلق می پردازد» اگر شما بخواهید مباحث آنها را از فلسفه خارج کنید که خودش خارج است، اما اگر می خواهید آنها را از زیر مجموعه بودن فلسفه بیرون ببرید، نمی شود. این فضا فضای دیگری است. بعد می گویند «فلسفه در اصطلاح اخیر خود همان فلسفه اولی است»، این مشکل دارد.

یا مثلاً عبارتی دارند برای تبیین اشکالی که در فلسفه غرب است، فیلسوفان غربی چون این اصطلاحات را نمی دانند، بحثی دارند تحت عنوان جدا شدن علوم از فلسفه، که می خواهند بگویند علوم طبیعی و علوم ریاضی خودشان را از زیر یوق فلسفه آزاد و نجات داده اند. ایشان یک توضیحات بسیار خوبی می دهد که آن توضیحات همه اش درست است و ما بعداً با آنها کار می کنیم، می رسد به اینجا که (رحیق ج ۱ ص ۱۴۸): «بطلان این نظر با توجه به آن چه که درباره معنای فلسفه و اطلاقات دوگانه و بخش های متنوعی که گفته شد، آشکار است. زیرا منظور از فلسفه در این گفتار یا معنای اعم یا اخص است اگر مراد، معنای اعم آن باشد در این صورت فلسفه که همان طریق شناخت واقعیات است هرگز تجزیه نشده و هیچگاه تفکیک نمی گردد، بلکه همواره جامع همه آنهاست، فلسفه در این معنا، هرگز علم واحدی در مقابل سایر علوم نیست. تا ادعا بشود که به مرور از محدوده ی مسائل آن کاسته می شود.»

اشکال آن زمان این است که شما اگر در واقع، موضوعات همه علوم را، که علوم برهانی تلقی فرمودید مثل طبیعی، ریاضی، منطق، و اخلاق را متفرع بر فلسفه نموده و زیر مجموعه فلسفه قرار دادید باید درست این را تبیین فرمایید.

### تفاوت مقسم قرار گرفتن موجود مطلق و مطلق وجود

یا مثلاً در جای دیگری عبارتی دارند، یک عبارتی دارند در اشارات فصل بعدی در ص ۲۲۷ «موجود مطلق که از آن به عنوان موضوع فلسفه یاد می شود غیر از مطلق وجود است، زیرا مطلق وجود، حکم خاصی نداشته». مطلق موجود یا مطلق وجود در واقع از نظر آقایان، موضوع آن حکمت به معنای اعم است که علم واحدی نیست. یکبار من اصطلاحات را در فضای آن تقسیمات به کار می برم می گویم شش قسم حکمت دارم، سه قسم آن نظری است سه قسم آن عملی است. موضوع حکمت هم مطلق موجود است که این مطلق موجود، واقعیت خاصی نیست. علم واحدی هم نداریم، بعد یک موجود مطلق دارم که این موجود مطلق، موضوع فلسفه اولی است که بخشی از این علوم است و فلسفه به معنای خاص است که هیچگاه با باقی علوم مخلوط نشده است؛ یعنی جنس مباحث ریاضی، یا طبیعی یا منطقی از جنس مباحث فلسفی نیست. اما همین جا باید توضیح بدهم، که من اگر با اصل واقعیت، و با موجود مطلق خواستم کار کنم همان موجود طبیعی و همان موجود ریاضی و همان موجود اخلاقی و همان موجود منطقی را باید مطرح نمایم، بعد وقتی می گویم فلسفه، مجبور می شوم بگویم حکمت نظری؛ ذهن خراب می شود.

ما راحت تر این است که به جای این نوع اصطلاحات مختلف، مثل خود علامه طباطبایی حرکت کنیم، که می گوئیم یا مثل بوعلی حرکت کنیم. ما اگر بخوئیم مثل خود بوعلی حرکت کنیم، مثل مرحوم علامه حرکت کنیم یا مثل عبارات ملاصدرا که می خواهیم بخوانیم حرکت کنیم. بگوئیم یک موجود مطلق داریم که این موجود مطلق یعنی اصل واقعیت. اگر این موجود

مطلق یعنی اصل واقعیت \_ همان چیزی که الهیات شفا خواندیم \_ این اصل واقعیت، بدیهی است از نظر اثبات، بدیهی است از تعریف. و این اصل واقعیت در واقع علمی است که مبادی همه علوم جزئی دیگر را تأمین می کند و به این معنا آنها قسیم اش نیستند. بلکه زیر مجموعه آن هستند از جهت اثبات مبادی آنها، از او جدا می شوند که این شاء الله می گوئیم وقتی که مسأله عرض ذاتی مطرح می شود؛ یعنی جدا می شوند به جهت اینکه ... آن تعبیر بسیار خوبی را که ایشان در حکمت نظری به کار برد که من وقتی می گویم فلسفه، اینگونه می شود، فلسفه یعنی علمی که از اصل واقعیت دیگر در اینجا کاری کاری به دلیل حصر ندارم؛ چون دلیل حصر همه واقعیت نبود، دلیل حصر، حصر حکمت نظری بود، حکمت عملی بیرون ماند، دلیل حصر منطق و اخلاق بیرون ماند؛ لذا من اگر خواستم مسأله موضوع فلسفه را بگویم در این فضا نه متعرض دلیل حصر هستم یک، نه متعرض تقسیم حکمت هستم دو. من اگر بخواهم در این فضا حرف بزنم همین فرمایش بسیار خوب ایشان را در بحث حکمت نظری می گویم با رعایت اصطلاح. که من در اینجا یک موجود مطلق دارم که این موجود مطلق می خواهد همه حکمت نظری که حال من کلمه حکمت نظری را بر می دارم، «پیرامون موجود مطلق به شرط عدم تخصص به ریاضی، منطقی، طبیعی و اخلاقی بحث می کنم و فلسفه کلی و علم اعلی و دیگر القاب کریمه بیانگر وسعت قلمرو آن است و علوم استدلالی مزبور زیر آن علم کلی مندرجند». این حرف خیلی خوبی است، ص ۹۳. «زیرا علوم یاد شده موضوع و برخی از مبادی خود را از آن علم می گیرند».

## قرار گرفتن موجود مطلق (اصل واقعیت) در مقسم علوم

اگر من با این سازمان وارد مطلب شدم، نه دیگر دلیل حصرو نه اقسام شش گانه حکمت مشکلی ایجاد نمی کند. حال حکمت، ده قسم یا پنجاه قسم باشد. به هر شکل که باشد چون همه اینها بر می گردند به اصل واقعیت. اصل واقعیت در واقع مبدأ تصدیقی همه علوم دیگر است. بنابراین مطلب من درست می شود. یکبار با اصطلاح شش گانه حکمت، یکبار موجود مطلق را بگذارم یک قسمت، پنج قسمت دیگر را بگذارم کنار آن. بعد مقسمی درست کنم به نام مطلق موجود و اینگونه کار کنم. یکبار بگویم نه، اینها همه به یک معنا زیر مجموعه موجود مطلقند و کاری به مطلق موجود ندارم، موجود مطلق را اصل واقعیت بگیرم.

اگر الآن من به اصل واقعیت رسیدم و اصل واقعیت را مطرح کردم، آن زمان مبنایم این می شود: «علوم استدلالی مزبور زیر آن علم کلی مندرج اند زیرا علوم یاد شده موضوع و برخی از مبادی خود را از آن می گیرند، حکمت عملی هم علم استدلالی جزئی است که چونان علوم جزئی دیگر فرع بر حکمت نظری است که عرض کردیم» این حرف حتی اگر کسی حکمت عملی را تفکیک موضوعی کند و غایتی نباشد باز هم اشکالی ندارد باز هم یک علم جزئی است که زیر مجموعه اصل واقعیت است. آن زمان اصل واقعیت از آن گوشه تقسیم شش گانه می آید بیرون و می رود در جایی قرار می گیرد که در واقع بر همه علوم ششگانه منطق یا هر علم دیگری اشراف دارد. پس مطلب این است که موجود مطلقم را از جایگاه قسمی به جایگاه مقسمی برای علوم ششگانه جایگاه بدهم ...

## مقسم قرار گرفتن اصل واقعیت در عبارات صدرا و شواهد آن

عبارت ملاصدرا را بخوانیم، به نظر می رسد صدرا در این مقدمه ای که «فی تعریف الفلسفة و تقسیمها الاولى و غایتها و شرفها» آورده همین مسیر را طی کرده است، چرا؟

چرا ما ادعا داریم صدرا مسیرش، همین مسیر است؟ به جهت اینکه اولاً: در عبارت صدرا ما مسأله تقسیم و دلیل حصر را نداریم، دوماً: حکمت نظری در عبارت صدرا همین بیانی در آن مشاهده می شود که استاد \_ آیت الله جوادی \_ در اشاره آورده اند در مقدمه. این تعبیری که استاد درباره حکمت نظری آوردند که حکمت نظری در واقع علم به موضوعات همه علوم جزئی و برهانی است و تأمین کننده مبدء همه علوم حکمت نظری است، این مستفاد از این عبارت صدرا است که ما قبلاً با آن کار کردیم.

و لذا فرمودند «أما النظرية فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكاملهو تمامه» این مطلب که وجود به تمام نظامش، واقعیت به تمام نظامش، شامل منطق، اخلاق برهانی، طبیعی و ریاضی می شود، این عبارتی که صدرا می آورند «و صيرورة نفس عالماً عقلياً مشابهاً للعالم العيني» که ما از آن استفاده کردیم این بود.

صدرا در این تعبیر، نه متعرض تقسیم است و نه متعرض این است که شما را با شش علم برهانی آشنا کند، بعد مشکل ایجاد کند در جایگاه علم منطق، بلکه ما توضیح دادیم که صدرا وقتی می خواهد نظام موجود و واقعیت را بکماله و تمامه مطرح کند همه علوم برهانی و به تعبیری که

استاد در عباراتشان داشتند و ما قبلاً خواندیم، خطوط کلی و جزئی هستی و واقعیت. اگر همه خطوط کلی و جزئی واقعیت مورد نظر صدرا است، مطلب تمام می شود.

شواهدی که صدرا در ارتباط با حکمت نظری آورده اند، باز همین را تأیید می کند و لو حضرت استاد به درستی البته، بعضی از این روایات را حمل بر عرفان عملی کرده اند و رؤیت را به معنای حقیقی بیان کرده اند، نه مسأله نظر.

### دیدگاه ملا صدرا مبنی بر رؤیت از بعید بودن علم فلسفه

منتهی با مبنای صدرا، صدرا فلسفه را رؤیت از بعید می داند، در مقابل عرفان که رؤیت را رؤیت از قریب می داند، ای کاش ایشان در توضیح می فرمودند که این تعبیر بسیار زیبایی «رَبِّی أَرْنَا الْأَشْیَاءَ کَمَا هِیَ» که از نبی مکرم اسلام آمده، در نظر صدرا رؤیت اعم است از رؤیت قریب که کار عرفان است، و رؤیت بعید که در سیستم صدرا درست است. البته ما در درس یک جایی اختلافی است بین استاد و استادشان علامه طباطبایی در بحث علوم حصولی، اصرار هم داشتیم که فرمایش صدرا هم همین است. یعنی همین فرمایش علامه طباطبایی است، مطلب اختلافی است. شاید به همین دلیل است که استاد در توضیح نیاورده اند؛ چون در توضیح وقتی که «رَبِّی أَرْنَا الْأَشْیَاءَ کَمَا هِیَ» را توضیح می دهند فرمودند این ناظر بر عرفان است و در فلسفه اگر به کار می رود این در واقع بحث عقلی است، این بحث عقلی با سیستم صدرا درست نیست، با سیستم صدرا رؤیت است؛ چون حقیقت علم حصولی جز رؤیت امکان پذیر نیست در سیستم

صدرا. منتهی رؤیت از بعید. لذا رؤیت است واقعاً، لذا صدرا با سیستم خود در اینجا مسامحه نکرده است. اگر کسی مبنای صدرا را قبول ندارد، این بحث دیگری است.

ولی من شاهد توضیح روایت نیست، بلکه شاهد من، اشیاء است. همه چیز را می گوید؛ یعنی حکمت نظری را علم به حقایق نظام واقعی به شکل اکمل و اتم صدرا دارد تبیین می کند، و لذا این مطلب .... و این عبارت را که در ارتباط با حضرت ابراهیم آمده «رَبِّی هَبْ لِی حُکْماً» که باز استاد خیلی زیبا توضیح دادند که حکماً اگر حکومت باشد بحث دیگری است. اگر حکم به معنای حکمت است، باز ابراهیم دنبال رؤیت است نه دنبال دانستن.

باز با همان مطلب حل است؛ یعنی اگر حکمت هم باشد رؤیت است ولی با مبنای صدرا و علامه؛ چون درحقیقت علم حصولی اینها مبنایشان، مبنای رؤیت است و بدون رؤیت، حقیقت علم برای آنها تحقق پذیر نیست. لذا فرمایش صدرا با مبنای خودش مسامحه ندارد، یعنی یک رؤیتی تحقق پیدا کرده است نسبت به همه چیز و به این شکل است، البته در ارتباط با این قضیه که حقیقت علم، رؤیت است، اما آیا رؤیت همه چیز است برای همه، یا رؤیت همه چیز برای نبی اکرم تحقق پیدا می کند؟ یا برای حضرت ابراهیم؟ که هب لی حکماً اگر حکماً یعنی حکمت باشد، این رؤیت باز برای حضرت ابراهیم مثل پیامبر محقق می شود یا خیر؟ باید یک بحثی کرد که حقیقت این رؤیت چگونه تحقق پیدا می کند، شاید در این نظام انسان شناسی که بزرگانی مثل علامه طباطبایی از آیات قرآن کریم استفاده می کنند، رؤیت از بعید برای همه محقق باشد، خود استاد هم به این ملتزم بشود، بعیدش را. قریب آن تشکیکی و اشتدادی است، چون آنها ان

پس به نظر ما عبارت های صدر از نظر سازمانی عین عباراتی است که در ارتباط با اصل حکمت نظری و مسأله اصل واقعیت است. ما بقی اش مربوط به عبارات حکمت عملی است و شواهد روایی که ایشان آورده، منتهی فرق بین عبارات بوعلی و صدر که وجود دارد که می خواهیم بحث مان را ادامه دهیم، در این جمله است که بوعلی در ارتباط با فلسفه همانگونه که در الهیات شفا خواندیم، از واقعیت و موجود شروع کرده، صدر از محمولات شروع کرده. این یک مقداری متفاوت می کند سیستم را، بوعلی عبارت هایش را خواندیم.

### نقد استاد به کیفیت ورود ملاصدرا به بحث محمولات

عبارات صدر اینگونه است که ان شاء الله از جلسه بعد می خواهیم بخوانیم، صدر ورود کرده به محمولات، و حال آن که حق این بود، اگر صدر به همین شکلی که عرض کردیم حکمت نظری را ورود فرموده و تفکیک را به غایت قائل شده، در حکمت نظری هم همه واقعیت را زیر مجموعه این علم برهانی دیده با همین شکلی که عرض کردم، اگر این روال بخواهد ادامه پیدا کند، حق همین بود که مثل بوعلی محمولات را در مرحله بعد بیاورد.

ما دیدیم بوعلی در الهیات شفا اول به واقعیت پرداخته بعد به محمولات پرداخته؛ یعنی تحلیل محمولات از اثبات اینکه فلسفه که موضوعش اصل واقعیت است متکفل اثبات موضوع و مبادی سایر علوم است، جدا شد. ولی عبارت صدر متأسفانه این نیست. صدر اگر از مدخل عبور نمایید، وقتی می خواهد موضوع را تبیین کند برعکس کار می کند؛ چون بحث این است، وقتی

شاء الله در مسأله فطرت باید بررسی شود، چون در حقیقت مسأله فطرت اگر با این آیه درست شود، «أشهدهم علی أنفسهم» بعد «ألست بربکم» این سوال و جواب برای همه باشد «قالوا بلی» و بعد مسأله عذاب الهی و مسخ حقیقت انسان که در ارتباط با توحید محقق بشود، این رؤیت از بعید درست می شود، یعنی فرمایش صدر شاید از این جهت هم مشکل نداشته باشد، ولی با احتساب رؤیت بعید. بعد رؤیت قریب که برای نبی اکرم است، و به تبع ایشان برای مابقی، در سیستم و روال خودش است. خدا پیامرزد. مرحوم طباطبایی و خود حضرت امام که اینها فرق بین انوار اولیای الهی را در همین مطلب تبیین می کنند، بعد این مطلب درست در می شود، یعنی قریب نسبت به پیغمبر اکرم و ائمه اطهار (ع) بر اساس روایات ما و هم ادله ما، که اول، اوسط، آخر ما یک نفر است، آن درست می شود قریبش، برای مابقی به تبع این حضرات درست می شود.

اما شاهد بحث ما در الآن بحث حکمت نظری در عبارت صدر، این است که صدر هیچ تغییری در این قضیه به وجود نیاورده است، یعنی حکمت نظری در عبارت صدر همانی است که گفته شده است. البته با این توضیحی که بنده دادم، بعداً ان شاء الله درباره عرفان نظری هم ممکن است شما با این دقتی که عرض کردم، بتوانید نتایج خوبی بگیرید، عرفان نظری که از جنس دانش است، و از جنس رؤیت است، ولی رؤیت نظری است، یعنی شما اگر مسأله نظر را از مسأله بصر جدا کردید و در نظر هم مسأله رؤیت را وارد کردید، ممکن است نتایج زیباتری بگیرید با سیستم صدر و خود علامه.

یک مقدار عبارات را با صدرا پیش بردیم، توضیحات را داشته باشیم اما با رعایت همین نکته که ان شاء الله فردا خدمت شما عرض می‌کنم.

والسلام

وارد می‌شود، «المرحلة الأولى في الوجود و أقسامه الاولى و فيها منهاج، المنهج الأول؛ في احوال النفس الوجود و فيها فصول» که می‌خواهیم شب وارد بحث شویم.

صدرا که شروع می‌کند «فصل اول في موضوعية في العلم الهی و اولیة ارتسامه فی النفس» که وجود، موضوع علم الهی است و به شکل اولی در نفس مرتسم می‌شود و بدیهی است که الان می‌خواهم روی این بحث کنم، «إعلم أن الانسان قد ينعت أنه واحد أو كثير» شروع می‌کند محمولات را کار کردن؛ یعنی از محمولات وارد بحث شده است صدرا. حق این بود که از کجا وارد بشود؟ از اصل واقعیت. ما این نکته را در ذکرمان داشته باشیم، عبارت صدرا را فردا می‌خوانیم، با این عبارت کار می‌کنیم بعد بر می‌گردیم تبعاً از خود علامه در نهایه و در مقاله هفتم اصول فلسفهمسیر بوعلی را می‌رویم، اما با تکمیلی که آقای طباطبایی کردند. یعنی الآن ما تکلیفمان را با تقسیم و اقسام حکمت و مقسم روشن کردیم، البته در فلسفه، اول فلسفه را جمع می‌کنم و ان شاء الله عرفان سر جای خودش. او ما تکلیفمان را با تقسیم روشن کردیم. الان دنبال موضوع هستیم، ببینید سیستم منطقی کار اقتضا می‌کرد که ما از کجا شروع کنیم؟ از موضوع شروع کنیم یا از محمولات شروع کنیم.

صدرا امور عامه را بررسی فرموده است، آیا از امور عامه می‌تواند ما را به موضوع برساند یا خیر؟ مسیر منطقی آن این بود که همین کاری را بکند که بوعلی انجام داد، و همین مسیری که علامه در اصول فلسفه مقاله هفتم و نهایه وارد فرمودند و ورود کردند. این فصل مرحله اولی را

## جلسه بیست و دوم : ۹۰/۱۰/۱۸

## تطبیق مطالب مطروحه گذشته بر عبارات اسفار

عرض شد که عبارت آخوند ملاصدرا در این بحث مسلک اولشان، که بیان فرمودند ظاهر شد، در تبیین جایگاه حکمت نظری به نطاق وسعیش، که تمام خطوط کلی و جزئی برهانی شناخت عالم را تبیین می کرد و حکمت عملی که با غایت جدا می شد و ثمره اش این شد که هیئت استعلاتیه برای نفس برای بدن و هیئت انقیادیه انقهاریه ایاز برای بدن نسبت به نفس درست می کرد. عباراتی را که هم از نقل استفاده کردند که به بعضی هایشان اشاره کردیم «ارنا الاشياء كما هي، يا رب هب لي حكما» یا این سوره ی شریفه تین را که اشاره می کنند «و لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم» که می فرمایند: «و هي صورة التي هي طراز العالم الامر» فرموده اند که انسان یک صورتی دارد که آن صورتش بر طبق نمط عالم امر درست شده است. بر اساس آن فرمایشات قرآنی که ما یک عالم امر داریم و ما یک عالم خلق داریم، عالم امر، عالم ملکوت است، عالم خلق، عالم تدریج و حرکت، ایشان به دنبال تبیین اند که انسان یک صورتی بر طبق عالم امر و یک ماده ای دارد که بر طبق عالم خلق است که به اصطلاح ماده مظلومه کثیفه ای که در آن ظلمت و تاریکی و حرکت و قوه و فعل و اینها وجود دارد.

بعد می خواهند بفرمایند که این : «ان الذين آمنوا» هر چند خود عمل ایمان عمل صالح است، ولی ایشان ناظر به خود عمل ایمان نیست، ناظر به مقدمات عمل ایمان است که شناخت باشد.

## بیان هدف از حکمت نظری و عملی

گفتند: «و إشارة غایت الحکمة النظرية» که یک کسی باید در واقع حقایق را بشناسد تا ایمان بیاورد «و عمل الصالحات اشارة الى تمام الحکمة العملية» ما داریم شواهدمان را بیان می کنیم، که این مدخل و مقدمه که در اینجا بیان می شود ربطی به فلسفه اولی و معنای خاصش ندارد.

و لذا می فرمایند : «و للإشعار بان المعتبر من کمال القوة العملية ما به نظام المعاش و نجاه المعاد» که نظام معاش و معاد را شناختشان را از حکمت نظری و عمل صالح را در نتیجه حکمت عملیه و حاکمیت اراده نفس بر بدن باید داشته باشیم . «و من النظرية العلم بأحوال المبدأ و المعاد و التدبر فيما بينهما من حق النظر و الاعتبار قال امير المؤمنين (ع): رحم الله أمراً أعد لنفسه و استعد لرسمه و علم من این و فی این و الی این » که به تعبیراتی که بالاخره تلامذه علامه طباطبایی همه اشاره دارند که بله این فرمایش حضرت امیر هم که آماده کردن نفس از طریق حکمت عملی و حاکم کردن اراده نفس بر بدن و مستعد شدن از برای عالم قبر، که آن آماده شدن برای برزخ می شوند موارد مربوط به حکمت عملی، «و علم من این و فی این و الی این اشاره به مسیر و راهی، اشاره به مبدأ و اشاره به معاد که بشود مبدأ و معاد و نبوت و امامت، که علم به اینها را در حکمت نظری و عمل بر اساس اینها را در حکمت عملی که، نفس را آماده بکنند برای انتقال به نشئه برزخ و قیامت . «و الی ذینک الفئین رمزت الفلاسفة الهیون حیث قالوا تأسیاً بالأنبياء لفلسفة هی التشبه بالاله کما وقع فی الحديث النبوی (ص) تخلقوا باخلاق الله یعنی فی الاحاطة بالمعلومات و التجرد عن الجسمانيات»



## هدف فلسفه استکمال نفس و تشبیه به ذات اقدس اله است

خدمت شما عارضم که ایشان فرمودند: انبیاء هم گفتند فلسفه تشبیه به الله به ذات اقدس اله است. ذات اقدس اله را هم، بهترین تفسیرش همان بحثی بود که عرض کردیم. چون اینها فلسفه را بر اساس انسان تبیین می کنند و انسان را آیت الله العظمی خدا می دانند، می گویند فلسفه تشبیه به ذات اقدس اله است.

اولش را هم که ما تقسیم کردیم، به حکمت عملی و حکمت نظری همین گونه تقسیم کردیم. آنجا هم که ایشان تقسیم کردند این بود «اعلم أن الفلسفة استكمال نفس الانسانية» استکمال نفسانسانی به این است که تشبیه به ذات اقدس اله پیدا کند، که در آن ادعیه آمده «لا فرق بینک و بینهم الا انهم عبادک و خلقت» ... یعنی همین، یعنی تشبیهی حاصل شده که در واقع، همه اسماء الحسنی الهی در مخلوق با حیث اینکه مخلوق است تحقق پیدا کند.

«هی التشبه بالاله». ... اینها را خواسته اند بگویند غایت فلسفه است، یعنی «فی الاحاطة بالمعلومات» که بحث حکمت نظری است «و التجرد عن الجسمانيات» که بحث حکمت عملی است.

عرض ما این است که می گوئیم این فرمایشات ملاصدرا، توضیح همان چیزی که در ابتدا آورد. گفت «اعلم أن الفلسفة استكمال النفس الانسانية، إن شئت قلت نظم العالم نظماً عقلياً على حسب» ... اگر این فلسفه اینگونه بشود بله، تشبیه به ذات اقدس اله می شود غایت فلسفه.

اینهایی که ملاصدرا بیان فرموده و تبیین فرموده، تبیین فلسفه اولی نیست، تبیین حکمتی است که می خواهد همه خطوط کلی و جزئی عالم را تبیین کند. ما عبارات ملاصدرا را که نگاه کردیم اینگونه شد. بعداً این را پیدا می کند که خداوند درباره حکمت چه در مورد اولیائش که «و من يؤت الحكمة فقد اوتى خيراً كثيراً یا در شأن لقمان ولقد آتينا لقمان الحكمة» حکمت لقمان همانطور که استادمان فرموده در تبیین معارف توحیدی و اجتناب از معاصی است، اینها را پیدا کرده، که شرافت حکمت را بگوید، شرافت حکمت بماند.

## ملاصدرا درصدد تبیین جایگاه حکمت نظری

اصل بحث ما این شد که ما معتقد شدیم ملاصدرا در این مطلب که به عنوان مقدمه تبیین فرموده: درصدد تبیین فلسفه اولی نیست. درصدد تبیین جایگاه حکمت نظری است که این حکمت نظری، استکمال نفس را تبیین می کرد با موضوعات متعدده ای که داشت.

ما اگر حکمت نظری را علم به همه حقایق و خطوط کلی و جزئی دانستیم. این حکمت نظری با این سعه وسیعش، هم طبیعی و هم ریاضی و هم اخلاق و هم منطق را شامل می شود، اگر تمام خطوط کلی و جزئی را در باب حکمت نظری قرار دادیم، آن زمان، آن فلسفه اولایی که رسالت تبیین موضوع اینها را دارد، آن فلسفه اولی یک علمی در گوشه آن شش قسم نیست.

اگر کسی این را اینگونه فهمید که آقا من الآن یک حکمت نظری دارم که این حکمت نظری در واقع علم برهانی به جمیع حقایق عالم است و این علم برهانی به جمیع حقایق عالم، یک

شد که وقتی ایشان می خواهد توضیح بدهد همان تشبیه به اله را می کند فلسفه. اگر این بحث ما باشد در فلسفه، که یک علمی داریم، عام بدین معنا، نه عام به معنای عام از سه شاخه، عامی که الآن داریم می گوئیم عامی است که همه حقایق نظریه را در بر می گیرد. اگر این فلسفه باشد و ما دنبال علمی باشیم برای اثبات موضوعات این مطالب یک طور هستیم، که بعداً می گوئیم صدرا باید مثل بوعلی این را ادامه می داد در بحث موضوع.

یکبار من در حکمت نظری اقدام به تقسیم می کنم، بعد حکمت عملی را تقسیم می کنم، شش علم با شش موضوع تحویل شما می دهم، بعد فلسفه اولی را که می خواهد ملکه علوم باشد از باب اینکه مبدأ تصدیقی سایر علوم را می خواهم به دستش بدهم، می گذارم یکطرف، این یک طرف است. یکبار می گوئیم نه، فلسفه علم به همه حقایق عالم است به همین نطاق وسیعش و این علم به همه حقایق عالم که باید نظم عقلی در عالم درست کند و تشبیه به ذات اقدس اله را برای او حاصل کند، بعد هم حکمت عملی، اراده نفس را در بدن ساری و جاری بکند و حالت انتقار و انقیاد را نسبت به نفس به وجود آورد اینگونه حکمت را تصویر می نمایم بعد می گویم حکمتی که می خواهد علم به همه حقایق را تبیین کند، موضوعات آن حقایق، آن علمی که همه علوم برهانی هستند باید در یک جایی تبیین شود، آن زمان وقتی بخواهم به فلسفه رسالت اثبات موضوعات علوم را بدهم، رسالت اثبات موضوع سه علم را نمی دهم، رسالت اثبات موضوعات همه علوم برهانی را که متکفل تبیین همه حقایق عالم اند را می دهم؛ یعنی اول دایره حکمت نظری را تبیین می کنم. که دیشب عرض کردم استادمان آنجا که بحث

جایگاه می خواهد که موضوعات آن علوم مختلفه را اینجا درست کند. اگر اینگونه بر خورد کردیم. این دیگر در حیطه دلیل حصر و تقسیم سه گانه حکمت نظری نیست، این در واقع شمولی درست می کند برای حکمت نظری نسبت به همه علوم برهانی. اگر این درست شد آن زمان باید ببینیم آن فلسفه اولایی که می خواهد موضوع همایشها را درست کند و از باب تبیین موضوع اینها، وارد کار شود آن جایگاهش در مقسم می باشد.

ما عرضمان این شد که وقتی که با فلسفه کار می کنید، فلسفه اولایی را مطرح کنید که تبیین کننده موضوع همه علوم است که در حکمت نظری داریم، دو قدم است که اگر این دو قدم را بخوبی طی نکنید با مشکل مواجه می شویم.

### پیمودن دو قدم جهت مواجهه صحیح با فلسفه

قدم اول: این شد که حکمت نظری ما، یک علم سه شاخه ای است که این از عبارات صدرا در نمی آید. فلسفه ای که صدرا تبیین می کند استكمال نفس الانسانی به حقایق همه موجودات است «علی ما هی علیها و الحکم بوجودها تحقیقاً بالبراهین»، این فلسفه است. اگر فلسفه رفت به سمت اینکه من علم به همه حقایق موجودات برهاناً علم پیدا کنم و به تعبیر آقایان فلسفه به معنای عامش، که قبول هم داریم علم واحدی نیست. که از آن تعبیر می کنیم به حکمت نظری و جداسدن حکمت عملی را با غایت ملتزم هستیم، نه با موضوع، دیگر چیزی بیرون نمی ماند، «نظم العالم نظماً عقلیاً علی حسب الطاقة البشرية لیحصل التشبیه بالباری تعالی» اگر این درست

حکمت نظری را بیان می کند بخوبی تبیین می کند\_ اگر دایره حکمت نظری تبیین شد به همین نطاق وسیعش. بعد از داخل این حکمت نظری وسیع، نه آن حکمت نظری با دلیل حصر، علمی درست شد که آن علم متکفل اثبات موضوع این علوم برهانی است، آن زمان آن علم می رود بدنبال بحث واقعیت.

### مراد ملاصدرا در این بحث فلسفه به معنای عام می باشد

حال آیاصدرا گفته یا نگفته بماند. الآن فعلاً این مقدار را گفته که حکمت نظری را تبیین می کنید و فلسفه را که تبیین می کنید فلسفه به معنای عام است یک، حکمت نظری را که تبیین می کنید حکمت نظری سه شاخه ای نیست دو. بنابراین فلسفه به معنای عام، حکمت نظری تبیین شده، علم به همه حقایق است.

الآن بحث بر سر این است که آیا ما وقتی وارد می شویم به حکمت نظری با محدود کردن حکمت نظری به خارج مقابل ذهن وارد شدیم؟ با محدود کردن حکمت نظری به یک علم سه شاخه ای وارد شدیم؟ یا حکمت نظری که داریم تبیین می کنیم عدلی به نام حکمت عملی در نظر ندارد یک. تقسیم شش گانه ندارد دو. لذا منطق لازم نیست خارج و بیرون بماند سه.

الآن ما می گوئیم چیزی که از تعریف فلسفه اینجا آمده، فلسفه به معنای عام است. این فضا، فضای کسانی است که دارند تقسیم می کنند بعد جدا می کنند و بعد وارد تعریف می شوند. فضای دیگر، فضای کسانی است که فلسفه استكمال نفس است به معرفت حقائق موجودات

«علی ما هی علیها و الحکم بوجودها تحقیقا بالبراهین» فلسفه نظم عالم است «نظماً عقلياً» لیحصل التشبه بالباری تعالی» می آید فلسفه را بر اساس انسان، استكمال انسان، علم به حقایق می کند که بعداً می گوئیم این درست است و این فلسفه به معنای عام است و علم واحد هم نیست. اما آن فلسفه اولی که موضوعات سایر علوم متعدده حکمت نظری را عهده دار شود آن دیگر می آید و می ایستد بیرون، مبادی اینها را درست می کند که گفتیم این حرف حرف خوبی است و استادمان هم در مقدمات گفته است. این بحث اول تمام شد.

منتهی عرض شد اگر عبارات ملا صدرا را ادامه بدهیم، وقتی می رسد به «المرحلة الاولى فی الوجود و أقسامه الاولیه» می خواهدی وارد وجود و اقسام اولیه وجود شوید «و فیها مناهج» و مناهج مختلفی را اینجا داشته باشد، منهج اولتان «فی احوال نفس الوجود و فیه فصول» ما این را ان شاء الله بعداً در عبارتی که در مورد نفس وجود است، بحث می کنیم، که نفس وجود آیا حقیقت اصیل وجود است یا مفهوم وجود است؟ فعلاً این را توضیح نمی دهیم تا بعداً به تبع متن برگردیم این را معنا کنیم.

عرض ما این است: صدرا، حق این بود مسیرش در اینجا ادامه مسیر بوعلی باشد، چرا؟ تا الآن ما تحدید کردیم دایره حکمت نظری را، که شد فلسفه به معنای عام و علم به همه خطوط کلی جزئی عالم، که نتیجه آن استكمال نفس انسانی و تشبه به ذات اقدس اله است، به قدر وسع ممکنات، به قدر وسع مخلوقات. اگر ما فلسفه عام و حکمت نظری را این دانستیم، حال باید از اینجا وارد آن مرحله ای بشویم که این علوم متعدده \_بینید مسیر بوعلی این بود\_ که یا طبیعی

این علوم برهانی برساند، لذا بر خلاف تعبیری که در حقیق آمده، تعبیرشان این است: صدرا چون بحث از مطلب ما فلسفه را تبیین کرده، الآن به دنبال مطلب هل فلسفه اولی است.

ما در عبارت قبلی مطلب مای فلسفه اولی نداریم، ما در عبارت قبلی هرچه داشتیم بحث حکمت نظری و فلسفه به معنای عام، آن هم حکمت نظری به تعبیری که ما می‌گوییم که قسیم آن اخلاق نیست. دیگر منطق از آن بیرون نیست، آنچه که ما داریم این است، مجموع علوم برهانی که خطوط کلی و جزئی عالم را برهاناً تبیین می‌کند و انسان با دانستن آنها نظم عقلی پیدا می‌کند، «مشابهاً للعالم العینی» استدعایی که دارم الان که ما داریم خودمان حرف‌های خودمان را می‌گوییم با ما همراه باشید یعنی مسیر ما را بروید، ما بقی مطالب را الآن اینجا نیاورید.

فلسفه عام تبیین شده، عام به همین محدوده که ما می‌گوییم؛ یعنی عام بدون تقسیم به نظری و عملی موضوعاً، عام بدون خارج شدن منطق که ما در آن توضیح دادیم، اگر کسی با آن تقسیمات برود منطق بیرون است! الان می‌خواهیم وارد فلسفه اولی بشویم، اول مطلب مای فلسفه اولی را بگوییم، لذا در عبارت حقیق ما واقعاً اشکال داریم، که ایشان اینگونه تعبیر فرمودند: ایشان وقتی می‌رسند به این قسمت توضیح می‌دهند که عبارت حقیق (ج ۱ ص ۱۶۹) «در مباحث مقدماتی مرحله اولی، ماهیت و حقیقت فلسفه به معنای اخص که همان علم الهی و یا علم کلی است مشخص شدند، این برای کسانی که حکمت نظری را با تثلیث کار می‌کنند درست است، در نزد خودشان، نه با مبنای ما، ما می‌گوییم این در عبارت صدرا نیست. (ادامه

هستند، یا ریاضی اند، یا منطقی اند، یا خلقی اند، یا الهیات بالمعنی الاخص اند، آیا این علوم متعدده یا علم به امور عامه، ببینید ما از شفا این را آوردیم، شفا اول حکمت نظری را توسعه داد، بعد از توسعه حکمت نظری این سیستم را درست کرد، گفت یک طبیعیات داریم، یک ریاضیات داریم یک منطقیات داریم، یک اخلاقیات داریم، یک مجرد بشرط لا داریم، درباره مبدأ اول بحث کرد، در مورد مبدأالمبادی و غایت الغایات بحث کرد، علل اربعه، علت فاعلی اولی، علت مادی اولی، علت صوری آخری، علت غائی آخری، اینها را یکی یکی بررسی کرد. نشان داد در طبیعیات، در ریاضیات، در منطقیات، در خدانشناسی، در مبدأشناسی در علمی که از آن تعبیر کردیم به امور عامه، ملاحظه نمود چه داریم اینجا که بتواند مبدأ برهانی همه اینها را تعیین کند، شما را رساند به وجود یا موجود. بعداً درباره اش کار می‌کنیم. بعد شروع کرد درباره تعریفش، درباره اثبات آن، درباره مطلب ما و مطلب هل آن نشان داد اینها بدیهی هستند، یا باید بدیهی باشند. (این مسیر بوعلی)

## اشکال استاد به عبارت کتاب حقیق مختوم

ما عرضمان این است، اگر قبول کردیم که صدرا در این بخش اول فعلاً وارد فلسفه اولی نشده است، فعلاً فلسفه عام، حکمت نظری عام تعریف شده. اگر صدرا فعلاً این را تبیین کرده، باید مسیرش به سمتی حرکت کند که ما را به فلسفه اولی و جایگاه فلسفه اولی در اثبات موضوعات

رحیق): «اینک پس از پاسخ به پرسش نخستین که سوال از چیستی فلسفه است به بحث از واقعیت و هستی فلسفه به عنوان علمی ممتاز از سایر علوم پرداخته است.»

ما اینجا اشکال داریم، ما می‌گوییم عبارت صدرا در ارتباط با آنچه قبلاً گفته شد تبیین حکمت نظری بود، بهترین عبارت در اینجا، عبارت استاد خودمان در رحیق است که در جلسه قبل خوانده شد. (رحیق ج ۱ ص ۹۳): «حکمت نظری پیرامون موجود مطلق به شرط عدم تخصص به ریاضی، طبیعی، منطقی و اخلاقی بحث می‌نماید و فلسفه کلی و علم اعلی و دیگر القاب کریمه، بیانگر وسعت قلمرو آن است و علوم استدلالی مزبور زیر آن علم کلی مندرج اند، زیرا علوم یاد شده، موضوع و برخی از مبادی خود را از آن می‌گیرند.»

اگر تعبیر، اینگونه بشود، حکمت نظری یعنی علم به همه خطوط کلی و جزئی عالم که مشتمل بر علوم متعدده از قبیل طبیعی، ریاضی، منطقی، اخلاقی است و رسالت تبیین موضوع اینها و تحقیق مبادی این علوم در علم کلی انجام می‌شود، این تام می‌شود که بخش اولش در عبارت قبلی بود و بخش دوم آن را باید الان تحقیق کنید، بوعلی مسیرش همین مسیری است که عرض شد.

### اشکال استاد به ملاصدرا در نحوه بیان مطالب

لذا یک مقداری با مشکل مواجهیم، عبارت ملاصدرا را می‌خوانیم تا کمی با عبارات آشنا شویم و توضیحاتی بدهیم در ذیل عبارت های صدرا و بعد برگردیم آن مسیری که باید با بوعلی می‌رفتیم و با عبارات حضرت علامه تکمیل می‌کردیم، آن را ادامه خواهیم داد. فرمودند:

«النهج الاول؛ فی أحوال نفس الوجود، و فيه فصولُ فصل (۱): فی موضوعیة العلم الالهی و اولیه ارتسامه فی النفس» در اینکه وجود، موضوع علم الهی است، ان شاء الله بررسی می‌کنیم که این حقیقت وجود است یا واقعیت است؟ با این کار می‌کنیم ان شاء الله، این عنوان فصل و مدعی فصل ما باشد و توضیح آن بعد از عبارت روشن می‌شود «إعلم أنَّ الانسان قد ینعت بأنّه واحدٌ أو کثیر و بأنّه کلی أو جزئی و بأنّه بالفعل أو بالقوه، و قد ینعت بأنّه مساوٍ لشیء أو اصغر منه أو اکبر و قد ینعت بأنّه متحرک أو ساکن و بأنّه حار أو بارد أو غیر ذلک». اینجا از این عبارت دوباره وارد حکمت نظری با تثلیث شدید متأسفانه، مسیر خودمان را داریم می‌رویم. الآن اینجا صدرا برای انسان می‌آورد، سه گونه صفت تبیین می‌کند، طبیعی، ریاضی، الهی، ما را می‌آورد در این فضا، ما با مسیر خودمان حرکت می‌کنیم، من کراراً تذکر می‌دهم که سوابق بقیه را به رُخ ما نکشید، صدرا چه کار می‌کند؟ «أنَّ الانسان قد ینعت بأنّه واحدٌ أو کثیر \_معقولات ثانی فلسفی\_ کلی أو جزئی و بأنّه بالفعل أو بالقوه \_این کلی و جزئی بحث منطقی نیست، بعداً خودش توضیح می‌دهد اینها معقول ثانی فلسفی هستند؛ لذا جزئی یعنی تشخّص، هویت، کلی به معنای هویت و ماهیت، اینها مفاهیم منطقی نیستند، واحد و کثیر، بالفعل و بالقوه اینها در یک مسیر هستند\_ قد ینعت بأنّه مساوٍ لشیء» \_مفاهیم ریاضی، مفاهیمی که موضوع آنها کم

در عرض و چه در جوهر از طبیعیات باید بیرون آورده شود. اگر ما اینها را بر قول مشهور می‌گوییم می‌خواهیم ذهن جای دیگر نرود ما در اینجا آن قدر مسأله داریم که اگر خود اینها را حل کنیم خدا را شاکریم.

«فاذن كما أنَّ للأشياء التعليمية أوصافاً و خواصَّ همانگونه که شیء تعلیمی یعنی مفهوم کئی که موضوع ریاضیات است، اوصافی دارد و خواصی. یبحث عنها فی الرياضیات من الهیئة و الهندسة والحساب و الموسيقى ولأشياء الطبيعية أعراضاً ذاتيةً یبحث عنها فی الطبیعیات بأقسامها. از شیء طبیعی هم ما اعراضی داریم، محمولاتی داریم که موضوع آنها شیء طبیعی است، موجود طبیعی است. كذلك الموجود بما هو موجود. همچنین است از برای موجود از آن جهت که موجود است نه از آن جهت که تعین طبیعی یا تعین ریاضی دارد. عوارضی داریم یبحث عنها فی العلوم الإلهیة. فموضوع العلم الهی هو الموجود المطلق».

### بیان بحث معقولات ثانی فلسفی توسط صدرا و اشکالات آن

فضای عبارت صدرا الآن تحقیق در معقولات ثانی فلسفی است، و نشان دادن اینکه معقولات ثانی فلسفی عوارض ذاتی موجود بما هو موجود هستند. معقولات ثانی فلسفی را چگونه معرفی کرد؟ با تثلیث این ازمشکلات ما است. یعنی شما سه گونه وصف برای واقعیت ارائه کردید: وصف طبیعی، وصف ریاضی و وصف الهی. ما خطوط کلی که در بحث حکمت نظری داشتیم و گفتیم مجموع علوم برهانی داریم که یا طبیعی هستند یا ریاضی یا اخلاقی، ... تا برسیم به فلسفه

است. اصغر است یا اکبر است، عبارت هایش را با بوعلی خواندیم «و قد ینعت بأنّه متحرک» او ساکن «حرکت و سکون مربوط اند به علوم طبیعی. با مبنای قدما، حرکت، حرکت عرضی است فعلاً. متحرک است یا ساکن، حارّ است یا بارد یا دیگر مفاهیمی که با موجود طبیعی کار می‌کنند. «ثمَّ إنّ لا یمکن أن یوصف الشیء بما یجری مجری اوسط هذا الاوصاف إلّا من جهة أنّه ذو کمّ» سه گونه وصف آورد، وصف اول، وصف فلسفی بود، فلسفه اولی، معقولات ثانی فلسفی، وصف دوم، مفاهیم ریاضی، وصف سومی طبیعی فرمود: «لا یمکن أن یوصف الشیء بما یجری مجری اوسط هذا الاوصاف. وسط آنها که می‌شود ریاضیات. إلّا من جهة أنّه ذو کم. ریاضیات موضوعشان کمّ است. و لا یمکن أن یوصف بما یجری مجری آخرها إلّا من جهة أنّه ذو مادة. طبیعیات با جسم طبیعی کار می‌کند) قابلة للتغییرات، لکنّه لا یمکن فی آن یکون واحداً أو کثیراً إلى أن یصیر ریاضياً أو طبعیاً بل لأنّه موجودٌ هو صالحٌ لأن یوصف بوحدة أو بکثرة و ما ذکر معهما». می‌خواهد بفرماید: پس اوصاف اول، اوصاف موجودند بدون آنکه تعین ریاضی یا تعین طبیعی داشته باشد، اینها اوصاف موجود بدون تعین هستند، در صورتی که اوصاف دوم و سوم، اوصاف موجودی هستند که تعین ریاضی یا طبیعی دارد.

سوال: عرض شد بحث فلسفی؟

استاد: عرض کردم حرکت عرضی می‌باشد با سیستم قدما، حرکت جوهری ان شاء الله در محل خودش بحث می‌شود. اگر حرکت جوهری شد دیگر با ماده کار نداریم، عرضی هم بشود با ماده کار ندارد. بعداً ان شاء الله می‌گوییم. حرکت عرضی یا جوهری اگر نحوه وجود باشد چه

یک احتمال دارد که فلسفه را ما محدود کنیم به عوارض موجود بما هو موجود، همان محمولاتی که الآن صدرا دارد با آنها کار می کند. یک راه دیگر هم باز کرد که اثبات موضوعات سایر علوم در فلسفه است، از مجموع این سه گونه مسأله، موجود را در آورد.

خواهید دید ما آن معطلی که در الهیات شفا به شما دادیم، اگر با آن درست حرکت کنید دیگر در عبارات صدرا با مشکل مواجه نمی شوید، ولی ای کاش این مطلبی که صدرا بعد آورده، جلو می انداخت که من باید یک سبب اول را تحقیق کنم، یک موضوعات سایر علوم جزئیة که الآن در حکمت نظریه گفتیم، علوم جزئیة متعدده دارم درست کنم، یک محمولاتی دارم که عوارض موجود بما هو موجودند. مسیر بوعلی را اگر شما گذاشتید برسر این عبارات، بعد می بینید این مشکلاتی که در مشاورات عرض ذاتی داشتیم حل می شود، تا ان شاء الله اینها را جمع کنیم.

اولی، الآن مشکل داریم یعنی دو اشکال اینجا پیدا شده، یک مشکل ما این است که داریم از طریق محمولاتی به نام معقولات ثانی فلسفی وارد می شویم، یک مشکل دیگر ما این است، این محمولات از طریق تثلیث اوصاف واقع داریم تبیین می کنیم.

صدرا از این مسیری که رفته است با این تثلیث می خواهد نتیجه بگیرد که معقولات ثانی فلسفی، عوارض موجود مطلق هستند. ما در حکمت نظری هنوز به موجود مطلق نرسیدیم، ما در حکمت نظری تا الآن جمیع علوم برهانی را داشتیم، که جمیع علوم برهانی علوم متعدده با موضوعات مختلف می باشد که جمع بندی این علوم برهانی نظم عقلی مشابهاً به واقعیت عینی را درست می کند، و تشبیه به ذات اقدس اله را تبیین می کند. لذا مشکل داریم، کأنَّ یک فاصله ای وجود دارد بین این نتیجه «فموضوع العلم الإلهی هو الموجود المطلق» و مسائل فلسفه «إمّا بحث عن الأسباب القصوى لكل موجود معلول كالسبب الأول الذی هو فیاض کل وجود معلول من حیث أنّه وجود معلول و إمّا بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود، و إمّا بحث عن موضوعات سائر العلوم الجزئیة» این سه گونه بحث در عبارت بوعلی بود، دقت کنید، با این سیری که ما از الهیات شفا رفتیم با ما باشید، دیگر ما مصدر عبارت را می دانیم. در عبارت بوعلی، بوعلی یک احتمال داد که موضوع فلسفه، بحث از سبب اول باشد، ثابت کرد آن موضوع فلسفه نیست، بلکه مسأله فلسفه می باشد، چرا مسأله فلسفه است؟ چون موضوع باید جای دیگری ثابت شود و آنجا جز فلسفه جای دیگری نیست.

جلسه بیست و سوم: ۹۰/۱۰/۱۹

## خلاصه درس گذشته (جمع بندی عبارات ملاصدرا)

ما عبارات آخوند ملاصدرا را داشتیم در اسفار ملاحظه می کردیم. عبارات آخوند ملاصدرا در اسفار به اینجا رسید که ما جمع بندی بخواهیم کنیم جلسه آخر را و بعد باقی عبارات را ادامه دهیم جمع بندی عبارات به اینجا رسید. اینجا جمع بندی عبارات ملاصدرا است، دیگر بحث های بوعلی تمام شد، بحث های اسفار و عبارات آخوند ملاصدرا را داریم جمع می کنیم، که ادامه بدهیم.

اگر ما حکمت عملی را قسیم حکمت نظری ندانستیم بلکه جدا شدنش را به اعتبار غایت تصویر کردیم، و حکمت نظری با مطلق موجود کار کرد، و در حکمت نظری، علوم متعدده و به تعبیر آقایان، فلسفه به معنای عام بدون تثلیث، مطرح شد که این فلسفه به معنای عام که تثلیثی هم داخلش نیست، طبیعیات دارد، ریاضیات دارد، منطق دارد، اخلاق دارد، اخلاق دارد، الهیات بالمعنی الاخص (خدا شناسی) دارد، امور عامه هم دارد. اگر کسی بخواهد حکمت نظری را اینگونه بگوید، بگوید علم به همه واقعیات و شناخت خطوط کلی و جزئی عالم، آن هم شناخت، برهانی.

حکمت نظری یک سلسله علوم دارد، این سلسله علوم در طبیعیات است، در ریاضیات است در منطق است، در خداشناسی است با آن حرف ارسطو و امور عامه مثلاً، اشکالی ندارد. اخلاق است اشکال ندارد. اگر این را کسی گفت آن زمان باید متوجه این باشد که حکمت نظری با این نطاق وسیعش، موضوعات این علوم را باید فلسفه اولی متکفل شود، موضوعات این علوم مختلفه را باید به عهده فلسفه اولی بگذاریم، نباید این کلمه حکمت نظری با فلسفه اولی یکی شود. و نباید فلسفه اولی یک جزء کوچک از این حکمت نظری شود. تبیین موضوعات این علوم مختلفه رسالت علمی است به نام فلسفه اولی. ما این را با استفاده از عبارات ملاصدرا می توانستیم در این حد استفاده بکنیم.

و لذا در ارتباط با جمع عبارات اساتیدمان اینجا اشکال داشتیم، که روشن به ما بگویید حکمت نظری جدا می شود از حکمت عملی به واسطه غایت. حکمت نظری تبیین خطوط کلی و جزئی واقعیات عالم می کند و در آن حکمت نظری علوم مختلفه برهانی وجود دارد. اثبات موضوعات آن علوم برهانیمختلفه با قطع نظر از تثلیث، علمی لازم دارد. که بعد با بوعلی که سیر می کردیم، بوعلی میگفت: اثبات موضوعات علوم مختلفه که منطق و اخلاق و طبیعی و ریاضی و علم خداشناسی است با آن بحث امور عامه یک موضوع دارد. بوعلی این گونه جمع بندی کرد این مقدارش از عبارات شفاء به دست می آید، از عدم تقسیم حکمت نظری و ظاهر بعضی از عبارات آخوند ملاصدرا هم قابل استفاده بود.



اینگونه تعریف به سمت تثلیث رفته است. ما با این تثلیث یک مقداری مشکل داریم. نکته بعدی ما این بود که ما چرا به مسائل فلسفه اشاره می‌کنیم، چرا صدرا به مسائل فلسفه اشاره می‌کند؟ صدرا بعد از اینکه سه گونه محمول برای انسان تبیین کرد، رسید به اینجا که «فإذن كما أنَّ للأشياء تعليميةً أوصافاً و خواص، يبحث عنها في العلوم الإلهية، فالموضوع العلم الإلهي هو الموجود المطلق، ما به نکته موجود خواهیم رسید. و مسائلهُ إما بحثٌ عن الأسباب القصوى که بحث از خداشناسی باشد، و إمّا بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود که امور عامه باشد و إمّا بحثٌ عن موضوعات سایر العلوم الجزئیه.»

درباره‌اینکه چرا مسائل اینجا رسیدگی می‌شود، چرا؟ چرا ما به مسائل می‌پردازیم یک؟ و عبارات صدرا درباره مسائل چرا حالتِ قسیمی پیدا کرده دو؟ مطلب الآن ماست که می‌خواهیم امشب کار کنیم.

### اشکال استاد جوادی به ملاصدرا درباره پرداختن به مسائل فلسفه

در مورد اینکهدردرا به مسائل پرداخته است، استادمان آیت الله جوادی در توضیح می‌گویند، نباید الآن صدرا این کار را بکند؛ چون بحث از مسائل فلسفه بعد از شناخت محمولات فلسفه امکان دارد فرمایش خوبی هم هست و اصل فرمایش هم درست است. یعنی تا من معقولات ثانی فلسفی را نشانم، که محمولات فلسفه هستند، نمی‌توانم مسائل فلسفه را دسته بندی کنم، إن شاء الله همراه ایشان بعداً توضیح خواهیم داد که محمولات گاهی اوقات محمولاتی هستند

### فصل اول در مقام تعریف و اثبات فلسفه اولی است

اما بحث بعدی، وقتی وارد فصل خود این بحث می‌شویم، یعنی از این مقدمه بیرون می‌رویم، ما عرض کردیم دیگر صدرا اینجا در مقام اثبات وجود و فلسفه اولی نیست فقط؛ چون فلسفه اولی هنوز تعریف نشده است. و اینجا حق را به استاد بزرگوارمان آیت الله مصباح می‌دهیم که این فصل در مقام تعریف و اثبات فلسفه اولی است. نه فقط برای اثبات؛ چون هنوز ما فلسفه اولی را در عبارات اسفار وارد نشده ایم. آن عبارات قبلی حکمت نظری بوده، فلسفه به نطق وسیعش بوده است که تشبه به ذات اقدس اله را در علم به همه واقعیات مطرح می‌داند، با همان توضیحاتی که دادیم، این یک نکته .

### بیان محمولات سه گانه در فصل اول توسط ملاصدرا

نکته بعد که بیان کردیم این بود که در عبارت صدرا تعریف از طریق تثلیث بیان شده و این ضعیف است. چون صریح عبارتی که ما از اسفار استفاده کردیم این بود که سه گونه محمول برای مثلاً انسان مطرح است. ۱- محمولات طبیعی ۲- محمولات ریاضی ۳- و محمولاتی که از آنها به محمولات فلسفی \_ فلسفه اولی به اصطلاح، فلسفه بدون قید \_ تعبیر می‌کنیم.

که مساوق اصل واقعیتند، گاهی اوقات محمولاتی هستند که واقعیت را تقسیم می کنند مثلاً ما می گوئیم وجود اصیل است یا ماهیت اصیل است یا خود واقعیت اصیل است. اگر کسی محمولی به نام اصالت را در فلسفه توضیح داد بعد گفت این محمول می خورد به همه واقعیت، یا این محمول می خورد به بعض واقعیت، مثلاً موجود خارجی و ذهنی است موجود واجب و ممکن است، موجود واحد و کثیر است. درست می گویند اول باید وضعیت معقولات ثانیه یعنی محمولات فلسفه تبیین شود، تا بعد بتوانیم مسائل فلسفه را دسته بندی کنیم، پس اصل مطلب درست است.

### اشکال علامه مصباح به چگونگی تقسیمات ملاصدرا

استاد دیگر ما حضرت آیت الله مصباح به نوع تقسیم نمی پردازند ولی به عبارت تقسیم اشکال دارند که این «إمّا بحث عن الالهیات بالمعنی الأخص و إمّا بحث عن العوارض العامة (محمولات عامه) و إمّا بحث عن موضوعات سایر العلوم الجزئیة»، تقسیم چگونه است؟ که بالاخره از الهیات بالمعنی الأخص قسیم علوم جزئیة نیست. اگر ما تابع ارسطو باشیم الهیات بالمعنی الأخص خودش یک علم جزئی می شود. ما سه جور مسأله نداریم. «بحث عن الاسباب القصوى» یعنی از خداشناسی. خداشناسی از نظر آقایان علم جزئی است. مثل بحث از جسم (جسم شناسی). مثل عدد شناسی مثل مقدار شناسی، همانگونه که در حساب در هندسه در طبیعیات ما موضوعی داریم و بعد محمولاتی برای آن موضوع داریم، چرا صدرا گفته «إمّا بحث عن الاسباب القصوى الجزئیة»؟ یعنی غیر از خداشناسی، بعد پایشش گفته «إمّا بحث عن

موضوعات سایر العلوم الجزئیة» یعنی غیر از خداشناسی، این چگونه می شود؟ بعد آن وسط هم گفته است «إمّا بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود» که همان امور عامه باشند. حضرت آقای مصباح فقط این موضوعات سایر علوم جزئی را و عوارض را اشکال کرده اند که اینها که قسیم هم شدند کأنه هلیات بسیطه سایر علوم با عوارض موجود بما هو موجود نزد صدرا فرق دارند. شما که می خواهید اشکال را توسعه بدهید، خداشناسی هم مثل اینکه با موضوعات سایر علوم جزئیة .... یعنی تقسیم، تثلیثی است ... بعد ایشان با مشکل مواجه شده. بعد صدرا گفته «فموضوعات سایر العلوم الباقیة كالأعراض الذاتیة، لموضوع هذا العلم»، ضرت آقای مصباح اصلاً به لمبه ورود به مسأله و تقسیم و تثلیث نپرداخته ولی اشکال ایشان بیشتر ناظر به محتوای تقسیم است.

### تمثیلی بودن کاف «كالأعراض الذاتیة» و اشکال تشبیه بودن آن

حضرت آیت الله جوادی نه، به لم بحث پرداخته که اصلاً الآن لازم نبود این مسائل مطرح بشود. این مسائل باید بعد از شناخت محمولات مطرح بشود که اگر کسی محمولات یعنی معقولات ثانی فلسفی را خوب بشناسد، بعد متوجه می شود که در واقع تقسیمی در کار نیست. همه عوارض ذاتی موجودند، اما اگر الهیات را جدا می کنند به یک جهات خاصی جدا می کنند. ایشان تابع این مطلب است، که بعداً توضیحاتش را در جای خودش ما رسیدگی می کنیم. اما اصل مطلب، لذا در واقع حضرت آیت الله جوادی بر اساس همین دیدگاه و توضیح دارند که «كالأعراض الذاتیة» به عنوان تمثیل است نه تشبیه، یعنی اینگونه نیست که شما در واقع

ایشان می خواهند اینگونه بفرمایند: ما ماهیات را عوارض حقیقت وجود می دانیم بر اساس اصالت وجود. اما امور عامه را عوارض مفهوم موجود می دانیم. استادمان آیت الله جوادی خیلی خوب فرموده ، مفهوم موجود مفهوم آن منظور نیست، بلکه خود واقعیت خارجی منظور می باشد آن زمان اینگونه می شود:

صدرا این طور خواسته بگوید: من یکبار معقولات اولی را عوارض حقیقت وجود می کنم، یک بار معقولات ثانیه را عوارض ذاتی واقعیت می کنم. آن زمان اگر اینگونه بشود، مجبور است هلیات بسیطه را از امور عامه جدا بکند که بالا این کار را کردیم. عبارت صدرا این است: «سیتضح لك من طریقتنا فی التحقيق المباحث الوجود التی هی حقیقه دار الاسرار الإلهی أنّ الماهیات ...» آنجا بعداً روشن می شود که ماهیات، اعراض ذاتی حقیقت وجود هستند و امور عامه، عوارض مفهوم موجود بما هو موجود هستند، کأنّ آنجا که خواسته اثبات موضوعات جزئیة را جدا کند، ریشه اش از نظر صدرا این است که یکی بر محور اصالت الوجودی می چرخد و یکی بر سر محور عوارض واقعیت. معقولات ثانیه فلسفی را تحویل داده به مفهوم موجود، اثبات موضوع علوم جزئیة را به حقیقت وجود تحویل داده است.

اگر ما دو کار کردیم، یک آن تثلیث را خراب کردیم، به خاطر چه تثلیث را خراب می کنیم؟ چون الهیات بالمعنی الأخص قسیم علوم جزئیة نمی تواند باشد. اگر الهیات بالمعنی الأخص قسیم علوم جزئیة نبوده پس ما در واقع حالت مباینتی بین سه قسم نداریم، آن زمان کارمان اینگونه می شود: یکی اثبات موضوعات علوم که بحث هلیات بسیطه باشد، یکی امور عامه.

بخواهید بگویید کاف تشبیه استو یک مشبّه به داریم یک مشبّهی داریم و وجه شبه باید در مشبّه به اقوی باشد از مشبّه ، اگر تشبیه باشد اینگونه است. آقای جوادی می فرماید: اگر تشبیه باشد، فلسفه محدود می شود به امور عامه اما اعراض ذاتیه مثل امور عامه هستند؛ لذا تشبیه اگر باشد اشکال دارد. ولی استاد مصباح می فرماید: این تقسیمات شما با لفظ إمّا ظهور در مباینت دارد لذا «کالاعراض» یعنی یکی از مثالها اعراض می باشد نه تشبیه.

### نگاهی به نظم مطالب بوعلی سینا در الهیات شفاء

شیخ اول به این نمی پردازد، شیخ روندش همان روندی است که عرض کردم، موضوعات علوم جزئیة را تبیین می کند، متعدد، بدون تقسیم تثلیثی. رسالت فلسفه را در اثبات موضوعات علوم جزئیة مشخص می کند دو، بعد امور عامه را تبیین می کند سه، بعد نشان می دهد موضوع هر دو یکی است . سیستم منطقی عبارت شیخ در الهیات خوب تمام کرده است.

### بررسی نحوه بیان مطالب توسط ملاصدرا در اسفار

حال ما باید ببینیم این فرمایش صدرا درباره موضوع «فموضوع العلم الالهی هو الموجود المطلق» رسالتش در عبارت رسالتش چه هست؟ یک، و عبارت ذیلش «و سیتضح لك من طریقتنا فی التحقيق المباحث الوجود التی هی حقیقه دار الاسرار الإلهی سیتضح أنّ الماهیات من الأعراض اولیه الذاتیة لحقیقة الوجود کما أنّ الوحده و الکثرة و غیرهما من المفهومات العامه، من العوارض الذاتیة لمفهوم الموجود بما هو موجود» اگر این سیتضح ناظر باشد الان معنا می کنیم،

اگر اینگونه شد، عبارت پایین ریشه این تفکیک را نشان می دهد؛ چون در عبارت پایین یکبار با هل بسیطه دارد کار می کند یکبار با امور عامه.

یک راه حل دیگر داریم \_ این را من عرض می کنم بعد شروع می کنم عبارت علامه طباطبائی را \_ چون در عبارت سیّض لک، صدرا با ماهیت کار کرد، آن ماهیتی که صدرا در سیّض با آن کار می کند، ماهیت بالمعنی الأخص است؛ چون آن را مبتنی کرد بر اصالت الوجود.

سیّض لک .... صدرا این را گفت: أن الماهیات می شود معقولات اولی که ماهیات می باشند اگر این باشد، دیگر اشکالی ندارد که ما دست به تقسیم سه گانه هم زنیم، با این توضیح که الهیات بالمعنی الأخص چون با ذات اقدس اله کار می کند به ماهیت محتاج نیست. امور عامه با مفهوم موجود کار می کند، موضوعات سایر علوم است که با ماهیات کار می کند؛ لذا تقسیم مسائل، صدرا سه تایی است، به خاطر سیّض، یک آن خداشناسی است که کارش نداریم، چون خدا ماهیت نیست. یکی امور عامه است که با موجودی کار می کند که موجود بما هو موجود است. یکی موضوعات سایر علوم \_ چون در عبارت دارد که موضوعات سایر علوم که ماهیت بمعنی الأخص است \_ ... بنابراین عبارتی که صدرا دستان داده منشأ تقسیم درست می شود. اما اگر این تقسیم بر اساس مبنای صدرا درست باشد، یعنی صدرا می خواهد اینگونه بگوید، بگوید من با امور عامه کار می کنم، با واقعیت کار کردم، با ماهیت که کار می کنم، با حقیقت وجود کار می کنم، با ذات اقدس اله کار می کنم، دیگر ماهیت نیست. من در واقع، ذات اقدس اله را،

علوم جزئی را از جهت اینکه علم به جزئی هستند، علم جزئی هستند اما آن چون ماهیت ندارد، از این جدا می شود.

حال سوال: این سه مسأله یک علم هستند؟ می گوید بله. اگر توانستیم ثابت کنیم اینها همه عوارض ذاتی واقعیت هستند، مطلب درست می شود.

### اشکال مرحوم امام (ره) به ملا صدرا درباره تعدد مبناء یا وحدت آن

امام (ره) اشکالی به صدرا گرفته است: که شما ماهیت را با حقیقت وجود مسأله کردید، بحث از ذات اقدس اله را به اصالت الوجود و مسأله ماهیت بر نگردانید، امور عامه را هم به واقعیت برگردانید. شما مسأله بودند برای معقولات اولی یک مبنا دارد، مسأله شدن امور عامه یک مبنا دارد، مسأله شدن هل بسیطه ذات اقدس اله یک مبنا دارد. در عرض ذاتی و موضوع یک مبنا داری یا چند مبنا؟ اگر اینگونه شد آن اشکال امام می آید که فلسفه موضوع واحد ندارد، فلسفه می شود مجموعه ای از مسایل که موضوع واحد ندارد، عرض ذاتی واحد ندارد؛ لذا مجبوریم بگوییم یک مجموعه قضایایی است مرکب اعتباری است با همان مبنایی که توضیح دادیم.

علامه طباطبائی مطلب را طور دیگری دیده است، حال آماده بشوید عبارت آقای طباطبائی چه زیباست، این عبارت آقای طباطبائی شده مدخل نهاییه. الان می خواهیم عبارت حاشیه اسفار را بخوانیم.

## پاورقی علامه طباطبائی در توضیح کیفیت بیان مطالب توسط

### ملاصدرا

آقای طباطبائی (ره) اینجا پاورقی زده است. من یکبار دیگر مطلب را جمع می کنم مطلب صدرا را، ملاصدرا: «فموضوعه الموجود المطلق» را ادعائاً حاکم بر سه مساله کرده ولی اینگونه: ایشان ادعایشان این است که من بخش اولم، موضوع الهیات بالمعنی الأخص است، بحث از اسباب قصوی لكل موجود معلول می باشد که می شود خداشناسی.

بخش دوم من امور عامه است که از عوارض موجود بما هو موجود است.

بخش سوم من موضوعات سایر علوم جزئیه است، بعد توضیح داده که سیتضح لك .... که لم تقسیم مسائل اینگونه است یعنی اشکال امام در ذهن شما آمده است.

می گوید نمی شود یکی از آنها را با اصالت الوجود بروید دنبال ماهیت، و ماهیت را بکنید از عوارض ذاتی حقیقت وجود و آنها را ببرید بر سر اصل واقعیت، بعد هل بسیطه ذات اقدس اله را اینگونه بگویید.

آقای طباطبائی این طور پاورقی زده است (اسفار ج ۱ ص ۵۲ پاورقی ۳):

«هذا الذی ذکره من اقسام البحث تبعاً لما ذکره من قبل» تبعاً برای آن فموضوعه است، ببینید عبارت علامه چقدر خوب راهنمایی می کند، «تبعاً لما ذکره من قبل» لما ذکره من قبل همان

عبارتی است که خواندیم، آن عبارتی که خواندیم چه بود؟ «فموضوع العلم الألهی هو الموجود المطلق و مسائلها إما فلان و...» ایشان می گویند: «مبتنعلى قسمه غير دائرة بين النفي و الإثبات» اولاً ظاهر تنلیث حصری نیست؛ چون حصر باید نفی و اثباتی باشد «و أنه لا ישیر» این لا را باید بیاورید این طرف آن، «أنه لا یشر إلى لم البحث و سببه القریب» می گوید: اولاً خود تقسیم دایر بین نفی و اثبات نیست، ثانیاً لم بحث را درست نمی کند.

این اشکال علامه طباطبائی به بوعلی هم وارد است، مسیر بوعلی این بود که گفت: یک موضوع علم دارم که الهیات بالمعنی الأخص مثلاً اگر علم جزئی باشد یک موضوع دارم، یک امور عامه دارم، هیچ علمی خودش اثبات موضوعش را نمی کند یک، پس فلسفه باید انجام دهد.

امور عامه هم در بقیه علوم نه تحدیدش و نه نحوه وجودش تبیین می شود، پس کار فلسفه است. بعد تلاش کرد که بگوید این امور عامه که حیث لایشرطی دارند با آن الهیات بالمعنی الأخص که حیث بشرط لایی دارند باید در یک علم بحث بشود، بوعلی خواست این کار را بکند که الهیات بالمعنی الأخص را بیاورد در .... که در عبارتهایش با آن کار کردیم.

آقای طباطبائی می خواهد بگوید: اولاً اگر می خواهید مسایل را بگویید باید دنبال یک تقسیم دایر بین نفی و اثبات باشید. ثانیاً باید اشاره کنید به لم بحث و سبب قریب آن، لم بحث کجاست؟ «و الأوضح فی المقام أن یقال» لم بحث این است که از دفع سفسطه و اصل واقعیت آغاز کنیم. کلمه مفهوم موجود را هم رها کنیم که با مشکل مواجه نشویم مانند آقای جوادیکه

سهم علامه همین طور که در عبارت ایشان هست، برای جلسه بعد ان شاء الله وارد می شویم. امر دایر بین دو حرف است، یا فرمایش علامه را قبول کنید و با اصل واقعیت بتوانید مطلبی را مطرح کنید که فلسفه را به عنوان یک موضوعی که دارای اعراض ذاتیه و واقعیه هست تمام بکنید.

یا بگویید، نه، ملاصدرا خودش هم متفطن شده که یکی را با وجود حل کنیم و یکی را با واقعیت حل کنیم، جمع هم نمی شوند؛ لذا مجموع گزاره های فلسفه ما یک مرکب اعتباری است و حرف امام را بزنیم.

ما عرضمان از روز اول که داشتیم وارد می شدیم این بود: اگر این مسیری که صدرا دارد می رود، امر ما دایر می شود، یا اینکه بگوییم جمع نشد و ما موضوع واقعی که دارای اعراض ذاتیه واقعیه برای این مطلب پیدا نکردیم یا اینکه بگوییم نه، ما موضوع واقعی که دارای اعراض ذاتیه واقعیه با مبنای آقای طباطبایی که در مدخل نهایی و این پاورقی کار بکنیم و ببینیم جمع می کند؟ اگر جمع کرد با موضوع کار کنیم، بعد ملاک عرض ذاتی را در معقولات تحقیق کنیم، ببینیم ان شاء الله مسأله به کجا خواهد رسید.

والسلام

بگوید مفهوم مرآتیت الی الواقع دارد و منظور ما خود واقع است. ایشان می خواهند عبارت ملاصدرا را نجات بدهند، تلاش می کنند که نجات بدهند؛ چون عبارت صدرا این بود «كما أنَّ الوحدة والكثرة و غیرهما من المفهومات العامه، من العوارض الذاتیة لمفهوم الموجود بما هو موجود» شما از دفع سفسطه شروع کنید و به اصل واقعیت برسید، بعد وقتی خواستید با اصل واقعیت شروع کنید که توضیحش این است «انا بعد ما نتخلص من غائلة السفسطه، بإثبات مطلق الواقعيّة و الموجود» مطلق واقعیت، ما مرید این مطلق واقعیت هستیم، مطلق واقعیت و موجود (یک)، «الذی کان السوفسطی یشک فیہ أو ینفیہ» که سوفسطی در آن شک بود یا نفیش می کرد «لارتتاب» شروع می کنیم فلسفه درست کردن.

و بحث علامه را تبعاً از نهاییه، از اصل واقعیت شروع می کنیم. ایشان مسیر را خوب رفتند که شما حق بود از اینجا شروع کنید که در آن نه تثلیث هست، با موجود مطلق کار نکن، بلکه با مطلق موجود کار کن، هر موجودی. با مطلق واقعیت و موجود کار کن که در این نه تثلیث هست نه بحث مفهوم و نه بحث فلان. بعد از آن مطلق واقعیت، شروع کن مسائل فلسفه را بطور تقسیمی مطرح کن.

یعنی بعد از چند جلسه خواندن تازه مهیا شدیم وارد مدخل نهاییه بشویم، الآن که زمینه اش را درست کردیم، عبارت ها واضح شد، دیگر بیانات اساتید عظیم الشانمان را هم داشتیم، ان شاء الله از اینجا وارد می شویم در بحث های علامه و سهم علامه را که آقایان نگران بودند که سهم علامه مغفول عنه شود، نه ان شاء الله.

## جلسه بیست و چهارم: ۹۰/۱۱/۸

## خلاصه درس گذشته

بحث ما به اینجا رسد که عرض شد در ارتباط با این عبارت آخوند ملاصدرا در اسفار برای تبیین مسأله موضوع فلسفه توضیحاتی دادند، و خواستند موضوع و تعریف فلسفه را بر اساس یک مقدمه ای و بیان مسائلی تبیین کنند، خلاصه اش این شد: که ما در مقدمه مطلب، آخوند نشان دادند که اوصافی برای موجود است که مربوط به موجود بما هو موجود است، نه مربوط به موجود بما اینکه کمّاست یا موجود بما اینکه طبیعی است، این را در مقدمه بیان داشتند، بعد هم آمدند بر اساس این مقدمه که ما اوصافی برای موجود بما هو موجود داریم، نه برای موجود بما اینکه طبیعی است یا موجود بما اینکه ریاضی است، بیان فرمودند که: موضوع علم الهی، موجود مطلق است، منظور از موجود مطلق، موجود بما هو موجود است، بعد هم آخوند وارد مسائل شدند و سه جور مسأله را بیان فرمودند: گفته اند یا بحث از مسبب الاسباب است، سبب اول است، یا بحث از عوارض موجود بما هو موجود است، یا بحث از موضوعات سایر علوم جزئی است بعد هم نتیجه گرفته اند: «فموضوعات سائر العلوم الباقی کالاعراض الذاتیة لموضوع هذا العلم» عرض شد بزرگانی مثل حضرت آیت الله جوادی خواستند تقریباً برای توضیح عبارت آخوند اینگونه بیان کنند: که اولاً آن عبارت «کالاعراض الذاتیة» تشبیه نیست، چون اگر این عبارت را تشبیه بدانیم، آن زمان به قرینه تقسیم، در واقع بامشکل مواجه می شویم که، هلیات

بسیطه که مربوط به اثبات موضوعات علوم است مثلاً موجودیت عدد، موجودیت خط، سطح، حجم مثلاً، موجودیت انسان، موجودیت فرس، موجودیت بقر، می گوئیم انسان موجود بقر موجود، فرس موجود، عدد موجود، اگر کاف را کاف تشبیه گرفتیم و از آن طرف درگیر شدیم با مسأله تقسیم، آن زمان اینها را باید جزء فلسفه اولی ندانیم، ناگزیر می شویم فلسفه اولی را، محدود کنیم به یا قسم دوم به تنهایی یا حداکثر واجب را به آن اضافه کنیم.

با عنایت به اینکه واجب مثل ممکن است، معلول، قوه اگر در قسم دوم بود، واجب، علت، علت العلل آن هم مثل این است، جداشتنش شرافتاً باشد، بعد با مشکل مواجه می شویم در قسم سوم، اگر کاف را کاف تشبیه بگیریم. لذا ایشان (حضرت آیت الله جوادی) اصرار کردند که این کاف، کاف تمثیل است، که خواسته بگوید این یک مثالی برای عرض ذاتی است، نه اینکه عرض ذاتی یک چیزی است و این هم شبیه عرض ذاتی است. آقای جوادی این طور بیان کرده اند. البته یک نکته دیگر هم در توضیح این عبارت داشتند و آن نکته مربوط به این بخش دوم است «و إما بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود» ملاصدرا در ذیل «سیتضح لك» اینها را به مفهوم موجود برگرداند، یعنی عبارت صدرا این بود، «سیتضح لك من طریقنا فی التحقیق مباحث الوجود التی هی حقیقه دار الاسرار الهیه» ملاصدرا می گوید: بعداً برای شما آشکار می شود مبنای ما در حقیقت وجود که ماهیات، اعراض اولیه ذاتیه هستند از برای حقیقت وجود، «كما أن وحدة و كثرة و غیرهما من المفهومات العامة من الاعراض ذاتیة لمفهوم الموجود بما هو موجود» یعنی صدرا اینجا یک توضیحی داده که کأنه قسم دوم که در واقع مربوط به آن صفاتی

نفس هذا المفهوم الكلى بل انما ارادوا به الموجود بما هو موجود فى نفس الأمر» خود واقعیت را خواستند نه مفهوم موجود.

پس خلاصه عبارت از نظر آیت الله جوادی این می شود: که قسم دوم می خورد به مفهوم موجود که منظور از مفهوم موجود واقعیتش است. قسم سوم که هلیات بسیطه است درباره ماهیات است و اثبات موضوعات سائر العلوم الجزئی است فی الواقع می خورد به حقیقت وجود با این عبارت «سیتضح لك»، و خواستند مشکل را اینگونه حل کنند.

### حل دو مشکل در عبارات ملاصدرا

پس ما الآن دو مشکل در عبارت ملاصدرا داریم که دو مشکل اینگونه حل شده :

#### حل مشکل اول

مشکل اول: تقسیم ثلاثی است و در این تقسیم ثلاثی در ذیل قسم ثالث عبارت «کالاعراض الذاتية» آمده است، حل کردیم به اینکه این کاف، کاف تمثیل است نه تشبیه تا سرنوشت هلیات بسیطه از سرنوشت محمولات موجود مطلق جدا نشود.

است که موضوعشان موجود مطلق است. البته ملاصدرا گفت ما یک سری اوصاف داریم مثل وحدت، مثل کثرت، عبارت این بود: ما منعوت می کنیم انسان را به اینکه واحد است یا کثیر است، کلی است یا جزئی است. بالفعل است یا بالقوه است، اینها را در واقع صدرامربط به مفهوم موجود نموده است، که اینها در واقع قسم دوم ما هستند. در صورتی که قسم سوم را که بحث هلیات بسیطه و اثبات موضوعات سایر علوم است صدرامربط نموده به حقیقت وجود، اینها عبارت صدرا است، لذا دو فرق اینجا درست شد:

یک فرق اینکه، آنها شدند عوارض موجود بما هو موجود به شکل کلی، اینها شدند کالاعراض الذاتية. فرق دوم اینکه این سومی شد عوارض حقیقت وجود، که هلیات بسیطه و ماهیات بودند، دومی که واحد و کثیر، قوه و فعل، کلی و جزئی بودند اینها شدند عوارض مفهوم موجود، عبارت صدرا این است، حضرت آیت الله جوادی این را توضیح دادند: گفتند این مفهوم که می گوید منظور مصداق است نه مفهوم بما هو مفهوم، مفهوم را حاکی از واقعیت دیده است، عبارتش در رحیق هم هست، قال المصنف در اسفار جلد ۶ ص ۸۸ ... «إن القول الحكماء ان موضوع العلم الكلى هو الموجود المطلق»، که موجود مطلق، موضوع واحد، کثیر، قوه، فعل شد در همین تقسیم ثلاثی که اول کردیم، گفت اوصاف انسان یکبار واحد و کثیر است، یکبار ریاضی است، یکبار طبیعی است، اولی شد عوارض موجود مطلق، عوارض موجود بما هو موجود، به مفهوم وجود تفسیر نمود، آنجا توضیح می دهد که : «إن موضوع العلم الكلى هو الموجود المطلق لم يرد به



## حل مشکل دوم

مشکل دوم: اینکه یکی را به حقیقت وجود ارجاع داده صدرا. قسم دوم را به مفهوم موجود ارجاع داده «کما أنَّ وحدةً و كثرةً من المفهومات العامة من العوارض الذاتية» ... این قسم دوم را که به مفهوم زده، حضرت آقای جوادی می گویند این را باید به اصل واقعیت تفسیر نماییم.

ما عرض کردیم، اینجا اگر ما اولاً کمک نکنیم به این عبارت بعضی از این مطالب ملاصدرا حل نمی شود و اشکالات آقای مصباح باقی می ماند.

کمک اولی که ما کردیم این بود که شما اول ثابت کنید که مسأله ، مسأله تقسیم است یا مسأله، مسأله تقسیم نیست، کأنه ما تنويع مسائل داریم. این را اول باید درست کنیم و الا ظاهر عبارت آخوند ملاصدرا تقسیم است، گفت مسائل فلسفه إما این اند إما این اند، إما این. بعد در قسم ثانی گفته موجود بما هو موجودند، در بالا که بحث اوصاف فلسفه را خواسته اند ذکر کنند موجود مطلق را برای همین ثانی آورده است، اگر ما باشیم و این عبارت ملاصدرا ، که در صدر عبارت توضیحاتی داده و اوصافی را بیان کرده کدام ها را به اصل واقعیت زده؟ دسته دوم را. بعد هم قسم ثالث را «کالاعراض» آورده است. این کافی نیست. شما باید اول ... یعنی جواب آقای جوادی به این شکل حل نمی کند مسأله را، مگر آنکه یک کمکی بکنیم به صدرا. ما کمکی که به صدرا کردیم این بود که شما اگر مبنا را بگذارید بر تقسیم، قسم اول و قسم دوم دچار اشکالند. فعلاً با قسم سوم کاری نداریم، قسم اول و دوم یعنی بحث از واجب در مقابل سایر

مفاهیم عامه، این اول باید روشن شود ، این واقعاً نیازمند به روشن شدن دارد. چرا؟ چون می خواهیم بگوییم حضرت آیت الله مصباح! اگر شما می خواهید اثبات موضوعات سایر علوم جزئی را مطرح کنید، اثبات موضوعات سایر علوم جزئی، واجب را هم شامل می شود؛ لذا وقتی ما قسم اول را در مقابل قسم دوم داریم مجبوریم که دست از این مباینات اقسام برداریم. این نکته، نکته ای مهم است. و الا ممکن است عبارت حل نشود. اگر به واسطه اینکه الواجب موجود نتوانست قسیم الممكن موجود قرار بگیرد، و وجوب و امکان را ما از مفاهیم عامه تلقی کردیم و مفاهیم عامه را مشمول یک حکم دانستیم این تقسیم درست نمی شود. نمی شود این را گذاشت به حساب تقسیم و مباینات اقسام، این یک با این کمک می شود قائل به کاف تمثیل شد نه تشبیه، این یک کمک فعلاً.

## تاثیر مرتبط نمودن سایر علوم با ماهیت بالمعنی الاخص در کلام صدرا

نکته دوم این است که حتماً باید متمرکز کنید تا مطلب واضح تر بشود، این است که ملاصدرا مسأله سایر علوم جزئی را با ماهیت بالمعنی الاخص ارتباط داده است. ماهیت بالمعنی الاخص در باب واجب منتفی، است. تصریح هم دارد عبارت ایشان، خواسته بگوید اگر پای ماهیت بالمعنی الاخص مطرح بشود، در موضوعات سایر علوم جزئی با ماهیت کار می کنیم، مثل کم، کیف، این، ... انسان، فرس، بقر، ریاضیات، طبیعیات و همین چیزها. این علوم جزئی همه علومی هستند که با ماهیت بالمعنی الاخص در ارتباط هستند. چرا ما می گوییم ماهیت بالمعنی الاخص؟

چون ماهیت بالمعنی الأخص در مقابل اصالت الوجود است استدلال و عبارت ایشان این است: «سیتضح لك من طريقتنا في التحقيق مباحث الوجود، أن الماهيات» این دیگر می شود بالمعنی الأخص چون آنکه متفرع بر اصالت الوجود و مبنای صدرا است، ماهیت بالمعنی الأخص است. اگر مسأله ماهیت بالمعنی الأخص وارد شد و مسأله مبنای صدرا در تحقیق حقیقت وجود پیش آمد آن زمان یک کمک بیشتری ما می توانیم به عبارت صدرا نماییم.

اما قسم سوم عرض ذاتی شدن آن متوقف بر مبنای ما در اصالت الوجود است، این را صدرا می گوید. صریح عبارت صدرا این می شود: که ما ماهیت را با مبنای خودمان می توانیم از عوارض ذاتی موجود بدانیم، تعبیر این است «أن الماهيات من الأعراض الأولية الذاتية الحقيقة الوجود» اگر ما مبنای ملا صدرا را مطرح کنیم، چاره ای جز تقسیم نداریم؛ یعنی باید حداقل به دو قسم، تقسیمش کنیم. قسم سوم که با مبنای اصالت الوجود، عرض ذاتی بودن ماهیت را می خواهد تبیین کند، قسم اول که ربطی به مبنای اصالت الوجود ندارد، مفاهیم عامه ای را می خواهد تحقیق کند که این مفاهیم عامه عوارض ذاتی \_ صدرا گفته \_ مفهوم واقعیت، ما با توضیحاتی که در جلد شش می دهد و فرمایشات استاد بزرگوارمان که درست هم هست می زنیم به محکی آن یعنی اصل واقعیت. یعنی مطلبی که ما ذیل داریم، یکی اینکه بگوییم عبارت صدرا صریح در این است که سیتضح دارد با مبنای اصالت الوجود، ماهیت بالمعنی الأخص را مطرح می کند، اینگونه می شود؛ لذا حرف صدرا این است: «فموضوعات سایر العلوم الباقیه» سایر علوم باقی

است، کاری به الهیات بالمعنی الأخص ندارد؛ چون در آنجا ماهیت بالمعنی الأخص مطرح نیست.

باید می آمد در دومی اجلاً و اشرافاً جدایش می کرد: اگر این را بگوییم که ما تقویت هم کردیم، گفتیم این را می شود کمک کرد به آخوند؛ چون من می خواهم خوب سهم عبارت آخوند را مطرح نمایم. بعد وارد فضای علامه شدیم، امشب ان شاء الله. که استشهاد آقای مصباح کامل از دستشان می رود.

آن زمان یک نکته ای می ماند «كالأعراض الذاتية»، اگر بر سر «كالأعراض الذاتية» خواستیم کار کنیم، آن زمان سوال می شود که آیا عرض ذاتی در عبارت قدما، عرض خارجی است یا عرض تحلیلی؟ تا تکلیف كالأعراض الذاتية روشن شود.

### نقد مرحوم امام بر مبنای ملا صدرا در اعراض تحلیلی

اگر ما تبعاً للامام (ره) خواستیم بگوییم .... من عبارت حضرت امام را آورده ام چون انصافاً عبارت بسیار ارزشمندی است در بحث فلسفه. امام (ره) تحلیل کرده که صدرا خواسته کانه بگوید فقط با مبنای اصالت الوجود من می شود ماهیت را عرض ذاتی وجود دید آن هم عرض تحلیلی. اگر ما قسم سوم را زدیم به مبنای ملا صدرا به شهادت صراحت عبارتشان «سیتضح لك من طريقتنا» اگر این را زدیم به عبارت ملا صدرا «و سیتضح لك» را حل کردیم، با عبارت ملا صدرا، آن زمان تمرکز ما در عبارت «كالأعراض الذاتية» باید بیشتر شود.

است متأسفانه. دیگر این فضل علامه است با عرض تحلیلی پیاده کرد و در همین فضا هم به صدرا اشکال کرده که موضوع واحد، دیگر وجود ندارد، که ما در درس فلسفه مان این را توضیح می دهیم.

امام، عرض تحلیلی را «و التي مباحثه هي تعييناته التي هي الماهيات و ليس نسبة المهيئات الى الوجود نسبة العرض الخارجى الى الموضوع بل العرضية و المعروضية انما هي لأجل التحليل من العقل فأَنَّ الماهيات بحسب الواقع تعيينات الوجود و متحدات معه و من عوارضها التحليلية»

که إن قيل آن برای بعد است که عکس الحمل می باشد که بعداً به آن می پردازیم که علامه در مدخل با واقعیت ....

اگر مطلب را اینگونه دیدیم، امام، این را اینجا دارد، یک جای دیگری هم تصریح می کند «كالبحت في الفلسفة بأن النفس أو الجوهر أو العرض موجود مع أنَّ موضوعهما هو الوجود و روح البحث فيها أنَّ الوجود متعين بتعين العقل أو النفس أو الجوهر أو العرض» خیلی خوب این مطلب را درست می کند، امام می خواهد بفرماید اینجا از این عبارت ملاصدرا «سيتضح لك في تحقيق مباحث الوجود» صدرا خواسته بگوید ما ماهیات را عرض تحلیلی اصل وجود یا موجود می دانیم. امام با وجود کار کرده به تبع ملاصدرا فقط یک اشاره ای در عبارت دارد که من بعد عرض می کنم.

ببینیم ما مسأله عرض ذاتی که مطرح می کنیم، آیا عرض ذاتی را محدود می کنیم به عرض خارجی یا در فضای عرض ذاتی مسأله عرض تحلیلی را تبیین می کنیم؟

عرض تحلیلی از نظر ملاصدرا فقط با اصالت الوجود است، از نظر بزرگانی مثل حضرت امام و صریح تر از امام، علامه طباطبائی با واقعیت هم قابل انجام است، که این می شود پل ادامه بحث ما.

### دیدگاه مرحوم امام درباره عرض تحلیلی

بزرگانی مثل امام وقتی رسیدند در بحث های اصولشان. البته وقتی رسیدند به اینجا صریح عبارتشان برای اینکه می خواهند تکلیف فلسفه را روشن کنند، قبلاً بهره اصولی از این عبارت بردیم الان می خواهیم بهره فلسفی این عبارت را دقت کنیم. آقای سبحانی در تهذیب در بحث مقدمه ی واجب ص ۲۰۲ اشاره کردند:

«إشارة الى ما ذكره (دام ظلّه) في الدورة السابقة في ذلك المبحث، ملخص ما افاده هناك هو أنَّ الأعراض الذاتيه التي يبحث في العلم عنها، اعم من الأعراض الخارجيه و الأعراض التحليله « ما خود این بحث را نمی خواهیم الان رسیدگی کنیم، ما بعداً در بحث محمولات فلسفه تکلیف عرض ذاتی را که مفصل وارد شویم، مطرح می کنیم، الآن شاهد برای مطلب عرض می کنم، امام شاهد می آورد: «ألا ترى أنَّ موضوع علم الفلسفة هو الوجود أو الموجود بما هو موجود و مباحثه هي تعييناته التي هي الماهيات» امام (ره)، عرض تحلیلی را فقط در هل بسیطه پیاده کرده

## کیفیت خارجیت معقولات ثانیه فلسفی

اگر این بشود که ما بگوئیم معقولات ثانی فلسفی، عوارض واقعیت هستند و خارجیت آنها در واقعیت از نوع عرض تحلیلی نیست؛ چون خارجیت آنها از نوع وجود رابط است.

اگر بخواهیم معقولات ثانی را خارجی شان کنیم، معقولات ثانی، از نوع وجود رابط است. در واقع به عین موضوعشان موجود هستند، اما نه از باب تساوق که حرف نهایی صدرا است، با اصالت الوجود. بلکه از باب وجود رابط، اما ماهیت نسبت به حقیقت وجود اینگونه نیست. ما در خارج زیادت وجود بر ماهیت نداریم، ما یک واقعیت داریم که در واقع این یک واقعیت تحلیلاً دو چیز به ما می دهد که شما بگوئید آنجا که من با معقولات ثانی کار می کنم، می گویم اینها معمولاتی هستند بر موجود مطلق. آنجا که با معقولات اولی کار می کنم اینها را معمولات بر وجود می دانم.

اگر اینگونه شد آن زمان من واقعیت دارم که این واقعیت، معمولاتی دارد که درباره اینها مسئله عرض تحلیلی قابل بحث نیست. یک وجودی دارم که معمولاتی دارد، درباره اینها عرض تحلیلی قابل بحث می باشد.

اگر اینگونه بشود آن زمان باید درستش کنم، که من اگر دو گونه گزاره دارم با دو گونه محمول، اینها را چطوری جمع کنم؟ ملاصدرا اینگونه جمع کرده: «فاستقام کون الموضوعات لسائر العلوم أعراضاً فی الفلسفة الأولى».

## اشکال مرحوم امام به ملاصدرا

امام به «فاستقام» اشکال نموده و می گوید نمی شود، شما یکی از آنها را با واقعیت کار کردید یعنی مفهوم موجود را کردید واقعیت، این معمولات را کردید عوارض ذاتی واقعیت، معقولات ثانی فلسفی را درست هم هست، معمولاتی هستند که عروضشان نیاز به هیچ گونه تعین قبلی ندارد، معقولات اولی را عرض تحلیلی وجود کردید، در حالی که بنا بر اصالت الوجود نباید بیشتر از یک مطلب داشته باشیم، بعداً خواهیم گفت بنا بر اصالت ماهیت هم مطلب همین طور می شود. منتهی اینها را با علامه جلو می رویم با خود واقعیت، که ما آنجا هم دو چیز نداریم.

ولی علی ای حال اگر من مثل صدرا یکی را با اصالت الوجود، عرض تحلیلی کردم، و یکی را با واقعیت کار کردم و امور عامه را معمولات اصل واقعیت گرفتم، می توانم بگویم «فاستقام» که این دو، یک حکم دارند و هر دو عوارض موضوع فلسفه یعنی موجود بما هو موجود هستند.

الان دیگر عبارت ها را یکی یکی پیاده کردیم، فرمایشات اعلام را آماده کردیم، در مقابل این برداشت امام که برداشت جدی و قوی از عبارت صدرا است. و اشکالاتی بر عبارات صدرا دارد. عبارت علامه طباطبایی در حاشیه بر اسفارداریم که وقتی به تثلیث مسائل رسیده، فرموده این «تبعاً لما ذکره سابقاً» است، با همان توضیحاتی که من دادم، خواسته به صدرا کمک کند که صدرا خواسته بگوید چگونگی اینها به اصل واقعیت بر می گردند با توضیحات صدرا که یکی از

آنها از طریق وجود به واقعیت برگردد و یکی دیگر مستقیماً به واقعیت برگردد. و واجب را  
اجلاً و اشرفاً و اعظماً جدا کنند.

### اشکالات علامه طباطبائی به ملاصدرا

آقای طباطبائی اینجا شروع کردند به اشکال کردن، که بله این «تبعاً لما ذکره سابقاً» با آن کمک  
هایی که ما کردیم که بعد اشکالات آقای مصباح را منتفی کنیم می شود، اما اشکالش این است  
که برسر یک مبنا استوار نیست. یکی از آنها بر مبنای وجود استوار است و یکی بر مبنای  
واقعیت استوار است. یکی حیث آن، حیث عرض تحلیلی است و یکی حیثش، حیث عرض  
خارجی است؛ لذا نمی شود جمع کرد.

بعد علامه تلاش کرده جمعش کند، تلاش کرده یک استدلالی و تبیینی بر اساس اصل واقعیت  
ارائه کند و محمولات فلسفه را بر اساس اصل واقعیت به گونه ای مطرح کند که ما نیاز به  
اصالت الوجود پیدا نکنیم.

نیازی هم نباشد که مفهوم وجود را قنطره اصل واقعیت کنیم که آیت الله جوادی کردند نه . به  
نظرمان می رسد با این توضیحاتی که امشب دادیم دیگر کل ما سبق را به شکل شماره گزاری  
شده و یک، دو، سه، کامل انجام شده، دیگر آماده ایم در جلسه بعد وارد فرمایشات علامه  
طباطبائی شویم و یک مقدار وارد مدخل نهایی شویم.

## جلسه بیست و ششم: ۹۰/۱۱/۱۰

## مروری بر درس گذشته

عبارت رسید به اینجا که: «و بالجمله هذا العلم لفرط علوه و شموله، باحث عن احوال الموجود بما هو موجود و اقسامه الاولیة، فیجب أن یكون الموجود المطلق بیناً بنفسه، مستغنیاً عن التعریف و الاثبات و الا لم یکن موضوعاً للعلم و العام و ایضاً التعریف اما ان یكون بالحدّ أو بالرسم، و کلا القسمین باطل فی الموجود أمّا الاول فلاّنه ...» (اسفار ج ۱ ص ۵۳)

بحث ما با این سیر که انجام شد، به اینجا رسید که تقریباً ما حصل فرمایشات آخوند ملاصدرا را در توضیح این عبارت بیان کردیم و نشان دادیم که، توضیحی که آخوند در ارتباط با ضرورت فلسفه در آن تقسیم اولیة بیان می کنند، و توضیحی که درباره مسائل فلسفه بیان فرمودند به تعبیر زیبای حضرت علامه طباطبائی این توضیح مبتنی بر یک قسمت غیر حاصره است. و در این توضیحات ما نتوانستیم با یک تقسیم جامعی، ضرورت فلسفه را ولمّ بحث فلسفی را بیان کنیم. که ما حصلش هم همین یک جمله است، که آخوند بیان کرده است. ما حصلش این است که ما حتی اگر در قسمت اول که بحث از الهیات بالمعنی الأخص است، و قسمت دوم که بحث از امور عامه است را، جزء فلسفه اولی بدانیم، صدرا این دو قسم را با مفهوم موجود بما هو موجود، تبیین کرده است. و عبارت این بود، فرمودند: «كما أنّ الوحدة و الکثرة و غیرهما من المفهومات العامة من العوارض الذاتیة لمفهوم الموجود بما هو موجود.»

الله موجود را و ممکن موجود و علت موجود، معلول موجود را، صدرا با مفهوم موجود کار کرده اند که ما این توضیح استاد بزرگوارمان را حضرت استاد جوادی را قبول داریم که مفهوم موجود اینجا اشاره به واقعیت موجود دارد. با مفهوم بما هو مفهوم نمی خواهند کار کنند، و همانطور که بیان کردند ملاصدرا به این مسأله در جلد شش اسفار هم تصریح می کند، این درست است.

منتهی نتیجه اش این می شود که قسم اول یعنی الهیات بالمعنی الأخص، قسم دوم یعنی امور عامه، مبتنی بر واقعیت خارجی می شوند، اما قسم سوم، به تعبیر صدرا این بود که «سیتضح لک من طریقتنا فی التحقیق مباحث الوجود التي هی حقيقة دار الأسرار الالهیه سیتضح أن الماهیات من الاعراض الأولیة الذاتیة الحقیقة الوجود» قسم سوم را ملاصدرا مبتنی کرده بر مبنای خودش، «سیتضح لک من طریقتنا»، طریقه ملاصدرا یعنی اصالت الوجود، ماهیات را اعراض ذاتیه حقیقت وجود نه مفهوم وجود قرار داده است، آن زمان نتیجه این حرف این می شود که مباحث فلسفه دو بخش می شوند: یک بخش می خورد به مفهوم وجود که مشیر به واقعیت است، یک بخش می خورد به حقیقت وجود. به عبارتی که از نظر فنی می شود توضیح داد این است: مباحث جواهر و اعراض که بحث مایاتند بر می گردد به بحث حقیقت وجود. مباحث معقولات ثانیة فلسفی که علت و معلول و واجب و حادث و آن مفاهیم عامه هستند، بر می گردند به مفهوم موجود یعنی خود واقعیت. اینگونه جمع می شود.

## اشکال علامه طباطبایی بر ملاصدرا درباره فقدان لم بحث

وقتی اینگونه شد، اشکال حضرت علامه طباطباییوارد می شود، که این مطلب لم بحث را دست ما نمی دهد. ما بالاخره نمی فهمیم صدرا می خواهد با واقعیت کار کند یا با وجود کار کند؟ چون اگر بخواهد با وجود کار کند، خود وجود و اصیل بودن وجود از احکام واقعیت است. فهم ما از عبارت آقای طباطبایی این است، علامه می فرماید: لم مطلب در عبارت صدرا مفقود است، چرا؟ چون صدرا می خواهد بگوید انسان موجود، فرس موجود، ماهیات از عوارض ذاتیه حقیقت وجودند، اما حقیقت وجود، خودش باید از عوارض ذاتی واقعیت باشد، لذا لم مطلب صاف نمی شود. نمی شود مسائل فلسفه را صدرا به سه قسم تقسیم کند. قسمت اول و دومش را ببرد بر سر مفهوم موجود، که آقای جوادی می گویند یعنی خود واقعیت و قسمت سوم را ببرد به حقیقت وجود.

## اشکال مرحوم امام (ره) بر ملاصدرا در تهذیب الاصول

عرض ما این بود که امام (رحمت الله علیه) هم همین اشکال را به ملاصدرا گرفت. امام هم آنجا اشکال کردند در تهذیب (ص ۳۷۸) که بر اساس فرمایش ملاصدرا احکام ماهیات از فلسفه بیرون می روند. امام می خواهد همین را بگوید، امام می خواهد بگوید شما امکان را برای ماهیت درست می کنید، امکان ماهوی خورده به مفهوم موجود، خود ماهیت خورده به حقیقت وجود؛ یعنی اینگونه می شود. شما می گویند وجود انسان است، انسان ممکن است، امکان الآن

در امور عامه است، صدرا برده اش در قسم دوم. ماهیت، معقول اولی است. صدرا برده اش در قسم سوم، ماهیت بالمعنی الأخص. امام می گوید این صاف نمی شود. شما اگر با وجود کار می کنید، تا آخر با وجود کار کنید. و نشان بدهید که امور عامه به حقیقت وجود می خورند. اگر با واقعیت کار می کنید، تصریح عبارت این است که «سیتضح لك من طریقتنا فی تحقیق مباحث الوجود التی هی حقیقه دارالأسرار الهیه» از اصالت الوجود می خواهید استفاده کنید.

## تفاوت امام (ره) و علامه طباطبایی در کیفیت نتیجه گیری از اشکال

امام (ره) و علامه طباطبایی به عبارت صدرا یک اشکال دارند، منتهی امام گفته است اشکال درست است و لذا نتیجه گرفته است که فلسفه، موضوع واحد ندارد، در تهذیب. البته در حاشیه بحث مقدمه واجب یک جمله از امام خواندیم عرض کردیم بعداً ممکن است از آن استفاده بکنیم. امام اینطور اشکال نموده است. آقای طباطبایی می گوید نه، من می خواهم یک راه حلی به صدرا پیشنهاد کنم که این راه حل اگر درست مطرح شود لم بحث درست می شود، و مس توان قسم اول و قسم دوم و قسم سوم را می شود با واقعیت درست کرد، اصالت الوجود را هم می شود با واقعیت درست کرد؛ لذا ما اینجا که رسیدیم می توانیم وارد مدخل نهایی بشویم، که مدخل نهایی، تفسیر پاورقی علامه همین بحث اسفار ملاصدرا است. می خواهیم الآن با آقای طباطبایی حرکت کنیم ببینیم مسیری را که آقای طباطبایی در پاورقی اسفار در اختیار ما قرار می دهد، می تواند این ناسازگاری بین صدر و ذیل عبارت صدرا را درست کند؟ «سیتضح لك من طریقتنا

من

ملاصدرا را می‌خوانیم تا با مفهوم واقعیتی یعنی مفهوم موجود و با تصدیقه واقعیت آشنا شویم بر می‌گردیم عبارت آقای طباطبایی بر واقعیتی که صدرا به ما معرفی کرده پیدا کنیم تا ببینیم می‌تواند علامه این مطلب را جمع بکند یا نه؟

### تاثیر شگرف مبنای علامه طباطبایی در برهان صدیقین

یکی از مهمترین ثمرات این بحث، برهان صدیقین است. آقای طباطبایی برهان صدیقین را از احکام واقعیت گرفته است نه از احکام وجود؛ لذا برهان صدیقین صدرا محتاج مقدمه اصالت الوجود و مقدمه تشکیک یا مقدمه کون رابط، امکان فقری و ربط وجودی است. برهان صدیقین ملاهادی، ممکن است فقط محتاج مقدمه اصالت الوجود باشد. اما علامه می‌گوید من برهان صدیقینی به شما می‌دهم که از متن واقعیت و احکام واقعیت استخراج می‌شود. لذا به نظر ما کار مهمی که آقای طباطبایی کرده، این است بر سر خود واقعیت و احکام واقعیت ایستاده. ما هم که مطرح می‌کردیم مدخل نهایی تبیین نمی‌شود مگر بعد از این سیر؛ یعنی ابتدا بوعلی سپس ملاصدرا سپس برسیم به علامه طباطبایی.

### تطبیق عبارات اسفار توسط استاد

عبارت اسفار را امشب شروع می‌کنیم. صدرا شروع می‌کند می‌گوید، می‌گوید «بالجمله هذا العلم» یعنی فلسفه اولی، «لفرط علوه»، چون از احکام واقعیت بحث می‌خواهد بحث کند. احکام واقعیت شامل همه چیز می‌شود. از کجا این را در آورد؟ از قسم اول صفات اینگونه

فیتحققمباحثالوجودالتيهيحقيقةدارالأسرارالإلهيةأنالماهيأتمنالاعراضالأوليةالذاتيةلحقيقةالوجودكماأنالوحدةوالكثرهوغیرهما منالمفهومألتالعامهمنالعوارضالذاتيةلمفهومالموجودبماهو موجودفاستقامكونالهموضوعاتلسائرالعلوم یعنی همان هلیات بسیطه\_أعراضافالفلسفةالأولى» آقایان به نظر ما دست‌آورد علامه همین پیشرفت است. صدرا دارد عرض ذاتی بودن موضوعات سایر علوم را با حقیقت وجود کار می‌کند. عرض ذاتی بودن معقولات ثانی فلسفی را با مفهوم موجود که مشیر به خود واقعیت است کار می‌کند. آقای طباطبایی می‌خواهد همه اینها را یک جا، جمع نماید.

### اصل واقعیت و احکام آن، مبنای علامه طباطبایی در فلسفه

برای آنکه ما مستعد شویم برای فهم مطلب علامه، اصل فرمایش آقای طباطبایی این است که شما با احکام واقعیت کار کنید نه با احکام وجود. بعد از دفع سفسطه به واقعیتی برسید که آن واقعیت، بدیهی التصور و بدیهی التصدیق است بعد احکام واقعیت را تبیین کنید. براساس این واقعیت بدیهی التصور و بدیهی التصدیق و احکامش، فلسفه را بنا کنید. حرف آقای طباطبایی این است. باید جایگاه واقعیت و احکام واقعیت و ثمرات اینجایگاه در فلسفه باید تبیین شود. اگر درست شد اشکال امام به فلسفه جواب داده می‌شود. اشکال به صدرا وارد است. می‌شود برای فلسفه موضوع واحد تبیین کرد. اگر درست نشد دیگر چاره‌ای نداریم و باید تسلیم شویم به اشکال حضرت امام. به همین دلیل ما الآن محتاجیم که بحث واقعیت را مفهوماً و مصداقاً یک مقدار کار کنیم. ملاصدرا در فرمایشاتش در اسفار اربعه از اینجا به بعد «و بالجمله هذا العلم لفرط علوه و شموله».... وارد بحث از واقعیت می‌شود مفهوماً و مصداقاً. ما اول عبارت



## بدیهی بودن موضوع بالاترین و عالی ترین و عام ترین علم

ایشان می گوید: «فیجب أن يكون الموجود المطلق»؛ الان می خواهد نتیجه بگیرد می گوید اگر کسی قبول کرد که این علم، عمومی ترین و عام ترین علم است، چون محمولاتی دارد به من معرفی می کند که نیاز به تعینی ندارد، اگر قبول کرد، آن زمان باید بپذیرد موضوع این علم یعنی موجود واقعیت، باید بدیهی باشد.

اگر قبول کرد که این علم عام ترین علم است و احکامی تحویل من می دهد که این احکامی برای آمدنشان بر سر واقعیت ها، واقعیت ها را متعین به قیود طبیعی و ریاضی نمی کنند. آن زمان «یجب أن يكون الموجود المطلق بیناً بنفسه»؛ باید بدهات تصویری داشته باشد، «مستغنیاً عن التعریف و الأثبات» باید موضوع این علم عام و عالی ترین علم؛ بدیهی باشد؛ چون عالی ترین علم است عام ترین علم است، موضوعش باید بدیهی باشد، استدلال اول صدرا این است بر بدهات تصویری موضوع فلسفه.

## اولین استدلال ملاصدرا بر بدهات تصویری موضوع فلسفه

صدرا می گوید، موضوع فلسفه باید بدهات تصویری داشته باشد؛ چون فلسفه عالی ترین علم است و عام ترین علم است. بیان ملازمه توسط ملاصدرا: ایشان می گویند چرا من گویم باید موضوع چنین علم عام و عالی بدیهی باشد؟ چون اگر این موضوع نظری باشد، باید در علم دیگری تبیین شود، فرض بر این است که من بالاتر از این علم، علمی ندارم؛ و حرف صدرا این

گفت: انسان را ما منعوتش می کنیم به احکامی یکبار می گوئیم واحد یا کثیر است، بالقوه یا بالفعل است. یکبار می گوئیم گرم یا سرد است، یکبار می گوئیم بزرگ یا کوچک است بزرگی یا کوچکی، حکم انسان است از جهت کمیتش. سرما و گرما حکم انسان است از جهت طبیعی بودنش. بالفعل و بالقوه بودنش، حکم انسان است از جهت موجود بودنش. می گوید این علم، از باب اینکه دارد عمومی ترین احکام را بررسی می کند. عالی ترین علم است. بالاترین علم است. عام ترین علم است. «لفرط علوه و شموله»، به خاطر علو شمولی که به خاطر آن نوع احکامی که با شما کار کردیم و نشان دادیم کدام صفات را بررسی می کند این علم است که می تواند از واقعیت بحث کند.

بالاترین رتبه، برای جایگاهی است که من برای دادن احکام واقعیت، نه تعین طبیعی داشتم نه تعین ریاضی. تعین ریاضی و تعین طبیعی تنزل از اصل واقعیت است. صدرا می گوید: وقتی من آنجا احکامی را نشان دادم که این انسان سه قسم محمول دارد، دو قسم از این محمولات برای موجود بما هو موجود نیست. اما یک قسم از این احکام برای موجود بما هو موجود است، آن زمان نتیجه می گیریم این «باحث عن احوال الموجود بما هو موجود، و اقسام الاولیه» موجود، اقسام اولیه موجود یعنی اقسامی که موجود در تقسیم به آنها به تعین طبیعی و ریاضی نیاز ندارد. این را در احکام توضیح دادند، موجود در تعین به این احکام نیاز ندارد قبلاً متعین به تعین طبیعی و یا تعین ریاضی بشود اگر اینگونه شد.

است، «فیجب أن يكون الموجود المطلق» که اصل واقعیت باشد «بیتاً بنفسه مستغنیاً عن التعریف و الأثبات» چرا؟ «و ألا لم یکن موضوعاً للعلم العام» و ألا موضوع عام نبود و ألا علمی داشتیم عامتر از این علم که باید موضوع این علم را، علم بالاتری درست می کرد.

پس خلاصه اش این شد: فلسفه، عام ترین علم است، وقتی فلسفه، عام ترین علم است موضوعش باید بدیهی باشد و ألا موضوعش، نظری است و موضوع نظری در علم بالاتری باید تبیین می شد، آن زمان، آن علم می شد عام تر از فلسفه که مبین موضوع فلسفه است. (حرف صدرا این است)

به عبارۀ آخری من می خواهم بگویم ما هو موجود یا بدیهی است یا نظری، الموجود ما هو؟ ما هو موجود اگر بدیهی است که مدعای من ثابت است و اگر نظری باشد می شود یک مسأله، این مسأله را کدام علم باید تبیین کند؟ باید علم دیگری موضوع این علم را تبیین کند، آن علم می شود بالاتر از این، حرف صدرا این است. و ألا اگر من گفتم عام ترین علم را دارم با آن کار می کنم، این عام ترین علم، فلسفه می شود.

### اشکال استاد جوادی بر استدلال ملاصدرا

استاد بزرگوارمان آقای جوادی یک اشکالی به این استدلال دارند، اشکال استاد ما این است که ملازمه ناتمام است. چرا؟ ایشان می فرمایند قبول داریم اگر موضوع، فلسفه بدیهی نباشد، نظری است. اگر نظری باشد می شود مسأله، در مبادی علوم به ما گفته اند که علم یک موضوع دارد،

یک مبادی دارد و یک مسائل. مسائل نظری هستند باید اثبات شوند باید برای آنها استدلال کرد. حال اگر موضوع فلسفه، بدهت تصویری نداشته باشد باید نظری توضیح داده شود، ما هو موضوع فلسفه را باید تعریف کرد. اما چه ملازمه ای هست که اگر یک چیزی مسأله بود حتماً باید در یک علم دیگری بررسی شود؟ خود فلسفه بررسی اش می کند. قبول است که موضوع فلسفه بدیهی نیست، نظری است (بدهت تصویری تعریفش را داریم می گوییم) اگر موضوع فلسفه بدیهی نبود، نظری بود که درست است، نیاز به تبیین دارد، نیاز به توضیح دارد، ماهو آن نیاز به تبیین دارد. اگر این ماهو آن نیاز به تبیین داشت و نیاز به توضیح داشت، شما می گوید باید در علم دیگری که آن علم می شود اعم العلوم باید این را تبیین کرد، ما می گوییم نه، خود فلسفه این را تبیین کند؛ لذا ایشان (استاد جوادی) می فرمایند: صدرا برای اثبات بدهت تصویری موضوع فلسفه که واقعیت است، سه دلیل آورده است، که دلیل اول و دومش نا تمام است، دلیل اول همین است که الآن خواندیم که اگر موضوع فلسفه بین نباشد و مستغنی نباشد، محتاج به اثبات است، پس علمی نیاز هست که آن علم این را اثبات کند. تبیین کند، توضیح بدهد و آن علم می شود عام ترین علوم. فلسفه دیگر عام نیست. پس «هذا العلم لفرط علوه و شموله و...» باید محتاج به تبیین موضوع نباشد.

اینجا باید یک توضیحی بدهیم که این بدهت، یا بدهت تصویری است یا بدهت تصدیقی. بدهت تصویری آن را شما در بدایه، حرف آقای جوادی را قبول کردید، اگر قبول نکردید باید آنجا اشکال می کردید چرا آقای طباطبایی فصل اول بدایه گفته است «مفهوم الوجود بدیهی».

کند؛ چون سیستم عرض ذاتی و مبدئیت در تصدیق به هم می خورد. درباره بدهت تصدیقی این مسلم است اما درباره بدهت تصویری باید تکلیفش را روشن کنیم تا تکلیف فصل اول بدایه معلوم شود. شما در فصل اول بدایه دارید: «فصل مفهوم الوجود بدیهی».

سوال: منظور مفهوم وجود یا وجود موضوع فلسفه است؟

استاد: واقعیت که خواستیم بگوییم یعنی مفهوم وجود؛ چون آنها موجود را که می گویند حیثیت اشتقاق را بر خود مفهوم وجود پیدا می کنند. واقعیت که می گویند یعنی همان مفهوم وجود. در مصداق، نه، در مصداق بحث حقیقت وجود و بحث واقعیت از هم جدا می شوند. اما در مفهوم وجود نه. پس ما درباره این فرمایش، این دو نکته را باید جدا کنیم:

اولاً فرمایش صدرا باید بدانید آیا ناظر است به بدهت تصویری یا تصدیقی؟ که الآن دعوا در بدهت تصویری است نه بدهت تصدیقی و اگر بدهت تصدیقی وجود نداشت و واقعاً مسأله ای به نام اثبات وجود موضوع لازم بود، هیچ علمی برهاناً خودش نمی تواند عهده دار اثبات موضوعش باشد؛ لذا این فرمایش ایشان چون بحث تصدیق در آن آمده است، یک ابهام در آن وجود دارد. اما در باب تصور که الان بحث ما بدهت تصوی است. در مسأله بدهت تصویری صدرا اینگونه استدلال کرده است: مفهوم وجود یعنی موضوع فلسفه، مفهوماً و تصوراً بدیهی است، اگر بدیهی نبود نیاز به علم دیگری داریم. آقای جوادی اشکال کردند: چه اشکالی دارد

شما فرمایش آقای جوادی را در بدایه قبول کردید، چطور قبول کردید؟ اولین مسأله شما بعد از مدخل، وقتی می رسید به فصل اول احکام وجود، می گویند «فصل مفهوم الوجود بدیهی». آقای جوادی همین را می گوید. می گوید چه اشکالی دارد در بدایه الحکمة مسأله اول ما بدهت مفهوم وجود باشد. اثبات کنیم بدهتش را. چه ملازمه هست که اگر موضوع، مفهوماً و تصوراً بدیهی نبود و نیازمند به تعریف و تبیین داشت، آلاً و لابد باید علم دیگری تبیینش نماید؟ اگر این مطلب ایشان در حد بحث تصور بود باید یک طور با آن برخورد کنیم و اگر این استدلال ایشان در نقد فرمایش صدرا بدهت تصدیقی را هم شامل شود یک طور دیگر باید با آن کار کنیم.

### ابهام در فرمایش استاد جوادی

متأسفانه عبارت ایشان هر دو را شامل شده است. حال اگر من برگردن مقرر نگذارم، تعبیر این است: «این استدلال ناتمام است، زیرا ممکن است موضوع فلسفه از لحاظ تصور و تصدیق، نظری باشد نه بدیهی و چون علم دیگری عهده دار تبیین مبدأ تصویری و تصدیقی فلسفه نیست خودش متکفل آنها باشد. بنابراین دلیل اول نا تمام است.» ملا صدرا اولاً این استدلال را فعلاً درباره بدهت بدهت تصویری پیاده می کند نه درباره ی بدهت تصدیقی. بدهت تصویری آن یک حکم دارد، بدهت تصدیقی آن، قطعاً سیستم عرض ذاتی را خراب می کند؛ این را توضیح می دهیم ان شاء الله در بحث بدهت تصدیقی؛ یعنی اگر کسی مثل استاد بزرگوارمان آقای جوادی، سیستم عرض ذاتی را قبول دارد، موضوع فلسفه را اگر نظری باشد نمی تواند اثبات

خود فلسفه این کار را انجام دهد؟ این را ان شاء الله جلسه بعد باید نظر نهایی خودمان را بگوئیم و تکلیف این استدلال ملاصدرا را اینجا روشن کنیم.

### تفاوت مشی علامه در دو کتاب بدایه و نهایه در بیان مسائل فلسفه

علامه طباطبایی در بدایه این را قبول کرده - یعنی فرمایش آقای جوادی را - و گفته اند بداهت مفهوم وجود را می شود به عهده خود فلسفه گذاشت، در نهایه این را گذاشته کنار.

مرحوم آقای مطهری در اصول فلسفه وقتی که می خواهد اصالت الوجود را مطرح کند تعبیری دارد که می توان راه را کوتاه تر کرد و اصالت الوجود را اولین مسأله فلسفی قرار داد.

سوال: بعد از دفع سفسطه؟

استاد: دفع سفسطه که مسأله نیست. اگر دفع سفسطه مسأله نبود که نیست؛ یعنی بداهت تصدیقی واقعیت، مسأله نبود، آن زمان این بداهت مفهوم وجود یا اشتراک معنوی مفهوم وجود ممکن است از عداد مسائل فلسفی خارج شود. البته ان شاء الله بررسی می کنیم که آیا فرمایش آقای مطهری ناظر است به اینکه اینها مسأله نیست یا اصالت الوجود به آنها احتیاج ندارد؟ اینها دو حرف است: یکبار می گوئیم اینها مسأله نیست، یکبار می گوئیم اینها مقدمه اصالت الوجود.... یعنی می توان اصالت الوجود را مسأله اول دانست که بداهت و اشتراک معنوی را مسأله ندانست یا نه، اصلاً ما آنها را مسأله نمی دانیم که ما دعویمان بر سر بداهت هست.

علامه در نهایه، قطعاً بداهت مفهوم وجود را مسأله ندانسته است. در بدایه، بداهت مفهوم وجود را مسأله دانسته است، منتهی مسأله ای دانسته که تبیین آن بر عهده خود فلسفه قرار داده و فرمایش استاد بزرگوارمان درباره بداهت تصوری، ناظر بر این مطلب بدایه است، که ان شاء الله در جلسه بعد این را یک مقداری جمع کنیم و بعد وارد سایر استدلالات صدرا شویم.

پاسخ استاد: یعنی اثبات مفهوم وجود و اینکه این مفهوم بدیهی است و مستغنی است، خودش مسأله است. اگر خودش مسأله بشود مشکلاتی درست می شود. آن زمان مسأله ای است در ارتباط با مبدأ تصوری فلسفه به عهده خود فلسفه. آقای جوادی هم همین را می فرماید. می گویند چه اشکالی دارد من این را مسأله قرار بدهم اما تبیین آن را بر عهده خود فلسفه بگذارم. لذا ملازمه حرف صدرا به هم می خورد. صدرا این را گفت: اگر این بداهت تصوری نداشته باشد، نیازمند به علم اعمی است.

آقای جوادی می فرمایند نه نیست، خود فلسفه این کار را انجام می دهد؛ لذا به استدلال اول اشکال نموده است و گفته است که این استدلال ناتمام است.

## جلسه بیست و هفتم: ۹۰/۱۱/۱۵

## خلاصه درس گذشته (استدلال ملاصدرا و اشکال استاد جوادی)

بحث ما در اینجا بود که جناب آخوند ملاصدرا در ارتباط با بدیهی بودن موضوع فلسفه اولی استدلالی کرده اند، استدلالاتی داشتند که استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله جوادی آملی آمدند این استدلالات را تبیین فرمایند:

استدلال اول آخوند این شد که فرمودند که موجود مطلق باید بین بنفسه و مستغنی از تعریف باشد، چرا؟ چون اگر موضوع فلسفه یعنی موجود مطلق بین بنفسه و مستغنی از تعریف نباشد، نمی تواند موضوع علم عام و علم اعلی باشد. توضیح دادیم وجه استدلال را که اگر بین بنفسه نبود باید در علم دیگری این موضوع مبین شود و آن علم باید اعم از فلسفه اولی باشد؛ چون آن علم می خواهد متکفل تبیین مبدأ تصویری فلسفه باشد، کما اینکه بعداً در ارتباط با مسأله اثبات موضوع فلسفه همین مطلب تبیین خواهد شد که اگر موضوع فلسفه، مبین بنفسه نباشد \_ یعنی ثبوتش نیاز به دلیل داشته باشد \_ علم اعمی خواهیم داشت که آن علم، باید اثبات کند وجود موضوع فلسفه را. بنابراین استدلال آخوند ملاصدرا روشناست که اگر موضوع فلسفه اولی به عنوان اعم العلوم روشن بود که درست است، اگر روشن نبود دیگر موضوع اعلم العلوم نیست؛ چون فلسفه اعم العلوم نخواهد بود. استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله جوادی اشکال گرفته اند به این استدلال که استدلال آخوند اشکالی بر آن وارد است و آن اشکال این است که،

چه اشکالی دارد موضوع فلسفه مبین نباشد، ولی خود فلسفه او را تبیین کند؟ چه ملازمه ای وجود دارد که اگر یک چیزی موضوع فلسفه بود الا و لابد باید بدیهی التصور باشد، نه بدیهی التصور نباشد و اثباتش (تبیین تصویری اش) به عهده خود فلسفه باشد؟ بعد عرض کردیم ما بررسی کنیم این مطلب اولاً از نظر فنی درست است که یک علمی خودش به تبیین تصویری موضوعش پردازد؟ و ثانیاً اگر یک علمی به تبیین تصویری موضوعش پرداخت، نظر بزرگانی مثل علامه طباطبایی یا خود استادمان حضرت آیت الله جوادی این است که این تبیین جزء مسائل علم است؟ پس دو مطلب داریم: آیا درست است که یک علم به تبیین تصویری موضوع خودش پردازد؟ و اگر توانست، آیا این را ما می توانیم به عنوان مسأله قرار بدهیم یا نه؟

عرض شد علامه طباطبایی (رضوان الله تعالی علیه)، در بدایه، مسأله اول فلسفه را همین قرار داده است که «فصل فی أن مفهوم الوجود بدیهی» این کار علامه در بدایه می شود مؤید فرمایش استادمان حضرت استاد جوادی. آقای طباطبایی کآنه قبول کرده، استدلال ملاصدرا در اسفار ناتمام است و می توانیم بدیهی بودن مفهوم وجود را مسأله اول فلسفه قرار دهیم و لذا از مدخل بدایه که خارج می شود اولین مسأله در آنجا این است که «فصل فی أن مفهوم الوجود بدیهی» اما در نهایت، عدول نموده است. در نهایت پس از مدخل، مسأله اول اشتراک معنوی وجود است. توجه کنید: اشتراک معنوی هم همان حکم را دارد، شما اگر درباره مفهوم وجود بخواهید حکم کنید به اینکه مشترک معنوی است باز هم دارید حکمی می کنید در ارتباط با مفهوم وجود که مفهوم وجود باید از مبادی فلسفه باشد. مالفارق بینهما؟ پس از نظر مسأله ما همان مشکل را

تحلیلِ تصویری موضوع هر علمی جزء مبادی آن علم باشد. برخلاف زیادت که محمول زیادت است و ربطی نه به وجود دارد و نه به ماهیت. من در بداهت، در مفهوم وجود کار می‌کنم، در اشتراک معنوی در مفهوم وجود کار می‌کنم.

### موضوع فلسفه، واقعیت است

موضوع فلسفه، واقعیت است ولی واقعیت را شما چگونه از آن یاد می‌کنید؟ (این یک جواب فی الجمله است) موضوع فلسفه، واقعیت است که ما از واقعیت به چه تعبیر کردیم؟ به موجود. بعد آمدم گفتیم از زبان استادمان آیت الله مصباح، بعد توضیح می‌دهیم، که اینجا شما وقتی می‌گویید موجود، حیثیت اشتقاقش برای مسأله حمل است. مفهوماً وجود و موجود یکی هستند بعد شما آن موجودی را که در محمولتان آورده اید و اسمش را گذاشتید واقعیت، باید با مفهوم وجود کار کنید. بنابراین محمول شما، از نظر تعبیری که به کار می‌برید: موجود و وجود است؛ لذا اینها حق دارند که درباره اشتراک معنوی یا بداهت مفهوم وجود صحبت کنند.

چیزی که اینجا مهم است این است که استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله جوادی در ادامه مطالب، تعبیری دارند (و یکی از مشکلاتی که ما در حل فرمایش ایشان داریم این است) که: ایشان از یک طرف به ملاصدرا، اشکال کردند که چه اشکال دارد بحث از بداهت و عدم بداهت مفهوم وجود، مسأله باشد ولی فلسفه به عهده بگیرد؟ و لذا استدلال اول ملاصدرا را اینگونه مخدوش کردند.

داریم. ما وقتی گفتیم مفهوم وجود مشترک معنوی است یعنی چه؟ یعنی وقتی گفتیم: انسان موجود است، فرس موجود است، الله موجود است، آیا در ارتباط با انسان و فرس و الله یک معنا اینجا وجود دارد که آن یک معنا موضوع فلسفه است، یا در ارتباط با انسان و فرس و بقر و الله در هر کدام یک معنا مطرح است؟ می‌شود اشتراک لفظی. پس باز آمدید به دنبال تحدید و تبیین و تفسیر تصویری موضوع فلسفه. در اینجا مشکل ما این است که ما موضوع فلسفه را موجود قرار دادیم بعد گفتیم این موجود یک مبدأ تصویری دارد یک مبدأ تصدیقی. مبدأ تصویری یعنی تعریفش، مبدأ تصدیقی یعنی تصدیق به وجودش که اینها می‌شود مبادی، که ملاصدرا آمده استدلال کند که فلسفه مبدأ تصویری ندارد؛ چون موضوعش بدیهی است، چرا؟ چون اگر بدیهی نباشد، باید علمی دیگر موضوعش را تبیین کند که آن می‌شود اعم از فلسفه.

آقای جوادی اشکال کرده اند که چه اشکال دارد موضوع فلسفه نظری باشد و خود فلسفه متکفل تبیین اینها باشد؟ شاهد هم، مسأله بداهت مفهوم وجود است که مسأله اول بدایه است شاهد دوم، اشتراک معنوی مفهوم وجود است که می‌شوند تبیین تصویری موضوع فلسفه. بعد عرض کردیم در جلسه قبل، حضرت آقای طباطبایی بداهت را در بدایه آورده، اشتراک معنوی را هم آورده، اما در نهایت، بداهت را مطرح ننموده و فقط اشتراک معنوی را آورده است. بعد الآن دوباره با مشکل مواجه می‌شویم که اشتراک معنوی را که مطرح نمودید، عاد الاشکال، اشکال برمی‌گردد. و باید دوباره به آقای جوادی حق داد که اشتراک معنوی را هم که بیاورید باز مشکل این است که بالاخره دارید تصوراً مفهوم وجود را تحلیل می‌کنیم. و قرار بر این شد

## اشکال استاد به استاد جوادی

ولی خودشان در حقیق وقتی می رسند به این بحث که مسأله اشارات فصل دوم (ص ۲۶۵ رحیق): «یکم: مقام اول فصل دوم که درباره اشتراک معنوی مفهوم وجود است از زمره مسائل فلسفی نیست بلکه از مبادی تصویری آن است. بحث از بداهت تصویری و تصدیقی وجود بحث از اینکه وجود دارای مفهوم واحدی است که از آن حکایت می کند \_ که اشتراک معنوی است \_ همگی مربوط به شناخت موضوع فلسفه می باشند و از قلمرو مسائل فلسفی بیرون است.» حال باید شما سوال کنید، این تصریح شما در اینجا که اشتراک معنوی و بداهت مفهوم وجود، هر دو جزء مبادی تصویری اند و تصدیق به موضوع فلسفه که جزء مبادی تصدیقی اند، شما در اینجا پذیرفته اید که جزء مسائل فلسفی نیستند. اگر نیستند ... لذا ما جمع بین این دو عبارت را می خواهیم شما دقت کنید، (عبارت ص ۱۷۸ ج ۱) آیت الله جوادی می فرماید: «البتة تلازم عقلی و ضروری بین مقدم و تالی در قیاس استثنایی مزبور وجود ندارد» چرا وجود ندارد؟ ایشان توضیح می دهند «موضوع فلسفه از لحاظ تصور و تصدیق می تواند نظری باشد و چون علم دیگری عهده دار تبیین مبدأ تصویری فلسفه نیست خودش متکفل آنها باشد.» یعنی چه خودش متکفل آنها باشد؟ یعنی خودش متکفل باشد به عنوان مسأله علم یا به عنوان یک مسأله استطرادی؟ (این فرمایش آقای جوادی)

بیان مشی فلسفی علامه طباطبایی در دو کتاب بدایه و نهایه

علامه طباطبایی در عبارات بدایه، بداهت مفهوم وجود را مسأله تلقی فرموده اما در عبارات نهایه، بداهت مفهومی موضوع فلسفه را به عنوان نتایج بحث بسیار دقیقشان در مدخل مطرح فرموده اند. علامه طباطبایی بداهت مفهوم وجود را در بدایه مسأله اول قرار داده اند ولی بداهت موضوع فلسفه را در مدخل نهایه آورده اند نه در مسائل.

عبارتی که آنجا دارند وقتی در مدخل که ما داریم کار می کنیم تا به جوانب مدخل و عبارات علامه برسیم، تعبیرشان این است که «اولاً أن الفلسفة اعم العلوم جميعاً» که این را ما بعداً بحث می کنیم که چرا فلسفه اعم است؟ بعد از اعمیت نتیجه می گیرند «فالعلوم جميعاً تتوقف علیها فی ثبوت موضوعها» علوم باید همه ثبوت موضوعشان را از فلسفه بگیرند «و أمّا الفلسفة فلا تتوقف بثبوت موضوعها علی شیء من العلوم، فإن موضوعها الموجود العام الذی نتصوره تصوراً اولیاً و نصدّق بوجوده کذلک»

## تفاوت دو لفظ «موجود عام» و «موجود» در کلام علامه طباطبایی

عبارت علامه در ارتباط با موضوع فلسفه، موجود با قید عام است، موجود عام با تعبیر به موجود در عبارت آقای طباطبایی فرق دارد. ایشان هر جا موضوع فلسفه را مطرح فرمودند یک قید این طوری برای آن آوردند «فإن موضوعها الموجود العام» در قبل هم که آوردند همین را آوردند خیلی با دقت آمد. عبارات مختلف آقای طباطبایی را خواهیم خواند، من اصل مطلب را در ابتدا می خواهم برسانم. در جای دیگر هم که تعبیر می کنند به موضوع فلسفه باز همین تعبیر

عام کار کنیم به تعبیر علامه «الشامل لكل شيء». یکبار می خواهیم با وجود مفهوماً و مصداقاً کار کنیم. به نظر ما توضیحاتی که آقایان می دهند ناظر به عبارت نهایی، نمی تواند کامل باشد. نهاییه این است، نهاییه بین مفهوم واقعیت و تصدیق به واقعیت که موضوع فلسفه است و بین مفهوم وجود و تصدیقش فرق می گذارد؛ لذا به نظر ما این نکات را باید جدا کنیم.

مرحوم علامه در بدایه وقتی در ارتباط با بدهات مفهوم وجود بحث می کند، می گوید مفهوم وجود کما سیأتی جنس ندارد، فصل ندارد، خاصه ندارد. این سیأتی، مربوط به وجود است مربوط به واقعیت نیست. شما وقتی مسأله اول را در بدایه نگاه کنید، ما درباره بدهات مفهوم وجود وقتی می خواهیم کار کنیم، و بگوییم مفهوم وجود قابل تعریف نیست؛ چون تعریف یا حدی است یا رسمی. تعریف حدی به جنس و فصل است، تعریف رسمی، حداقل به خاصه است، شما بعد استدلال می کنید که وجود نه جنس دارد و نه فصل دارد و نه خاصه دارد. کما سیأتی در بدایه این طوری دارد. اینها ناظر به وجود است. مطلبی را که درباره بدهات مفهوم وجود به کار می برید بگذارید یک طرف. مطلبی را که درباره بدهات اصل واقعیت به کار می برید بگذارید یک طرف. بنابراین ما این دو مطلب را باید از هم جدا کنیم.

به نظر ما حکمی که آقای طباطبایی درباره موجود عام با قید عامش، موجودی که «الشامل لکی شيء». «فإن موضوعها» آن موجودی است که «الشامل لكل شيء». موجود عام، تعبیرشان این است، موجود عام یا موجودی که «الشامل لكل شيء» است.

را دارند که موضوع فلسفه را ما یکبار تصوراً وجود می دانیم یکبار واقعیت می دانیم. بدهات تصویری واقعیت، غیر از بدهات تصویری وجود است. بدهات تصویری واقعیت که از آن به موجود عام تعبیر می کنیم یعنی همین با قید؛ لذا تعبیر کردند: «أن الفلسفة اعم العلوم جميعاً لأن موضوعها اعم الموضوعات و هو الموجود الشامل لكل شيء» موجود عام یعنی موجودی که شامل لكل شيء است. یکبار ما بحث می کنیم از مبدأ تصویری اش، یکبار بحث می کنیم از مبدأ تصویری وجود. این فرق دارد. آقای طباطبایی این مسأله را کجا می آورند؟ در مدخل می آورند. پس بدهات تصویری واقعیت به نظر آقای طباطبایی، غیر از مسأله بدهات تصویری مفهوم وجود است کما اینکه بحث اشتراک معنوی که الان عرض می کنم؛ چون دو سوال کردیم گفتیم آقای طباطبایی بدهات تصویری واقعیت را در مدخل می آورد اما اشتراک معنوی مفهوم وجود را جزء مسائل می آورد؟

## تفاوت بین مفهوم واقعیت و تصدیق به آن با مفهوم وجود و تصدیق به آن از نظر علامه طباطبایی

جواب این است که نه، اشتراک معنوی مفهوم وجود یک حکمی است در ارتباط با مفهوم وجود. در ارتباط با مسأله ماهیت پیاده نمی شود. بدهات تصویری واقعیت و شمول واقعیت از برای همه چیز، وجود را می گیرد، ماهیت را هم می گیرد، تباین وجود را می گیرد، تشکیک وجود را می گیرد، همه را شامل می شود. لذا ما یکبار می خواهیم \_ از نظر ما در عبارت علامه \_ یا موجود



## بیان اجمالی اشکال علامه مصباح و پاسخ به آن

بعداً می‌رسیم به اینجا که آقای مصباح حاشیه کرده که این حرف با آن مقسمی که همه علوم را در بر می‌گیرد و علم واحدی نبود سازگار است. بعداً ما جواب می‌دهیم که نه، اگر شما بر سر واقعیت آمدید مفهوم واقعیت را به گونه‌ای تبیین کردید که هم وجود را شامل شود، هم تباین وجود را، هم تشکیک وجود را شامل شود. یعنی هم مفهوماً شامل شود و هم مصداقاً. درباره بدهت این مفهوم اگر خواستید کار کنید یک طور کار می‌کنید. درباره تصدیقش هم بعداً می‌گوییم. ما الآن که داریم برای اصل واقعیت تصوراً و تصدیقاً حکم می‌دهیم، داریم با موجود عام کار می‌کنیم، «الشامل لکل شیء».

## بیان دو شاهد از کتاب اصول فلسفه

از این روشن‌تر یک عبارتی داریم در اصول فلسفه، در اصول فلسفه علامه در دوجا این مطلب را رسیدگی کرده است، یک جا در مقاله اول و دوم اصول فلسفه که بحث موضوع فلسفه و بحث فلسفه و سفسطه است. یک جا علامه این مطلب را در مقاله هفتم رسیدگی کرده اند، در آنجا این را از فروع اصالت الوجود قرار داده اند. بحث از وجود، مصداقاً و مفهوماً یک صبغه‌ای دارد و یک ارتباطی دارد با اصالت الوجود. بحث از واقعیت قبل از مسأله وجود، مفهوماً و مصداقاً یک داستان دارد. مرحوم مطهری یکی از مسامحاتی که متأسفانه در عباراتشان وجود دارد، این است که در مقاله هفتم وقتی علامه می‌آید در ارتباط با عدم امکان تعریف وجود بحث می‌کند

و مسأله را به حقیقت وجود مرتبط می‌کند، یک توضیحی درباره مفهوم وجود ارائه می‌کند شهید مطهری. توضیحی که شهید مطهری درباره مفهوم وجود ارائه می‌کند نباید با توضیحی که درباره اعمیت مفهوم واقعیت مطرح است بررسی شود.

اگر گفتید من یک موجود عامی دارم که اعم الفاهیم است و به دلیل اعمیتش، بسیط است به این حرف دیگر، اشکال آقای جوادی وارد نیست که: ممکن است جنس و فصل نداشته باشد اما خاصه دارد.

اما جواب این است که واقعیت اگر شد اعم، دیگر هیچ چیزی ندارد، واقعیت اعم، غیر از وجود است. إن شاء الله درباره ملاک بدهت با هم بحث می‌کنیم. شهید مطهری می‌گوید: ملاک بدهت، اعمیت است، می‌گوید اعم، بسیط است و لذا غیر قابل تعریف است، اشکال می‌کنند که: بله، وجود بسیط است و جنس و فصل ندارد ولی می‌تواند مفهومی داشته باشد ... بله این حرف در وجود درست است، اما اگر مسأله را برگردانید به اعمیت واقعیت و اعمیتی که برای واقعیت تبیین کردید، دیگر چگونه می‌خواهید به اعمیت واقعیت، اشکال بساطت را وارد کنید و تعریف رسمی برایش قائل شوید.

علامه طباطبایی حسابش درست است. نفی تعریف حدی و رسمی در وجود یک طور است. نفی تعریف در واقعیت عام «الشامل لکل شیء» با همین اعمیتش است. چون مفهوم واقعیت اگر قرار شد همه را بگیرد، این طوری می‌شود.

## جمع بندی استاد از فرمایشات علامه طباطبایی

پس ما اینگونه خلاصه کردیم: به نظر ما علامه بین اعمیت موضوع فلسفه که واقعیت است و به دلیل اعمیتش، بدهت تصویری و تصدیقی اش درست در می آید و بین بدهت مفهوم وجود فرق گذاشته است.

بدهت موضوع فلسفه را در مدخل است. بدهت وجود برابریه است، در مقدمات بحث اصالت الوجود است، تازه همان را هم متفرع کرده اند بر اصالت الوجود. و لذا بین اینها فرق گذاشته و به دلیل فرق درستی که بین اینها گذاشته ما نباید اینها را یکی بدانیم و اشکالی که آقای جوادیمطرح می کنند کاملاً منتفی است.

بدایه ناظر به مفهوم وجود است و اگر درباره مفهوم وجود خواستیم کار کنیم، مفهوم وجود را با موجود عام «الشامل لکل شیء» که از نظر علامه هم وجود را می گیرد و هم ماهیت را، هم تباین وجود را می گیرد و هم تشکیک وجود را. باید جدا کنیم. اگر اینگونه شد این مطلب می آید در مدخل و همین چیزی می شود که علامه فرموده است. بنابراین علامه طباطبایی این دقت را در اصول فلسفه داشته اند، در دو جای اصول فلسفه. یکپدر بحث سفسطه در مقابل فلسفه رسیدگی می شود. یکی در ذیل مسأله اصالت الوجود مقاله هفتم ایشان آنجا یک نتیجه ای می گیرند: «نکاتی چند یا نتایجی چند و از همین جا روشن است که واقعیت هستی یا باید بالذات و

خود بخود معلوم و یا شناخت وی محال بوده باشد و چون ما به واقعیت پی برده ایم باید اینگونه نتیجه گرفت که واقعیت بالذات معلوم است و هرگز مجهول نمی شود.»

مرحوم مطهری اینجا پاورقی زده در اینجا: «اینجا این بحث است که آیا وجود را می توان تعریف کرد یا نه؟» بعد شروع می کنند درباره بساطت مفهوم وجود، اعمیت مفهوم وجود این بحث ها را ارائه می کنند که عرض شد: فرمایش علامه از فروع اصالت الوجود است و ناظر به وجود است. اگر هم بحث مفهومی از وجود مطرح می شود به تبع آن است که در بدایه مطرح کردند. اما این ربطی به مدخل ندارد که من وقتی می خواهم با واقعیت کار کنم، واقعیت عام را می خواهم مطرح کنم «الشامل لکل شیء». «الشامل لکل شیء» یعنی واقعیتهای که هم مفهوماً و هم مصداقاً باید هم وجود را بگیرد و هم ماهیت را، در این صورت می شود موجود عام، «الشامل لکل شیء». این بدهت، حسابش جداست و باید در مدخل رسیدگی شود. بنابراین مطلبی را که آقایان اشکال می کنند به ملاصدرا باید سوال کرد از صدرا، اگر ناظر به وجود است یک حکم دارد و اگر ناظر به واقعیت است که علامه طباطبایی می گوید تعبیرش کنید به «الموجود العام، الشامل لکل شیء» حکم دیگری دارد، تصوراً و تصدیقاً.

والسلام

## جلسه بیست و هشتم: ۹۰/۱۱/۱۶

## خلاصه جلسات گذشته

در عبارات اسفار به اینجارسیدیم: «و بالجمله: هذا العلم لفرط علوه و شموله، باحث عن احوال الموجود بما هو موجود و اقسامه الاولیه، فیجب أن یکون الموجود المطلق بیناً بنفسه، مستغنیاً عن التعریف و الاثبات و ألا لم یکن موضوعاً للعلم العام و ایضاً التعریف إما أن یکون بالحد و بالرسم و کلا القسمین باطل فی الموجود»

جناب آخوند ملاصدرا بیان فرمودند: موضوع فلسفه باید، بدیهی التصور و التصدیق باشد؛ چون اگر بدیهی التصور و التصدیق نباشد، نمی تواند موضوع علمی باشد که عام ترین علوم است. اصل استدلال این است. چون موضوع فلسفه، موضوع علمی است که عام ترین علوم است، پس بدیهی التصور و التصدیق است، و إلاً علم عام تری داریم که آن علم باید این موضوع را تعریف کند از جهت مبدا تصویری و اثبات وجود کند از جهت مبدا تصدیقی.

استاد بزرگوارمان آیت الله جوادی اشکال کردند که ما ملازمه را قبول نداریم چه اشکال دارد که فلسفه خودش متکفل بشود تعریف تصویری و اثبات وجود موضوعش را؟ لذا ملازمه غلط است که بگوئیم موضوع فلسفه بدیهی التصور و التصدیق است؛ چون علمی اعم از فلسفه در کار نیست. موضوع فلسفه، نظری باشد هم تصوراً و هم تصدیقاً اما چون علم دیگری وجود ندارد،

خود فلسفه این کار را انجام بدهد. ما عرض کردیم: این فرمایش استاد \_ جمع بندی می کنیم \_ اولاً توسط خود استاد در ادامه مباحث رَحِیق رد شده است و استاد در آن اشاره ای که جلسه شب گذشته خواندیم بیان فرمودند که موضوع فلسفه چه در مسأله بدهت تصویری اش چه در مسأله اشتراک معنوی اش، نمی تواند بحث از این دو مسأله از مسائل فلسفه باشد. چرا؟ گفتیم ریشه این مطلب روشن است؛ چون إن شاء الله در ادامه بحث وقتی مسأله عرض ذاتی را مطرح می کنیم، روشن می شود که سیستم برهانی عرض ذاتی اقتضا می کند که مبادی یک علم را بیرون آن علم بدانیم. مبدأ تصویری و تصدیقی هر علم برهانی است باید خارج از آن علم برهانی باشد.

## بیان دو نکته توسط استاد درباره بیانات استاد جوادی

لذا خیلی تعجب است که خود استادمان اشکال فرمودند و آنجا تصریح فرمودند که این دو مسأله نمی تواند از مسائل علم فلسفه باشند، این نکته اول. لذا حق با همان مطلبی است که آنجا دارند، که ما مبادی تصویری و تصدیقی هر علم را مخصوصاً تصور و تصدیق به وجود موضوع، اینها قطعاً بیرون از علم هستند، نکته دوم این است که ما مبدأ تصویری موضوع فلسفه را بدهت معنای وجود بدانیم و تصدیق به وجود، یا نه، بدهت معنای موجود یا به تعبیر علامه موجود عام «الشامل لكل شیء». اگر بدهت بخواهد به موضوع فلسفه بخورد و ما اصرار کنیم که موضوع فلسفه، واقعیت است نه وجود یا موجودی که حیثیت اشتقاق در آن دیده شود و مسأله مبدأ اشتقاقش یعنی مفهوم وجود در آن پیدا شود.

محمولی را که در انسان، بقر، فرس و... مشترک می بیند غیر از انسان می گیرد، غیر از بقر می گیرد.

### تفاوت اشتراک معنوی و واقعیت با اشتراک معنوی وجود

لذا آنجا که می رسیم، به تعبیر بسیار زیبای استادمان حضرت آیت الله جوادی: درباره معنای وجود چند مسأله در کنار هم قرار می گیرند: بدهات، اشتراک معنوی، زیادت. ولی اگر اشتراک معنوی برای واقعیت قائل شد، اشتراک معنوی واقعیت، زیادت واقعیت بر ماهیت نمی دهد به شما. بلکه واقعیتی می خواهد مشترک المعنی باشد، هم مشترک المعنی در محمولات است هم مشترک المعنی در موضوعات است؛ یعنی شما نمی توانید وقتی با مفهوم واقعیت می خواهید کار کنید بگویید مفهوم واقعیتی الآن محل دعوی من است که این مفهوم واقعیت مشترک بین پنج محمول قضیه است اما غیر از موضوعات است.

واقعیتی که الآن مشترک المعنی می گیرید، در واقع هم موضوعات را می گیرد هم خصوصیت... لذا فرق مطلب به این بر می گردد که شما اگر اشتراک معنوی را درباره وجود بررسی کردید، اشتراک معنوی، در ناحیه محمولات است. اما اگر اشتراک واقعیت را در ارتباط با ... «الشامل لکل شیء» ... ببینید این قید تأکیدی نیست بلکه قید روشنی است برای تبیین اصل مطلب.

«الموجود العام الشامل لکل شیء»، شما با مفهومی دارید کار می کنید که فرض بر این است واقعیتی است که همه را شامل شده است؛ لذا اشتراک معنوی مفهوم واقعیت، مثل اشتراک معنوی

اگر من می گویم موجود و وقتی سر موجود رسیدم بگویم موجود یعنی مفهوم وجود. مفهوم وجود یک مطلب دارد. مفهوم موجود یعنی واقعیت یک چیز دیگر است. ما عرض کردیم از عبارت علامه (رضوان الله) در بدایه بر می آید که علامه مسأله بدهات مفهوم وجود را و اشتراک معنوی مفهوم وجود را مطرح فرموده اند در مسائل علم، ولی نهایتاً یک کار دیگر کردند، درباره بدهات موجود عام الشامل لکل شیء، آن هم در مدخل بیاناتی فرمودند. در مباحث فلسفه که می رسند دیگر بدهات معنای وجود را مطرح نکردند فقط اشتراک معنوی مفهوم وجود را مطرح کردند.

اگر ما بدهات را به موضوع فلسفه، یعنی واقعیت زدیم، دو مسأله را با هم در نظر بگیرید. یکی بدهات واقعیت مفهوماً، تصدیق به واقعیت مصداقاً، اشتراک معنوی واقعیت. بدهات مفهوم واقعیت، اشتراک معنوی واقعیت مفهوماً در مقابل بدهات مفهوم وجود و اشتراک معنوی مفهوم وجود چگونه است؟ برای اینکه ذهن قوی عمل کند دقت کنید:

اگر کسی در مسأله اشتراک معنوی خواست صحبت کند در بحث وجود و بگوید مفهوم موجود، مشترک معنوی است در همه هلیات بسیطه. ولی مفهوم وجود را غیر از مفهوم ماهیت می داند. یعنی پنج قضیه در نظر می گیرد و میگوید انسان موجود، فرس موجود، بقر موجود، عقل موجود، الله تبارک و تعالی موجود. در این پنج قضیه مفهوم وجود را که در محمول قضیه است مشترک المعناست. اما همان مفهوم مشترک المعنی را غیر از موضوع می گیرد، یعنی همان

معنوی یا بحث بدهات و بساطت را که بر سر واقعیت است بیریمدریخت وجود با آن کار می‌کنم.

### جمع بندی استاد از فرمایشات علامه طباطبایی

عبارتی که ما از آقای طباطبایی به دست می‌آوریم این است. اگر اینگونه شد شما حساب بدهات و حساب اشتراک معنوی را در مفهوم واقعیت، باید از حساب بدهات و حساب اشتراک معنوی در مفهوم (وجود را) جدا کنید. آن زمان اگر اینگونه شد سوال پیش می‌آید نکته بعد این است که اگر یک کسی درباره بدهات مفهوم وجود استدلال کرد به اعمیت آن، ولی اعمیت بعد از اصالت الوجود، آن زمان حکم اعمیت مفهوم وجود می‌شود حکم اعمیت مفهوم واقعیت. دقت کنید.

### توضیحات استاد درباره عدم ورود اشکال استاد جوادی

باز هم اشکال آیت الله جوادی به مفهوم وجود وارد نیست، یکبار دیگر بر می‌گردیم. اگر کسی بدهات مفهوم وجود را از باب نفی جنس و فصل و عامه و خاصه مرکب مبتنی بر اصالت الوجود دید. آقای طباطبایی در بدایه چه فرمودند؟ سیأتی، ناظر بود به احکام وجود بعد از اصالت الوجود، که اگر وجود اصیل شد و با فرض اصالت الوجود، وجود نه جنس داشت نه فصل داشت نه خاصه داشت، خاصه ای که از لوازم جنس و فصل است یا مطلق خاصه.

مفهوم وجود هم نیست. اشتراک معنوی مفهوم واقعیت می‌خواهد همه واقعیت‌ها را شامل شود. برای همین وقتی شما این فرق را قائل شوید، آن زمان در باب بدهات به این می‌رسید، ثمره اش در بدهات این می‌شود: من یکبار می‌خواهم بگویم مفهوم واقعیت، بدیهی است، چرا بدیهی؟ می‌گویید چون بسیط. می‌گوییم چرا بسیط؟ چون عام است، اعمیت دارد،

اعمیتی که من درباره مفهوم واقعیت قائل هستم اعمیتی است بیشتر از اعمیتی که در ارتباط با مفهوم وجود قائلیم؛ چون اعمیت مفهوم وجود، نفی جنس و فصل و حد از وجود می‌کند ولی اعمیت مفهوم واقعیت باید به گونه ای تبیین شود که دیگر چیزی بیرون آن باقی نماند.

بنابراین ما می‌خواهیم بگوییم وقتی شما مسأله را بر اعمیت مفهوم واقعیت پیاده می‌کنید یا بر بدهاتی که مستند به آن اعمیت است می‌خواهید بحث کنید، اما با واقعیت. وقتی با واقعیت آمدید و بر سر اعمیت یا بدهات، بدهاتی که مستند به بساطت است. چون مرحوم آقای مطهری اینگونه فرمودند که چون اینها بسیط هستند، چرا بسیط اند؟ چون وجود، اعم است. دیشب آدرس دادیم که مطالعه کنید. فرمود: وجود، چون اعم الأشياء است لذا بسیط است. لذا نمی‌تواند در آن، دو مفهوم یکی اعم یکی اخص پیدا کند، این مطلب نسبت به وجود مشکل دارد. اما نسبت به واقعیت نه. نسبت به واقعیت اگر من متوجه شدم مشترک المعنی بودن مفهوم واقعیت همه چیز را شامل شده است، اعمیت مفهوم واقعیت همه چیز را شامل می‌شود و بساطت مفهوم واقعیت همه را شامل شده است. این است که با واقعیت داریم کار می‌کنیم. موجود به معنای واقعیت، نه موجودی که در آن مبدأ اشتقاقی به نام مفهوم وجود قراردهیم بعد بحث اشتراک

## تفاوت تفریع مسائل فلسفه بر اصالة الوجود

اگر کسی مسأله بساطت را و اعمیت را متفرع کرد بر اصالة الوجود، آن زمان این بساطت و اعمیتش که متفرع بر اصالت الوجود است. حکمش می شود حکم واقعیت؛ چون فیلسوف می خواهد بگوید غیر وجود هیچ چیزی نیست بعد از اصالت وجود. اگر این طوری خواست صحبت کند آن زمان همان اعمیتی که ما برای مفهوم واقعیت قبل از اصالت الوجود قائلیم آن فیلسوف برای مفهوم وجود بعد از اصالت وجود قائل است.

مرحوم آقای مطهری در اصول فلسفه که توضیح داده فرقتش با شرح مبسوط همین است و متأسفانه در رَحِیق که فردا شب می خوانیم عبارت اصول فلسفه نیامده است. مرحوم آقای مطهری آنجا که خواسته توضیح بدهد خواسته بگوید: وجود به گونه ای است که سایه اش بر عدم هم گسترانیده شده است - در اصول فلسفه است - لذا وجودی که بعد از اصالت الوجود می خواهد سایه اش را بر عدم هم بگستراند و چیزی را خارج از او نداشته باشیم، مفهومی به شما می دهد اینگونه.

ان شاء الله می رسیم عین عبارت ملاصدرا است در باب معقول ثانی بودن مفهوم وجود بر اساس اصالت وجود. صدرا همین جا که الان می خواهیم عبارتش را بخوانیم مطلب را با اصالت الوجود بیان می کند. لذا دو حیث دارد: اگر کسی مفهوم وجود را بدون اصالت الوجود مطرح کرد اشکال وارد است که فردا عبارت استاد را می خوانیم. اگر مفهوم وجود را بعد از اصالت

الوجود مطرح کرد اشکال وارد نیست. اگر با مفهوم واقعیت کار کرد؛ چون مفهوم واقعیت علیّیّ حال، اصلتش مفروغ عنه است. مفهوماً واقعیت، عام «الشامل لكل شیء» است و مصداقاً. اشکال مطلقاً وارد نیست.

لذا ما سه حساب باید پیدا کنیم: ۱- کار با مفهوم واقعیت یعنی مفهوم موجود ۲- کار با مفهوم وجود قبل از اصالت وجود ۳- کار با مفهوم وجود بعد از اصالت وجود. (بر سیستم عرض ذاتی هم پیاده می کنیم. ان شاء الله سوال خوب و دقیقی است) شما بدانید هر فیلسوفی با مبنایش با او صحبت می کنیم. این تا اینجا.

یک سوال دیگر هم جواب دهیم که پس چرا علامه در بدایه آنگونه حرف زده اند؟

جواب: به نظر می رسد علامه در بدایه مسأله را در ذیل مفهوم وجود دیده است، دو مسأله دیده، یکی بداهت، یکی اشتراک معنوی.

## مبانی ادق علامه طباطبایی در کتاب نهایة الحکمة

در نهاییه که ادق مبنای خودش را تبیین می کند دو مسأله را در دو جا بیان می کند، در واقعیت، فقط بداهت را مطرح می کند؛ چون نیازی به بحث اشتراک معنوی نیست، می گویم چرا. با اینکه تصریح دارد به آن ولی تأکید بر آن ندارد، بداهت را مطرح می کند با اصل واقعیت و با

بدهت، فلسفه را بی نیاز از مبدأ تصویری می کند، چون اگر مبدأ تصویری بخواهد دیگر علم عام نخواهد بود که تعبیر خوبی که در نهاییه دارد.

اما در باب وجود دیگر در نهاییه نیازی نمی بیند مسأله بدهت مفهوم وجود را مطرح کند بدهتی که در بدایه آمده در نهاییه نیامده است چرا؟ چون می دانند بدهت وجود غیر از بدهت موجود است، ما آن چیزی که نیاز داشتیم برای نفی مبدأ تصدیقی و تصویری بحث موجود بود.

ولی اشتراک معنوی را چرا بیان می کنند؟ اشتراک معنوی، مربوط به مفهوم وجود است ولو قریب از اولیات است. چون مبدأ تصدیقی اصالت و تشکیک است؛ لذا از نظر ایشان وقتی اشتراک معنوی بر دو بال اصلی فلسفه صدرا که یکی اصالت الوجود است و یکی تشکیک است. اینها متفرع بر اشتراک معنوی اند، می شود از مبادی تصدیقی مسأله اصلی صدرا.

از مبادی اصالت وجود است. اصالت وجود، خودش مسأله است در فلسفه. از مبادی واقعیت دیگر نیست. پس ما چهار مسأله داشتیم: ۱- بدهت مفهوم واقعیت ۲- اشتراک معنوی مفهوم واقعیت ۳- بدهت وجود ۴- اشتراک معنوی مفهوم وجود. در بدایه که حرف های خودش را نمی گویند اصلاً از این حرف ها در مدخل خبری نیست. در نهاییه یکی از اینها را در مدخل می آورند، بدهت مفهوم واقعیت. عمومیت آن هم هست، اما تمرکز بر آن نیست، ضرورت ندارد؛ چون ما با اشتراک معنوی واقعیت کاری نداریم مفهوماً در نهاییه و مدخل.

در مسائل وجود به بدهت مفهوم وجود خیلی کاری ندارند. آنهایی که به بدهت مفهوم وجود کار داشتند؛ چون خلط بین وجود و موجود می کردند این را می گفتند، ولی ایشان در نهاییه چون مسأله را ذیل مسأله واقعیت یعنی موجود می آورد، نیاز ندارد در ذیل مباحث وجود بیاورند بلکه اشتراک معنوی مفهوم وجود را می آورد که این ثمره اصلی دارد در زیادت. ثمره اصلی زیادت در اصالت الوجود است، ثمره بسیار مهم اشتراک معنوی مفهوم وجود، تشکیک است؛ لذا اشتراک معنوی مفهوم وجود از مبادی اصالت الوجود و تشکیک است لذا در مقدمه می آید.

والسلام.

جلسه بیست و نهم: ۹۰/۱۱/۱۷

### خلاصه درس گذشته (جمع بندی استدلال اول ملاصدرا)

بحث ما در ارتباط با فرمایش استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله جوادی در ذیل عبارت آخوند ملاصدرا بود، اجمالاً عرض کردیم که ما بالاخره باید تکلیف خودمان را روشن کنیم، وقتی از موضوع فلسفه سخن می گوئیم از مفهوم یک چیزی سخن می گوئیم که برای آن اعمیت را قائل هستیم کما اینکه از مصداق یک چیزی سخن می گوئیم که اعمیت برایش قائل هستیم. لذا در تعبیر استادمان حضرت علامه طباطبائی (رضوان الله تعالی علیه) وقتی که از اینها سخن می گفتند فرمودند: «الموجود العام یا الشامل لكل شیء» خلاصه عرض ما این است.

در عبارت استادمان حضرت آیت الله جوادی، ایشان این تعبیر را دارند یک جایی، اما متأسفانه تا آخر ادامه پیدا نمی کند، مثلاً در مقدمه ای این سه استدلال ملاصدرا، چون دعوا بر سه استدلال های ملاصدرا است برای بدهات مفهوم وجود. ایشان تعبیر زیبایی دارند در حقیق، (ص ۱۷۸)، تعبیری دارند: «صدر المتألهین برای بدهات موضوع فلسفه سه دلیل ذکر می کند، او چون قائل به اصالت الوجود است در برخی از دلایل خود از واقعیتی که موضوع فلسفه است با عنوان وجود یاد می کند.» (این حرف خوبی است) حال اگر کسی بخواهد این مطلب را ادامه دهد باید تا آخر با این کار بکند، یعنی بگوید من از بدهات امری سخن می گویم که موضوع فلسفه است، بدهات مفهومش یعنی واقعیت، یا از بدهات مصداقش، اثبات واقعیت

داشتن آن. بنابراین اگر ما همین عبارت را بخواهیم ادامه دهیم، عرض کردیم چهارمسأله پیدا می شود: بدهات مفهوم واقعیت، اشتراک معنوی مفهوم واقعیت، بدهات مفهوم وجود، اشتراک معنوی مفهوم وجود، بدهات مفهوم وجود غیر از بدهات مفهوم واقعیت است، اشتراک معنوی مفهوم وجود غیر از اشتراک معنوی مفهوم واقعیت است، ثمره چیست؟! ثمره این می شود که از اشتراک معنوی مفهوم وجود، زیادت وجود یا زیادت ماهیت، اصالت وجود، تشکیک عامی را با بیان ملاصدرا را نتیجه می گیریم، این برای وجود است. اما وقتی با بدهات مفهوم واقعیت می خواهیم کار کنیم یا با اشتراک مفهوم واقعیت بخواهیم کار کنیم، از میان آنها هیچکدام این نتیجه در نمی آید اگر من چهارمسأله داشتم.

### جمع بندی فرمایشات علامه طباطبائی در ضمن چهار مسأله

اینگونه دیشب جمع کردیم: گفتیم حضرت علامه طباطبائی رضوان الله از این چهارمسأله در بدایه، مبنایشان فرمایشات خودشان نیست، مسیر مشهور است که بدهات مفهوم وجود و اشتراک معنوی مفهوم وجود را مقدمات بحث اصالت الوجود ذکر می کنند. بیشتر هم به خاطر همان فوایدی که عرض کردم. اما در نهاییه مسیرشان را جدا می کنند، مسأله بدهات مفهوم واقعیت را در مدخل می آورند، شمول این مفهوم را لكل شیء در مدخل می آورند. اعمیت این مفهوم را در مدخل می آورند، وقتی می رسند به بحث اصالت الوجود دیگر نیازی به بدهات مفهوم وجود ندارند؛ چون بین مفهوم وجود و مفهوم واقعیت فرق است. به اشتراک معنوی مفهوم محتاجند برای آن ثمرات فلسفی اش که ان شاء الله آنها را بحث خواهیم کرد.



نتیجه این است که من بین اینها باید جدا کنم. بعد نکته بعدی را هم عرض کردیم، این است که اگر کسی بین اینها را جدا کرد، و سهم هر کدام را به خودش داد. وقتی به مفهوم وجود رسید، خواست با مفهوم وجود ولی بعد از اصالت الوجود، کار کند، دیگر اعمیت مفهوم وجود مسلّم می شود. و اعمیتی برای مفهوم وجود درست می شود که آن اشکالات به آن وارد نمی شود، این را تحلیل خواهیم کرد. لذا علامه وقتی با مفهوم وجود خواست کار کند دو جور استدلال کرد، یکبار با اجلائیّت کار کرد، این نیاز به اصالت الوجود ندارد، یکبار با نفی تعریف حدی و رسمی کار کرد، گفت «سیجی»، بر اساس اصالت الوجود.

مرحوم آقای مطهری هم در اصول فلسفه وقتی خواست این بحث بدهد را کار کند، بدهد مفهوم وجود را از باب اعمیت بر اساس اصالت الوجود استدلال کرد، که آن اعمیتی که سایه اش بر عدم هم گسترده شود؛ لذا من مفهومی را از واقعیت اعم ارائه می کنم، مصداقی را برای واقعیت اعم درست می کنم در مدخل. مفهومی را برای وجود درست می کنم که اگر بخواهم بدهد آن را قبل از اصالت الوجود تبیین کنم با اجلائیّت کار می کنم، اگر بخواهم بدهتش را بعد از اصالت الوجود تبیین کنم، وجود نه جنس دارد نه فصل دارد نه خاصه، چرا خاصه ندارد؟ چون چیزی خارج از آن نیست، خاصه آنجا یعنی رسمی که از لوازم ماهیت است نه بلکه خاصه ای که چیزی بیرون از وجود نیست. اگر این توضیحات را که الآن ما شماره گذاری کردیم، تلقی کنید، آن زمان تکلیف بعضی از اشکالات و ایرادات و به هم ریختن مرزها روشن می شود. ما می گوییم: مرز واقعیت را سر جای خودش ببینید. مرز وجود را قبل از اصالت الوجود

را سر جای خودش ببینید، مرز مفهوم وجود را بعد از اصالت الوجود نیز سر جای خودش ببینید. کما اینکهملاصدرا می گوید: مفهوم وجود از نوع معقولات ثانی است، ولی بر اساس اصالت الوجود. ما می گوییم اینها شماره گذاری می خواهد، با هر کدام هم باید سر جای خودش کار بشود. با این توضیحات وارد دلیل دوم می شویم ما کفایت مذاکراتمان را در بررسی دلیل اول آخوند اعلام می کنیم و از ایشان سوال می کنیم: اگر با مفهوم واقعیت کار می کنید مفهوم واقعیت باید بدیهی باشد؛ چون نمی تواند موضوع علم اعم، نظری باشد مفهوماً و مصداقاً. اگر نه، با مفهوم وجود کار می کنید نظیر مفهوم وجود اخص از مفهوم واقعیت است. الآن در دلیل دوم دوباره توضیح می دهم، ببینید دعوا این بود که اگر ما یک چیزی داشتیم به نام مفهوم وجود که حاکی بود از یک واقعیتی که اعمّ اشیاء بود به شکلی که غیری نداشت، به شکلی که بیرونی نداشت، و هر چه بیرون از او بود پوچ و عدم و هالک و باطل بود، این مفهوم را دیگر نمی توانیم بگوییم می شود تعریف کرد؛ این مفهوم یا باید واضح باشد یا باید اصلاً به ذهن نیاید، این می شود همان حرف آقای مطهری در اصول فلسفه، دقت کنید. آقای طباطبایی در بدایه همین طور سیر کرده است، که ما استدلالمان به اعمیت ...

### بیان عبارات علامه طباطبایی در اصول فلسفه

این عبارت آقای مطهری را در جلد سوم اصول فلسفه روش رئالیسم را حتماً ملاحظه فرمایید. مقاله هفتم را با دقت ملاحظه کنید. مرحوم آقای طباطبایی تعبیری که دارند در ذیل این عبارت: «پس واقعیت هستی خاصه خارج ندارد، و اگر چنانچه برخی از خصوصیات واقعیت،

اوصاف و خواص اطلاق می‌کنیم، یک نوع عنایت و مجازی به کار برده ایم، از این روی باید گفت ما به هیچ وسیله واقعیت هستی را نمی‌توانیم بشناسیم و از همین جا روشن می‌شود که واقعیت هستی یا باید بالذات و خود به خود معلوم باشد و یا شناخت وی محال بوده باشد و چون ما به واقعیت پی برده ایم باید اینگونه نتیجه گرفت که واقعیت بالذات معلوم است.»

### بیان شهید مطهری در پاورقی ذیل فرمایش علامه طباطبایی

آقای مطهری اینجا پاورقی کرده است که : «در اینجا بحث از این است که آیا وجود را می‌توان تعریف کرد یا نه ؟ و بر فرض دوّم آیا عدم امکان تعریف از آن جهت است که وجود بدیهی و معلوم بالذات و مستغنی از تعریف است، یا از آن جهت است که تعلّق علم به آن محال و نا ممکن است و ممتنع. پاسخ اول مشروحاً در متن آمده است و به علاوه در آینده نزدیک فلان ... راجع به قسمت دوم اضافه می‌کنیم که مفهوم وجود مفهومی است بسیط، و هر مفهوم بسیطی معلوم بالذات و مستغنی از تعریف است. اما بسیط بودنش امری واضح و روشن است و می‌توان برهان نیز بر بسیط بودنش از راه اعم بودنش اقامه کرد. زیرا وجود از مفاهیم عامه و بوجهی شامل مفهوم عدم نیز هست و مفهوم اعم از وجود قابل فرض نیست.» حتماً پاورقی را ملاحظه بفرمایید.

اگر شما بخواهید با مفهوم وجود بعد از اصالت الوجود کار کنید، بعد آن زمان اعمیتی به واقعیت وجود می‌دهید که این مفهوم حاکی از او راه را بر شما می‌بندد، مطلقاً می‌بندد هم تعریف

حدّی و هم تعریف رسمی و هم تعریف به مفاهیم را خراب می‌کند اگر با این کار کنید. اگر نه، با مفهوم وجود قبل از اصالت الوجود کار کنید بلکه با بداهتش کار کنید با اجلا بودنش کار کنید، بگویید اجلا است. و نمی‌شود مفهوم وجود را به چیزی اجلاّی از او تعریف کرد این حرف درستی است، یعنی ما می‌گوییم شما حساب هر چیزی را سر جای خودش بگذارید. اعمیت با مفهوم واقعیت یک حکم دارد. اعمیت با مفهوم وجود قبل از اصالت الوجود یک حکم دارد، اعمیت با مفهوم وجود بعد از اصالت الوجود، یک طور است.

ما معتقدیم استاد بزرگوار علامه طباطبایی جمع اینها را در بدایه ایشان آورده است یکبار به اجلا بودن استدلال می‌کند، یکبار به نفی جنس و فصل و خاصّه استدلال می‌کند ولی آنجا توضیح می‌دهد نفی خاصّه از باب اینکه غیری وجود ندارد همین توضیح که در اصول فلسفه دادند.

### استدلال دوم ملاصدرا بر بداهت تصویری موضوع فلسفه

دلیل دوم را ایشان ذکر می‌کند. ایشان می‌فرمایند که دلیل دوم که آخوند ملاصدرا ذکر فرمودند در اسفار این است که صدرا خواسته بگوید ما نمی‌توانیم تعریف حدّی یا تعریف رسمی ارائه دهیم اما رسمی که از لوازم جنس و فصل سخن بگوید در وجود داشته باشیم؛ چون وجود غیر ماهیت است و مفهوم وجود ماهیت ندارد. جنس ندارد، فصل ندارد، لوازم جنس و فصل هم ندارد، اینها همه بر سر مفهوم وجود کار می‌شود، حرف درستی هم هست.

### اشکال علامه طباطبایی به نقصان استدلال

اصالت وجود وقتی از واقعیت سخن می‌گوییم مفهومی را شامل می‌کنم که مفهوم ماهوی را می‌گیرد ولی مفهوم بدیهی و مشترک معنوی وجود، خودم اقرار می‌کنم که غیر انسان است، یکبار دیگر تکرار می‌کنیم تا ذهن قوی شود.

شما یکبار با واقعیت کار می‌کنید، واقعیت را می‌گویید «مفهوم شامل لکل شیء»، کل شیء که مفهوم انسان را دارد، مفهوم فرس را دارد، مفهوم وجود را هم دارد. شما مفهوم وجود را قبل از اصالت الوجود بدیهی گرفتید، خیلی خوب بدیهی است، مشترک المعنی بگیرید، باشد مشترک المعنی است. مشترک المعنی بودنش یعنی اینکه محمول انسان موجود، فرس موجود، بقر موجود، الله موجود، العقل موجود، مفهوم محمولش یکی است اما نه اینکه مفهوم محمولش شامل موضوعات هم هست؛ لذا مفهومی را که به عنوان مدخل، موضوع علم فلسفه ارائه می‌کنید، باید مفهومی باشد که همه را شامل شود. اتفاقاً چون قبل از اصالت وجود است باید همه را شامل شود مفهوماً، وقتی هم می‌خواهد همه را شامل شود، همه را شامل شود مصداقاً پس فرمودند: «أما الأول فلائه إما يكون بالجنس و الفصل و الوجود لكونه اعم الأشياء لا جنس له فلا فصل له فلا حد له.»

### استدلال سوم ملاصدرا بر بداهت موضوع فلسفه

بعد حضرت علامه (ره) برداشتشان از این تعبیر با توضیحاتی که ما دادیم این است که قبل از اصالت الوجود این استدلال ناقص است. به خاطر اینکه قبل از اصالت الوجود حداکثر این است که مفهوم وجود ماهیت ندارد، جنس ندارد، ماهیت ندارد، فصل ندارد، تعریف حدی ندارد. جنس اگر لازمی دارد، فصل اگر لازمی دارد، رسم به آن لوازم جنس و فصل هم امکان ندارد، درست است. اما چه اشکال دارد مفهوم وجود با تعریف مفهومی بشود به لوازم دیگری؟ چه اشکال دارد؟ پس اشکال وارد است.

اما اشکال وارد است به خاطر اینکه با وجود قبل از اصالت وجود داریم کار می‌کنیم. حضرت علامه هم کاملاً توجه دارند به این تعبیر به خاطر آن عبارت متن بدایه شان. استاد ما هم که می‌خواهند اشکال بگیرند می‌گوییم اینگونه اشکال بگیرید. بعد ایشان می‌فرمایند اما یک راه سومی هم ملاصدرا پیشنهاد کرده که ما استفاده کنیم از اجلی بودن. بله درست است که اجلا بودن اصلاً نیازمند به واقعیت وجود نیست؛ چون معرف باید اجلی از معرف باشد و من مفهومی اجلی از مفهوم وجود یا مفهومی اجلی از مفهوم واقعیت ندارم می‌توانم استدلال کنم.

استدلال سوم علی‌ای حال درست است. با وجود خواستید کار کنید درست است با واقعیت خواستید کار کنید درست است. دومی را با مفهوم وجود قبل از اصالت الوجود خواستید کار کنید ناقص است. دومی را مفهوم وجود بعد از اصالت وجود خواستید کار کنید همین استدلال تمام است. ما عرضمان همین است، در بعضی از توضیحات آقایان گفته اند: ملاصدرا به اصالت وجود هم یک نیم نظری کرده، اگر نیم نظری هم کرده دیگر فرمایش ایشان اشکالی ندارد. من قبل از

هما علی ما تبیین فی القسطاس» که در کتاب برهان منطق می آید درست هم هست بعداً هم توضیحش را خواهیم داد مفصلاً.

### تذکر ملاصدرا مبنی بر عدم نظری بودن همه مفاهیم

یک پاراگراف توضیح دیگر هم دارد که این را هم عرض کنم، ملاصدرا در کنار سه استدلالی که برای بدهات تصویری موضوع این علم می آورد، یک مقدمه تذکاری هم دارد. می خواهد بگوید: اصلاً امکان ندارد که همه مفاهیم، تصوراً نظری باشند و الا فهم مفاهیم امکان ناپذیر است. و ما چون مفهومی را می فهمیم پس معلوم است مفهوم بدیهی داریم، کما اینکه امکان ندارد همه تصدیقات نظری باشند و الا نمی توانیم تصدیق کنیم؛ چون همینطور باید با تسلسل پیش برویم تا بی نهایت. این تسلسل هم علت بطلانش این است که ما فهم و ذهنمان محدود است و نمی توانیم بی نهایت تصور و بی نهایت تصدیق داشته باشیم.

### بازگشت تصدیقات نظری به تصدیقات بدیهی

بنابراین فی الجمله ایشان می خواهد بگوید، فی الجمله مسلم است ما تصورات بدیهی داریم تصدیقات بدیهی هم داریم، بعد ایشان اشاره می کند الان که تصورات بدیهی فی الجمله داریم، تصدیقات بدیهی فی الجمله داریم، مثال هم می زند و می گوید مثلاً اگر من تصدیق کنم به اینکه عقل موجود است باید قبل آن کلی تصدیقات داشته باشم ولی دیگر نمی توانیم این سلسله را تا بی نهایت بروم و الا تصدیقی نخواهیم داشت. بنابراین من باید به یک جایی برسم که بدهات

آقای جوادی به درستی این را توضیح می دهند با مفهوم وجود، بعد هم می گویند حدّ که ندارد، لوازم حدّ را هم ندارد؛ یعنی لوازم جنس و فصل ندارد که این هم درست است؛ یعنی در ذیل استدلال دوم، رسم به لوازم جنس و فصل هم نفی می شود که درست است «أما الثانی» دلیل سوم می شود؛ چون دلیل اول شد اعمیت، دلیل دوم نبود جنس و فصل که نفی حد و رسمی که از لوازم جنس و فصل است را مستدل می کند.

دلیل سوم اجلائیّت می گوید: «و أمّا الثانی فلاّنه تعریف بالأعرف - شما نمی توانید وجود را با چیزی تعریف کنید که اعرف از وجود است - و لا أعرف من الوجود فمن رام بیان الوجود بأشیاء علی أنها هی أظهر من الوجود فقد أخطأ خطأ فاحشاً.» آقای جوادی هم درست توضیح داده اند، در بدایه هم خواندیم درست است. با حد وسط اجلائیّت هیچ مشکلی نداریم چه قبل از اصالت الوجود و چه بعد از اصالت الوجود، چه با قطع نظر از مسأله اصالت وجود و با کارکرد اصل واقعیت، شما می توانید بگویید که ما نمی توانیم مفهومی اعرف داشته باشیم.

«و لما لم یکن للوجود حدّ فلا برهان علیه.» الان ملاصدرا در ادامه مسأله، مشارکت حد و برهان را مطرح می کنند. من بحث مشارکت حد و برهان را الآن وارد نمی شوم در ادامه بحث عرض ذاتی به آن می پردازم. که اگر وجود حدّ نداشت \_وجود که می گوئیم یعنی واقعیت، ما می گوئیم واقعیت، وجود را دیگر کنار می گذاریم\_. اگر واقعیت حد نداشت برهان هم ندارد، که توضیحش در بحث مشارکت حد و برهان می آید. «لأنّ الحدّ و البرهان متشارکان فی حدود

تصوری و بدهت ... این فرمایش ایشان خیلی سازگار است با آن موضوع فلسفه. این فرمایش بعداً ان شاء الله در توضیحات حضرت علامه از آن استفاده می کنیم که ما بدهت تصوری قطعاً داریم، بدهت تصدیقی داریم، بدهت تصوری و تصدیقی باید برسد به موضوع فلسفه که واقعیت است و آن واقعیت، اگر بدهت تصوری و بدهت تصدیقی پیدا کرد بی طرف نسبت به مسائل اصل الوجود و تشکیک الوجود یا اصالت الماهیت و تشکیک الماهیت یا استحاله اش است. می خواهیم بگویم فرق هایش را ببینید. بی طرف است یعنی شامل است.

و همانطوی که ذهن باید آماده شود برای تصدیق به بدهت تصوری و بدهت تصدیقی «و كما أنَّ من التصديق ما لا يمكن ادراكه ما لم يدرك قبله أشياء آخر مثل أن نعلم أن العقل موجود نحتاج أولاً إلى أن نحصل تصديقات أخرى» ایشان تشبیه می کند. الآن بحث ما بدهت تصوری است، می گوید: کما اینکه بعضی از تصدیقات امکان ندارد ادراک شود قبل از آن که اشیا دیگری تصدیق شود مثل اینکه ما اراده کنیم بدانیم آیا عقل موجود است یا نه؟ عالم عقول مثلاً. ما محتاجیم به اینکه بدانیم تصدیقات دیگری را، خیلی مقدمات دیگر را باید تصدیق کنیم تا برهان امکان اشرف درست شود و عالم عقول درست شود مثلاً.

آخرش به کجا می رسیم: «و لا محاله ينتهي إلى تصديق لا يتقدمه تصديق آخر» به جایی برسیم که قبل او تصدیق دیگری نداشته باشیم «بل يكون واجباً بنفسه» بلکه این تصدیق ضروری باشد بنفس خودش «أولياً بيناً عند العقل بذاته كالقول بأن الشيء، شيء وأن الشيء، ليس بنقيضه وأن النقيضين لا يجتمعان و لا يرتفعان في الواقع و عن الواقع» نه نقیضان را می شود در واقع جمع

کرد و نه نقیضان را می شود از واقع رفع کرد. «و كذلك القول في باب التصور» شاهد اینجاست، یعنی همانطور که در تصدیقات ما ناگزیریم که تصدیق بدیهی داشته باشیم مثل اینکه هو هویت را یک تصدیق بدیهی بدانیم که شیء شیء است مثل اینکه استحاله اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین را فتوا دهیم و بدانیم اینها تصدیق های بدیهی اند. ما بعداً درباره هو هویت، استحاله اجتماع، استحاله ارتفاع نستبشان با اصل واقعیت بحث خواهیم کرد مفصلاً در چند شب آینده که اولین تصدیق اینها همه بدیهی اند، بدهتشان هم اشکالی ندارد. هم مفهوم وجود بدیهی باشد هم مفهوم واقعیت بدیهی باشد ولی اعمیت برای مفهوم واقعیت است. «فلذلك القول في باب التصور، فليس اذا احتاج تصور بتصور يتقدمه»

(پرسش... پاسخ): این اگر برگردد به سیستم علوم حصولی همین اشکال را دارد (در جواب به سوال یکی از شاگردان) و لذا ما به مفاهیم بدیهی و اینها باید به یک جایی برگردیم که همین مبنای آقای طباطبایی اگر ما با واقعیت کار کردیم و نشان دادیم واقعیت اصیل است و واقعیت خاصه خارجی ندارد یا وجود اصیل است و وجود خاصه خارجی ندارد یا باید آن را نفهمیم یا باید به گونه ای بفهمیم که محتاج شناخت حصولی نباشیم. همین را می خواهیم درست کنیم.

تمام همت ما، همین یک جمله است که ما باید بفهمیم این مطالب از جهت سازمان کدام مطلب با اصیل دانستن واقعیت و کدام مطلب با اصیل دانستن وجود درست در می آید که سیستم معرفت شناسی ما به هستی شناسی ما می گردد؛ لذا ما با آقای مصباح مخالفیم و حق را به استادشان علامه طباطبایی می دهیم. باید برگردد و آلا راه ندارد و لذا اصل اولی و یگانه اصلی

را که می توان مبدأ علم دانست اصل واقعیت می دانیم و حق با علامه طباطبایی است که می گوئیم و لذا می گوئیم دفع سفسطه در واقع، دفع امکان اجتماع نقیضین است نه اصل واقعیت؛ چون اصل واقعیت انکار ناپذیر است ان شاء الله همه را مرتب درست می کنیم و تحویلتن می دهیم. اصل واقعیت انکار ناپذیر است و بازگشت سفسطه به انکار اجتماع نقیضین است یعنی انکار علم نه انکار واقعیت.

«فلیس اذا احتاج تصور إلى تصور يتقدمه» اینگونه نیست که اگر تصویری محتاج تصویری باشد که مقدم بر اوست «یلزم ذلک فی کل تصور» لازم بیاید این مسأله در همه تصویری «بل لابد من الانتهاء إلى تصور يقف و لا يتصل بتصور سابق عليه كالوجوب والامكان والوجود» که اینها معقولات ثانی فلسفی اند از نظر ایشان. فردا شب عرض می کنیم که اینجا یک ملاحظه دیگری هم با یک حد وسط چهارمی هم می شود برای وجود یا واقعیت درست کرد که مرحوم علامه مطهری (ره) در حاشیه شرح مختصر منظومه به آن پرداخته است. منتهی ایشان با وجود کار کرده اند ممکن است شما با واقعیت هم بتوانید کار کنید.

اگر گفتید: وجود رابط نیاز به اصالت الوجود ندارد و با اصل واقعیت هم می شود وجود رابط را درست کرد عرض خواهیم کرد. «كالوجوب والامكان والوجود فأن هذه و نظائرها معانٍ صحيه مركوزة في الذهن مرتسمه في العقل، ارتساماً اولياً فطرياً» خلاصه ما تصورات بدیهی داریم «فمتی قصد اظهار هذه المعانی بالكلام فیکون ذلک تنبیهاً» توضیح بسیار خوبی استاد جوادی دارند که تنبیه به معنای تعریف نیست. تنبیه دادن همیشه لازم است. ما بدیهی ترین بدیهیاتمان

ممکن است مورد غفلت قرار بگیرد ما به اینها تنبیه می دهیم نه اینکه مجهولی را تبدیل به معلوم می کنیم. «فیکون ذلک تنبیهاً للذهن و إخطاراً بالبال و تعیناً لها» تعیین برای دفع غفلت است وقتی من در فضای ذهنم قضایای متعدده دارم گاهی وقت ها تنبیه می دهند که از کدام استفاده کنم، نه اینکه آن را ندارم و به من می دهند «تعیناً لما بالاشارة ألی سائر المرتکزات فی العقل لا أفادتها بأشیاء هی أشهر منها» تا اینکه ما بگوئیم تصور حقیقی لازم است. بنابراین پایان بحث ما در این سه بیان این شد که ملاصدرا سه بیان آورده و باید تکلیفشان روشن شود که کدام به واقعیت می خورد و کدام به وجود، یعنی مفهومی که قبل از اصالت با آن کار می کنیم و کدام می خواهد با مفهومی کار کند که بعد از اصالت الوجود است. لذا اگر این تفکیک را نکنیم در توضیح بدایهها مشکل مواجه می شویم که علامه طباطبایی در فصل اول می خواهد، نفی تعریف از مفهوم وجود کند و به نبود جنس و فصل و خاصه بر اساس اصالت الوجود استدلال می کند. اگر ارتباط این مطالب روشن نشود آن پاراگراف معلوم نخواهد شد.

جلسه سی ام: ۹۰/۱۱/۱۸

## خلاصه درس گذشته

درباره مطلب بداهت مفهومی موضوع فلسفه، مطلبی مطرح شده، که سه دلیل را مرحوم ملاصدرا در اسفار اشاره فرموده اند، که دیشب هم توضیحاتش را دادند دیگر تکرار نمی کنیم. دلیل دیگری را مرحوم آقای مطهری ذکر می کند، ایشان دلیلی را ذکر می کنند که این دلیل از بیانات است، در توضیح بیانات مرحوم ملاهادی است در شرح منظومه و تکمیلی می کنند از بیانات شیخبوعلی در شفاء. اول مطلب آقای مطهری را توضیح بدهیم بعد نتایجی را که می شود بر اساس این مطلب تذکراتی را داد، در ادامه بحث ان شاء الله عرض می کنیم.

مرحوم آقای مطهری اینجا یک توضیحاتی می دهند در متن مختصر شرح منظومه، که این توضیحات قابل توجه است. در بیان اینکه وجود را نمی شود تعریف کرد، توضیح می دهند: که «تعریف در منطق ثابت شده که تعریف واقعی دو نوع است: حدّ و رسم، تعریف حدّ عبارت است از تجزیه و تحلیل ماهیت شیء. اینگونه تعریف در جایی میسر است که ماهیت شیء مرکب باشد از دو جزء» و بعد هم توضیح می دهند که در منطق هم ثابت شده که این ترکیبات ترکیبات خارجی نیستند، بلکه ترکیب از جنس و فصل است، جزء اعمی که جنس است و جزء دیگری که فصل است و لذا می گویند: علی هذا اگر مفهومی بسیط باشد قابل تعریف حدّی نیست. من اینها را عرض می کنم تا معلوم شود برخی از اشکالاتی که وارد می شود، مرحوم آقای مطهری توجه داشته اند، و اگر مفهوم به نحوی باشد که اعم از آن قابل تصور نیست باز هم قابل تعریف حدّی نیست.

توجه بفرمایید در بالا گفتند: ماهیت اگر بسیط باشد، تعریف حدّی ندارد در پایین فرمودند: مفهوم اگر اعم باشد تعریف حدّی ندارد. ماهیت بسیط مثل مقولات عشر، مقولات عشر که اجناس عالیّه هستند، ماهیت بسیط هستند که تعریف حدّی ندارند، دقت کنید عبارات آقای مطهری دقیق است و عجیب است که در حقیق در مقام اشکال به ایشان همین مطلب مطرح شده است. عبارت را دوباره دقت کنید: «تعریف حدّی عبارت است از تحلیل و تجزیه ماهیت شیء، این گونه تعریف در جایی میسر است که ماهیت شیء مرکب از دو جزء باشد.» پس این مطلب به بر ماهیت پیاده می شود. و ماهیت بسیط، تعریف حدّی ندارد.

پس مطلب اینگونه شد که ایشان دارند اصرار می کنند ماهیت بسیط را نمی توان تعریف حدّی کرد، بعد پایین می گویند: اگر مفهومی به نحوی باشد که اعم از او قابل تصور نیست، باز هم قابل تعریف حدّی نیست. اگر مفهوم، اعم از او نباشد، باز هم تعریف حدّی ندارد. «از همین جا معلوم می شود که چرا مفهوم وجود و موجود را نمی شود تعریف کرد، این مفاهیم بسیط هستند و به علاوه مفهومی اعم از مفهوم وجود و موجود نمی توان پیدا کرد که جنس این مفاهیم باشد.» لذا توجه داشته باشید ایشان در متن بین بساطت در ماهیت و انکار تعریف حدّی در ماهیت و بین بساطت در مفاهیم به واسطه اینکه اعمی از آن ها چیزی وجود ندارد، فرق می گذارند. این اولاً.

«اما اینکه مفهوم وجود قابل تعریف رسمی نیست: بدان جهت است که تعریف رسمی یا تعریف به رسم آن است که شیء به آثار و لوازمش شناخته شده اش شناسانده شود. ممکن است ماهیت

اصطلاح وجود رابط است درک نمی کنید، پس قبلاً باید با مفهوم وجود آشنا باشیم تا بتوانیم وجود را تعریف کنید و بنابراین تعریف واقعی وجود دور است.»

مرحوم آقای مطهری این استدلال را، به عنوان یک استدلال مستقل که در باب وجود، که اگر کسی بخواهد مفهوم وجود را تعریف کند، تعریفش، مستلزم دور است به خاطر اینکه هر معرفتی بیاورد چه معرفت حدی و چه رسمی، در واقع یک قضیه تشکیل داده، که مشتمل بر وجود رابط است. و بدون تعقل وجود رابط نمی تواند تعریف کند؛ لذا نمی شود گفت وجود را می شود تعریف کرد، بعد در پایین توضیح می دهند: «این بیان که در بالا برای عدم امکان تعریف حدی و تعریف رسمی شد کافی است. شاید بهترین بیان این مطلب باشد و مقصود بوعلی در نجات که گفته: وجود مبدأ اول همه شرح ها و تعریف هاست همین است که ما توضیح دادیم.»

### بساطت و اعمیت وجود، مانع تعریف حدی و رسمی آن

پس اینجا ما یک بیانی داریم از مرحوم آقای مطهری که در این بیان اولاً بساطت را برای انکار تعریف حدی آورده و اعمیت را برای انکار تعریف حدی آورده، بین بساطت ماهیت و بین بساطت مفهوم فرق گذاشته است و برای انکار تعریف رسمی، دو حد وسط دارد: یکی اجلا بودن و یکی این استدلال دور، که البته اقرار دارد که استدلال دور، هر تعریفی را انکار می کند، این تا اینجا. بعد ذیلش ملاهادی در ارتباط با اینکه وجود بدیهی است توضیحی دارند، مرحوم آقای مطهری این توضیح را دوباره نقادی می کند.

چیزی را شناسیم ولی آثار و لوازمش را بشناسیم، بعد مثال به برق می زنند درباره وجود گذشته از اینکه چیزی از خود وجود روشن تر نیست (حد وسط اجلا بودن) که به عنوان یکی از آثار وجود، معرف وجود بشود، بعد وارد نقد رسم می شوند اینجا «اساساً اینکه فرض وجود معرف، این استدلال که الآن شاهد بیان ماست، استدلال چهارم می شود، ذیل انکار تعریف رسمی آمده اما اعم است.

### استدلال چهارم (بر بداهت تصویری موضوع فلسفه)

«اساساً فرض وجود معرف، چه معرف حدی، چه معرف رسمی مستلزم این است که قبلاً با مفهوم وجود آشنایی داشته باشیم؛ زیرا وقتی که تعریف می کنیم، معرف را موضوع و معرف را محمول قرار می دهیم، و حکم می کنیم که آن، این است، مثلاً می گوییم وجود ثابت العین است». وجود، ثابت العین است، وجود، ثبوت است مثلاً. وجود را می کنیم موضوع که معرف است ثابت العین را می کنیم محمول که معرف است. حکم می کنیم که آن، این است.

ایشان می خواهند بفرمایند یک قضیه تشکیل دادیم، در این قضیه «است» مطرح است، که «است» وجود رابط است، و وجود رابط از جنس وجود محمولی است و مشترک المعنی هستند. شما «اگر قبلاً با مفهوم وجود آشنا نباشید، نمی توانید معرف را بیاورید، این استدلال اختصاصی درباره وجود است» می فرمایند: «اگر با مفهوم وجود آشنا نباشیم مفهوم «است» را که به



## ارزیابی فرمایشات ملاهادی سبزواری توسط شهید مطهری

حاجی سبزواری اینگونه بیان کرده: «از آن جهت وجود حدّ ندارد که بسیط است» پس حاجی سبزواری هم ملتفت است و آقای مطهری هم نقل می کند که وجود را به خاطر بساطتش باید انکار تعریف حدّی اش کرد. «بدان جهت رسم ندارد که رسم به وسیله عرضی باید باشد» در نقد استاد بزرگوارمان آیت الله جوادی به آقای مطهری، ایشان می خواهند بگویند ما دو گونه رسم داریم: یک رسم به لوازم جنس و فصل داریم که با اثبات بساطت و نفی جنس و فصل آن رسم را هم می شود نفی کرد، اما یک رسم به غیر لوازم جنس و فصل که بساطت وقتی می آید تعریف حدّی می رود، تعریف رسمی به لوازم می ورد، اما رسم سوم می ماند که مثال روشنی می زنند برای این رسم به مقولات عشر\_اجناس عالیّه\_ که آنها به خاطر بساطتشان جنس و فصل ندارند، لوازم جنس و فصل هم آنجا نیست، اما هیچ اشکالی ندارد مقوله اضافه را کسی تعریف کند به تعریف حقیقی، مقوله کمّ را کسی تعریف کند به تعریف حقیقی، اما این تعریف حقیقی نه تعریف حدّی است به جنس و فصل، نه تعریف رسمی است به لوازم جنس و فصل، بلکه تعریف حقیقی مفهومی برایش داریم.

ما الآن می خواهیم بگوئیم بزرگی مثل مرحوم آقای مطهری جدا فرموده اند، که اگر اینگونه بشود، این حرف ها قرینه و بلکه آن تصریح عبارت اصول فلسفه را داشته باشیم که این حرف ها بعد از اصالت وجود است. جمع بین عبارات مرحوم آقای مطهری این می شود که از ملاهادی نقل می کنند: «وجود حدّ ندارد چون بسیط است و از آن جهت رسم ندارد که رسم

به وسیله عرضی باید باشد و عرضی از کلیات پنجگانه است و همه کلیات از سنخ ماهیت هستند، و وجود و عوارض وجود از سنخ ماهیت نمی باشند.» بیان ملاهادی را مرحوم آقای مطهری در اثبات بدهت مفهوم وجود و تعریف رسمی نداشتن اینگونه ارائه داده است.

پس ملاهادی می گوید: وجود بسیط است حد ندارد، وجود رسم ندارد؛ چون تعریف رسمی با آن عرضی های کلیات خمس است و عرضی های کلیات خمس از جنس ماهیاتند و وجود غیر از ماهیت است. نقد آقای جوادی به بیان چیست؟ همه رسم ها، رسم به لوازم جنس و فصل نیست که برود در کلیات خمس.

باید دید مرحوم آقای مطهری در این فضا فرمایش ملاهادی را چگونه ارزیابی می کند؟ مرحوم آقای مطهری می فرمایند: «این بیان در مورد رسم، صحیح نیست؛ زیرا اولاً هیچ معذوریتی ندارد که عرضی که یکی از کلیات خمس است از سنخ ماهیت باشد» یعنی رسماً آقای مطهری اعلام می کند که رسم دو قسم است. «رسمی که به لوازم مفهوم ماهوی انجام بشود، رسم دیگری هم داریم. اولاً. ثانیاً اینکه می گوید عوارض وجود از سنخ ماهیات نیستند» (این حرف خیلی عالی است) مرحوم آقای مطهری می فرمایند: اینکهملاهادی می فرمایند: عوارض وجود از سنخ ماهیات نیستند، اگر عوارض مقولات ثانی را می گوید، درست است. وحدت، وجوب، خارجیت این طور هستند. اما درباره مطلق عوارض وجود صادق نیست؛ زیرا خود ماهیت از عوارض وجود است. و به همین دلیل مبحث ماهیت در فلسفه اولی ذکر می شود. بنابر اصالت وجود، وجود دو گونه عارضه دارد: ۱- عارضه ای دارد به نام وحدت مثل خارجیت مثل

بنابراین ما می خواهیم عرض کنیم مرحوم آقای مطهری به همه آن ها التفات داشته است، منتهی مرحوم مطهری دو گونه حرف می زند. (بحثی که دیشب کردیم)

یک طور حرف زدن، حرف زدن با قبول اصالت وجود است که ماهیت را می کند عارضِ اخص وجود و ماهیت را از عوارض وجود می کند البته با یک دقتی که در نکته، دقتش این است که اگر کسی ماهیت را از عوارض وجود کرد این ماهیت از معقول ثانی می شود و از عوارض وجود می شود؟ یعنی منتزع از حد وجود است (دقت کنید)

انسان که می خواهد از عوارض وجود باشد و عارضِ اخص وجود باشد، با تعبیری که از امام خواندیم نور وجود، اینها را از کتم عدم خارج کند اینگونه است. و اینها عارض اخص باشند، آیا اینها می شوند معقول ثانی و از عوارض وجود؟ یا اینها می شوند معقول اولی و از عوارض وجودند؟

مرحوم آقای مطهری در این عبارت دو گونه عارض برای وجود آورد: یکی مثل وحدت، مثل وجوب و فعلیت و خارجیت که فرمود اینها از سنخ ماهیات نیستند. و یکی این ماهیات به حمل شایع است؛ یعنی انسان و بقر و فرسی که در واقع عارضِ اخص حقیقت وجودند. اینها با اصالت وجود درست در می آید. لذا ما چند بار گفتیم در متن اسفار هم توضیح دادیم که «سیتضح لك من طریقتنا فی مباحث الوجود» اینکه شهید مطهری اشاره به این دارد این مبنایش، اصالت الوجود است و ربطی به مفهوم وجود ندارد.

فعلیت مثل وجوب یعنی ضرورت، ۲- یک عارضه ای وجود دارد به نام انسان، تعبیرش چقدر زیبا است «و لذا مبحث ماهیات در فلسفه اولی بحث می شود». اگر گفتیم مبحث ماهیات در فلسفه بحث می شود آن بحثی بود که در مقام دفاع از امام در مقابل اشکالات آیت الله جوادی دفاع کردیم. که امام می خواهد بگوید: ماهیت، عارضِ اخص وجود است. وقتی ماهیت، عارضِ اخص وجود است و از عوارض وجود است، شما می توانید بگویید من اصل این مبنا را قبول ندارم که وجود و عوارض وجود از جنس ماهیت نیستند.

(پرسش... پاسخ): استدلال ملاهادی که گفت وجود و عوارض وجود از جنس ماهیت نیستند بحث مفهوم نبود و نقض هم وارد است.

## دو اشکال اساسی مرحوم شهید مطهری

مرحوم آقای مطهری پس دو اشکال اساسی گرفتند:

۱. حصر رسم در مفاهیم ماهوی غلط است، آیت الله جوادی فرمودند.
۲. حصر عوارض وجود در اینکه از جنس ماهیات نیستند غلط است و نقض کردند مطلب را به اینکه ماهیت، عارض اخص وجود است و لذا این عبارت ملاهادی را که فرمود وجود و عوارض وجود از سنخ ماهیات نمی باشند را اشکال گرفتند. فرمایش آقای مطهری را جمع کنیم.

(پرسش...پاسخ:) ما می‌گوییم مرحوم آقای مطهری در ارتباط با مسأله نفی تعریف رسمی و نفی تعریف حدّی یکبار از حد وسط اعمیت با حد وسط اصالت الوجودی می‌خواهد استفاده کند که می‌شود حاشیه اصول فلسفه.

اگر با حد وسط بساطت و اعمیت وجودی که ملاء خارجی را پر کرده و حتی سایه بر عدم انداخته استفاده کند اشکال وارد نیست. اگر بخواهد این را در فضای مفهوم وجود قبل از ورود به فضای اصالت الوجود کار کند اشکال وارد است، ما این را جمع کردیم.

الآن مطلب این نبود، مطلبی که خواستیم توضیح دهیم این بود که این نکاتی که ما می‌گفتیم بین حدّی و رسمی و این خصوصیات با دقت تفکیک کرده، مصرّح در عبارات ایشان است.

اما چیزی که الان می‌خواهیم درباره مطلب عرض کنیم این است. ما دیشب بحثمان این بود که من با مفهوم واقعیت «الشامل لكلّ شيء» می‌خواهم، می‌خواهم کار کنم یا با مفهوم وجودی که بدیهی و مشترک المعنی در محمولاتِ هلیات بسیطه است و غیر از مقولات اولی یعنی ماهیت انسان و فرس بقر است. دیشب این را گفتیم. گفتیم یکبار بدهات و اشتراک معنوی را بر واقعیت که موضوع فلسفه است می‌برید. یکبار بدهات را و اشتراک معنوی را در مفهوم وجود پیاده می‌کنید. بدهات و اشتراک معنوی مفهوم وجود که از بحث‌های مفهوم وجود است، با هر حد وسطی تبیین شود، این اگر در وجود پیاده شود که محمولِ هلیات بسیطه است همانجا هم به

اگر اینها با باب «سیتضح لك من طریقتنا فی مباحث الوجود» شدند عارضِ اخص حقیقت وجود. فقط سوال این است که آیا ما اینجا حق داریم اینها را دو عارض بدانیم یا نه، اگر هم اینها را عارض وجود دانستیم، اینجا ناگزیریم بگوییم بر اساس این مبنا وجود، دو گونه عارضه ندارد. در واقع دو معقول ثانی داریم که این معقولات ثانی عوارض مفهومی واقعیتند. منتهی با این فرق که بعضی‌ها از متن می‌آیند و عین وجودند، بعضی‌ها مثل ماهیت و عدم دلالت بر منشاء انتزاع یا هر چیز دیگری دارند ولی نگوییم اینها معقول اولی هستند.

### تکرار مطالب جهت روشن شدن مسأله

اگر تعریف رسمی را مرحوم مطهری نفی کند، الآن معلوم شد که شهید دوگونه رسم قائل است: یکی رسم از جنس ماهیت، یکی رسم از غیر جنس ماهیت. لازم نیست حتماً تعریف رسمی از جنس مفاهیم ماهوی باشد. اما مطلبی که آنجا گفته شد این بود که یک بار دیگر می‌گوییم: ما وقتی می‌گوییم که شما یکبار می‌خواهید با مفهوم وجود کار کنید و از مفهوم وجود، تعریف حدّی را نفی کنید. یک بار می‌خواهید با مفهوم وجود کار کنید و با مفهوم وجود، رسم ملازم با جنس و فصل را نفی کنید آنگونه حرف می‌زنید. یکبار می‌خواهید از مفهوم وجود، مطلق رسم را از باب اصالت الوجودی که خارج ندارد، خاصه ندارد. خاصه بیرونی مشیر ندارد بیان کنید آنگونه جواب می‌دهید.

خاطر اشتراک معنوی و بداهت مفهومی اش او را از انسان و بقر و فرس جدا می کنید این یک نقش است ، نقش مفهومی.

یکبار می خواهید مفهوم واقعیتی را که به تعبیر علامه «الشامل لكل شیء» است یا به تعبیر علامه در مدخل نهاییه «الموجود العام»، می خواهید این را مبنای بحثتان قرار دهید. اگر شما با مفهوم واقعیت کار کردید کما اینکه بعداً در بحث بداهت تصدیقی با مصداق واقعیت کار می کنید، نه با مفهوم وجود و مصداق وجود که بعد بگویید مفهوم وجود را آوردیم، اشتراک معنوی را آوردیم برای اصالت وجود یا برای درست کردن تشکیک الوجود.

اگر خواستید با واقعیت کار کنید، آن زمان اینجا که می گویم وجود را نمی شود تعریف کرد، از شهید مطهری سوال کنید: شما در مسأله دوری که استدلال کردید و گفتید آوردن هر معرفتی برای وجود دور است یک مشکلی دارید، مشکلتان این است که «است» را از جنس وجود می دانید مفهوماً و مصداقاً یا از جنس وجود نمی دانید؟ این می شود اول الکلام . اگر شما گفتید تقسیم موجود به رابط و نفسی، تقسیم واقعیت است؛ لذا شما وجود ربطی را ملتزم می شوید، یعنی یک واقعیت ثالثی غیر از واقعیت موضوع و محمول را ملتزم می شوید با استدلال علامه طباطبائی، ولی این واقعیت ثالث را که ملتزم می شوید، توجه به حیث اصالت الوجود آن ندارید.

یعنی همان استدلالی که علامه می کرد، می گفت اگر دو واقعیت مرتبط داشته باشیم وقتی واقعیت الف و واقعیت ب را داریم، ارتباط اینها را واقعی دانستیم در هر ظرفی که اینها واقعیت دارند واقعیت ثالث می خواهیم ؛ لذا می گفتید: موجود یا نفسی است یا رابط، واقعیت یا نفسی است یا رابط. آن زمان می توانید توضیح دهید که هر کس خواست موضوع فلسفه را تعریف کند، دیگر تمرکز بر مفهوم وجود نداریم که بعداً با مشکل برخورد کنم و کسی مثل آیت الله مصباح به من اشکال نماید که این وجود رابطی که شما می گوئید، چه کسی گفته است مفهوماً با مفهوم وجود محمولی یکی است که تعریف وجود که الآن محل دعوای ماست متوقف شود به فهمیدن وجودی که از جنس «است» است که مفهوماً از جنس وجود است؟ (اشکال ما به آقای مصباح بماند)

اما ما می گوئیم این مطلب فعلاً بحثش متوقف بر آن بحث ها نیست. شما اگر در مورد بداهت مفهومی واقعیت خواستید استدلال کنید. خواستید بگویید «است» یک مفهوم ذهنی است آیا واقعیت دارد یا ندارد؟ شما واقعیتان شامل لكل شیء است. هم شامل ذهن می شود و هم عین هم شامل وجود می شود و هم ماهیت . هم شامل نفسی می شود و هم شامل رابط. اگر اینگونه کار کردید یک حرفی می گوئید که در مورد واقعیت درست است ولی در مورد وجود بعد از اصالت وجود درست می شود. شما الآن اگر گفتید موضوع فلسفه را نمی توانم تعریف کنم؛ چون هر تعریفی که برای موضوع فلسفه داشته باشم، معرفتی می خواهد که تمام نمی شود الا به وجود رابط، الا به حکم. حال فرض کنید رابط خارجی را قبول نکنم فرض کنید، بین

وجود رابط و بین وجود محمولی، اشتراک لفظی قائل شویم که آقای مصباح قائل است و معتقد است ملاصدرا اینگونه گفتند. وجود رابط و وجود محمولی اشتراک لفظی دارند مفهوماً (فرض کنید) اما واقعیتی که «الشامل لكل شيء» است... لذا اگر شما به عبارت نجات... الان ما بر می گردیم در عبارت بوعلی که ما داشتیم با شفا کار می کردیم. اگر شما خواستی با عبارت بوعلی کار کنید و بگویید: موضوع فلسفه واقعیت است.

### عدم امکان تعریف واقعیت و استدلال آن

واقعیت را نمی توانید تعریف کنید؛ چون هر تعریفی فرع بر فهم واقعیت است. اگر ما اینگونه معنا کردیم آن زمان دچار شبهه اشتراک لفظی «است» و «هست» نمی شوید و می گوئید: من واقعیتی دارم اعم از هر چیز؛ لذا تعریف ندارد. واقعیتی دارم که تعریفش، مستلزم دور است مفهوماً؛ چون اگر من بخواهم واقعیت را تعریف کنم قبل از او باید ... «است» و «هست» بالاخره دو جنس یک واقعیت اند ولو از جهت مفهوم وجود، مشترک لفظی باشند.

بنابراین ما به نظرمان می رسد این تعبیر بوعلی سینا را که شما بگویید ... (ولی با آن توضیح که آیت الله جوادی دادند، \_ که این آقایان از موضوع فلسفه یعنی واقعیت به وجود تعبیر می کنند، تعبیری داشت اول مطلب که خیلی تعبیر زیبا و روشن بود، گفتند: «صدر المتأهلین برای بدهات موضوع فلسفه سه دلیل ذکر می کند، او چون قائل به اصالت الوجود است» این حرف، خیلی خوبی است. یعنی کانهائنها وجود را می گویند به دلیل اصالت وجود یعنی از واقعیت عبور می

کنند و الا اگر کسی بخواهد قبل از اصالت وجود نظر کند به این حرف ها و به تعبیر آقای مطهری با غفلت از اصالت وجود سخن بگوید «در برخی از دلایل خود از واقعیتی که موضوع فلسفه است با عنوان وجود تعبیر می کند» ما عرضمان همین است که می شود این دلیل را خیلی مرتب و روشن بر اساس اصل واقعیت اقامه کرد. دیگر آن مشکلات اشتراک لفظی بین «است» و «هست» یا اشتراک معنوی را ندارد؛ چون اگر برای کسی آنجا شبهه اشتراک لفظی مطرح شود استدلال ابتر است و به درد نمی خورد و نمی شود این حرف را به صدرا نسبت داد، مگر آنکه کسی اصالت الوجودی شود بعد با سیستم اصالت الوجود، واقعیت را منحصر در وجود کند و اگر واقعیت را منحصر در وجود کرد با سیستم اصالت الوجود و خواست مفهوم وجود را حاکی از واقعیتِ اصیلِ عام بگیرد، آن زمان حرف های مرحوم مطهری در اعمیت اشکالی ندارد. این حرف هایی هم که اینجا می گویند اشکال ندارد. این کلید خوبی است که آقای جوادی مطرح نموده اند که من تفتن کنم مفهوم وجود را، تعبیر به موضوع فلسفه را از باب وجود با توجه به مبنای اصالت الوجود نه با غفلت، اگر غفلت کردم همان خواهد شد که عرض کردم. والسلام

## جلسه سی و یکم: ۹۰/۱۱/۲۳

بحث ما درباره بدهاقت تصویری مفهوم واقعیت تمام شد. و کفایت مذاکرات را اعلام می کنیم. البته اشکالی در ذیل استدلال آقای مطهری باقی مانده که ما بعداً که درباره معقول ثانی که وارد شدیم آن را رسیدگی می کنیم. آن اشکال این بود که اگر ایشان قائل به اشتراک لفظی بین «است» و «هست» است چگونه می خواهد از «وجود مبدأ هر شرحی» را تحلیل کند؛ چون در جای خودش در حد اشکال بیان می کنیم تا بعد در بحث معقولات ثانی حل کنیم. یک بحثی هست که آیا «است» و «هست» مشترک لفظی اند یا مشترک معنوی اند؟!

## دو برداشت از عبارات ملاصدرا

اگر کسی مثل استادمان آیت الله جوادی تبعاً لبعضی از عبارات آخوند ملاصدرا قائل به اشتراک معنوی باشد، می تواند بگوید که هرکس بخواهد وجود را تعریف کند مستلزم دور است. هر تعریفی به بیان قضیه ای است که مشتمل بر «است» است. و «است» هم اشتراک معنوی دارد با «هست»، و لذا دور پیش می آید.

اما اگر کسی مثل مرحوم آیت الله مطهری قائل به اشتراک لفظی بود، البته در ظاهر عبارت ایشان در مقدمه شرح مبسوط این است؛ یعنی قائلند به اینکه مسأله «است» و «هست» فی الواقع باید

ببینیم وضعیت شان را. اگر این بزرگوار قائل شد به اشتراک لفظی، دیگر آن استدلال که ما در جلسه آخر فلسفه مان از ایشان نقل کردیم مخدوش می شود، چرا؟

چون شما می خواهید اثبات کنید بدهاقت معنای «هست» را، بعد می گوید: «هست» بدیهی است، چون هر تعریفی برای «هست» مستلزم بر دانستن معنای «است»، باشد خب باشد، مگر «است» ربطی به «هست» دارد. اما اگر «هست» و «است» را مشترک معنوی گرفتیم، آن زمان می توانید بگویید نمی شود «هست» را به واسطه «است» تعریف کردیم.

این اشکال فعلاً باقی ماند. ما فی الجمله اشکال را مشترک الورد نمی دانیم؛ چون ما مسأله را به واقعیت برگردانیم نه به مفهوم وجود. ما در توضیحی که دادیم اصلاً مصب این اشکال بسته شد. چرا؟ چون ما گفتیم اگر «هست» و «است»، مشترک معنوی هم باشند دو نحو از واقعیتند. فرض کنیم «هست» و «است»، مشترک لفظی هستند، از جهت مفهوم، اما از این جهت که واقعیت اند که مشکل نداریم؛ یعنی ما اینها را دلیل می دانیم بر اینکه اینها را حمل نکنیم بر اشتراک معنوی مفهوم وجود. مفهوم وجودی که غیر از مفهوم ماهیت است. مفهوم وجودی که غیر از مفهوم «است» است. الآن اینگونه می شود مفهوم وجود می شود یک مفهوم، مفهوم انسان می شود یک مفهوم، مفهوم «است» می شود یک مفهوم، البته باید فرض کنیم. ما اگر در این فضا سیر کردیم آن زمان برای تمسک به این استدلال در باب بدهاقت مفهوم وجود، مجبوریم این اشکال را جواب بدهیم اما اگر ما نه، با موجود عام «الشامل لكل شیء» کار کردیم، اصلاً در این با مشکل مواجه نمی شویم.

حقیقه اثبات، خصوصاً اذا كان ذلك الشيء نفس الثبوت؛ فان الثابت او الموجود أو غیرهما من المرادفات فان الثابت نفس مفهوم الثبوت و الوجود كما ان المضاف بالحقیقه هو نفس الاضافة لا غیرها الا بحسب المجاز، سواء كان الوجود وجود شيء آخر أو وجود حقیقه و ذاته، و هو بما هو أی المطلق لا یأبی شیئاً من القسمین.»

آخوندملاصدرا، می خواهد بفرماید: اگر کسی بخواهد اثبات واقعیت را. اولاً بی نیاز هستیم از اثبات واقعیت، این را باید معنا کنیم چگونه بی نیاز هستیم. دوماً اصلاً نمی شود اثباتش کرد. اثبات حقیقی برای اصل واقعیت، امکان ندارد. چرا؟ آخوند می گوید چون اثبات شيء برای خودش، حقیقتاً غیر ممکن است. اگر حقیقت اثبات مورد نظر باشد. آخوند می خواهد بفرماید: اثبات شيء از برای خودش غیر ممکن است، اگر اراده شود به این اثبات، حقیقت اثبات. توضیح: از ذیل عبارت آخوند استاد ما آیت الله جوادی اینگونه استفاده فرموده اند: که آخوند دارد به یک حمل اولی استدلال می کند. آخوند می گوید: نمی شود انسان برای خودش حقیقتاً اثبات کرد و گفت انسان، انسان است. نمی شود ذاتیات شيء را حقیقتاً برای خودش ثابت کرد و گفت انسان، حیوان ناطق است؛ چون اثبات شيء برای خودش یا اثبات ذاتیات شيء برای خودش بین الثبوت است. ایشان از کدام قسمت عبارت این را استخراج می کند؟ تعبیر استاد این است: «فأنَّ الثابت أو الموجود أو غیرهما من المرادفات» اگر کسی گفت ثابت، یا موجود، یا مثلاً شيء اگر مرادف ثبوت و موجودیت و واقعیت و شیئیت باشد بنا بر فضای کسانی که واقعیت را با وجودیا با شیئیت را با وجود معنا می کنند، «فأنَّ الثابت أو الموجود او

منتهی درباره مفهوم وجود قبول داریم یک چنین اشکالی خیلی جدی به ذهن می رسد و باید فیلسوفانی مثل مرحوم آقای مطهری که اصرار دارند به اینکه هو علی که فرموده: «وجود مبدأ همه شرح هاست.» باید تکلیف مبنایشان را درباره اشتراک لفظی روشن کنند بعداً در ذیل مباحث معقولات ثانی إن شاء الله رسیدگی خواهیم کرد...

### شروع بحث بداهت تصدیقی موضوع فلسفه

بحث بداهت مفهوم تصویری تمام شد بر اساس کاری که ما با واقعیت انجام می دادیم. الان بحث در بداهت تصدیقی موضوع فلسفه است. آخوندملاصدرا در بداهت تصدیقی موضوع فلسفه، بیانی دارند که این بیان، نیاز به توضیحی دارد. ما ابتدا بیان را به حسب توضیح بسیار خوب استادمان آیت الله جوادی بیان می کنیم. اشکال استادمان را به این بیان می گوئیم، بعد بیان علامه را در نهایت بررسی می کنیم. ببینیم بیان علامه با ملاصدرا فرق دارد؟ و آیا اشکال استادمان به بیان ملاصدرا که مطرح است به بیان علامه وارد است یا نه؟ پس الآن بحث بداهت تصدیقی موضوع فلسفه است؛ یعنی من تصدیق کنم موضوع فلسفه را، که واقعیتی دارم. دفع سفسطه و تصدیق به موضوع فلسفه یعنی اصل واقعیت. مسأله این است تصدیق به موضوع فلسفه و اصل واقعیت کنم.

### تطبیق بحث مذکور با عبارات اسفار

عبارت ملاصدرا، تعبیرشان این است: «و اما اثبات الوجود لموضوع هذا العلم - ای الموجود بما هو موجود - فمستغن عنه، بل غیر صحیح بالحقیقه، لأن اثبات الشيء لنفسه غیر ممکن او ارید به

غیرهما من المرادفات» مثل همین واقعیت که ما می‌گوییم اینها «نفسُ المفهوم الثبوت و الوجود» این عبارت متمرکز بر مفهوم است.

### توضیحات استاد جوادی درباره عبارات ملاصدرا

استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله جوادی می‌گویند: این عبارت ملاصدرا ظهور در این دارد که آخوند می‌گوید: همانگونه که انسان، انسان است، فرس، فرس است، انسان، حیوان ناطق است، یک مفهوم و یک ماهیت و ثبوت شیء برای خودش بدیهی الثبوت و بین الثبوت است، در آن ابهامی نیست، شکی نیست، جهلی نیست؛ لذا نمی‌شود این را حقیقتاً اثبات دانست.

و بعد می‌فرمایند: «كما أنَّ المضاف بالحقیقة هو نفس الإضافة.» این عبارت ناظر است به مبنای ملاصدراست به تعبیر زیبای استاد ما. ملاصدرا چون واقعیت را وجود می‌گیرد، در بحث معروف اصالت الوجود این سوال مطرح است که وقتی می‌گوییم انسان، موجود است یعنی، وجود، موجود است، یا چیزی که نسبتی با وجود دارد موجود است؟

اینها می‌خواهند بگویند: مضاف حقیقی، خود اضافه است. ما یک مضاف حقیقی داریم در مقولات عشر در فلسفه خواندیم، یک مضاف مشهوری داریم. مضاف حقیقی آن، نسبت است یا هیئت حاصله از نسبت که به آن ابوت می‌گویید؟ بنابر اختلافی که بین مشهور و علامه با آن دقت علامه وجود دارد.

خود هیئت حاصله از این نسبت مکرر را که خود اضافه باشد، ما اضافه حقیقی می‌دانیم یا نه آن ذات دارای نسبت را؟ الآن وقتبیین زید و عمرو نسبت به ابوت و بنوت وجود دارد. مضاف حقیقی، زیدی است که نسبت پدری دارد یا خود نسبت پدری؟ فیلسوف می‌گوید زید از مقوله جوهر است اضافه ای که من او را از اعراض می‌دانم، خود نسبت پدری است. پس خود نسبت، مضاف حقیقی است، نه آن ذاتی که طرف النسبة است، چه ذات به تنهایی چه ذاتی که به اضافه نسبت است. در بدایه خواندیم مضاف مشهوری اینگونه است.

اینها می‌خواهند بگویند در سیستم اصالت الوجود، اینگونه نیست که انسان، مضاف باشد. انسان نسبتی با وجود دارد آن اضافه حقیقی همان اضافه به وجود است، انسان که ماهیت مضاف مشهوری است. به تعبیر زیبای ملاهادی در توضیح همین عبارت. اگر من انسان را گذاشتم کنار، وقتی می‌گوییم انسان، موجود است یعنی وجود انسان، موجود است. اگر اینگونه شد ملاصدرا اینگونه می‌خواهد بگوید، می‌خواهد بگوید: اگر دقت فلسفی بکنید و بدانید مضاف حقیقی، خود اضافه هست آن زمان متوجه می‌شوید در این موارد که می‌گفتید، در المنطق هم مثال می‌زد وقتی می‌گفتید: جدار، موجود است، یعنی وجود، موجود است.

وقتی می‌گفتید: جدار موجود است یعنی وجود موجود است، یعنی همه چیز جدار آن نسبتی است که جدار با وجود دارد، خوش چیزی نیست و می‌رود کنار، انسان می‌رود کنار، فرس می‌رود کنار.



اگر اینگونه شد، ملاصدرا می خواهد بگوید: بنابراین شما هر وقت خواستید یک چیزی را تصدیق به موجودیتش کنید، خود موجودیت را تصدیق کردید، پس خود موجودیت را برای خودش درست کردید، یا خود وجود را برای خودش درست کردید، بعد تکمیلش می کند، می گوید: این وجودی که برای خودش درست می کنید \_یعنی موجود را شما وجود بگیریـ چه وجود انسان باشد که یک وجود مقید می باشد، چه وجود ذات اقدس اله باشد که یک وجود بی حدّ و قید می باشد.

فرقی نمی کند شما وجود را برای وجود ، واقعیت را برای واقعیت اثبات کردید؛ لذا استاد بزرگوار ما آقای جوادی؛ جمع بندی‌شان این دو، سه جمله می شود؛ که اولاً ما در اینجا یک استدلال داریم که می خواهد بگوید ما واقعیت را خودِ واقعیت می دانیم و در واقعیت، مفهوم واقعیت را اخذ کردیم پس اثبات موجودیت برای وجود انسان، یعنی اثبات انسان برای انسان است. همانگونه که اثبات انسان برای انسان بدیهی می باشد، اثبات وجود برای وجود یا اثبات وجود انسان برای وجود انسان هم بدیهی می باشد. ملاصدرا اینجا حمل اولی دارد.

این عبارت را بخوانیم بدون «خصوصاً» بعداً «خصوصاً» را عرض می کنم. «خصوصاً» یک چیز اضافه دارد؛ ملاصدرا می گوید: اثبات وجود برای موضوع این علم یعنی واقعیت، از آن بی نیاز هستیم، یا اصلاً صحیح نیست؛ «بل غیر صحیح بالحقیقه» چرا؟ «لأنّ إثبات الشيء لنفسه غیر ممکن» چون نمی توانیم چیزی را برای چیزی اثبات کنیم؛ چون هر چیزی را برای خودش

بین الثبوت است. پس ما حقیقت اثبات را در ارتباط با ثبوت چیزی برای خودش نخواهیم داشت، چگونه برای خودش واقعیت ثابت است؟

به این جهت که ثابت را شما بگویید، موجود را بگویید یا شیء را بگویید، یا واقعیت را بگویید از مرادفات آن موجود عام در هماینها نفس ثبوت و وجود، وجود دارد.

چگونه نفس ثبوت و وجود، وجود دارد آقای صدرا؟ شما دارید می گوید وجود انسان واقعیت دارد؟ می گوید نه، وقتی موجود انسان می گوید کاری با طرف نسبت نداشته باشید، خود نسبت را ببینید. انسان را بگذار کنار، خود آن وجود را ببین. به مضاف حقیقی توجه کنید نه به مضاف مشهوری.

چون می خواهد حمل اولی را درست کند، باید بگوید وجود انسان، انسانش رفت کنار، این وجود ماند، وجود انسان، موجود، وجود فرس وجود. انسان را بگذار کنار، «كما أنّ المضاف بالحقیقه» آن که حقیقتاً مضاف است «هو نفس الأضافة» یعنی آن نسبت به وجودش، موجود است، نه خود انسان. لذا فیلسوف اصالت الوجودی می گوید: وقتی شما می گوید انسان موجود است، این مسامحه است، وقتی می گوید: وجود، انسان وجود است این استعمال، استعمال حقیقی است.

بنابر اینکه مضاف حقیقی را نفس الاضافه و نسبت بدانید، نه اینکه ذات طرف نسبت را وارد حقیقت اضافه کنید. «كما أنّ المضاف بالحقیقه هو نفس الأضافة لا غيرها ألا بحسب المجاز» بله،

می شود عرفی حرف زد، می شود مجازاً گفت: زید، مضاف است، زید پدر، مضاف نیست چه چیزی مضاف است؟ ابوت. عمرو فرزند، مضاف نیست. چه چیزی مضاف است؟ بنوت

پس من اگر نفس الاضافه را مبنا قرار دادم، باید طرف را بگذارم کنار. اگر طرف را گذاشتم کنار، دیگر فرق نمی کند من وجود انسان بگویم، وجود فرس بگویم یا وجود الله تبارک و تعالی. «سواء كان الوجود، وجود شیء آخر أو وجود حقيقة و ذاته ....» چه وجود آن ماهیات که وجودشان چیزهایی که غیر وجودند مطرح باشد، چه وجود به حقیقت وجود که ذات اقدس اله بخورد، «سواء كان الوجود، وجود شیء آخر» یعنی وجود انسان «أو وجود حقيقة» یا وجود حقیقت وجود که ذات اقدس اله؛ چون در آنجا دیگر ماهیتی در کار نیست.

الان یک مطلب بعدی دارد، چون نمی رسم توضیحش بدهم می گذارم کنار. پس استدلال ملاصدرا تمام شد، استدلال ملاصدرا اینگونه شد: اثبات وجود برای وجود بدیهی است، اثبات واقعیت برای واقعیت بدیهی است؛ چون ثبوت شیء لنفسه است. ولی با رعایت این دقت فلسفی که مضاف حقیقی مبنا باشد نه مضاف مشهوری. خود نسبت مطرح باشد نه طرف النسبة، تمام.

ملاصدرا می گوید؛ این حرف، همه جا درست است، در «انسان، انسان» درست است. ثبوت شیء برای خودش است، در «فرس فرس» درست است، در «وجود وجود» درست است. ایشان می گویند: در مسأله واقعیت یک خصوصیت دیگری هم هست که آن را تأکید می کنند،

حقیقت اثبات در ثبوت شیء لنفسه مطرح نیست. «خصوصاً إذا كان ذلك الشيء نفس الثبوت» توضیح این قسمت را هم اضافه بکنیم به این استدلال صدرا.

حقیقت اثبات، در ثبوت شیء از برای شیء مطرح نیست با این توضیحی که دادیم؛ چون ثبوت شیء برای شیء بین الثبوت است و این مسأله در وجود هم همینگونه است، در واقعیت هم همینگونه است.

### توضیح کلمه «خصوصاً» در عبارت ملاصدرا

اما در واقعیت یک چیز اضافه هم داریم. با توضیح استادمان آقای جوادی، من هم عرض می کنم، ایشان توضیحشان با سیستم صدرا درست است. ایشان می فرمایند؛ این "خصوصاً" صدرا ناظر به این است که اگر شما بخواهید وجود را برای وجود ثابت کنید، یعنی یک وجود را در موضوع گذاشتید، یک وجود را در محمول گذاشتید، و یک وجود را رابط گذاشتید. یک قضیه را اثبات کردید؛ چون قضیه مشتمل بر موضوع و محمول و رابط است، یک وجود در موضوع می گذارید؛ چون قرار شد طرف اضافه بیرون برود. انسان رفت بیرون. وجود شد موضوع، وجود انسان که انسانش افتاد بیرون. یک وجود آمد در محمول و یک وجود آمد در نسبت.

لذا صدرا می گوید، اگر بدیهی الثبوت و بین الثبوت باشد انسان برای انسان، در باب وجود هم این حرف درست است. یک خصوصیت دیگر هم دارد که این حرف در باب وجود شکل نمی گیرد، چون شما اگر وجود را در نسبت نداشته باشید قضیه درست نمی شود.

سوال: شاید کسی بگوید وجود محمولی موضوع فلسفه است.

پاسخ استاد: آقای جوادی هم همین اشکال را می فرماید. آقای جوادی می فرماید: این حرف وقتی تمام است که هل بسیطه مشتمل به وجود رابط باشد، ولی چون هل بسیطه مشتمل بر وجود رابط نیست، این استدلال صدرا نا تمام است، یعنی خصوصاً آن مشکلدارد.

تعبیر خیلی زیبایی دارند. پس برهان ملاصدرا درباره ثبوت هر شیء برای خودش یک بیان است، در خصوص وجود، صدرا یک استدلال اضافه دارند، «خصوصاً» کجاست؟ ایشان تعبیر می کنند «ذلک الشیء نفس الثبوت» وقتی آن شیء خود ثبوت باشد آن زمان یک اشکال دیگری داریم، چرا؟ چون قضیه ما بدون آن ثبوت شکل نمی گیرد، حضرت آقای جوادی اشکال دارند.

### اشکال استاد جوادی به نقصان استدلال ملاصدرا

لذا تعبیر زیبایی دارند: (رحیق ج ۱ ص ۱۸۱): «درباره خصوص وجود، محذور شدیدتر است؛ زیرا اثبات وجود برای وجود یعنی موضوع وجود، محمول وجود، رابط وجود» موضوع وجود چرا؟ چون مضاف رفت بیرون، طرف نسبت رفت بیرون، خود وجود آمد وسط. محمول وجود که قرار شد که خود وجود باشد. رابط هم وجود است. و لذا فرموده اند: (ص ۱۸۲) «از این جهت در متن چنین آمده: خصوصاً اذا کان ذلک الشیء نفس الثبوت و این در صورتی تام است که در

هلیت بسیطه، وجود رابط باشد ولی رابط در آن نیست» راست هم می گویند، ما بعداً بر اساس اصالت الوجود می گوئیم در هلیه بسیطه وجود رابط نداریم الا بحسب الاعتبار الذهنی.

لذا ایشان می فرمایند: این استدلال وقتی تمام است که در هل بسیطه، وجود ربطی داشته باشیم، منتهی این مطلب را می شود راحت کنار گذاشت با آن بحثی که با مرحوم مطهری داشتیم که در اول جلسه توضیح دادم. اگر شما مسأله را از وجود به واقعیت منصرف کنید و با مطلق واقعیت کار کنید، نه با ملاصدرا\_ اگر با مطلق واقعیت کار کنید، هل بسیطه هم اگر واقعیت ربطی را در ذهن داشته باشد، بازهم خودش است. شما وقتی می خواهید اثبات واقعیت بکنید چه کسی گفته برای اثبات واقعیت یعنی خارج مقابل ذهن می خواهید؟ شما وقتی در مقابل سوفسطی قرار می گیرید و می خواهید اثبات واقعیت کنید، مطلق واقعیت را کار دارید. بالاخره قضیه تمام نمی شود الا به «است». لذا این مطلب، اگر محمول باشد و فرمایش ملاصدرا که بحث وجود مطرح باشد درست است، اما اگر ما .... آنجا توضیح زیبای دارند که در جلسه قبل خواندیم که صدرا از آن واقعیت به دلیل اصالت الوجود به وجود تعبیر می کند؛

### دفاع استاد از استدلال ملاصدرا

لذا به نظرمان می رسد که این را از ملاصدرا نادیده بگیرید با همان توضیحی که در ذیل بیان شهید مطهری داده شد، اگر ما این را حمل کردیم بر مطلق واقعیت، مطلب صدرا تام است، صدرا

لأنّ الموجودیة نفسه» این «لأنّ الموجودیة نفسه» علامه، بیان آخوند است؟ که حمل اولی باشد و اشکال آقای جوادی بر آن وارد باشد؟ بخوانیم اشکال آقای جوادی را یا آن مطلب علامه را می شود به گونه دیگری معنا کرد؟ ببینیم به کجا می رسد که مسأله بداهت تصدیقی فلسفه باشد.

والسلام.

می خواهد چه بگوید: صدرا می خواهد بگوید ثبوت شیء برای خودش بدیهی و بین الثبوت است مخصوصاً ثبوت واقعیت برای خودش؛ چون شما وقتی می خواهید اثبات واقعیت کنید، قضیه ای می خواهید که بدون واقعیت «است» تمام نمی شود.

لذا این اشکال استاد بزرگوارمان بر ملاصدرا را می گذاریم کنار. باقی می ماند اصل مطلب که ملاصدرا استدلال کرده به یک حمل اولی که این حمل اولی در ثبوت هر چیزی برای خودش وجود دارد و بین الثبوت است و وقتی بین الثبوت بود نمی توانید این را حقیقت اثبات بدانید، اینگونه بیان فرمودند و تمرکزشان هم روی کلمه «خصوصاً» در عبارت صدرا است که من نشان دادم.

یک تتمه داریم از عبارت صدرا که امشب نمی رسیم خدمات شما باشیم. تتمه عبارت صدرا که بحث علمی ندارد. چون صدرا ثابت کرد وجود برای وجود، بعد می خواهد بگوید این دو قسم آن درست است، چه وجود حقیقت وجود و چه وجود موجودات محدود، مثل وجود انسان، وجود فرس و.... فقط «انسان موجود» مسامحه است، ما بقی آن درست است که گفتند: مضاف حقیقی، مضاف مشهور، این هم یک توضیحی دارد و بعد استاد بزرگوارمان آقای جوادی می خواهند این توضیح صدرا را نقد کنند. می خواهند بگویند این فرمایش ملاصدرا نا تمام است و مسأله حمل اولی، بداهت تصدیقی اصل واقعیت را حل نمی کند مگر آن که این عبارت صدرا را یک طور دیگری معنا کنیم. شما فرمایش استاد را نگاه بفرمایید ذیل این فرمایش استاد برای فردا شب عبارت حضرت علامه طباطبایی را در نهاییه نگاه کنید. علامه فرمودند: «و نصدّق بوجوده کذلک

## جلسه سی و دوم: ۹۰/۱۱/۲۴

مبحث ما در ارتباط با آخوند ملاصدرا بود، آخوند ملاصدرا عبارتی را درباره بدهت تصدیقی موضوع فلسفه ارائه فرمودند: که این عبارت را، استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله جوادی توضیح دادند و ما تقریباً عبارتشان را در بخش اول توضیحاتشان تمام کردیم.

## دیدگاه آیت الله جوادی درباره فرمایش ملاصدرا

تمرکز حضرت آیت الله جوادی بر این بخش از عبارت آخوند ملاصدرا است، فرمودند: «فإنَّ الثَّابِتَ نفس مفهوم الثبوت و الوجود كما أنَّ المضاف بالحقیقة هو نفس الإضافة» حضرت آیت الله جوادی اینگونه بیان فرمودند: که از عبارت آخوند اینگونه می فهمیم، که آخوند ملاصدرا ادعا دارد که یک حمل اولی در کار است؛ چون در ثابت، در موجود، در وجود، در واقعیت، خود اینها اخذ شده است. اگر در ثابت، مفهوم ثبوت اخذ بشود. و در وجود، مفهوم وجود اخذ بشود و در واقعیت، مفهوم واقعیت اخذ شود، آن زمان کانه ملاصدرا می خواهد بگوید ما تصدیق می کنیم به بدهت واقعیت به جهت اینکه یک قضیه ای داریم که موضوعش، واقعیت است. محمولش، واقعیت است. منتهی ملاصدرا چون اصالت الوجودی است، این مطلب را بر سر اصالت الوجود پیاده کرده است. و می فرماید: شما سه گونه قضیه می توانید داشته باشید، یکبار بگویید انسان موجود است، یکبار بگویید، وجود انسان موجود است، و یکبار بگویید واجب، الله تبارک و تعالی موجود است. در قسم اول چون مضاف را باید نفس اضافه بدانیم، مضاف حقیقی نه مضاف

مشهوری، نباید طرف اضافه را حقیقتاً محمول بدانید در واقعیت، لذا قسم اول مجازی است. در واقع وقتی می گوییم: انسان موجود است داریم می گوییم وجود انسان موجود است. وقتی می گویید وجود انسان موجود است، پس داریم می گوییم وجود موجود است. اگر اینگونه شد قسم اول می شود مسامحه می رود کنار، قسم دوم درست است. قسم سوم که وجود ذات اقدس اله است که اصلاً آنجا ماهیت مطرح نیست. پس سه گونه قضیه داریم. فرض اول مسامحه است؛ چون مضاف را مشهوری دیدید یعنی ماهیت دیدید، فرض دوم وجود انسان باشد، وجود فرس باشد، مضاف را نفس اضافه دیدید و بازگشتش به این است که وجود موجود است. فرض سوم هم وجود موجود است.

منتها فرض دوم ما که موجودات محدودند، فرض سوم ما که حقیقت وجود نامحدود است. این گونه بیان فرمودند. بعد هم ادامه عبارت می فرمایند که: «كما أنَّ المضاف بالحقیقة هو نفس الإضافة با غیرها إلَّا بحسب المجاز، سواء كان الوجود وجود شیء آخر أو وجود حقیقة و ذاته و هو بما هو أی المطلق لا یأبی شیئاً من القسمین ...»

آخوند ملاصدرا می خواهد بگوید موجود بما هو موجود که برگشتش به وجود بما هو وجود است، یعنی موضوع فلسفه که واقعیت است بما اینکه واقعیت است، وجود بما اینکه وجود است «لا یأبی شیئاً من القسمین» می تواند با وجود مقید جمع شود، می تواند با وجود مطلق جمع شود ولی وجود باید باشد، اگر وجود بود موضوع فلسفه بما اینکه خودش، خودش است و غیریت در کار نباشد.

موجود داشتیم کار می کردیم. آنجادر واقع موجودات مقید با مبنای وحدت شخصی که ایشان توضیح می دهند، می شوند وجودات مجازی ولی با مبنای تشکیک نه، دو قسم درست است. می گویند کما اینکه اگر کسی با تباین وجود کار کرد، دیگر ما مجبوریم بگوییم وجودات یعنی وجودات جدای از هم که توضیحاتی می دهند مفصلاً که فعلاً چون در مقام بحث ما نیست متعرض نمی شویم، این توضیح مطلب بود از نظر ایشان.

### اشکال خلط بین حمل اولی و حمل شایع توسط استاد جوادی به

#### ملاصدرا

بعد از آن که این را توضیح دادند و عبارت را بیان کردند شروع می کنند به اشکال گرفتن. اشکال اصلیشان این است: اینجا ما حمل اولی را با حمل شایع صناعی یکی (اشتباه) کرده ایم. ما وقتی درباره بدهات تصدیقی وجود و واقعیت خواهیم سخن بگوییم یکبار می خواهیم اثبات کنیم واقعیت مصداق دارد، یکبار می خواهیم بگوییم که نه، ما یک قضیه ای داریم که موضوعش، نفس محمولش است مفهوماً.

ایشان می خواهد بفرماید از عبارت ملاصدرا اینگونه به دست می آید که همانطور که ذات و ذاتیات انسان، ثبوتشان برای انسان ضروری است. ذات و ذاتیات واقعیت یا ذات و ذاتیات وجود هم ثبوتشان برای وجود ضروری است. ایشان می گوید حرف درستی است.

«و ليس يستوجب ببرهان و لا يتبين بضرورة أن الكون في الواقع دائماً هو كون شيء فقط أو كون نفسه البتة» برهان و دلیل و ضرورتی نداریم که بگوییم واقعیت، منحصر در قسم اول یا منحصر در قسم دوم است که دائماً کون شیء باشد مثل وجود انسان، وجود فرس، یا حقیقت وجود باشد که همان ذات اقدس اله، نه «بل البرهان و الحس أوجبا القسمين جميعاً» برهان، وجود ذات اقدس اله را ثابت می کند، حس هم وجود مقیده را، وجود انسان را وجود فرس و... را درست می کند «الثاني كالوجود الذي لا سبب له و الاول كالوجود الذي يتعلق بالاجسام، فالوجود الغير المتعلق بشيء هو موجودية نفسه و الوجود العارض هو موجودية غيره» لذا فی الواقع دو قسم کرد: وجودی که تعلق به شیء ندارد، آن موجودیت، خود حقیقت وجود است و وجود عارض، که در واقع عارض وجود انسان است، وجود فرس است. موجودیت غیر حقیقت وجود است که بعد آقای جوادی اینجا مفصلاً توضیح می دهند که این حرف های ملاصدرا با مبنای تشکیک درست است. ما بر اساس اصالت الوجود و تشکیک وجود می توانیم بگوییم یک وجود مستقل داریم، یک وجود رابط داریم، وجود رابط فی الواقع، وجودات قسم دوم هستند، وجود مستقل، وجود ذات اقدس اله است.

بعد خیلی مفصل توضیح می دهند، که این حرف های ملاصدرا بازگشتش به این است. اما اگر کسی با وحدت شخصی خواست کار کند، دیگر باز دو قسم نداریم، وجودات مقید هم می شوند مثل وجود ماهیت از نظر آیت الله جوادی. چگونه اگر ما گفتیم انسان موجود است، مجاز است ولی اگر گفتیم وجود انسان موجود است اطلاقمان اطلاق حقیقی است؟ چون با خود وجود و

وجود کار کنید در محمول، حمل اولی است و اینکهاینها را بخواهید به دو قسم کنید و دو قسم را بخواهید احاله کنید به حس و برهان، این کافی نیست. برهان عقلی می تواند وجودات دیگر مقیده را هم تحویل ما بدهد با مبنای اصالت الوجودی و تشکیک که توضیح می دهند. این ماحصل فرمایش ایشان .

### اشکال نقضی دیگری به ملاصدرا توسط استاد جوادی

در اواسط بحث هم یک نقضی به ملاصدرا وارد می کنند، می گویند: اگر فرمایش ملاصدرا درست باشد که ثبوت واقعیت برای خود واقعیت، بدیهی باشد و بازگشت این بدهات به حمل اولی باشد، اگر اینگونه باشد آن زمان واجب الوجود دیگر استدلال نیاز ندارد. چرا؟

به خاطر اینکه وقتی ثبوت واقعیت، (واقعیت امکانی) برای خودش ضروری است، ثبوت وجود شدید، چون بالاخره واجب، وجود شدید و اقواست، برای خودش ضروری تر است. اگر صرف اینکه من با حمل اولی کار کردم و گفتم واقعیت، واقعیت است. واقعیت وجود انسان، وجود است و این دیگر بالبداهه است. وجود الله تبارک و تعالی وجود است این دیگر باید بدیهی تر و روشن تر باشد. در صورتی که ما می بینیم آقایانی که منکر واجبند، حمل اولی واجب، واجب است را قبول دارند ولی در حمل شایع آنشکال کردند که آیا واجب، واجب است که حمل اولیش درست است، مصداق هم دارند یا نه؟

اینکه ذات و ذاتیات وجود برای وجود، ضرورت وجود داشته باشد یا ذات و ذاتیات واقعیت برای واقعیت، ضرورت داشته باشد، بازگشتش به قضیه «الانسان انسان» است. بازگشتش به قضیه «الوجود موجود» است؛ یعنی یک اتحاد مفهومی بین موضوع و محمول را شما به ما تحویل می دهید و این اتحاد مفهومی بین موضوع و محمول را شما دارید به ما تحویل می دهید و این اتحاد مفهومی بین موضوع و محمول از داخلش در نمی آید تصدیق به بدهات اصل واقعیت .

لذا ایشان می فرمایند: ما به عبارت ملاصدرا را کانه، دو اشکال داریم. یکی همین بحث حمل اولی و حمل شایع که گفتیم. دیگری اینکه ما اگر بخواهیم با حس و برهان کار کنیم. چرا قسمین را قائل می شویم؟ شما اگر با حس و برهان کار کنید می توانید غیر از وجود ذات اقدس اله ، وجودات مجرده مقیده هم داشته باشید؛ لذا حصر آن که شما می گوید دو گونه وجود داریم این غلط است. شما وقتی می خواهید تقسیم کنید کانه ما باید بگوییم ما سه گونه موجود داریم:

- ۱- یکی وجودات مقیدی که حس ایجاب کرده، مثل وجود انسان، وجود فرس. ۲- یکی وجودات مقیدی که برهان ایجاب کرده، مثل عقول مجرده. ۳- یکی وجود مطلق

لذا خلاصه مطلب، که شما اولاً بین حمل اولی و حمل شایع فرق بگذارید و اینکه مفهوم ثبوت در ثابت اخذ شده، مفهوم وجود در موجودات اخذ شده، و با وجود کار کنید در موضوع و با

طباطبایی است از بداهت اصل واقعیت اما در حاشیه اسفار... ایشان در ادامه به عبارت ملاصدرا اشکال می نمایند: «بنابراین برای گریز از خلط بین مفهوم و مصداق و پرهیز اشتباه حمل اولی و حمل شایع، چاره ای جز ارجاع کلام ملاصدرا درباره ضرورت ثبوت واقعیت برای آن به آنچه در ابتدا تقریر شد وجود ندارد» این تقریر، تقریر علامه طباطبایی است در حاشیه اسفار است.

الان خود اصل را داشته باشیم، بعد ببینیم این تعبیری که آقای جوادی ارائه می کنند که متن عبارت حضرت علامه طباطبایی است در حاشیه اسفار (ج ۶ ص ۱۵ پاورقی) با عبارت علامه در نهاییه یکی است؟ یا دوتا است؟ یعنی حضرت آقای جوادی توضیح علامه را در حاشیه اسفار، توضیح «لأن الموجودية نفس» می داند در مدخل نهاییه؟ اول ما خود عبارت آقای طباطبایی را در حاشیه اسفار بخوانیم و بر اساس آن عبارت، این عبارت حضرت آقای جوادی، را در توضیح عبارت ملاصدرا روشن می شود (این هم برای استادش است).

### بررسی فرمایش علامه طباطبایی در ذیل برهان صدیقین

عبارت علامه طباطبایی در آنجا (یعنی اسفار ج ۶ ص ۱۴ پاورقی سوم) ذیل عبارت برهان صدیقین ملاصدرا آمده است. من به شکل مقدماتی، یک نکته مقدماتی عرض کنم که مستعد بشود جلسه برای فهم عبارت آقای طباطبایی. بحثی هست در مورد برهان صدیقین که برهان صدیقین با تقریر ملاصدرا چند مقدمه دارد؟ با تقریر ملاهادیسبزواری چند مقدمه دارد؟ با تقریر آقای طباطبایی چند مقدمه دارد؟

آیا وجود، وجود است که در ممکنات درست است و در واجب هم درست است به حمل اولی، آیا مصداق هم دارد یا ندارد؟ لذا به فرمایش شما یک نقض روشنی می شود گرفت و آن نقض روشن این است که خودتان گفتید برهان عقلی بر وجود واجب لازم است؛ چون تعبیر ملاصدرا این بود. فرمود که: «بل البرهان و الحس أوجبا القسمین جميعاً» در صورتی که بنا بر مبنای شما اگر مسأله، مسأله حمل اولی باشد ما دیگر نیازی به برهان برای اثبات واجب نداریم. شما از یک طرف می گوید که «بل البرهان و الحس...» از یک طرف یک حمل اولی دست ما می دهید که حمل اولی، واجب را بی نیاز از برهان می کند. بعد ایشان می فرمایند: اگر ما این توضیح عبارت ملاصدرا را ناتمام دیدیم که ناتمام است، مجبوریم عبارت ملاصدرا را یک گونه دیگر معنا کنیم که آن طور اگر معنا کردیم دیگر اشکالی به آن وارد نیست.

### راه حل استاد جوادی جهت رفع اشکال نقضی

عبارت ملاصدرا را ایشان به تبع استادشان علامه طباطبایی اینگونه معنا می کنند: بداهت تصدیقی اصل واقعیت را اینگونه معنا می کنند، هر چند اصرار دارند که ظاهر عبارت ملاصدرا این نیست ولی می گویند ما ناگزیریم برای فرار از این اشکالات اینگونه معنا کنیم که ما معنا کردیم.

این توضیحی که ایشان می دهند در توضیح عبارت ملاصدرا متن عبارتی است که استادشان علامه در ج ۶ اسفار در حاشیه اسفار بیان کرده است (ص ۱۵ پاورقی) در آنجا «اصل واقعیت امری بدیهی است به گونه ای که به هیچ وجه قابل نفی کردن نیست.» این توضیح، توضیح آقای



بعد همانجاملاهادی پاورقی می کند که نه، ما لازم نداریم اصالت الوجود و هم بساطت وجود و هم تشکیک را. ما می توانیم با خود اصالت الوجود، برهان صدیقین را درست کنیم، که دیگر مقدمه کمتری وجود داشته باشد، برای صدیقینی که صدرا دنبال تقریرش است.

حضرت علامه همانجا، «تقریریه أن الوجود كما مرَّ حقيقةً عينية» پاورقی می کند؛ (اسفار ج ۶ ص ۱۵ پاورقی ۶) «و هذه هي الوقعة التي ندفع بها السفسطة و نجد كل ذي شعور مضطراً إلى اثباتها و هي لا تقبل و وضعها، فلو فرضنا بطلان كل واقعية في وقت أو مطلقاً كانت حينئذٍ كل واقعية باطلة واقعاً - أي الواقعية ثابتة - و كذا السوفسطي لو رأى الأشياء موهومة أو شك في واقعيتها فعنده الأشياء موهومة واقعاً و الواقعية مشكوكة واقعاً» ما که داشتیم با واقعیت کار می کردیم در این ایام، و می گفتیم شما محدود نکنید، بعد این را توضیح می دهم.

«أى هي ثابتة من حيث هي مرفوعة و اذ كانت اصل الواقعية لا تقبل العدم و البطلان لذاتها فهي واجبة بالذات فهناك واقعية واجبة بالذات» که برهان صدیقین علامه اینگونه است «والأشياء التي لها واقعية مفترقة في واقعيتها قائمة الوجود بها» تا آخر مطلب این است که اینجا حضرت علامه استدلالشان این است که انکار واقعیت مستلزم اثبات واقعیت است. فرض انکار واقعیت، مستلزم قبول آن است. حضرت آقای جوادی آن مطلب را برای توضیح این عبارت ملاصدرا می خواهند استفاده کنند. بحث ما اینجا است که ما عبارت ملاصدرا را اینگونه معنا کنیم:

من بعداً ان شاء الله عرض می کنم بعد از اینکه این را خواندیم، آنجا در حاشیه همین مطلب اتفاقاً خیلی عجیب است که خود آقای جوادی ملترزم می شود که واجب دلیل نمی خواهد وجودش؛ یعنی اینجا نباید اینگونه نقض می کرد. این راه باید یک طوری باز شود که آنجا بعداً می گویند اصلاً واجب، وجودش بدیهی می شود و بی دلیل، این نقضی که اینجا وارد کردند که باید برهان داشته باشد.

سوال: این اشکال به عبارت ملاصدرا که وارد است؟

استاد: می خواهم اصل مطلب درست درشود، اگر عبارت صدرا راه دارد که کمکش کنیم، کمکش می کنیم، از حمل اولی دست بر می داریم.

در فضای بدهت اصل واقعیت، ما حمل اولی مقدم است؟ یا حمل شایع مقدم است؟ یا امتناع تناقض کاربرد دارد یا اول باید آن را درست کنیم بعداً ما بقی زیر سایه آن درست بشوند؟ عبارتی که علامه دارد آنجا، بحث این است که : ملاصدرا در واقع برای برهان صدیقین خود، اصالت الوجود و تشکیک و بساطت وجود را مقدمه می کند؛ لذا تعبیری که ملاصدرا در متن دارد و تقریرش که ذیل این آیه شریفه «قل هذه سبيلي أدعوا إلى الله على بصيرة» تقریر می کند برهان صدیقین خود را، «و تقریر أن الوجود كما مرَّ حقيقةً عينية» وجود حقیقت عینی است «واحدة بسيطة» که سه مقدمه است که هر سه را باید ثابت کند صدرا. بعد می خواهد تقریر برهان صدیقین کند که ان شاء الله در جای خودش.

صدیقین علامه فعلاً بماند). یک بیان این است که ایشان می فرمایند به تبع استادشان علامه طباطبائی و یکبار، عبارت ملاصدرا این است که ایشان این طوری معنا می کنند.

سوال: این توضیحات ربطی به عبارت صدرا ندارد.

استاد: ایشان (آقای جوادی) هم همین را می گویند، آقای جوادی رعایت می فرمایند که «بنابراین اصل واقعیت امر بدیهی و آشکاری است که هیچ راهی برای گریز از قبول آن فرضی ندارد، به طوری که نه اقامه برهان بر ثبوت آن ممکن است و نه استدلال بر نفی آن ممکن است. بعد هم می گوید: «درباره خصوص وجود، محذور شدیدتر است ....»

### اشکال استاد به علامه طباطبائی

ما برایمان خیلی عجیب است، آقای جوادی! ما جلسه گذشته اشکالمان همین بود که شما این حرف را اگر با بیان ملاصدرا بگویید؛ چون ملاصدرا عبارتش این بود که حمل اولی کرده به بیان آقای جوادی، بعد درباره وجود ایشان گفت که این محذور باید شدیدتر باشد؛ چون شدت این محذور به این است که باید وجود رابط را ما قبول کنیم، چون وجود رابط را قبول نداریم، چنین شدت محذوری در وجود، مطرح نیست. اینگونه جمع بندی کرده . اما یکبار می خواهید این را با واقعیت کار کنید، اگر با واقعیت می خواهید کار کنید، دیگر ذیلش هم با واقعیت بگویید، چرا ذیلش را با وجود کار می کنید؟

بگوییم واقعیت یک طوری است که انکارش، مستلزم اثباتش است. کسی که می خواهد واقعیت را انکار کند، انکارش را واقعی می داند، کسی که می خواهد در واقعیت شک کند، شک خود را واقعی می داند، کسی که واقعیت را ذهنی می داند، صورت ذهنی آن را واقعی می داند. کسی که می خواهد با کسی بر سر اثبات واقعیت بحث کند، هم بحثش را واقعی می داند و هم آن کس را واقعی می داند و خلاصه همینطور.

### تبعیت استاد جوادی از علامه طباطبائی در بیان استدلال

لذا حد وسطی که اینجا حضرت استاد عظیم الشان ما می آورد همان حد وسطی است که استاد بزرگوارشان حضرت علامه طباطبائی آنجا آورده اند. عبارت رحیق: «زیرا هرکس در صدد نفی آن برآید قبل از هر چیز واقعیت خود و واقعیت فهم، استدلال، مقدماتین، نتیجه و واقعیت کسی را که برای آن استدلال می نماید مفروغ عنه گرفته است. یعنی نفی واقعیت، خود مستلزم، پذیرفتن واقعیت های بسیاری است که قابل نفی نمی باشد. واقعیت نیز قابل شک نیست، زیرا شک در صورتی که واقعاً شک باشد، واقعیت شک را پذیرفته است»

پس اینگونه می خواهیم معنا کنیم، به تعبیر آقای جوادی، دو گونه می شود این را بیان کرد: یکبار بیان حضرت علامه در حاشیه اسفار در اینکه انکار واقعیت، مستلزم اثبات واقعیت های متعدد است و لذا نمی شود واقعیت را انکار کرد حتی در واقعیت، شک کرد، لذا واقعیت، ضروری الوجود است. اینگونه است که نمی شود انکارش کرد. (که بحث استدلال برهان

## دو برهان در بداهت تصدیقی واقعیت

اگر شما بخواهید همانطوری که استادتان در جلد ۶ بیان می کند، این «خصوصاً» را هم در آن فضا معنا کنید، اگر خواستید با واقعیت کار کنید، اگر خواستید با وجود کار کنید، اشکال ندارد، با وجود بله. پس ما الآن دو حد وسط داریم:

یک حد وسط، حد وسط بداهت تصدیقی واقعیت با بیان علامه طباطبایی در حاشیه ج ۶ ص ۱۵، از باب اینکه انکارش مستلزم اثبات آن می باشد.

یک بداهت تصدیقی واقعیت با بیانی که آیت الله جوادی از عبارت اسفار، ظاهر عبارت ملاصدرا بیان می کند؛ لذا ایشان می گویند: «صدرالمتألهین در بداهت اصل واقعیت که از آن به دلیل اعتقاد به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت به وجود یاد می کند بیان دیگری دارد». یعنی قبول می کند این بیان صدرا غیر از بیان علامه است. دو بیان است.

## راه حل استاد جهت رفع اشکال بیان ملاصدرا

بیان صدرا محل اشکال است و ما برای فرار از اشکال بیان صدرا مجبوریم بیان ایشان را برگردانیم به بیان علامه. حال سوال این است: آیا بیان علامه در نهاییه، که ما عبارت آن را خواندیم و فرمودند «لأن الموجودية نفس» آیا آن بیان همان بیان ایشان در حاشیه اسفار است؟ یا آن عبارت نهاییه که علامه خلاصه کرده «لأن الموجودية نفس» با تعبیری که به کار می برد

شما تکلیفتان را روشن کنید، یا حداقل بیان استادتان علامه طباطبایی از اول تا آخر را با واقعیت بگویید، یا اگر می خواهید بیان ملاصدرا را با وجود بگویید، از اول تا آخرش با همان حمل اولی و مفهوم وجود بگویید که جلسه قبل به آن اشاره کردیم.

سوال: در عبارت ملاصدرا و آقای جوادی، واقعیت و وجود به یک سمت رفته است

پاسخ استاد: نه، دو حد وسط می شود، ایشان آنجا تصریح کردند، چون ملاصدرا واقعیت را منحصر در وجود می داند اینگونه استدلال می کند، استدلال آقای طباطبایی این نیست، ما واقعیت را هم اگر منحصر در وجود ندانیم درست است.

شما وقتی می خواهید عبارت ملاصدرا را حمل کنید، داریم می گوئیم، شما وقتی خواستید از ظاهر عبارت ملاصدرا خارج شوید و حملش کنید بر فرمایش استادتان پس تا آخر با استادتان بگویید ما عرضمان این است، استادتان وقتی می گوید، آن را متفرع بر بحث اصالت الوجود نمی کند.

آقای طباطبایی می خواهد بگوید ما آنجا که می گوئیم این واقعیت عینی غیر قابل شک و غیر قابل انکار است، هیچ متوقف نیست به هیچ مسأله فلسفی دیگر، نه اصالت الوجود نه اعتباری بودن ماهیت، نه تشکیک وجود، نه تباین وجود و نه بحث وحدت شخصی. ما بعداً عرض می کنیم، ما واقعاً مطالب آقایان را نمی فهمیم اینگونه، علامه آنگونه که بیان می کند حاشیه ایشان بر انکار را بعداً آن شاء الله کامل می خوانیم.

یک راه دیگری است برای عبارت ملاصدرا؛ چون «لأن الموجودية نفس» باید شما سوال کنید، یعنی دوباره همین سوال آقای جوادی در مورد عبارت نهایی، عبارت نهایی این بود، البته ایشان اسم نهایی را نیاورده اند.

سوال: ایشان در شرح حکمت متعالیه (چهار جلدی) اشکال حمل اولی را به نهایی مطرح می کنند.

استاد: اگر به نهایی اشکال گرفته اند و تصریح کرده اند، واضح است، من الآن خاطرم نیست که ایشان چنین اشکالی را به عینا به عبارت علامه گرفته باشند. اشکال ایشان به ملاصدرا است بالاصاله و توضیحی که برای فرار از اشکال می دهند، مطلب را بر می گرداند به مطلب علامه بعد کأن مردد هستند؛ یعنی می گویند ما دو حد وسط داریم، یک حد وسط، حد وسط ملاصدرا، که حمل اولی است و ما اشکال خلط بین حمل اولی و حمل شایع به آن داریم.

و یک بیان، بیان علامه است در حاشیه اسفار ج ۶ که نه، اشکالی ندارد و سلیم از اشکال است، و در باب بداهت تصدیقی، می خواهیم بگوییم انکارش، مستلزم اثباتش است؛ لذا باید ببینیم اگر عبارت «لأن الموجودية نفس»، همان عبارت صدرا است. اگر این است ایشان اشکال گرفتند، اشکال حمل اولی. یک تأملی بفرمایید ببینید ما می توانیم با یک مقدمه دیگری که حضرت علامه در مدخل نهایی به آن مستلزم است (راهنمایی هم بکنم برای اینکه بتوانید مطالعه و فکر کنید) حضرت علامه طباطبایی این عبارت «لأن الموجودية نفس» را متفرع کردند بر یک

مطلبی. علامه در نهایی، این را متفرع بر یک مقدمه ای کرده اند، و لذا گفته اند «قد تبين بما مرّ امور» که اول یا ثانی یا ثالثش را یادم نیست شماره آن چند است، (ظاهراً اول است) آنجا علامه یک نکته ای دارند که اگر آن نکته درست تبیین شود، شاید عبارت «لأن الموجودية نفس» را بتوان به گونه دیگری معنا کرد که بیانی است مستقل از مسأله حمل اولی و مستقل از اینکه بگوییم انکارش، مستلزم اثبات آن است. عبارت علامه در مقدمه نهایی یعنی مدخل این است. یک عنایتی بفرمایید ببینیم این مطلب را اگر درست کردیم، که بداهت تصدیقی اصل واقعیت قبل از وجود، اصالت، قبل از همه اینها، ببینیم به کجا می رسیم.

والسلام

جلسه سی و سوم: ۹۰/۱۱/۲۵

## خلاصه درس گذشته

بحث ما درباره بدهت تصدیقی موضوع فلسفه بود. استاد بزرگوار حضرت آیت الله جوادی، اشکالی را به عبارت اسفار داشتند که ملاصدرا برای اثبات بدهت تصدیقی موضوع فلسفه بیانی دارند که این بیان، دارای خلط بین حمل اولی و حمل شایع است. اگر ما بپذیریم که در مفهوم وجود انسان و ثبوت انسان، ثبوت و وجود، محفوظ است و در مفهوم ثبوت حقیقت وجود، ثبوت محفوظ است، این می شود حمل اولی. اما آیا ثبوتی که در مفهوم وجود انسان و وجودی که در مفهوم وجود باری محفوظ است، به معنای این است که مصداقی هم برای چنین حمل اولی وجود دارد؟ نه، از داخلش در نمی آید. و لذا آیت الله جوادی فرمودند که ما ناگزیریم این مطلب را بر گردانیم به توضیحی که علامه طباطبایی در جلد ۶ اسفار دادند، که انکار اصل واقعیت، مستلزم قبول واقعیت های متعدد است. حداقل این واقعیت، واقعیت انکار است. شک در واقعیت، مستلزم قبول واقعیت شک است و واقعیت انکار، واقعیت است و واقعیت شک، واقعیت است ... ما نمی توانیم انکار واقعیت کنیم؛ چون انکار واقعیت مستلزم قبول واقعیت های متعددی است. ایشان گفتند راه ندارد مگر این گونه معنا کنیم.

هرچند عرض کردم این توضیح را مستقیماً به استادشان علامه نسبت نمی دهند. یک عبارتی را هم علامه در نهایی دارند که خواندیم این عبارت را، فرمودند در نهاییه:

«فإن موضوعها الموجود العام، الذي تتصوره تصوراً اولياً و نصدق بوجوده كذلك لأن الموجودية نفسه»

## اشکال استاد جوادی به ملاصدرا و علامه طباطبایی

حضرت آیت الله جوادی در رَحِیق جلد اول به این عبارت، اشکال عبارت ملاصدرا را وارد می کنند. در رَحِیق ج ۱ (ص ۲۳۷) ایشان می فرمایند: «صدرالمتألهین مفهوم وجود را بدیهی التصور و تصدیق به آن را نیز بدیهی می داند دلیلی را که بر بدهت تصدیقی آن بیان می دارد این است که موجودیت نفس وجود است، و قابل سلب از آن نیست، مرحوم علامه طباطبایی هم نیز در مدخل نهاییه به همین بیان اکتفا نموده و می فرمایند: «فإن موضوعها الموجود العام، الذي تتصوره تصوراً اولياً» یعنی موضوع فلسفه همان موجود عامی است که تصور آن اولی و تصدیق به آن نیز اولی است؛ زیرا موجودیت، عین نفس آن است. قبلاً نیز در ضمن بیان نظریه ملاصدرا این نقد وارد شد که این گونه استدلال خالی از خلط بین حمل اولی و حمل شایع صناعی نیست. بنابراین راه تنبیه به اولی بودن تصدیق به وجود مطلق، همان است که اصل واقعیت به هیچ وجه قابل سلب کردن نیست؛ زیرا از سلب آن در هر صورتی که باشد اثبات آن لازم می آید. «این اشکال ایشان فی الواقع، هم اشکال به متن اسفار است و هم اشکال به متن نهاییه است. بیانی هم که برای حل مسأله دارند بیانی است که از پاورقی ج ۶ رَحِیق آمده هر چند نسبت به علامه نمی دهند.

«از اینجاست که فلسفه می گویند اساس سفسطه مبنی بر اصل عدم تناقض است؛ زیرا همه معلومات به حسب تحلیل به این قضیه متکی بوده \_ببینید حد وسط این شد، پس سفسطه انکار علم می کند، انکار علم، انکار تناقض\_ و با تسلیم وی حقیقتی را نمی توان انکار کرد، چنانکه با انکار وی، حقیقتی را اثبات نمی توان کرد» بحث بسیار مهمی است که ما وقتی دفع سفسطه می کنیم، با دفع سفسطه می خواهیم چه کار کنیم؟ چون الآن دعوا سر این بود که بدهت اصل واقعیت که ما از دفع سفسطه در می آوریم ریشه در کجا دارد؟ این زمانی درست فهمیده می شود که قبل آن مبنای علامه را بدانیم. این یک جا. همین مطلب را در نهایت دارند.

«نهاية المرحلة الحادية عشرة في العقل و العاقل و المعقول الفصل التاسع ينقسم العلم الحسولی الى بدیهی و نظری» توضیح می دهند بدیهی چیست؟ نظری چیست؟

«قد افهموا البديهيات الى ستة اقسام، هي ... و اولى البديهيات بالقبول الاوليات و اولى الاوليات بالقبول قضیه «امتناع اجتماع النقيضين و ارتفاعهما» این را توضیح می دهند بعد هم می فرمایند: «فهي اول قضیه يتعلّق بها التصديق و اليها ينتهي جميع العلوم النظرية و البديهية في قياس استثنائي يتم به العلم. فلو فرض فيها شكّ سري ذلك في جميع القضايا و بطل العلم من اصله» این را مفصل توضیح می دهند در اینجا بعد می فرمایند:

«تنبيه: السوفسطي-وهو المنكر لوجود العلم مطلقا- لا يُسلم قضیه أُولَى الأوائل (سوفسطی منکر علم است و کسی که منکر علم است، منکر امتناع اجتماع نقيضين است) إذ لو سلّمها كان ذلك

بحث ما این است که آیا اشکال استادمان به مرحوم علامه وارد است یا نه؟ یا به عبارت اخری بین عبارت علامه در نهایت و بین عبارتشان در جلد ششماسفار آیا تفاوت و تهافتی وجود دارد؟ یعنی دیگر نگوییم اشکال، خود دو عبارت را بررسی کنیم. شاید بررسی دو عبارت تکلیف ما را با عبارت ملاصدرا را هم روشن کند، درباره اصل بدهت اصل واقعیت.

### بیان سه نکته توسط استاد جهت حل اشکال

من برای اینکه این مطلب روشن شود چند نکته را می خواهم متذکر بشوم به دوستان دقت بفرمایید:

### نکته اول: سفسطه مستلزم انکار علم و بطلان امتناع اجتماع نقيضين

نکته اول: این است که از نظر علامه در نهایت و اصول فلسفه در دو بحث، این بحث را متذکرند که حقیقت سفسطه را ما چه میدانیم؟ چون الآن بحث بدهت تصدیقی موضوع فلسفه است محل بحث همین جاست. حقیقت سفسطه چیست؟ علامه در نهایت و اصول فلسفه توضیحاتی دارند، در اصول فلسفه مقاله دوم بحث فلسفه و سفسطه مجموعه آثار ج ۶ ص ۸۶ می گویند: «پس از اینجا روشن می شود که حقیقت سفسطه انکار علم (ادراک مطابق با واقع) است چنانکه ادله ای که از این طایفه نقل شده همه در گرد همین محور چرخیده و عموماً به همین نکته متکی می باشند.» پس مقدمه اول بحث ما این است که حقیقت سفسطه را چه معنا کنیم. ایشان می فرمایند: انکار علم یعنی انکار ادراک مطابق با واقع، دقت بفرمایید:

اعترافاً منه بأنَّ كلَّ قضيتين متناقضتين فإنَّ احدهما حقَّةٌ صادقةٌ، و فيه اعترافٌ بوجود علمٍ ما» لذا از نظر علامه طباطبایی، یک مبنا داریم. اول باید بگوییم سوفسطی که ما می خواهیم دفع سفسطه بکنیم، مشکل او کجاست؟ مقدمه اول، از نظر ایشان سوفسطی کسی است که منکر علم است و به دلیل اینکه همه علوم، منتهی به استحاله اجتماع نقیضین می شوند، سوفسطی با امتناع اجتماع نقیضین مشکل دارد و اگر کسی خواست راه سفسطه برود، راهش انکار علم است یعنی انکار امتناع اجتماع نقیضین است. این مقدمه اول.

### نکته دوم: رابطه انکار علم با اصل واقعیت

نکته دوم این است که اگر ما خواستیم انکار علم کنیم و انکار علم را با انکار تناقض یعنی انکار استحاله اجتماع نقیضین همراه دانستیم، جایگاه اصل واقعیت چیست؟ آیا این مطلب که ما موضوع فلسفه را اصل واقعیت می دانیم و برای اصل واقعیت، بدهت تصدیقی قائل هستیم، از این طرف مسأله انکار علم را به بحث استحاله اجتماع نقیضین بر می گردانیم چگونه قابل جمع است؟ علامه طباطبایی در اصول فلسفه و در نهاییه این بحث را خوب رسیدگی کردند. در اصول فلسفه در مقاله پیدایش کثرت در ادراکات مجموعه آثار ج ۶ ص ۳۴۸ ذیل اشکال دوم: ما نظریات را متولد شده از بدیهیات می دانیم که بعداً با همین مبنا باید سیستم عرض ذاتی را درست کنیم و اینها را ببریم به اصل واقعی برسانیم که بشود مبدأ همه علوم؛ چون مبدأ هر علمی، موضوع علم است که تصدیق به او شده مبدأ تصدیقی همه گزاره هایش که عرض ذاتی آن هستند. موضوعات نظری علوم را فلسفه، فی الواقع تأمین می کند. موضوع فلسفه باید آبدۀ

البدیهیات باشد که الآن بحث ماست. یعنی این مسیر باید برود تا سیستم عرض ذاتی، همه به یک جا برگردد؛ لذا نظریات باید تولید شده باشند از بدیهیات که اگر اینگونه باشد و نظریات با بدیهیات فی الواقع راه بیافتند و فرزندان بدیهیات باشند. یک اشکالی هست اینجا و آن اشکال این است که شما همه بدیهیات را متکی به اجتماع نقیضین می دانید؛ چون آنجا خواندیم که «الیها ینتهی جمیع العلوم البدیهی و النظری» چگونه ممکن است که از یک طرف شما می گوید «فهی اول قضیة یتعلّق بها التصدیق و الیها تنتهی جمیع العلوم النظریة و البدیهیة» اگر «الیها تنتهی» یعنی «الی استحاله اجتماع نقیضین تنتهی جمیع العلوم البدیهیة»، خب علوم بدیهی بالاخره بدیهی اند یا متولد می شوند از اینجا؟ متولد نمی شوند از اینجا؟ چگونه می شود؟ که ما این نظام را درست نماییم. ایشان آنجا توضیح می دهند می گویند (ص ۳۴۸ مجموعه آثار ج ۶): «اگر چنانچه علم به نظریات از علم به بدیهیات تولید شده و بدیهیات از قانون توالد استثناء می باشد، دیگر توقف بدیهی بر بدیهی دیگر مفهوم ندارد با اینکه می گوئید همه قضایا اعم از نظری و بدیهی به قضیه امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین متوقف می باشند» سوال بسیار فنی را مطرح می نمایند بعد پاسخ می دهند. جوابی که ایشان می دهند روشن می کند که چرا در مقدمه مقاله هفتم ص ۴۷۶ مرحوم آقای مطهری (رضوان الله تعالی علیه) وقتی مبدأ تصدیقی همه علوم را امتناع اجتماع نقیضین دانست، اصل واقعیت را چرا فقط مبدأ تصدیقی فلسفه دانست؟ چون ایشان که داشتند مبادی تصدیقی را تبیین می کردند، گفتند مبادی تصدیقی عامه دو گونه هستند: یکی امتناع اجتماع نقیضین برای همه علوم، یکی اصل واقعیت برای فلسفه، این خودش کاملاً

نشان می دهد که امتناع اجتماع تقیضین در سیر عرض ذاتی نیست؛ چون اگر بخواهد در سیر عرض ذاتی باشد نمی تواند به همه علوم پاسخ بدهد. به هر علمی در تصدیق گزاره های آن و در تصدیق به موضوعش می تواند پاسخ بدهد و بدهات تصدیقی اصل واقعیت چون موضوع فلسفه است فقط با فلسفه کار می کند. اصلاً ما که این همه کار کردیم بر سر سیستم عرض ذاتی، برای انضباط این مطلب است. هر علمی وقتی سیستمش را تبیین می کنید اینگونه می شود.

مرحوم آقای مطهری در آنجا وقتی شروع می کنند به اصول موضوعه و.... خیلی عالی تعبیر می کنند و توضیح می دهند که . (مجموعه آثار ج ۶ مقاله هفتم ص ۴۷۶) : «اصل امتناع تناقض چون زیر بنای تمام اصول فکری بشر است در همه علوم و همه مسائل مورد استعمال دارد و به اصطلاح از اصول متعارفه عامه است ولی اصل اثبات واقعیت تنها در فلسفه است که به عنوان اصل متعارف مورد استعمال قرار می گیرد» که الآن ما می خواهیم سوال بکنیم چطور ممکن است شما یک اصلی داشته باشید که زیر بنای همه علوم شما باشد؟ و در همه علوم کارایی داشته باشد حتی بدیهیات؟ همین که یک اصلی در همه علوم کارایی پیدا کرد و زیر بنای همه تصدیقیات ما قرار گرفت همچنانکه علامه طباطبایی فرمودند، جمیع علوم چه بدیهی و چه نظری با آن در ارتباط بودند برای ما که با سیستم عرض ذاتی آشنا هستیم، معلوم می شود که این اصل باید در مسیر عادی تصدیقات علمی نباشد؛ لذا نباید آن رابطه توالد گزاره ها قرار بگیرد، آقای طباطبایی همین را تبیین می کنند ....

آقای طباطبایی همین جا این را تبیین می کنند که یک بخشی از آن را بیان می کنم بعد انشاء الله بر می گردیم و از ثمرات آن می خواهیم استفاده کنیم، الآن در مقام این نیستیم که همه اینها را شرح بدهیم، اینها بعضی هایشان را به عنوان اصل موضوعی طرح می کنم که از ثمره آن این سوال را جواب بدهم.

آقای طباطبایی پاسخ می دهند: «اگر با ذهن روشن یک قضیه را اعم از بدیهی و نظری تأمل کنیم، خواهیم دید، خود به خود با قطع نظر از خارج و محکی خود، ممکن است با خارج مطابقت کند یا نکند و هیچ گاه نمی پذیریم یک قضیه با جمیع قیود واقعی خود، هم مطابقت داشته باشد و هم نداشته باشد. یعنی هم راست باشد و هم دروغ. حال چون ایشان مبنایشان این است که اجتماع و ارتفاع به هم نمی گردند برخلاف بوعلی که ارتفاع را به امتناع اجتماع بر می گرداند. ایشان یعنی علامه معتقدند که همه در عرض هم هستند. مبنای علامه است که ان شاء الله سر جای خودش مفصل شرح داده می شود.» از این روی اختیار یکی از دو طرف اثبات و نفی در استقرار علم (خیلی تعبیر دقیق است) ادراک مانع از نقیض به اصطلاح منطقی کافی نیست. بلکه طرف دیگر را نیز ابطال باید کرد، و این کار دخیلی به ماده و صورت قضایا ندارد» ایشان می خواهند اینگونه بگویند.

می گویند نظریات و بدیهیات فرقیان این است که بدیهیات پدر ندارند، یعنی از ماده و صورت دیگر متولد نشده باشند. نظریات در واقع پدر دارند، قانون توالد در آنها درست است ماده و صورتی وجود دارد که آن ماده و صورت این نظری از آن متولد شده، اما مسأله اجتماع و



ارتفاع نقیضین مربوط به مرحله تولد نیست، چه قضیه ای متولد بشود از جای دیگری، از ماده و صورت دیگری، چه قضیه ای متولد نشود از ماده و صورت دیگری، اگر علم به آن قضیه مستقر باشد به اصطلاح که بعداً می‌گوییم، یقین منطقی، شکل بگیرد، اصل امتناع نقیضین لازم است. ارتباطی که اصل امتناع اجتماع نقیضین دارد و اگر اصل امتناع اجتماع نقیضین از ذهن بگیرد در واقع تصدیق ما استقرار پیدا نمی‌کند، و لو از مبدئی متولد بشود، مستقر نمی‌شود این است.

امتناع اجتماع نقیضین جایگاهش در استقرار علم است، آن توالد که نظری از بدیهی داشت، در مرحله تولد علم است. تولد علم از مبادی خاص خودش است. استقرار علم، تابع استحاله امتناع اجتماع نقیضین است. این را مفصل مرحوم مطهری شرح می‌دهند شرح بسیار خوبی که حتماً مراجعه فرمایید. لذا علامه توضیح می‌دهند: «و این کار دخلی به ماده و صورت قضایا ندارد، بلکه با فرض تمامیت ماده و صورت یک قضیه برای استقرار علم باید یکی از دو طرف صدق و کذب اثبات طرف دیگر را نفی کرد، احتمال نقیضین منتفی بشود، فرقی که بدیهیات با نظریات دارد این است که به نظریات برای دریافت ماده و صورت مستمند دیگران هستند ولی بدیهیات ماده و صورت را از خود دارند، چنانکه در طبیعت (مثال طبیعی می‌زند، مثال ریاضی می‌زند مفصل که ان شاء الله مراجعه می‌فرمایید) از این بیان نتیجه گرفته می‌شود چنانکه مواد قضایای منتهجه در حصول نتیجه موثر هستند، هیأت و ترتیب مقدمات نیز در نتیجه تأثیر دارند.»

یعنی برای تولید یک نظریه هم مواد باید دخالت کند و هم هیئت، هم مواد ممکن است بدیهی و نظری باشد هم هیئت. «چنانکه مواد قضایا یعنی قضیه بی تألیف بدیهی دارم، همچنانکه هیئت و تألیف از جهت دخالت در نتیجه یا خود بدیهی اند یا منتهی به بدیهی می‌شوند که تفصیلش در منطق است. (اینها را توضیح می‌دهند اما می‌رسند به اینجا که) همانطور که از بیان روشن است توقفی که نظری به بدیهی پیدا می‌کند، در توالد ماده از ماده در تولد صورت از صورت است.» اما اتکائی که اینها به امتناع اجتماع نقیضین دارند در استقرار علم است در به وجود آمدن یقین منطقی است، (این است و جز این نیست) است که حتماً ان شاء الله این را با پاورقی بسیار خوب مرحوم مطهری ملاحظه فرمایید که ایشان عین عبارات ملاصدرا را در ج ۳ اسفار در پاورقی اصول فلسفه می‌آورند و توضیح می‌دهند فرمایش آقای طباطبائی را که نسبتی که امتناع تناقض با همه قضایا پیدا می‌کند نباید منافی سیستم عرض ذاتی بشود.

و بعد از اینجا معلوم می‌شود که چرا می‌گوییم اگر کسی امتناع تناقض را از دستش گرفت شک برای آن حاصل می‌شود چرا؟ چون تصدیق می‌کند، بعد احتمال نقیض می‌دهد، دافعی برای رفع نقیض ندارد، ذهن می‌ماند در مرحله شک. هم این طرف را تصدیق می‌کند و هم شک می‌شود. این سیستم محتوائی مسئله است.

نکته سوم: صحت دو مبنای علامه طباطبائی

می پسندند، درست نمی شود. حال اصل مطلب را از ایشان می خوانیم بعداً إن شاء الله در سیستم عرض ذاتی خواهیم گفت نه، اصل واقعیت مرتبط با فلسفه است در سیستم عرض ذاتی با مسیر خودش. اصل امتناع اجتماع نقیضین مربوط به همان سیری است که عرض کردم لذا علامه به نظر ما هر دو فرمایش آن سرجای خود محترم و محکم اند.

عبارت آیت الله جوادی : «آنچه اینک مطرح می شود این است که مبدأ عدم تناقض (ولی من فعلاً از مطلب ایشان می خواهم استفاده کنم، چه شما اسم اول الاوائل را برای امتناع تناقض نگه دارید با توضیح علامه بخاطر ارتباطی که در هر تصدیقی به آن متکی است، چه اسم اول الاوائل را ببینید و چه نبینید) اول الاوائل نیست بلکه اول الاوائل اصل واقعیت است که موضوع فلسفه است. زیرا ...»

توضیح ایشان حالت انکاری دارد که اگر کسی انکار تناقض کرد، انکار تناقضش یک واقعیت است، پس حتی منکر تناقض، واقعیت را قبول دارد. استدلال آقای جوادی اینگونه است، ولی فعلاً ما می خواهیم از مطلب ایشان استفاده کنیم که اول الاوائل را ایشان چه می دانند ؟ اصل واقعیت؛ «زیرا در ظرف انکار امتناع و اجتماع نقیضین از واقعیت انکار خبر داده می شود، یعنی آنچه از انکار امتناع اجتماع نقیضین لازم می آید همانا اثبات اصل واقعیت است، و اصل واقعیت هرگز قابل انکار نیست» ما بعداً می گوئیم نه، انکار اجتماع نقیضین، سفسطه می آورد یعنی شک می آورد، حریم اصل واقعیت بیرون از این است.

نکته سوم: نظر بسیار خوبی است که استاد بزرگوارمان دارد. حضرت آقای جوادی خودشان در ریحیق بخش دوم از جلد اول اسفار ص ۶۹ اشاره هفتم، یک بحثی دارند که ما را به این دو مسأله نزدیک می کند. مسأله اول: مسأله بدهت تصدیقی اصل واقعیت است که در واقع مبدأ تصدیقیات فلسفی ما است. مسأله دوم: امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین است که در واقع مبدأ علم در همه علوم است. مبدأ تحقق علم است و بدون او شک حاکم می شود و سوفسطی که ما بعد می گوئیم و توضیح می دهیم که چرا سوفسطی منکر علم است سوفسطی با این اصل با مشکل مواجه شده است که اساس نقدی که علامه به فلسفه غرب دارد همین جمله است. خیلی جمله اساسی است. ایشان در اشاره هفتم دارند که: «از اصل عدم تناقض به عنوان اول الاوائل و اصلی که هرگز قابل اثبات یا انکار نیست و حتی اولی بودن آن در ظرف ادعا نگنجیده و فائق بر آن است یاد شد.»

از اینجا مستحضر خواهید شد که چرا علامه طباطبایی در عین احترامی که برای اصل واقعیت می گذارند در خود نهاییه، امتناع تناقض را اول الاوائل می دانند؛ چون اینها دو سیر است، یعنی ایشان اصل واقعیت را آن قدر قوی می کنند که با آن می خواهند برهان صدیقین را هم درست کنند و کلی از کارها را انجام بدهند، اما اصل امتناع تناقض را باز اول الاوائل کردند و در نهاییه خواندیم «الیها ینتهی جمیع القضا یا البدیهی و النظریه» بطور مفصل.

آقای جوادی اینجا می خواهند، این تعبیر را اصلاح کنند: «آنچه اینک مطرح می شود این است که مبدأ عدم تناقض اول الاوائل نیست» که این مقداری با سیستم عرض ذاتی که خود ایشان

اگر اصل واقعیت، ضرورتش ازلی باشد. پس آن که در واقع نگهدارنده همه تصدیقات ماست آن است نه اصل امتناع تناقض.

### نقش متفاوت اصل واقعیت و اصل امتناع اجتماع نقیضین در فلسفه

ما مطلبی را که از شما می خواهیم درباره آن تأمل کنید برای جمع بندی و رسیدن به جواب آن سوالی که ما با آن کار می کردیم، این نکته است. ما فعلاً با قطع نظر از این نکته ای که ما نسبت به بعضی از بیانات استادمان داریم و به نظرمان در اینکه نسبت سنجی نمی شود کرد، بین اصل واقعیت و اصل امتناع تناقض، چون جایگاه اصل امتناع تناقض در سیستمی ارزیابی می شود غیر از جایگاه اصل واقعیت، به خاطر اینکه در سیر بحث عرض ذاتی همانطوری که عرض کردم، سیر توالدی، یک سیر است که با موضوع کار می کند، که آنجا باید ما را برساند به اصل واقعیت. بحث امتناع تناقض بحث تولید علم نیست، بحث استقرار علم است؛ لذا استقرار علم اینگونه است استقرار علم از یک مسیر است و اگر کسی امتناع تناقض را از دست داد، کف دستش شک می ماند و علمی برای او استقرار پیدا نمی کند، یعنی نقش امتناع تناقض را در مسأله استقرار علم باید جویا شد. نقش اصل واقعیت را باید در علم فلسفه به عنوان موضوع بدیهی علم اعلی جستجو کرد که در واقع نقطه اتکاء همه تصدیقات فلسفی ما می باشد.

### ضرورت اصل واقعیت حاکم بر اصل امتناع تناقض است

ما الآن از علامه خواندیم و بعداً این را توضیح خواهیم داد. ولی الان می خواهیم مطلب را بگوییم اصل مطلب مهم است.

### انکار اصل واقعیت مستلزم اثبات آن

«آن کسی که اصل واقعیت را منکر است، چون از انکار او سوال شود ناگزیر است از واقعیت آن انکار سخن بگوید» می خواهد بگوید مفردی از پذیرفتن اصل واقعیت نیست ولو با انکار. در اشاره نهم یک توضیح بسیار خوبی می دهند: «بهمینار گرچه به این نکته اشارت داد که نسبت اول الاوائل به قضایا» این را هم در اصول فلسفه همانجایی که عرض کردم مطالعه کنید، هست. که فلاسفه می گویند: اول الاوائل نسبتش به علوم همانند نسبت واجب به ممکنات می باشد که اگر نازی کند همه قالب ها فرو می ریزد؛ چون اول الاوائل اینگونه است، چون اگر به خطر بیفتد همه قضایا می روند، بهمینار گفته، این نسبت را دارد، آقای جوادی می فرمایند: این حرف درستی است، ولی این حرف برای اصل واقعیت است. نه برای امتناع تناقض، بیان خیلی جالبی دارند، می گویند: امتناع تناقض ضرورتش ذاتی است ولی اصل واقعیت، ضرورتش ازلی می باشد. اگر اصل واقعیت، ضرورتش ازلی باشد، مخصوصاً در فضایی که ما بعداً ان شاء الله با برهان صدیقین علامه کار می کنیم و می گوییم اصل واقعیت را هر کس بفهمد در واقع یک واجب بالذاتی را فهمیده، و ضرورتش، ضرورت ازلی است، مشروط به وجود موضوع نیست.

لذا اگر اینگونه شد، مقایسه اینها باید چهارچوبی صورت بگیرد که حضرت علامه صورت دادند، ما این قسمتش را مقداری کار داریم، بعداً با این بیشتر کار می کنیم، اما فعلاً با قطع نظر از این مطلب، اگر من متوجه باشم که اصل تناقض ضرورتش، ضرورت ذاتی است و ایشان یعنی استاد ما قبول دارند این مطلب را. این ضرورت ذاتی ارتباطش در تحقق علم است، این را هم قبول دارند. اصل واقعیت، ضرورتش ضرورت ازلی است و این ضرورت ازلی حاکم است بر امتناع تناقض. ایشان این حاکمیت را در اینجا یک اشاره ای دارند من الآن وقت تمام شده می گذارم جلسه بعد که شما سر اینها تأملی نمایید. اگر اینگونه شد آن زمانما می توانیم برای اثبات اصل واقعیت از استدلالی استفاده کنیم که مبتنی بر امتناع تناقض است الانسوال ما از ایشان این است، اول نقضی بعد حل کنیم.

ایشان بیان ملاصدرا را به حمل اولی و خلط بین حمل اولی و شایع تفسیر کردند. بیان خودشان را به اینکه انکار آن، مستلزم اثبات آن است، این بیان خودش مبتنی بر امتناع تناقض است. اگر این مبتنی بر امتناع تناقض است ما نمی توانیم حریم اصل واقعیت را با اصولی، بهم بریزیم که آن را حاکم کردیم.

به نظر ما که ان شاء الله دو پاورقی دیگر داریم که بعداً عرض می کنم و بعد کامل می شود.

راه حل مسأله را خود حضرت علامه طباطبائی در جلد ۶ اسفار ارائه کرده اند، تعبیری ایشان دارند که این تعبیر را من اصل جمله اش را می خوانم که ان شاء الله توضیح بعد از تکمیل این

پاورقی و یک تدقیقی درباره بعضی از اینها که در جلسه بعد است، ایشان یک مبنایی دارند می گویند: « لا معنی لسلوک النظری من الشیء الی نفسه » در جلد ۶ اسفار که اگر سلوک نظری از چیزی به چیزی امکان نداشت، این خیلی مهم است، چون مبنای نقد ایشان بر براهین مختلفی که در فلسفه اولی ارائه شده بر ذات اقدس اله این نکته است که : لا معنی لسلوک النظری من الشیء الی نفسه \_ اگر لا معنی لسلوک ... این پیاده شود سر اصل واقعیتی که من تصدیق به آن می کنم و ضرورت ازلی آن را درست می کنم، اینگونه نمی شود بر آن استدلال کرد، عبارتی که علامه در حاشیه اسفار ج ۶ دارد، ایشان «حتی» عبارت را معنی کرده، عبارت صدر و ذیلی دارد و اصلاً منافی با عبارت نهایی ایشان نیست که ان شاء الله می بینید، این دو، سه آدرس رادر آنها تأملی نمایید. اگر ما با روال استاد بزرگوارشان حضرت علامه سیر کردیم، فعلاً جایگاه اصل واقعیت را تبیین نماییم، و مسأله بدهات تصدیقی او را ببینیم با چه سیری می خواهیم به آن برسیم و نباید از سیری استفاده کنیم که آن سیر تحت قواعدی است که به قول ایشان آن قواعد بر سر سفره ازلی صحت پیدا می کنند. اگر این واضح بشود آن زمان زمینه بقیه حرف ها به یک جایی خواهد رسید . والسلام

## جلسه سی و چهارم: ۹۰/۱۱/۲۹

بحث ما درباره بدهاقت تصدیقی اصل واقعیت بود چند نکته را عرض کردیم تا دوستان آمادگی پیدا کنند تا این نکات را توضیح بدهیم و بر اساس این نکات مختار حضرت علامه طباطبائی به نظر ما خیلی روشن تبیین خواهد شد.

## توضیحات تکمیلی استاد درباره نکته اول

نکته اولی که اشاره کردیم و امشب می خواهیم توضیح کاملی درباره اش ارائه کنیم، عبارتی بود که حضرت علامه در اصول فلسفه و نهاییه تبیین کردند که مدعای سوفسطی، انکار علم است و انکار علم، انکار امتناع اجتماع نقیضین است. این عبارتی که حضرت علامه طباطبائی دارند عبارت را یک مقدار توضیح بدهم بعد کامل کنیم.

## نقل عبارات اصول فلسفه حول نکته اول

عبارت علامه در اصول فلسفه مقاله دوم خیلی روشن است و عین مدخل نهاییه است. ایشان در اصول فلسفه و روش رئالیسم مجموعه آثار ج ۶ مقاله دوم صفحه ۷۵ این چنین میفرمایند که:

«هر یک از ما که نگاهی به خود نموده و زندگانی خود را تحت نظر گرفته و سپس به طور قهقری به روزهای گذشته خود برگشته و تا آنجا که از روزهای زندگی و هستی خود در یاد

دارد پیش برود، خواهد دید که نخستین روزی که دیدگان خود را باز کرده و به تماشای زشت و زیبایی این جهان پرداخته برای اولین بار خود به خود چیزهایی خارج از خود دیده ایم و کارهایی به حسب خواهش خود انجام داده ایم (البته در اینجا نباید فراموش شود که در این تماشا به خطاهایی نیز برخورد می کنیم که تدریجاً عملاً و علماً با آن ها مواجه شده ایم) و اگر باز این عمل را تکرار کرده و در هر یک از ادوار گوناگون زندگی نظر خود را بیازمایید، همان خاطره به وی جلوه گر خواهد شد (خارج از من جهانی است که در وی کارهایی به حسب خواهش خود می کنم) « مبنای استدلال این است که اگر کسی مراجعه کند به خودش و ادراکاتش و حالاتش، این اصل برای او روشن می شود. خوب دقت کنید «هر یک از ما ها نگاهی به خود نموده و زندگانی خود را تحت نظر گرفته و...» این اصل برای او روشن می شود که : «خارج از من جهانی هست که در وی کارهایی به حسب خواهش خود می کنم» بعد می فرمایند که بحث در اینجا است معلوم فطری که توضیح امشب ما این است:

«اکنون با در نظر گرفتن این معلوم فطری در انسان» مرحوم علامه طباطبائی تعبیر می فرمایند: «این معلوم فطری، اشاره «این» به همین مطلب است که خارج از من جهانی است که در وی کارهایی می کنم به حسب خواهش خود». علامه تبیین کردند : «اکنون با در نظر گرفتن این معلوم فطری در انسان، اگر بشنویم که در جهان مردمانی هستند که واقعیت جهان هستی خارج از ما را یا اصل واقعیت را باور ندارند، برای اولین بار دچار شگفتی خواهیم شد.» پس علامه معتقد است اصل واقعیت معلوم فطری ما است. اصل واقعیت که معلوم فطری ما است مستندش

رود و چیزی را می خواهد انجام دهد به جهت اینکه یک چیز واقعی و خارجی را معتقد است انجام می دهد. این تعابیر تقریباً عین تعابیر اصول فلسفه است.

### مراد از معلوم فطری مطروحه در اصول فلسفه

حال سوال این است این تعبیری که علامه به کار برده در اصول فلسفه که ما یک معلوم فطری داریم که چگونه باید معنایش نماییم، بعضی از آقایان مثل جناب آقای فیاضی این فطری را برگردانده به فطریات. جناب آقای فیاضی در ذیل «رَبِّمَا فَعَلْتُ فِينَا أَوْ أَنْفَعَلْتُ مَنَّا»، امانت را هم ایشان رعایت می کنند و بیان می دارند: ص ۱۴ «لَعَلَّهُ تَلْوِيحٌ إِلَى وَجْهِ عَلَمِنَا بِوُجُودِ مَا وَرَاءَ» میگوید شاید این اشاره ای دارد به اینکه ما چطور علم به ماوراءمان داریم. بعد هم می خواهد توضیح بدهد که این در واقع تلویح به وجه علم ماست، و وجه علم ما این است که ما یک قیاسی تشکیل می دهیم از نوع فطریات که قضایا قیاساتها معها. اصل مطلب ایشان این است. چطور قضایا قیاساتها معها؟ بعد یک توضیحی می دهند. این توضیح خوب ایشان درباره این مطلب، در واقع توضیحی است که علامه (رضوان الله تعالی علیه) در نهاییه در بحث ذوات الاسباب می آورند و ناظر به ذیل بحث ذوات الاسباب که در بحث علم مطرح است می آورد. علامه به تبع ملاصدرا و بوعلی سینا، مبنایی دارند که این مبنا: (ج ۴ ص ۱۵۲۳): «فِي أَنْ الْعِلْمُ بِذِي السَّبَبِ لَا يَحْصُلُ إِلَّا مِنْ طَرِيقِ الْعِلْمِ بِسَبَبِهِ وَ مَا يَتَّصِلُ بِذَلِكَ السَّبَبِ» آنجا اصل بحث، یک چیز دیگر است. ولی در ذیل این بحث که ما فعلاً اصلش را کار نداریم، یک بحث حاشیه ای مطرح است که الآن مورد استشهاد ما است. آنجا یک سوالی مطرح است که (جلد ۴ ص ۱۰۲۱):

و استدلالش پیش علامه در اصول فلسفه و در مدخل نهاییه، مدخل نهاییه را هم نگاه کنید، همین است. در آن هیچ اثبات و انکار و نقض و ابرام و... بعداً می خوانیم نقض و ابرام در مسأله امتناع اجتماع نقیضین است. اما در بحث اصل واقعیت، اینگونه نیست.

### نقل عباراتی از نهاییه الحکمة حول نکته اول

در مدخل نهاییه ص ۷ می فرمایند: «كَلَامٌ بِمَنْزِلَةِ الْمَدْخَلِ لِهَذِهِ الصَّنَاعَةِ: أَنَا مُعَاشِرُ النَّاسِ أَشْيَاءَ مُوجُودَةٍ جَدًّا وَ مَعْنَى أَشْيَاءٍ أُخْرٍ مُوجُودَةٍ رَبِّمَا فَعَلْتُ فِينَا أَوْ أَنْفَعَلْتُ مَنَّا، كَمَا أَنَا نَفْعَلُ فِيهَا أَوْ نَنْفَعَلُ مِنْهَا» این همان خاطره است که در اصول فلسفه گفتیم می بیند که واقعیته وجود دارد و به حسب خواهش خود دارد کارهایی را انجام می دهد.

«هناك أمورٌ نبصرها، و أُخْرَى نسمعها، و أُخْرَى نشمّها، و أُخْرَى نذوقها و أُخْرَى و أُخْرَى ....» خاطره ها را می گوید و «جميع هذه الامور التي نشعر بها ليست بصددٍ چرا؟\_ لما أنّها موجودةٌ، جدا و ثابتةً واقعاً» باید دید علامه در اینجا دارد یک استدلال مصادره ای می کند یا نه؟ که این اموری که ما داریم بررسی می کنیم و بر می گردیم و خودمان و حالاتمان و اطرافمان، و همه را بررسی می کنیم متوجه می شویم جهانی خارج از ما هست و به حسب خواهش خود در اینجا افعالی انجام می دهیم. این امور هم مهم نیست. بوج نیست. چرا؟

«لَمَّا أَنَّهَا مُوجُودَةٌ جَدًّا وَ ثَابِتَةٌ وَاقِعاً» الآن دعوا اینجاست و لذا می گوید: «فَلَا يَقْصَدُ شَيْءٌ شَيْئاً إِلَّا لِأَنَّهُ عَيْنٌ خَارِجِيَّةٌ وَ مُوجُودٌ وَاقِعٌ أَمْرٌ مُنْتَهٍ إِلَيْهِ، لَيْسَ وَهْمًا سَرَابِيًّا» هرکس دنبال چیزی می

درست شده است. ایشان می فرمایند: چون این استدلال یک قیاسی است که از فطریات است؛ لذا صادق است که ما بگوییم «قضایا قیاساتها معها» استدلالی است بر وجود عالم خارج به واسطه قیاسی که همراه این قضیه است ولی چون «قیاساتها معها» چون این حد وسط از ذهن غایب نیست و نمی شود، ما می توانیم حکم کنیم که تصدیق به خارج بدیهی است؛ لذا از نظر ایشان عبارت حضرت علامه که فرموده، اصل واقعیت، فطری است. فطری بودن اصل واقعیت در عبارت مرحوم علامه به معنای این است که تصدیق به وجود واقعیت از نوع فطریات منطقی است و این فطریات منطقی بدیهی اند به خاطر اینکه حد وسط هایشان با آنها هستند و حد وسط ها از ذهن غائب نیستند. ایشان این توضیح را می دهند.

پس الآن یک توجیه برای رمز بدهات واقعیت عینی، فطری بودن این معلوم است و فطری بودن هم فطریات منطقی است با این توضیح که جناب فیاضپارائه دادند. بنابراین توضیح جناب فیاضی این می شود که ما عبارت علامه را که داریم معلوم فطری، این فطری یعنی فطریات منطقی، که عرض کردیم فرمایش روشنی است و اشاره هم دارد به مبنای بزرگان فلسفه ما، صدر المتألهین، بوعلی و خود علامه که این طور استدلال می کنند.

منتهی این مطلب چند مبعّد دارد:

۱- ما درباره بدهات اصل واقعیت سخن می گوئیم یا درباره حکم به محسوسات؟ این استدلال که علامه آنجا به آن متعرض می شوند و بزرگان از فلاسفه اسلامی متعرضند برای تصدیق به

«نحن كثيراً ما ندرك أموراً من طريق الحس، نقضي بتحققها الخارجي و نصدّق بوجودها، مع الجهل بعلتها» این می شود همین «فعلت فينا يا انفعلت منّا» است. اینجا اصل سوال این است که علم ما به محسوسات خارجی چگونه توجیه می شود؟ علامه جواب می دهند: (جلد ۲ ص ۱۹۸) «قلنا: الذي يناله الحس هو الصور الاعراض الخارجية» حس، صورت عرض خارجی را (سوزاندن، زبری، سردی، سختی، اینها اعراضند) اعراض این واقعیت خارجی را حس درک می کند، اما نمی تواند بگوید حتماً چنین چیزی است. همین شبهه معروف هیوم دارد. من ممکن است بگویم این را خودم ساخته ام این عرض قائم به نفس من است، نه قائم به یک جوهر خارجی. چرا بگویم این اثر و عرض از خارج آمده؟ آنجا توضیح می دهند که آنجا عقل یک استدلالی درست می کند، که چون این سوزندگی یا بریده شدن دست، اثری است، معلولی است، که من ایجاد نکرده ام پس موثری دارد خارج از من. یک استدلال اینگونه است. این سوختن اثری دارد که اثر را من نیاورده ام چون علم دارم که چنین اثری را نمی خواهم که دستم بسوزد یا ببرد، بعد نتیجه می گیرم که باید یک عاملی باشد که در خارج این اثر را روی من گذاشته باشد.

## دیدگاه استاد فیاضی درباره معلوم فطری

آقای فیاضی همین مطلب علامه را پیاده می کند در اینجا لذا توضیح می دهد حاصل این استدلال، (ص ۱۴ ج ۱): «أنا نجد فعلنا أو انفعالنا عمّا ورائنا» و چون این فعل یا انفعال از وراء ما اثری است که آن اثر را نفس ایجاد نکرده پس می فهمیم این اثر به واسطه عامل بیرونی

وجود محسوسات است. تصدیق به وجود محسوس مسأله، تصدیق به اصل واقعیت عینی با قطع نظر از محسوس و غیر محسوس بحث می کنیم مسأله. این نکته اول.

برای بدهت محسوسات استدلال همین است که ایشان فرموده اند و گفتیم علامه هم در بحث علم، در بحث ذوات الاسباب، متعرض این مطلب شده است.

### دو اشکال استاد فیاضی در بحث معلوم فطری و پاسخ ایشان

ایشان می فرماید (در ذیل این توجیه شان): جناب آقای فیاضی، دو اشکال به فرمایش خودشان وارد کرده است: یک اشکال این است که شما می گوید واقعیت عینی بدیهی است، فطریات استدلال دارند که این را جواب داد و ما هم جوابش را عرض کردیم، که چون قیاساتها معها است و حد وسط و واسطه از ذهن غایب نیست منافاتی با بدهت ندارد. بعد یک اشکال دیگری به خودشان وارد می کنند که این اشکال قابل تأمل است.

«لا یضره أيضاً ما لعلماء الطبیعیة البوم من التشکیک فی کون کیفیات المحسوسة موجودة فی الخارج علی ما هی علیه فی الحس...» ایشان می فرمایند که: این مسأله (می دانید، در بدایه هم خواندیم در باب کیفیات محسوس، مقوله کیف را تقسیم می کنیم به کیف نفسانی، به کیف محسوس، به کیف مختص به کم و در ذیل کیف محسوس این مشکل را داریم که در کیف محسوس، علمای جدید نیز یک اشکال دارند که آیا رنگ، بو، صوت، اینهایی که ما الآن اسمشان را می گذاریم کیفیات محسوس آیا در خارج واقعاً هستند؟ یا نیستند؟ لذا الآن با

مشکل مواجه هستند.) جناب آقای فیاضی اشکال می کنند این اشکالی که الآن علمای فیزیک جدید در باب کیفیات محسوس دارند و این اعراض محسوس اشکال می کنند آیا به استدلال ما ضرری وارد می کند یا نه؟

ایشان می فرمایند: این مشکل ندارد، چرا؟ میخواهند اشکال را بر طرف کنند، می گویند: «و ذلك لأن علمنا بوجود العالم الخارجي ليس من المحسوسات بل مستفاد من علمنا الحضورى بانفعالنا عن ما وراءنا فسواء كان إدراكنا الحسى خطأ أم لا، فنفس الإدراك و هو انفعالنا امر وجداني لا مجال لأنكاره أو الشك فيه» اینگونه جواب می دهند می گویند: اینکه الآن علمای طبیعی در وجود کیفیات محسوسه با مشکل مواجه شده اند، استدلال ما را خراب نمی کند؛ چون اصل انفعال که ما متوجه هستیم یک انفعالی در ما به وجود آمده، اینکه معلوم به علم حضوری ما است، اگر اصل انفعال ما معلوم به علم حضوری است، و ما متوجه می شویم یک چنین حالتی در ما وجود دارد، در جای خودش گفته شده. علم حضوری مراتبی دارد، علم نفس به خودش، علم نفس به حالاتش، علم نفس به افعالش همه اینها مراتب علم حضوری اند.

لذا تعبیر ایشان این است می گوید اگر ما اصل «فنفس الإدراك و هو انفعالنا امر وجداني لا مجال لأنكاره أو الشك فيه و لما كان الأنفعال عن العدم مستحيلاً فنحن نتيقن بوجود ماوراءنا» پس ما می فهمیم یک چیزی در ما اثر گذاشته «فهو نظير ما إذا سمعت خبراً من مخبر حيث تتيقن بوجود المخبر و إن كان خبره مشکوكاً فيه بل مقطوع الكذب» شما خبر را مقطوع یا مشکوک می دانید اما میدانید مخبری هست که این حرف ها را گفته است، اینگونه می شود.



باشد؟ یا ببینیم. الان دعوی ما سر علیت این بحث فطری است در کلام علامه، این مطلب درست است که می‌گوییم. اما آیا این مطلب ارزش منطقی آن تابع فطریات است.

### کلام استاد مصباح درباره راز بدهات واقعیت عینی

استاد بزرگوار ایشان حضرت آیت الله مصباح در ارتباط با راز بدهات واقعیت عینی در آموزش فلسفه توضیحات بسیار خوبی دارند، ایشان در آموزش فلسفه در درس ۲۳ وقتی به واقعیت عینی می‌رسند اولاً توضیح خیلی خوبی دارند حتماً باید مطالعه و مراجعه شود. یک بحث دارند درباره بدهات واقعیت عینی. اول می‌گویند ما موضوع فلسفه را موجود می‌دانیم، قبلاً در مورد مفهومش توضیح دادیم (توضیح خوبی هم دادند که ما تقریباً مختارمان در باب مفهوم وجود همین فرمایش ایشان بود که نه ماهیت است و نه مفهوم وجود است و نه رابط ذهنی است، اعم شد، همان کاری که ما کردیم) اول مفهوم را درست می‌کنند که مفهوم موجود یعنی اصل واقعیت، لفظی در آن نیست، حیث اشتقاق در آن نیست. خلط نکنید ادراکات اعتباری در باب الفاظ با اصل واقعیت تا می‌رسند به خود بدهات واقعیت عینی یعنی تصدیق آن این را توضیح می‌دهند. بعد گونه‌های انکار واقعیت را توضیح می‌دهند خیلی زیبا که ما وقتی می‌خواهیم انکار واقعیت عینی کنیم، یکبار مطلق واقعیت عینی را انکار می‌کنیم، یکبار بخشی از واقعیت عینی را انکار می‌کنیم. و وقتی بخشی از واقعیت عینی را انکار می‌کنیم یکبار بخش غیر مادی واقعیت عینی را انکار می‌کنیم که حتی می‌گویند ماتریالیست‌ها این به معنا باز در این دسته جا می‌گیرند و یکبار بخش مادی واقعیت عینی را انکار می‌کنیم، خیلی زیبا. استدلال‌هایی که می‌خواهیم

اگر استدلال رسید به اینکه من یک علم حضوری دارم به اثری در من، و این علم حضوری قطعاً موثری دارد و از بحث حس و اینها گذشت، دیگر اینقدر سختی نمی‌خواهد. ما اگر دنبال اثبات محسوس بودیم در خارج، ملازمه عامه‌ای که حضرت علامه ارائه می‌کردند، بوعلی می‌فرمودند، پیاده می‌کردیم که پیاده کردیم. اگر مسأله اصل علم حضوری ما به حالت خودمان باشد و این علم حضوری ما به حالت خودمان، متیقن است، این دیگر چه فطری است؟ اگر این باشد، می‌خواهیم بگوییم، ناگزیریم این توضیح را رها کنیم و فرمایش استاد ایشان حضرت آیت الله مصباح در ارتباط با سر بدهات اصل واقعیت با این توضیح را مطرح نماییم. پس عنایت کنید به اشکال دوم ایشان که مطلب را اصلاً از حریم محسوسات خارج کرد، یک اثری در ما وجود دارد که نفس ادراک ما است.

سوال: مگر ما در مقام انکار محسوسات هستیم؟

استاد: نه، عبارت ایشان این بود، گفت من یک حالتی در خودم دارم، نفس ادراک است، می‌دانیم تأثیر از عدم محال است والسلام. این درست است. اگر من می‌خواهم در این حد کار کنم، که ما مسأله را برگردانیم به علم حضوری. اگر ایشان مسأله را آوردند تا اینجا که من یک علم حضوری به خودم دارم، یک علم حضوری به حالتی دارم و می‌دانم این حالت از عدم به وجود نمی‌آید، پس قطعاً هستم و حالتی دارم و یک عاملی در این حالت مؤثر بوده، این می‌شود اثبات اصل واقعیت. اگر اینگونه شد، حد وسط مسأله آیا می‌شود فطریات که قیاسات‌ها معها می‌

برای اثبات واقعیت عینی ارائه کنیم یکبار استدلالی است برای اثبات اصل واقعیت عینی و یکبار استدلالی است برای اثبات گونه ای از واقعیت عینی. که فرمایش آقای فیاضی اثبات گونه ای از اثبات اصل واقعیت عینی بود که گونه مادی آن بود بعد هم کأنه آخرش اصلاحی کردند در مدعا و دلیلشان.

آقای مصباحینها را توضیح می دهند و گونه های انکار واقعیت عینی را بیان می کنند بعد یک بحث خیلی خوبی دارند «اکنون این سوال مطرح می شود که راز بداهت اصل واقعیت عینی چیست؟» بحث بسیار خوبی دارند. راز بداهت واقعیت عینی یک بحث است. منشاء اعتقاد به واقعیت مادی یک بحث دیگری است. منشاء اعتقاد به واقعیت مادی را بر اساس همین ملازمات عامه در عبارت علامه به تبع ملاصدرا و بوعلی سینا توضیح می دهند. راز اعتقاد به واقعیت مادی که این را بعد بحث می کنیم.

اما راز بداهت اصل واقعیت، ایشان می فرمایند: درباره بداهت اصل واقعیت یکبار ممکن است بگوئید از باب فطری به معنای فطرت عقل این را توضیح می دهم که الآن من احتمالاتش را می گویم به دلیل اینکه فرصت امشیم تمام شده. یکبار می گویند این بداهت ممکن است برگردد به حمل اولی، این را ردّ می کنند. یکبار می گویند این بداهت ممکن است برگردد به حمل شایع اما از باب ضرورت ذاتی که این را هم ردّ می کنند. بعد می گویند این بداهت بر می گردد به گزاره های وجدانی ما، که بداهت اینها از بداهت فطریات بالاتر است. وجدانیات از نظر حضرت آیت الله مصباح که ان شاء الله توضیح می دهیم. ایشان می خواهند بفرمایند: آن علم

حضور ما به خودمان و علم حضوری ما به حالاتمان که بر می گردد به گزاره ای که در منطق اسمش را می گذاریم وجدانیات. این بداهتش از بداهت فطریات به اصطلاح منطق بالاتر است. اگر مسأله برگردد به وجدانیات، نه به «قضایا قیاساتها معنا» که کأنه در باب اعتقاد به واقعیت مادی ما با فطریاتی کار می کنیم که «قضایا قیاساتها معنا» و در باب بداهت اصل واقعیت می خواهیم با وجدانیات کار کنیم نه با فطری به معنای فطرت عقل که فردا توضیحش می دهم و نه با حمل اولی و نه با حمل شایعی که به ضرورت ذاتی به قول ایشان برگردد، یعنی ایشان معتقدند در بحث های شناخت شناسی که ما فطریات را باید در رتبه بعد درست کنیم. و لذا دیدید آقای فیاضی هم وقتی با محسوسات کار کرد و با مشکل مواجه شد در خطا حس مجبور شد درست بکنند که خطا حس، غیر مأمون می باشد و با مشکل مواجه شد.

ایشان می گویند نه، ما وقتی می خواهیم با اصل واقعیت کار کنیم، بداهت اصل واقعیت را باید برگردانیم به وجدانیات. عبارت آخر ایشان را اشاره می کنم و توضیح مفصلش را ان شاء الله جلسه بعد می دهیم. عبارت آقای مصباح «حقیقت این است که بداهت واقعیت، نخست درباره وجدانیات با اموری که با علم حضوری خطا ناپذیر درک می شوند، شکل می گیرند و سپس با انتزاع مفهوم موجود واقعیت از موضوعات آنها به صورت قضیه مهمله که دلالت بر اصل واقعیت دارد، درست در می آید» از نظر ایشان، آن تعبیری که علامه طباطبایی در ارتباط بداهت اصل واقعیت می خواهد به کار برد و در مدخل نهاییه یا در عبارت اصول فلسفه بیان کرد «لما آنه

موجوده واقعا و جدّاً و ثابتۀ جدّاً» این باید برگردد، اگر قرار است از آن دفاع شود، باید برگردد به وجدانیات.

### نقل دو معنا از معلومات فطری از شهید مطهری

مرحوم آقای مطهری\_آدرس دادم و شما هم حتماً مراجعه کردید\_ در ذیل این کلمه فطری در اصول فلسفه باز همین عبارت، یک چیز شبیه این دارند که می گویند: «برای رفع اشتباه لازم است تذکر داده شود که معلومات فطری یا فطریات اصطلاحاً به دو معنا و در مورد استعمال می شوند: (۱) معلوماتی که مستقیماً ناشی از عقل است که بشود فطرت عقل که آقای مصباح می خواهد بگوید این نیست، غلط است، رد هم می کند درست هم رد می کند. (۲) حقایق مسلّمه» که می خواهیم روی این کار کنیم\_ اگر حقایق مسلّمه که بدیهی حقیقی ما هستند.

آقای مصباح می خواهد بگوید: فطری که به کار رفته به عنوان حقیقت مسلّمه غیر قابل انکار است، حقیقت مسلّمه غیر قابل انکار وقتی به آن می گوئیم فطری، این غیر آن فطریاتی که «قضایا قیاساتها معها» است. البته اینجا کاش مرحوم مطهری یک اصطلاح سومی به کار می بردند، یعنی ما یکبار فطرت عقل می گویم، یکبار فطریات را به همین معنایی که آقای فیاضی به کار می برد «قضایا قیاساتها معها» به کار می بریم و یکبار فطری اگر بگوئیم به معنای امور مسلّمه غیر قابل انکار و شک .

ایشان می گوید، ریشه مسأله باید برگردد به وجدانیات. اگر برگشت به وجدانیات شما می توانید برای بدهتِ اصل واقعیت عینی، استدلال کنید به علم حضوری نفس به خودش و حالاتش که غیر قابل انکار است و خطا پذیر نیست. راز بدهتِ اصل واقعیت عینی را اینگونه تحلیل کنید. این تحلیل ها که من برگردم به فطریات، کما علیه حضرت آقای فیاضی یا برگردم به وجدانیات، کما علیه حضرت آقای مصباح و انکار کنم بحث حمل اولی و حمل شایع را، دو مطلب دارد: یکی خود اینها چقدر حلال مشکل هستند؟ یکی اینکه ما بالاخره اشکالمان این بود که استاد بزرگوارمان حضرت آقای جوادی به علامه و ملاصدرا اشکال گرفت، که این «لأنّ الواقعيّة نفسه» حمل اولی است و حمل اولی مشکل را حل نمی کند.

آیا ما می توانیم در کنار حمل اولی و حمل شایعی که ضرورت ذاتی تحویل ما می دهد\_ به تعبیر آقای مصباح که تعبیر خیلی زیبایی دارند حتماً ملاحظه کنید\_ می توانیم در اصل واقعیت مسأله ضرورت ازلی را که دیگر مشروط به وجود موضوعش نکنیم، حمل شایع از نوع ضرورت ازلی تبیین کنیم و رتبه اش را از بحث وجدانیات هم مقدّم کنیم؟ چون تصدیق به بحث وجدانیات با آن توضیحاتی که در جلسه قبل دادیم، به تعبیر علامه زیر مجموعه اصل امتناع اجتماع نقیضین می باشد. شما اگر بخواهید حتی به علم حضوریتان استدلال کنید.

آقای طباطبایی اشکالشان این بود که تصدیق به اینکه شما هستید بدون تصدیق به امتناع اجتماع نقیضین درست نمی شود. اشکال ما به دکارت این بود که نمی توانیم اولین تصدیق را

حتی ادراکات حضور یمان قرار دهیم، انعکاس علوم حضوریمان که گزاره های وجدانی می باشند به عنوان اولین تصدیق قرار دهیم .

ما با این مشکل مواجه شدیم که یک ضرورت ذاتی داریم و یک ضرورت ازلی. اگر به حضرت آقای مصباح گفتیم یک قسم سومی را شما اینجا احتمال بدهید، حمل اولی، حمل شایع ای که از نوع ضرورت ذاتی و در قوه قضیه شرطیه است و مشروط به وجود موضوع می باشد و یک ضرورت ازلی شما در اصل واقعیت دارید که مشروط به وجود موضوع هم نیست. اگر اینگونه اش کردیم و بگوییم شما نمی توانید با همان هندسه ای که با هم درست کردیم ما یک اصل واقعیت داشتیم، و یک امتناع اجتماع تقیضین .... عبارت حضرت آقای مصباح را یک ملاحظه بکنید، عبارت آقای فیاضی را ما ارزیابی کردیم، در این فضا عبارت آقای مصباح را یک ارزیابی بفرمایید عبارت تلمیذ بزرگوارشان آقای فیاضی مقایسه بشود، ببینیم آیا مسأله آقای طباطبایی این می شود؟ و رافع اشکال آقای جوادی به استادش علامه وارد خواهد بود که بعید است مگر آن راه درست بشود ببینیم به کجا می رسد.

والسلام

جلسه سی و پنجم: ۹۰/۱۱/۳۰

## خلاصه درس گذشته

بحث ما درباره راز بدهات واقعیت عینی بود. اجمالاً عرض کردیم کلمه معلوم فطری در عبارت حضرت علامه در اصول فلسفه آمده است. برای تبیین این معلوم فطری یک بیانی مرحوم آقای مطهری دارند که در حاشیه اصول فلسفه آمده و بیان مرحوم آقای مطهری خلاصه اش این است که: این فطری، آن فطرت عقل نیست. چون در باب معرفت شناسی، فلسفه اسلامی مسأله فطرت عقل را آنگونه که غربی ها می گویند ملتزم نیست. بلکه مرحوم آقای مطهری در آنجا تعبیر می کنند: فطری یعنی حقایق مسلم مورد قبول همه اذهان، تعبیرشان این است. که عرض شد ای کاش در آنجا فطریات یعنی «قضایا قیاساتها معها» را هم بحث می کردند. تا معلوم بشود حقایق مسلم مورد قبول همه اذهان، می شود همان «قضایا قیاساتها معها» یا وجدانیات یا اصلاً چیز دیگری، اما در آنجا متأسفانه دیگر بحث ادامه پیدا نکرده است. این فرمایش آقای مطهری. یک بیانی هم جناب آقای فیاضی دارند که در حاشیه نهایی آمده است که دیشب خواندیم و بیان جناب فیاضی خلاصه اش این شد که:

در باب بدهات واقعیت عینی خواسته اند، از فطری در باب اصول فلسفه، تلویحی و تلمیحی داشته باشند به اینکه انفعال پیدا می کنیم از واقعیت خارجی و با آن انفعال خواسته اند، یک

استدلالی بکنند که عرض کردیم آن استدلال یک مقداری توسط خودشان دچار اشکال شده است. خلاصه اشکال را هم دوباره می گویم:

جناب آقای فیاضیانجا می گوید، فرمودند: چون کیفیات محسوسه در واقع وجودشان مشکوک است، دیگر شما به ما اشکال نکنید که ما انفعال از خارج نداریم. خوب دقت کنید ریشه اشکال اینجاست. اگر کسی کیفیت محسوسه را محل اشکال قرار داد و گفت ما یک چیزی به نام کیف محسوس نداریم، دیگر نمی توانیم بگوییم من از حرارت به عنوان کیف محسوس منفعل شدم.

مستشکل می خواهد بگوید: کیف محسوس را خودت ساختی. فیزیک جدید می گوید: زبری را مثلاً سختی را مثلاً خودت ساختی و الا کیف محسوس در کار نیست. اگر این اشکال باشد آن زمان دیگر انفعال از محسوس منتفی می شود، انفعال از واقعیت خارجی منتفی می شود، بعد ایشان می فرمایند: الان می گوییم از خارج نباشد، اما بالاخره اصل انفعال که وجود دارد، و از آنجا که انفعال از عدم، امکان ندارد، پس انفعال از یک چیزی هست. این حرف غیر از آن حرف بحث قبلی است؛ لذا فرمایش آقای فیاضی که در ذیل آن، خودشان آن اشکالات را خودشان وارد کرده اند و پاسخ داده اند عملاً مطلب را به هم می زند. فرمایش آقای فیاضی که درباره فطری برود کنار، این می شود دوم بحث ما. یعنی فرمایش مرحوم مطهری ناقص مانده است.

بیانات استاد مصباح در توضیح علوم فطری و بدهات واقعیت

اما فرمایش آقای مصباح را امشب می‌خواهیم کمی توضیح بدهیم، فرمایش ایشان در این جهت منظم تر است و تقریباً عین عبارات استادشان علامه را استفاده کرده اند ایشان در آن درس ۲۳ آموزش فلسفه توضیحاتی می‌دهند که این توضیحات عبارات استادشان در اصول فلسفه و مدخل نهاییه، (درس ۲۳ ص ۲۹۷) : «به هر حال، انسان عاقلی که ذهنش با شبهات سوفیسطها و شکاکان و ایده آلیست‌ها آلوده نشده باشد، نه تنها وجود خودش و وجود قوای ادراکی و صورت‌ها و مفاهیم ذهنی و افعال و انفعالات روانی خودش را می‌پذیرد بلکه به وجود انسان‌های دیگر و جهان خارجی هم اعتقاد یقینی ندارد و از این روی هنگامی که گرسنه می‌شود به خوردن غذای خارجی می‌پردازد» این همان عبارات استادشان در مدخل نهاییه است این را توضیح می‌دهند بعد می‌فرمایند: «از این روی گفته می‌شود که اعتقاد به وجود عینی بدیهی و فطری است. ولی این سخن نیاز به بسط و تفصیلی دارد» فطری را در کنار بدیهی آورده و معادل بدیهی بوده است که آن معلوم فطری است که در عبارات اصول فلسفه آمده .... بعد ایشان این بدیهی و فطری را می‌خواهند تبیین کنند. برای تبیین این مسأله اول گونه‌های انکار واقعیت را بیان می‌کنند که خلاصه اش این است که ما یکبار انکار مطلق واقعیت را می‌کنیم، یکبار انکار بخشی از واقعیت را می‌کنیم، حال چه بخش مادی واقعیت را انکار کنیم، چه بخش غیر مادی واقعیت را انکار کنیم. که می‌شود سه گونه بحث : ۱- انکار مطلق واقعیت ۲- انکار بخش مادی واقعیت و ۳- انکار بخش غیر مادی واقعیت. بعد هم می‌گویند در کنار بحث انکار بحث شک هم مطرح است. البته علامه بحث شک را در کنار بحث انکار قرار نمی‌دهد، بحث

شک را لازمه انکار امتناع اجتماع نقیضین می‌داند. بعد ایشان راز بدهات و واقعیت عینی را تبیین می‌کنند و شروع می‌کنند به بیان آن احتمالات، که فطرت، ممکن است فطرت عقل باشد، کسی بگوید اصل واقعیت عینی به شکل سر بسته مقتضای فطرت عقل است. فطرت عقل در عبارات فلاسفه غرب، یعنی تصدیقاتی که لازمه ساختمان عقل بشر است. این را فلاسفه اسلامی ردّ می‌کنند. همانطور که مرحوم آقای مطهری در حاشیه اصول فلسفه به عنوان احتمال اول می‌گویند و ردّ می‌کنند و می‌گویند فطری به این معنا نیست.

آقای مصباح هم ردّ می‌کنند، (آموزش فلسفه ج ۱ ص ۳۰۰) : «ممکن است پاسخ داده شود که تصدیق به وجود واقعیت عینی به طور اجمال و سر بسته و تصدیق به واقعیت مادی به طور معین و مشخص مقتضای فطرت عقل است و شاهد آن وجود چنین اعتقادهایی در همه انسان‌ها است چنانچه رفتار عملی ایشان نیز آن را تأیید می‌کند»

پس در فلسفه اسلامی اصل این مطلب را فلاسفه ردّ می‌کنند و قائل هم ندارد این یک احتمال در عبارات آقای مصباح است که بعد می‌گویند (احتمال دوم):

(آموزش فلسفه ج ۱ ص ۳۰۰) : «بعد ممکن است گفته شود که این تصدیقات از بدیهیات اولیه است که صرف تصور موضوع و محمول آنها برای تصدیق کافی باشد» بدیهیات اولیه دو دسته هستند یا قضایایی هستند که حمل اولی اند یا قضایایی هستند که حمل شایع اند. حضرت آقای مصباح هر دو بخش را ردّ می‌کند، درست هم ردّ می‌کنند که دیدید در بیانات آیت الله جوادی

## جمع بندی استاد مصباح در باب بدهت واقعیت

(آموزش فلسفه جلد ۱ ص ۳۰۱): «حقیقت این است که بدهت واقعیت، نخست در مورد وجدانیات و اموری که با علم حضوری خطا ناپذیر درک می شوند شکل می گیرد» وجدانیات در سازمان ایشان، قضایایی هستند که انعکاس علوم حضوری اند و چون این قضایا انعکاس معلومات حضوری ما هستند، معلوم حضوری در محضر نفس است، صورت ادراکی هم که از او به دست می آید هم در محضر نفس است. انطباق صورت با ذی الصورة در محضر نفس قطعی است لذا احتمال خطا در آنها نیست. خلاصه فرمایش ایشان این است. ایشان می گویند: چون من یک معلوم حضوری دارم و از این معلوم حضوری یک صورت می گیرد نفس، و انعکاس این معلوم حضوری پیش نفس گزاره وجدانی است ....

ایشان می گویند گزاره وجدانی ما، انعکاس معلومات حضوری نفس است نزد نفس، و چون صورت اینها نزد خود نفس است، ذی صورت هم نزد خود نفس است انطباق هم انطباق قطعی است، ما در واقع علم حضوری به خودمان داریم می توانیم یک گزاره وجدانی از آنمی گیریم. علم حضوری به قوای نفس داریم و می توانیم یک گزاره وجدانی از آن بگیریم. لذا فی الجمله اش این می شود که یک سری از گزاره های وجدانی داریم که انعکاس معلومات حضوری نفس اند و اینها اصل واقعیت را برای ما درست می کنند؛ لذا از نظر آیت الله مصباح اگر ما می گوئیم راز بدهت واقعیت عینی چیست؟ ایشان اینگونه می گوید: بدهت اصل واقعیت عینی با قطع نظر از اینکها این واقعیت را مادی بدانیم یا غیر مادی بدانیم.

فقط ردّ حمل اولی است. آقای مصباح بحث را جلوتر می برد بعداً مفصلاً توضیح می دهند که اگر حمل، حمل اولی باشد اتحاد، اتحاد مفهومی است که از داخل آن واقعیت داری در نمی آید. اگر حمل، حمل شایع باشد، «الکل اعظم من الجزء» به تعبیر ایشان این از داخلش در نمی آید که موضوع وجود دارد. بعد هم بر می گردد به یک قضیه تحلیلی که محمول از درون موضوع تحلیلاً به دست می آید با تفصیلات خودش. و لذا می گویند بدیهی اولیه است تصدیقش هم بدیهی است اما نه به معنای اینکه فطرت عقلی باشد که غربی ها می گویند نه، یا حمل اولی است یا حمل شایع است از نوع قضایایی تحلیلی که محمول را از درون موضوع در می آورد. ولی از اولیات بودن درست است از بدیهیات بودن درست است اما بدیهی بودن، از اولیات بودن الزاماً از داخل آن، تحقق موضوع در نمی آید. و به تعبیر ایشان حداکثر مسأله، در حدّ، ضرورت ذاتی است و از ضرورت ذاتی، وجود موضوع در نمی آید. بله اگر موضوعی بود محمولی بود این قضیه این ضروری است. از داخلش واقعیت داری در نمی آید.

(آموزش فلسفه ج ۱ ص ۳۰۰): «ولی این ادعا هم نادرست است. زیرا اگر قضیه را به صورت حمل اولی فرض کنیم روشن است که مفاد آن چیزی جز وحدت مفهومی موضوع و محمول نخواهد بود و اگر آن را به صورت حمل شایع فرض کنیم و موضوع آن را ناظر به مصادیق خارجی بگیریم و به اصطلاح منطقی از قبیل ضروریات ذاتیه به حساب آوریم صدق چنین قضایایی مشروط به وجود خارجی موضوع است در صورتی که منظور این است که با همین قضیه، وجود خارجی درست شود» بعد خودشان جمع بندی می کنند.

«حقیقت این است که بدهات واقعیت، نخست در مورد وجدانیات و اموری که با علم حضوری خطاناپذیر درک می شوند شکل می گیرد و سپس با انتزاع مفهوم موجود و واقعیت از موضوعات آنها به صورت قضیه مهمله که دلالت بر اصل واقعیت دارد در می آید»

این را هم می دانید که ایشان انصافاً در بحث مفهوم از ما بقی جلوتر است می گوید: مفهوم، واقعیت است نه وجود، مفهوم موضوع فلسفه و واقعیتی است که شامل همه انحاء واقعیات می شود. منتهی انعکاسش یک گزاره هل بسیطه ای است که موضوعش مثلاً الله یا ماهیت فلانی است و محمولش موجود است. موجود بودنش هم به خاطر محمول بودنش است؛ یعنی حیث لفظی دارد. و الا اشتقاقش هم موضوعیت ندارد. خیلی زیبا مطرح می کنند.

### استاد مصباح: وجدانیات و فطریات قریب به بدیهی، راز بدهات واقعیت

#### عینی

خلاصه می گوید: راز بدهات واقعیت عینی بازگشت مسأله به وجدانیات می باشد و درباره منشأ اعتقاد به واقعیت مادی، آن بحث دیروز آقای فیاضی را دارند.

(آموزش فلسفه ج ۱ صفحه ۳۰۲): «پاسخ این سؤال این است که اعتقاد انسان به واقعیت مادی از یک استدلال ارتکازی و نیمه آگاهانه سرچشمه می گیرد و در واقع از قضایای قریب به بدهات است که گاهی به نام «فطریات» نیز نامیده می شوند.»

پس از نظر آقای مصباح، علوم فطری که در عبارت علامه به کار رفته و معادل بدیهی می باشد، وجدانیات می باشد و فطریات، قریب به بدهات می باشد. این مختار ایشان است و لذا آن وجدانیات می شوند بدیهی و فطریات که «قضایا قیاساتها معها» می شوند قریب به بدیهی. با سیستم مفصلی که در معرفت شناسی دارند، در راز بدهات اصل واقعیت از اینها استفاده می کند. و این فرمایش منظم تر از فرمایش آقای فیاضی می باشد که در جلسه قبل خوانده شد. اگر آقای فیاضی می خواهند بگویند باید صاف همچون استادشان بگویند که ما یک مسأله فطریات داریم که «قضایا قیاساتها معها» و واسطه، «لا تغیب عن الاذهان» این می شود قریب به بدیهی و البته دارای اشکالاتی هست مانند کیف محسوس، و لذا از این بابت مشکل دارد. و یک مسأله وجدانیات داریم که خودش بدیهی می باشد، نمی گوییم قریب به بدیهی می باشد بلکه خود بدیهی می باشد نه قریب به بدهات.

(آموزش فلسفه جلد ۱ صفحه ۳۰۲): «قضایایی را که منطقیین به نام فطریات نامگذاری کرده اند در آن ها به این صورت تعریف نموده اند: قضایایی که توأم با قیاس هستند \_قضایا التی قیاساتها معها\_ یا حد وسط آنها همیشه در ذهن حاضر است، در واقع از قبیل همین قضایای ارتکازی هستند که استدلال برای آنها با سرعت و نیمه آگاهانه انجام می گیرد.»

علم به واقعیت مادی در واقع از همین استنتاجات ارتکازی می باشد، بعد هم همان استدلال معروف بوعلی، ملاصدرا و علامه طباطبائی را درست می کنند. مانند سوزش دست من، یعنی دست من دارد می سوزد، که این سوزش علتی دارد و علتش من نیستم. پس یک علت خارجی دارد.



بعد هم درست می کنند؛ که این علت خارجی برای اینکه بشود مادی، تازه استدلالات دیگری لازم دارد.

اشکال آقای فیاضی وارد نیست در باب کیف محسوس، در جای خودش ان شاء الله بررسی میشود؛ چون خود آقای مصباح مسأله را جواب دادند، اشکال به بحث کیف محسوس وارد نمی باشد مطلقاً. ریشه اینکه چرا اشکال بحث فیزیک جدید در باب کیف محسوس وارد نیست در ذیل بحث کیف محسوس در خود آموزش فلسفه مراجعه کنید، جوابش را پیدا می کنید. لذا اشکال اصلاً وارد نیست که آقای فیاضی بخواهند اشکال کنند.

ما الآن در صدد مطلب نیستیم، هر کدام را بر مبنای قائلش می خواهیم تبیین کنیم. ما الآن در صدد این هستیم که بگوییم علامه طباطبائی کلمه ای دارد به نام معلوم فطری. ما می خواهیم معلوم فطری را تبیین کنیم.

### بحث در اصل واقعیت و موضوع فلسفه است و معرفت شناسانه نیست

(پرسش... پاسخ:) ما یکبار می خواهیم سفسطه را رد کنیم که کسی بخواهد اصل واقعیت را انکار کند. الآن در مقام موضوع فلسفه اولی هستیم. در مقام بحث های معرفت شناسی نیستیم، بحث های معرفت شناسانه و انطباق ادراکات ما با واقع خارج از ما، یک مسأله هست. الآن در صدد بیان بدهات اصل واقعیت عینی هستیم.

آقای مصباح می خواهد بگوید اگر ما بخواهیم فلسفه کار کنیم، می خواهیم بگوییم واقعیتی داریم، و السلام! واقعیاتی، برای موضوع فلسفه بیشتر از این نیاز نیاز نداریم.

می خواهیم به آقای فیاضی بگوییم در ارتباط با فطریات شما یک قضیه قریب به بدهات دارید از نظر سیستم استادان که خودتان ملتزم هستید، آخر اشکالتان در جلسه قبل به آن ملتزم شدید.

درباره وجدانیات دیگر مسأله قریب به بدهات و «قضایا قیاساتها معها» ندارید، خودش بدیهی می باشد، می خواهیم به آقای فیاضی بگوییم: اگر شما درباره راز بدهات اصل واقعیت بخواهید سخنی بگویید با سیستم استادان تکلیف را روشن کنید، بدهات اصل واقعیت را در حد گزاره وجدانی بدیهی می دانید، یا بدهات اصل واقعیت را، در حد فطریات که «قضایا قیاستها معها» می دانید؟ این هم فرمایش آقای مصباح.

(پرسش... پاسخ:) موضوع فلسفه، اصل واقعیت است. فرمایش آقای مصباح، فرمایش آقایان؛ فعلاً این است که من در مقابل انکار اصل واقعیت یک مطلب دارم به نام بدهات اصل واقعیت. آقای مصباح می فرماید بدهات اصل واقعیت را من از طریق گزاره های وجدانی شما برای شما درست می کنم. وجدانیات شما انعکاس، علوم حضوری شما می باشد.

همان طور که در باب فطریات فرمودند، فطریات قضایایی هستند قریب به بدهات و قیاساتها معها، در باب وجدانیات سؤال است، یعنی سؤال می کنیم. شما می خواهید انعکاس علوم

حضور را بعنوان تصدیق اول نفس بگیری؟ یا قبل از این تصدیق، أم القضا یا را تصدیق کردید؟ فعلا سؤال این است.

## نقد استاد درباره کلام استاد مصباح

ما می خواهیم بگوییم، فرمایش استادان حضرت علامه که الان آدرس می دهم تا یک نگاهی بکنید به عبارت ایشان. اینکه وقتی شما مواجه می شوید با کسی به نام دکارت که می خواهد از اندیشه خود به خودش و یا از خودش به واقعیت برسد، حال فعلا سر اینکه اندیشه، من را به واقعیت می رساند یا خودم قبل از اندیشه خودم، برای خودم روشن باشم، فعلا اشکال به این نکنید، چون در فرمایشات آقای مصباحین است که یک سری معلومات حضوری دارید که انعکاس این معلومات حضوری شده، وجدانیات. و می خواهید اصل واقعیت را با این وجدانیات درست کنید، حال سؤال کنید: بگویید اینها چه می شوند؟ در بدهات اصل واقعیت شما تصدیق اولتان چیست که شما می خواهید بگویید به اصل واقعیت رسیدم از باب گزاره های وجدانی که انعکاس علوم حضوری خود می باشند؟

اینجا حضرت علامه طباطبایی ایستاده است؛ اول قضیه ای که «بتعلق بها التصدیق» امتناع و اجتماع نقیضین می باشد، اگر اولین قضیه که بتعلق بها التصدیق اجتماع و ارتفاع نقیضین باشد یا اینکه مبنا را قبول ندارید که حتی رتبه اجتماع و ارتفاع نقیضین از رتبه گزاره های وجدانی متأخر باشد، نه از رتبه تصدیق به اصل واقعیت، یا نه، من در تصدیق به گزاره های وجدانی

نیازمند به تصدیق اجتماع و ارتفاع نقیضین دارم. آن زمان دیگر نمی توانم راز بدهات اصل واقعیت عینی را به صرف وجدانیات به عنوان قضایی که حد وسط ندارند، اما تصدیق است دیگر.

می خواهیم بگوییم: یکبار اختلاف شما با استادان، اختلاف در مبنا می باشد و می خواهید بگویید من در اینگونه تصدیقات به اصل امتناع اجتماع نقیضین احتیاج ندارم، بلکه به امتناع اجتماع نقیضین برای مضاعف شدن علم محتاج هستم، که البته آقای مصباح به چنین چیزی تقریباً ملتزم هست. و لذا ایشان معتقد هستند ما اختلاف مبنایی داریم با استاد خودمان، و این اختلاف مبنایی در حواشی آقای فیاضی بر نهاییه منعکس می باشد. انعکاس هم به این است که، من در اصل تصدیق، احتیاج ندارم به امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین. در استقرار علم و در مضاعف شدن علم به امتناع اجتماع نقیضین، برای اینکه علمی حاصل شود به علم قبلی من و به اصطلاح یقین شکل بگیرد، امتناع اجتماع نقیضین می خواهم، آن زمان می شود مسأله را برگرداند به اینکه تصدیق اول من به اصل واقعیت اینکه فی الجمله واقعیتی دارم و دفع سفسطه می کنم با این فی الجمله واقعیتی دارم، دیگر کاری به این ندارم که این واقعیت، مادی می باشد یا غیر مادی؛ چون در تصدیق به خود من، آن هم معلوم نیست، چون بعداً ممکن است یک کسی بگوید من معلوم حضوری را با واقعیت مادی ... بعداً ردش می کنیم، اما اینها هیچ کدامشان معلوم نیست که مادی است یا غیر مادی. اینها متأخر هستند، ما فعلاً بحث های متأخرمان ربطی به این بحث ها ندارد. قوای ادراکی من، صور ادراکی حالات نفسانی، خود نفس من، اگر ما اینها را

گزاره وجدانی تلقی کردیم، تصدیق به اینها را پذیرفتیم، تصدیق به اینها را تصدیق اول می دانیم یا نه؟ اینها باید تأمل شود.

### جمع بندی کلی استاد از بحث

من اول آن سه، چهار آدرس را دادم که شما در محضر عبارات شیوای علامه قرار بگیرید، که وقتی می خواهید تفسیری برای این عبارات داشته باشید، تفسیری ارائه کنیم که با همها اینها بسازد. لذا جمع بندی ما این است که: در مقایسه فرمایش آقای مصباح با آقای فیاضی، فرمایش آقای مصباح روشن تر می باشد که اعتقاد به وجود مادی را فطریات و اعتقاد به اصل واقعیت را وجدانیات می داند و دست اولیات را برای اثبات بدهات اصل واقعیت عینی و واقعیت مادی کوتاه می داند. سیستم ایشان روشن است. اما اینکه این را بخواهیم تفسیر عبارت علامه بدانیم نه. عبارات مرحوم مطهری در حاشیه اصول فلسفه مبهم می باشند.

تکلیف فرمایش حضرت آقای جوادی روشن شد، حضرت آقای جوادی مسأله را بردند به حمل اولی، حمل اولی را اشکال کردند، بعد گفتند، نه، انکارش، مستلزم اثباتش می باشد، انکارش مستلزم اثباتش می باشد یعنی چه؟ از نظر استدلالی، چه نوع استدلالی می باشد، چه نوع قیاسی می باشد؟ چه نوع برهانی می باشد؟ انکارش، مستلزم اثباتش می باشد که نمی شود استدلال، تکلیف ما را روشن کنید، بالاخره انکارش مستلزم اثباتش می باشد یعنی دارید برهان اقامه می کنید.

انکارش، مستلزم اثباتش می باشد، چه نوع استدلالی می باشد؟ ما نوع استدلالش را می خواهیم. نوع این استدلال به تعبیر آقای مصباح، آقای مصباح نظرشان این است که یک قضیه اولی می باشد؟ اشکال دارد. یک قضیه وجدانی می باشد؟ وضعیتش اینگونه است. بالاخره شما در اینجا دارید چه می گوئید؟ بدهات واقعیت عینی را که تبیین می کنید اگر مبنای شما این شد ۱. هر تصدیقی متفرع بر تصدیق به امتناع اجتماع نقیضین است، ۲. و امتناع اجتماع نقیضین ضرورتش ذاتی می باشد ۳. این ضرورت ذاتی زیر مجموعه ضرورت ازلی اصل واقعیت می باشد. انکارش مستلزم اثباتش، که نمی شود توضیح بدهات اصل واقعیت؛ چون هر بیانی، هر تصدیقی زیر مجموعه اصل امتناع اجتماع نقیضین می باشد. امتناع و اجتماع نقیضین ضرورتش، ضرورت ذاتی می باشد فرضاً، با این ادبیاتی که ایشان دارند.

ضرورت ذاتی امتناع اجتماع نقیضین که تحصیل کننده آن تصدیقات بعد می باشد، زیر سایه تصدیق به اصل واقعیت می باشد که ضرورتش ازلی می باشد که ان شاء الله می گوئیم، بالاخره آخرش مطلب چگونه می شود؟ لذا ما برای تبیین بدهات اصل واقعیت در بیان علامه طباطبائی باید به دنبال عبارت روشن تری داشته باشیم. والسلام

## جلسه سی و ششم: ۹۰/۱۲/۱

## خلاصه درس گذشته

بحث ما به اینجا رسید که مرحوم علامه طباطبائی تعبیری داشتند درباره اصل واقعیت، که این معلوم فطری می خواستیم بدهات اصل واقعیت را بر اساس تعبیر حضرت علامه تبیین کنیم. عبارتی را از استاد بزرگوارمان آیت الله جوادی داشتیم. عبارتی از استاد بزرگوار آیت الله مصباح داشتیم. بلکه عباراتی را در ذیل عبارات آقای مصباح، فرمایشات شاگرد بزرگوارشان، استاد بزرگوار، جناب آقای فیاضی را هم اشاره کردیم و سر جمع مطلب تا الآن این مشکل را حداقل بر مبنای علامه داریم که علامه طباطبائی «اول قضیه يتعلق بها التصدیق» را قضیه امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین می داند. «اول قضیه يتعلق به التصدیق» این قضیه می باشد.

از این طرف ما هرگونه استدلال دیگری برای بدهات اصل واقعیت در نظر بگیریم. هر گونه تعبیر دیگری بخواهیم داشته باشیم، باید برگردد به تصدیقی که آن تصدیق متوقف است به تعبیر علامه تصدیق امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین. بنابراین ما چگونه استدلالی بکنیم حال چه از نوع حمل اولی و چه از نوع حمل شایع و چه از نوع این استدلالات خلفی که انکارش، مستلزم اثباتش می باشد هر طور که بخواهیم اینها را تفسیر کنیم. اگر استدلال هستند، اینها باید متوقف باشند بر اصل امتناع اجتماع نقیضین، بر اساس مبنای علامه.

این را چگونه جمع کنیم. ببینیم آن فرمایش علامه «معلوم فطری» که ایشان بیان کردند، به کجا می رسد؟ ما برای اینکه مطلب را بتوانیم با مبنای حضرت علامه تقریر کنیم، یک نکته دیگری را که در جلسات گذشته، یعنی جلسه اول ورود به این بحث، چند مطلب را آدرس دادم، گفتم به تدریج، ما اینها را تبیین می کنیم، تا بتوانیم جمع بندی کنیم و نظر علامه را بدست آوریم.

## بررسی نسبت بین اصل واقعیت و اصل امتناع اجتماع نقیضین

مطلب دیگری که ما در آن جلسه قرار شد بررسی اش کنیم که الان نوبتش رسیده، این است یعنی همین مطلبی که عرض کردم، نسبت بین اصل واقعیت و اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین. اگر بتوانیم نسبت بین این دو را حداقل با مبنای حضرت علامه طباطبائی تا حدودی تبیین کنیم و توضیح بدهیم، بعد معلوم می شود بدهات اصل واقعیت جایگاهش، در واقع سر بدهاتش از نظر علامه باید به کجا برگردد.

## اشاره هفتم استاد جوادی: عدم انکار واقعیت با اصل امتناع اجتماع

## نقیضین

برای مقدمه ورود به این بحث همانطور که قبلاً اشاره کردم استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله جوادی در حقیق جلد ۲ صفحه ۶۹ اشاره هفتم دارد. مقدمه این بررسی را با این شروع کنیم می فرمایند: «از اصل امتناع تناقض به عنوان اول الاوائل و اصلی که هرگز قابل اثبات و یا انکار نیست و حتی اولی بودن آن در ظرف ادعا نیز ننگجیده و فائق بر آن است، یاد شد» چون در

متن توضیحاتی دارند از زبان ملاصدرا و دیگر آقایان فلاسفه، بعد هم عبارت بهمنیار که بعداً به آن اشاره می‌کنم، توضیحاتی دارند که اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین اینها را اول الاوائل می‌دانند، علامه هم همینطور است. ما این را اشاره می‌کنیم برای رسیدن به این مطلب.

ایشان می‌فرمایند: «آن چه اینک مطرح می‌شود این است که مبدأ عدم تناقض، اول الاوائل نیست، بلکه اول الاوائل اصل واقعیت است که موضوع فلسفه می‌باشد؛ زیرا در ظرف انکار امتناع اجتماع نقیضین از واقعیت انکار خبر داده می‌شود؛ یعنی آن چه از انکار امتناع اجتماع نقیضین لازم می‌آید همان انکار اصل واقعیت است و اصل واقعیت هرگز قابل انکار نیست» رحیق جلد ۲ (صفحه ۷۰)

بیان ایشان این است که اگر کسی امتناع اجتماع نقیضین را انکار کند واقعا انکار کرده است، باز انکار امتناع اجتماع نقیضین کرده، اما انکار واقعیت نکرده، چون انکار کرده واقعا.

بعد یک ذیلی دارند که «آن کس که اصل واقعیت را منکر است چون از انکار او سؤال شود ناگزیر از واقعیت آن انکار سخن خواهد گفت، از این رو فرض انکار واقعیت، مستحیل است. و از فروع متفرع بر اصل واقعیت، عدم اجتماع آن با لاواقعیت است که از آن با عنوان امتناع اجتماع نقیضین یاد می‌شود» اگر کسی نتوانست واقعیت را انکار کند، پس قبول دارد واقعیت و لا واقعیت جمع نمی‌شوند، یعنی امتناع دارد اجتماع واقعیت و لا واقعیت.

اشاره نهم استاد جوادی: اولی الاوائل بودن اصل واقعیت

این فرمایش حضرت استاد در اشاره هفتم، در اشاره نهم تکمیل می‌شود. در اشاره نهم توضیح می‌دهند بهمنیار گفته است: نسبت اول الاوائل (این عبارت بهمنیار می‌باشد و همچنین عبارت صدرا در اسفار جلد ۳ می‌باشد) به قضایا نظیر نسبت واجب تعالی به موجودات خارجی می‌باشد. چرا؟ چون اگر اول الاوائل برداشته بشود، دیگر قضیه ای باقی نمی‌ماند. آن جمله «بطل العلم من اصله» که در عبارت آقای طباطبایی خواندیم قبلاً، اصل این است که ما کانه اگر بخواهیم علمی و تصدیقی داشته باشیم، همه این تصدیقاتمکی بر اصل امتناع است. ایشان توضیح می‌دهند که ما در واقع، حق بودن اول الاوائل را باید به اعتبار واقعیتی درست کنیم که آن واقعیت ازلیت و ابدیت داشته باشد؛ چون آن واقعیت ازلیت و ابدیت دارد، حق بودن امتناع تناقض در واقع آبرو و سرمایه اش را از آن واقعیت ازلی و ابدی اخذ کرده است؛ و لذا ایشان توضیح می‌دهند؛ پس ما برای امتناع تناقض نمی‌توانیم حقانیتی جدای از حقانیت اصل واقعیت که ازلیت و ابدیت دارد قائل بشویم و نهایتاً فرمایش ایشان در اشاره هفتم و نهم اینگونه جمع می‌شود که ما اصل واقعیت را بخاطر اینکه برای آن یک ضرورت ازلی داریم، باید اول الاوائل بدانیم و امتناع تناقض را هم اگر برای آن، حقانیتی قائل هستیم این حقانیت را از حقیقت آن ضرورت ازلی اخذ کنیم؛ لذا ما اصل واقعیت را اول الاوائل می‌دانیم. ما حصل فرمایشات ایشان در اشاره هفتم و نهم این توضیح می‌باشد.

بعد هم، چون اصل واقعیت یک ضرورت ازلی پیدا می‌کند، اصل امتناع تناقض از فروع او می‌باشد، بخاطر اینکه وقتی نشد واقعیت را انکار کرد، در واقع نمی‌شد واقعیت را با لا واقعیت

این اصل و تولید واقعیت های دیگر یا حقیقت های دیگر از این اصل. مرحوم آقای مطهری در توضیح این مطلب توضیح می دهند: «این همان اصلی است که در «مقدمه» به عنوان «اصل اثبات واقعیت» از آن یاد کردیم این اصل، اصلی است یقینی و قطعی و مورد قبول تمام اذهان بشری و نخستین نقطه ای است که فکر انسان در این سیر عقلانی به نام «فلسفه» که در پیش دارد آن را مبدأ و آغاز حرکت خویش قرار می دهد.»

بعد هم می گویند که «هر فیلسوفی باید افکارش را از یک نقطه قطعی آغاز کند و از یک جایی شروع کند و آن را اصل موضوع قرار بدهد، محققین حکما به این نکته برخوردند که یگانه اصلی که صلاحیت دارد مبدأ و نقطه شروع فلسفه قرار گیرد همان اصل «واقعیتی هست» می باشد. و اصلی است یقینی و فطری و مورد تصدیق تمام اذهان بشری می باشد»

که ما در تحلیل این یقینی و فطری می خواهیم مکانیزمش را مطرح نماییم؛ لذا بر می گردند به عبارات استادشان علامه. بعد می گویند: «حتی خود سوفسطی نیز بدون آن که توجه داشته باشد در حاق ذهن خود به آن اعتراف دارد» بدون آن که توجه داشته باشد.

بعد هم شروع می کنند عبارات استادشان را خواندن: «ما در نخستین لحظه ای که گریبان خویش را از چنگال مغالطات سوفسطی خلاص می کنیم و فطرت واقع بین خود استفاده می کنیم خود را با واقعیت اشیاء مواجه می بینیم و اذعان و تصدیق قطعی به اینکه «واقعیتی هست» را در نهایت وضوح و روشنی در ذهن خود می یابیم» این توضیحات، توضیحات خوبی می

جمع کرد. می فرمایند (اصل امتناع تناقض) این می شود از فروع اصل واقعیت. ما در اینجا که می خواستیم بر اساس فرمایشات علامه نکته ای را بررسی کنیم که آیا اصلاً این مقایسه درست است یا غلط؟

### نقل کلام شهید مطهری درباره اصل «واقعیتی هست»

مرحوم آقای مطهری در اصول فلسفه و روش رئالیسم یک عبارتی دارند، در مقدمه مقاله هفتم که خوانده شد. در یک عبارت روشن تری دارند در ابتدای مقاله هفتم، عبارت علامه را در ابتدای مقاله هفتم توجه بفرمایید: «ما هرگز تردید نداریم و نباید داشته باشیم در اینکه در نخستین گامی که می خواهیم پس از خاموش کردن ترانه سفسطه برداریم با واقعیت اشیاء مواجه بوده و سروکار ما با واقعیت هستی خواهد بود یعنی اصل واقعیت را اثبات نموده و با غریزه غیر قابل دفع خود به جستجو و کنجکاوی از واقعیت های گوناگون خواهیم پرداخت.»

ان شاء الله می بینیم از نظر علامه، ما اگر واقعیت های گوناگون را تعینات اصل واقعیت بدانیم، کنجکاوی ما و تلاش ما برای اثبات یا نفی به تعینات اصل واقعیت می خورد. خود اصل واقعیت را به تعبیر ایشان «سر و کار ما با اصل واقعیت خواهد بود» بعد جمع می کنند:

«و به عبارت دیگر می دانیم واقعیتی هست و سپس \_دقت کنید تعبیر دقیق می باشد بعد می خواهیم با اینها کار کنیم\_ به تولید و تکثیر این حقیقت که حقیقت های دیگر را به وجود می آورد خواهیم پرداخت» از نظر آقای طباطبایی پس ما یک اصل «واقعیتی هست»، داریم و تکثیر

این اصل پس از قبول اصل امتناع تناقض می باشد، مورد تأکید ایشان به واسطه مبنای علامه می باشد؛ چون علامه تعبیرشان این بود که «اول قضیه يتعلق بها التصديق» اصل امتناع تناقض می باشد، از این طرف علامه فرموده اند: تفکر فلسفی ما از اصل «واقعیتی هست» آغاز می شود، از آن طرف فرموده اند: «اول قضیه يتعلق بها التصديق» اصل امتناع تناقض می باشد؛ لذا مرحوم مطهری می خواهند اینگونه جمع کنند.

بعد، این توضیحی است که در ابتدای این مقاله هفتم آمده، در متن. برای اینکه ما بالاخره نظر حضرت علامه را در این رابطه تبیین کنیم. ما چگونه در بیان علامه از یک طرف آغاز تفکر فلسفی را از «واقعیتی هست» شروع می کنیم بعد در برهان صدیقین علامه، برای این «واقعیتی هست» ضرورت ازلی قائل هستیم، از این طرف «اول قضیه يتعلق بها التصديق» را اصل امتناع تناقض می بینیم. این را چگونه جمع کنیم؟

برای اینکه این مطلب جمع شود ما آدرسی را که جلسه گذشته به دوستان دادیم باید توضیحی درباره اش داده بشود. آقای جوادی، در واقع با این توضیحات که دادیم و آقای جوادی قائل به امکان جمع اینها با هم نیست و اول الأوائل را اصل واقعیت می داند که ما در همین فضا اشکالاتی داشتیم، که اگر شما بخواهید اصل واقعیت را با یک استدلال خلفی، یا هر نوع استدلالی تبیین بکنید، و آن استدلالات بعدی را متفرع بر امتناع اجتماع تناقض می دانید ... فرمایش آقای جوادی واضح است. ایشان نمی تواند جمع نمایند بین ضرورت ازلی اصل واقعیت و اینکه قائل بشویم که اصل تناقض «اول قضیه يتعلق بها التصديق» است. ما برای اینکه این

باشد. اینها را بعدا باید درستشان کنیم، نه انکار است، نه اثبات است و نه بحث وجدانیات، باید این را مطرح کنیم. عبارات علامه همین هایی می باشد که عرض می کنم، چه در نهاییه و چه در متن اصول فلسفه. ما بالاخره الآن به دنبال فرمایش علامه می باشیم؛ «یعنی خود را مواجه با همان چیزی می بینیم که هر کسی با فطرت ساده، بدون آن که توجهی به مغالطات سوفسطی داشته باشد خود را مواجه با آن می بیند همان طوری که در متن بیان شده، در نخستین گامی که می خوانیم پس از قبول این اصل (تصدیق اینکه واقعیتی است)، در مرحله دوم سیر عقلانی خویش به دنبال این مطلب می رویم که مظاهر این واقعیت چیست؟ یعنی می دانیم واقعیتی هست و پس به تولید و تکثیر این حقیقت که حقیقت های دیگری را به وجود می آورد خواهیم پرداخت» بعد مرحوم آقای مطهری دو نکته را اضافه می کنند که یک بحثشان با مارکسیستها می باشد که فعلا با آن کاری نداریم آن زمان لازم بوده.

### جمع بندی شهید مطهری از دو بیان علامه طباطبایی

بعد نکته دوم که ما با آن کار می کنیم: «مجددا یادآوری می کنیم، این اصل کلی که نقطه شروع کنجکاوی فلسفی است. پس از قبول اصل کلی امتناع تناقض است \_دعوا اینجاست\_ که زیر بنای جمیع افکار و اندیشه های بشری است و در سایه علوم، عموما و در فلسفه خصوصا مورد استفاده است.»

ما که علت همه تصدیقات است و مؤکد گزاره های آن علم است، و اگر آن موضوع با آن قید نبود، آن گزاره ها در آن علم متولد نمی شد، نقش چنین چیزی را دارد. و لذا آن موضوع یا باید بدیهی باشد یا باید اثباتش را به عهده فلسفه اولی بگذاریم.

موضوع فلسفه اولی که اصل واقعیت است، در واقع مؤلّد بقیه واقعیت هاست. همین تعبیری که علامه طباطبایی داشته اند؛ چون موضوع ما، یعنی اصل واقعیت تولید می کند باقی واقعیت ها را، اگر بدیهی نباشد دیگر این علم، نمی تواند علم اعمّو اعلی باشد. سازمان ما اینگونه بود. این سیستم، یعنی سیستم ارجاع نظری به بدیهی، چه بدیهی اولی، چه بدیهی ثانوی باشند.

علامه طباطبایی در این سازمان و فضا چون ملتزم به این مناسبت، باید فرق بین نیازی را که علم فلسفه به موضوع خودش یعنی اصل واقعیت دارد و نقطه اتکاء اصلی ما در فلسفه می شود، اصل اثبات واقعیت. و با بدهت اصل اثبات واقعیت می توانیم، آغاز سیر فلسفی را داشته باشیم. باید فرقتش را با اصل امتناع اجتماع نقیضین تبیین کنیم؛

### اشکال استاد بر استاد جوادی

مطلب را روشن کنیم باید ببینیم مرحوم آقای مطهری (رضوان الله تعالی علیه) که بالاخره از یک طرف نقطه آغاز تفکر فلسفی را اصل «واقعیتی هست» به تبع علامه دانسته و از اصل «واقعیتی هست» به تولید و تکثیر این اصل پرداخته است، این «واقعیتی هست» وجود است یا ماهیت است؟ اگر وجود است، وجودات مبیانه است یا وجود مقول به تشکیک است؟ اینها همه می شوند تعینات «واقعیتی هست». از طرف دیگر ایشان می فرماید: این را ما بعد از قبول امتناع اجتماع نقیضین می دانیم. برای اینکه ما این مطلب را واضح کنیم چاره ای نداریم جز اینکه آن آدرسی را که به دوستان دادیم توضیح بدهیم فرمایش علامه را.

### توضیح دیدگاه علامه طباطبایی توسط استاد

حضرت علامه در عباراتشان ما را در مقابل این سؤال قرار می دهند: که اگر همه تصدیقات بدیهی و نظری ما، متفرع بر اصل امتناع اجتماع نقیضین باشد پس ما نباید تصدیق بدیهی داشته باشیم؛ چون همه، نسبت به اصل امتناع اجتماع نقیضین، نظری می شوند. علامه جوابی که به این سؤال می دهند، این است که نسبتی که نظری به بدیهی دارد، با نسبتی که بدیهی و نظری با اصل امتناع اجتماع نقیضین دارند فرق دارند. این را دقت کنید. علامه می خواهد بفرماید: ما در سیستم عرض ذاتی، می گفتیم موضوع هر علم، علّه العلل، تصدیقات آن علم است و لذا تفکیک علوم را بر اساس سیستم عرض ذاتی به موضوع می دیدیم و می گفتیم موضوع در علم طبیعی یک قیدی دارد که با آن قید، علت قضایایی طبیعی است. موضوع در علم ریاضی یک قیدی دارد که با آن قید، علت تصدیقاتی است که در ریاضی است در فیزیک، در هندسه و... موضوع



یک نقشی باشد غیر از نقشی که زایش قضایا و توالد و به تعبیر علامه‌سیستم توالد نظری از بدیهی حرکت کند، داشته باشد.

### تایید وحدت دیدگاه علامه طباطبائی و شهید مظهری توسط استاد

لذا به نظر ما، جمله ای که مرحوم آقای مظهری در ابتدای مقاله هفت مطرح کرده اند، تبیین همین نکته علامه است. اصول فلسفه مقاله هفت: «اصل امتناع تناقض چون زیر بنای تمام اصول فکری بشری است در همه علوم و همه مسائل مورد استعمال دارد» مسائل باز اعم از علوم است، تصدیقات شخصیه ما هم به امتناع اجتماع نیاز دارد. «اول قضیه يتعلق بها التصدیق» یک حساب دارد، و «به اصطلاح از اصول متعارفه عامه است ولی اصل اثبات واقعیت، تنها در فلسفه است که به عنوان اصل متعارف مورد استعمال قرار می گیرد. و الا سیستم عرض ذاتی به هم می خورد» بنابراین این بحث بسیار ارزشمند انصافاً در نهاییه خالی است و مطرح نشده است «اگر چنانچه علم به نظریات از علم به بدیهیات تولید شده و بدیهیات از قانون توالد مستثنا می باشند، دیگر توقف بدیهی به بدیهی دیگر مفهوم ندارد. با اینکه می گویند همه قضایا اعم از نظری و بدیهی به قضیه امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین متوقف است» جوابی که ایشان می خواهند بدهند، باید قبلش ما جوابی اجمالی بدهیم.

اگر ما به آیت الله جوادی، جواب دادیم که شما اگر دنبال اول الأوائل هستید، اول الأوائل را به عنوان مبدأ هر تصدیقی می خواهید بدانید، اصل واقعیت نمی تواند مبدأ هر تصدیقی باشد. چون

لذا الآن اشکال مهم ما به آقای جوادی این است که شما به سیستم عرض ذاتی معتقد هستید و از او دفاع می کنید و نسبت نظریات به بدیهیات را در سیستم گزاره های هر علم قبول کردید. چگونه اصل اثبات واقعیت را با اصل امتناع اجتماع نقیضین مقایسه می کنید؟!

من اصل اثبات واقعیت را نمی توانم مبدأ تصدیقی سایر علوم قرار بدهم. فقط می توانم مبدأ تصدیقی فلسفه بدانم. چون او موضوع فلسفه است. این اصل اثبات واقعیت اگر بخواهد مبدأ تصدیقی باقی علوم و نقش تولیدی در سایر علوم داشته باشد خراب می کند. علامه با این اصل، حریم سایر علوم را خراب نمی کند. اصل اثبات واقعیت بر اساس همین سیستم که داریم نقش خودش را فقط در فلسفه می داند، به عنوان نقطه اتکاء فلسفی ما، کما اینکه وجود موضوع هر علم برهانی، به عنوان نقطه اتکاء همه مبدأ تصدیقات هر علم، نقش خودش را در همان علم پیاده می کند. بله، واقعیت داشتن آن موضوع، چون بر می گردد به عوارض ذاتی واقعیت، کار فلسفه است اینها را ما بعداً با عبارات بوعلی درست می کنیم؛ لذا این بحث که من نسبت اصل واقعیت را با تصدیقات فقط علم فلسفه و نسبت امتناع اجتماع نقیضین را با همه علوم بخواهم بسنجم، سبب می شود نسبت نظری به بدیهی با نسبت امتناع اجتماع نقیضین به باقی معلومات ما فرق کند. حق ندارد فیلسوفی که در سیستم عرض ذاتی کار می کند اینها را با هم مقایسه کند. فیلسوفی که به سازمان عرض ذاتی قائل است و موضوع هر علم را مبدأ تصدیقات آن علم می داند، نظام تأثیر موضوع را در تصدیقات علم، باید مستقلاً بررسی کند، تأثیر اصل واقعیت را در فلسفه اولی باید بررسی کند، اگر برای امتناع اجتماع تناقض بخواهد نقش ایفاء کند باید

علوم به هم می‌ریزد. با این توضیحی که ما دادیم اگر «اول قضیه يتعلق بها التصديق»، به معنای این باشد که اصل اثبات واقعیت، مبدأ تصدیقی ما در هر علمی باشد، این غلط است. این قطعاً غلط است. این اصل، مبدأ تصدیقی فلسفه اولی است فقط و ما بحث ضرورت ازلی اصل واقعیت را که حکمش را داریم بیان می‌کنیم سر جای خودش درست است ولی نقش اصل واقعیت را در ارتباط با همه علوم، آن سیر بحثی که در عرض ذاتی داشتیم حفظ کنیم.

### راه حل علامه طباطبایی در معضل اتکاء همه بدیهیات به اصل واقعیت

بنابراین ما یک مطلبمان این است که سیر عرض ذاتی را از سیر مسأله امتناع تناقض جدا کنیم. و اول الاوائل بودن اصل واقعیت را اگر برای اتکاء همه بدیهیات به اول الاوائل بخواهیم تبیین بکنیم با مشکل مواجه هستیم. اما راه حل مطلب، یک راه حلی است که علامه ارائه کرده، در متن اصول فلسفه و این مطلب در نهاییه هم نیست. راه حل این است، علامه توضیحی می‌دهند: که ما یکبار تولد یک قضیه را از یک قضیه دیگر تولد در ماده و هیئت می‌بینیم و یکبار توقف در حکم. اگر تولد در حکم و اتکاء در حکم مورد نظر باشد، علامه می‌فرمایند: اتکاء در حکم، مطلبی است که ما را به امتناع اجتماع نقیضین رهنمون می‌کند. اما رابطه نظری و بدیهی، و تولد یکی از دیگری رابطه ای است در حد ماده و صورت. اگر رابطه، رابطه ماده و صورت شد، رابطه، رابطه بدیهی و نظری است. اگر توقف، توقف در حکم شد، رابطه، رابطه احتیاج به تناقض است. تولد در ماده و صورت، بحث عرض ذاتی است. توقف در حکم بحث، جزم است که بعداً بحث می‌کنیم جزم است یا یقین؟ این را باید بررسی کنیم.

اگر تولد، تولد در حکم شد، مسأله، مسأله امتناع تناقض بشود، این خارج از سیستم رابطه محمولات هر علمی با موضوع آن علم است. گانه من یک رابطه ای برقرار می‌کنم بین محمول هر مسأله با موضوع علم. محمول هر مسأله ای را موضوع علم، سیستم زایش قضایا را در علم تبیین می‌کند، و این زایش متوقف بر واقعیت داری موضوع است. واقعیت داری موضوع، متوقف بر اصل اثبات واقعیت است. یعنی سلسله درست می‌شود. اما خود جزم و حکم که فردا ان شاء الله کار خواهیم کرد اگر ارتباط پیدا کرد با امتناع تناقض، این را علامه می‌خواهد بفرماید. اصل مدعای ایشان این است که اگر من همه تصدیقات را به امتناع تناقض ارجاع می‌دهم، امتناع تناقض را در تولید علم دخیل می‌دانم. نه در زایش یک گزاره از گزاره دیگر. اگر این سیر تبیین شد و فرمایش علامه طباطبایی تأیید شد، آن زمان به حضرت آقای جوادی می‌خواهیم بگوییم: اول الاوائل ما، امتناع تناقض است ولی ضرورت ازلی برای اصل واقعیت است. آقای طباطبایی دو تا مطلب دارد می‌گوید: یک ضرورت ازلی برای اصل واقعیت معتقد است که ضرورت ازلی برای اصل واقعیت مسیر خودش را در فلسفه و تأثیر خودش در واقعیت های موضوعات علوم درست می‌کند امتناع تناقض در جای خودش.

والسلام

جلسه سی و هفتم: ۹۰/۱۲/۶

## مروری بر درس گذشته

بحث ما به اینجا رسید که داشتیم جایگاه امتناع اجتماع نقیضین را بررسی می کردیم تا نسبت امتناع اجتماع نقیضین را با اصل اثبات واقعیت بررسی کنیم و ببینیم که اول الاوائل ما آیا اصل اثبات واقعیت می باشد؟ یا اصل امتناع اجتماع نقیضین؟ و نهایتاً بفهمیم که ضرورت ازلی که علامه برای اصل واقعیت قائل است، چگونه تبیین می شود؟ تلاش بر این مطلب می باشد. اطلاعاتی را در بین تلامذه علامه، اساتید بزرگوارمان و عبارات علامه درباره اصل واقعیت ارائه کردیم. باقی ماند یک اطلاعاتی را که لیست آن را گفته بودیم، یک مقدار دقیقتر درباره امتناع اجتماع نقیضین جمع بندی کنیم. اطلاعاتی را درباره اصل امتناع نقیضین جمع بندی بکنیم، سپس نظر نهایی مان را در محاکمه این دو مطلب ارائه کنیم.

عرض کردیم، در ، لیست مطالبی که درباره امتناع اجتماع نقیضین در اولین جلسه ورودمان به بحث ارائه دادیم. رسید به اینجا تحلیل آن مطالب ما، که آیا اصل امتناع اجتماع نقیضین که امّ القضا یا می باشد و «اول قضیه یتعلق بها التصدیق»، در عبارت علامه بیان می شود، نقش آن در این است که بدون امتناع اجتماع نقیضین تصدیق نداریم؟ یا یقین نداریم؟

اصل مدعا را می خواهم بدانید، که هدف گیری بحث مشخص باشد. آیا با اصل امتناع اجتماع نقیضین، کسی که این را انکار کند، علم را از دست می دهد؟ تصدیق را از دست می دهد؟ به تعبیر علامه طباطبائی، حکم را از دست می دهد؟ به تعبیر مرحوم آقای مطهری یک سری

تصورات مختلط و بهم ریخته خالی از حکم و تصدیق خواهد داشت؟ یا یقین را از دست می دهد؟

ما می خواهیم یک مقدار ذهنتان را در این رابطه تمرکز بدهید، سریع از مطلب نگذرید؛ چون دو گونه مطلب و عبارت مطرح می باشد. ما یکبار می خواهیم بگوییم انکار اصل امتناع تناقض، مستلزم انکار علم می باشد، مستلزم انکار تصدیق می باشد بعداً ان شاء الله در خود فصل مربوطه می گوییم که اگر با این اصل کسی بخواهد تصدیق را درست کند، مجبور است به شکل منفصله حقیقه بیان کند. اینها بحث های بعدی این بحث می باشد، الآن به ما مربوط نمی باشد، ما فعلاً نقشش را می خواهیم بگوییم.

دقت داشته باشید که احساس نکنید مطلبی تکرار شده، نه، جهت گیری این مطلب الآن این است که اصل امتناع اجتماع نقیضین چه می خواهد به ما ارائه بدهد؟ و انکارش چه چیزی را از ما می گیرد؟ عبارت علامه در اصول فلسفه این بود که (جلد ۱ صفحه ۳۴۸):

«بدیهی و نظری رابطه ای دارند که آن رابطه، بین بدیهیات و نظریات و امتناع اجتماع نقیضین نیست.»

## علامه طباطبائی: علم نظری همه هستی اش از بدیهیات است

علامه می خواهند بفرمایند: نظری، همه هستی خود را از بدیهی می گیرد، چه ماده نظری که هستی اش را از مواد بدیهی می گیرد و چه هیئت نظری در قیاس منتج ما، مثلاً هیئت قیاس شکل سوم، یا هیئت قیاس شکل چهارم، هستی خود را از هیات قیاس شکل اول می گیرد که بدیهی می باشد مثلاً. تفصیل این بحث در علم منطق می باشد.

بدیهی در واقع به مصابه پدری می باشد که فرزندی به نام نظری می آید واقعیتش را از آن بدیهی می گیرد، اما امتناع اجتماع نقیضین از نظر علامه طباطبائی، نقشش این نقش نمی باشد؛ بلکه امتناع اجتماع نقیضین توقف به تعبیر علامه در حکم می باشد. نه توقف در تولد موضوع و محمول می باشد و نه توقف در تولد هیئت از هیئت می باشد.

عبارت علامه که باید عبارت هایش را داشته باشیم تا بعد مبهمات از عبارت علامه را بتوانیم با این تفسیر کنیم؛ چون اینها دیگر نوشته های علامه می باشند. عبارت علامه خلاصه اش این شد، که «فرقی که بدیهیات با نظریات دارند این است که نظریات برای دریافت ماده و صورت مستمند دیگران هستند، ولی بدیهیات ماده و صورت را از خود دارند، چنانکه در طبیعت، هر ترکیب مفروض مستمند آخرین ماده تحلیلی بوده، ولی ماده دیگر ماده نمی خواهد، بلکه خود ماده است، پس سنخ احتیاج هر قضیه به قضیه استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین اول الاوائل به اصطلاح فلسفه غیر از سنخ احتیاج نظری به بدیهی می باشد که احتیاج مادی و صورتی

است»، مثال هایی می زند که ان شاء الله مثال ها را مراجعه بفرمایید، «از این بیان نتیجه گرفته می شود ۱. چنانچه مواد تصدیقات منتج به معنی مقدمات در حصول نتیجه مؤثر هستند، هیئت و ترتیب مقدمات در نتیجه تأثیر دارد ۲. چنانکه مواد قضایا ماده را معنا می کند یعنی قضایای بی تألیف، مواد یعنی خود آن محتوا، کاری به تألیف، حیثیت موضوع و محمول و قضیه نداشته باشید چنانکه مواد قضایا یعنی قضیه بی تألیف، بدیهی دارند، همچنین هیئت و تألیف از جهت دخالت در نتیجه، یا خود بدیهی است یا منتهی به بدیهی، تفصیل این مطلب را در بحث قیاسات نظری و بدیهی منطق باید بدست آورد. همانطوری که از این بیان روشن است، توقفی که نظری به بدیهی پیدا می کند، یا در تولد ماده از ماده یا در تولد صورت از صورت و دخل به توقف حکم به یک حکم دیگر ندارد، و آنچه گفته شد که همه قضایا به قضیه امتناع اجتماع نقیضین متوقف می باشد مرا از وی، توقف علم و حکم است، نه توقف مادی و صورتی» توقف علم و حکم می رسیم ... مرحوم آقای مطهری اینگونه معنا کرده: «که بدون امتناع اجتماع نقیضین ما هستیم و یک سری تصورات درهم برهم یعنی تصوراتی که تبدیل به تصدیق نمی شوند و حکم در آنها نیست، تصوراتی داریم درهم و برهم که تبدیل به حکم نمی شوند لذا می فرمایند به تعبیر آقای طباطبائی؛ کسی که امتناع اجتماع نقیضین را منکر بشود، علم از دستش می رود، علم تبدیل به شک می شود، شک، یعنی قضیه بدون حکم، موضوع دارد، محمول دارد، نسبت دارد ولی حکم ندارد.

نقیضین ندارد؛ چون ملاک بدهت سر جای خودش می باشد. بنابراین عمده اشکال این است که این را خلاف وجدان می دانیم.

### نظریه دوم: (بدیهیات، تعینات اصل امتناع اجتماع نقیضین است)

دیدگاه دوم این است که، ما بدیهی داریم، بدیهیات، تعینات امتناع اجتماع نقیضین می باشند کأنه امتناع اجتماع نقیضین در ارتباط با علت و معلول، شده اصل علیت. در ارتباط با دو چیز مساوی با یک چیز، مساوی با هم هستند، شده مثلاً قانون مساوات. در ارتباط با کل و جزء شده «الکل اعظم من الجزء» اینگونه شده است. باز آقای مطهری خوب اشکال می کند، می گوید: این خلاف وجدان می باشد؛ چون ملاک بدهت و شکل گیری یک استدلال از حیث ماده و صورت، ربطی به حیثیات استدلال از طرف امتناع اجتماع نقیضین ندارد، تولیدی نیستند، تولید، که توضیح دادیم در بحث عرض ذاتی، جلسات قبل هم گفتیم، گفتیم این تولیدی ها متوقف بر همان سیستم عرض ذاتی می باشند؛ لذا ما نمی توانیم یک قضیه نظری را جزء از بدیهیات علم خودش در بیاوریم. و لذا اصل واقعیت را وقتی می گفتیم بدیهی می باشد، بدیهی فلسفه می باشد که از عوارض واقعیت سخن می گوید. اصل واقعیت بدیهی ریاضیات نمی باشد؛ چون ریاضیات موضوعش مفروض می باشد، در فضای فرض، آن موضوع می تواند مبدأ تصدیقی سایر محمولاتش باشد، ریاضیات کاری به واقعیت ندارد، نیز یک کاری به واقعیت ندارد. ما آنجا اصرار به شما می کردیم که سیستم عرض ذاتی تعقل بشود، تولد نظری از بدیهی بر اساس سیر خودش تعقل بشود، ناظر بر همین ها می باشیم. می گوییم: کسی که آن را بفهمد، متوجه

موضوع و محمولش را با موضوع و محمول مواد نگاه می کنیم بینیم تولدی می باشند، هیئت آن را با هیئت نگاه می کنیم، می بینید تولدی می باشند، تولید «لوی» یعنی الآن حکم نیست، می بینی یک قیاس شکل دوم یا سومی که بازگشت آن در انتاج به قیاس شکل اول از جهت هیئت می باشد، یا ماده ای است که بر می گردد به ماده بدیهی مانند «الکل اعظم من الجزء». از نظر ماده، نظری آن به بدیهی برگشته است، هیئت، نظری اش به بدیهی برگشته است اما فاقد حکم می باشد، یعنی می شود تصور درهم و برهم. چرا تصور برهم و درهم می باشد؟ می گوید به خاطر اینکه شما با انکار اصل امتناع اجتماع نقیضین راه حکم را بسته اید.

### بیان سه نظریه از شهید مطهری در توضیح دیدگاه علامه طباطبایی

مرحوم مطهری برای توضیح عبارت استادشان علامه، به این مطلب متمسک می باشد که پاورقی خوب و مفصلی دارند. خلاصه حرفشان این می شود، که اگر کسی بخواهد نسبت بدیهی و نظری را با نسبت بدیهیات و نظریات به امتناع اجتماع نقیضین تحلیل کند، در اینجا سه دیدگاه وجود دارد:

### نظریه اول: (ما اصلاً علم بدیهی نداریم و همه نظری اند)

یک دیدگاه این است که، ما اصلاً بدیهی نداریم و واقعاً معنای اول الأوائل بودن امتناع اجتماع نقیضین این است که همه نظری اند. مرحوم مطهری می گوید: این، خلاف وجدان می باشد، ما بدیهی داریم، بدیهی به حسب ماده و بدیهی به حسب صورت ربطی به مسئله امتناع اجتماع

می شود نمی تواند بدیهیات را انکار کند از جهت ماده و هیئت، نمی تواند بازگشت نظری به بدیهی و تولد نظری از بدیهی از جهت ماده و هیئت را انکار کند.

بنابراین، اصل امتناع اجتماع نقیضین نمی تواند به این معنا، مستند بدیهیات و نظریات باشد، بدیهیات را از کار بیاندازد، یا بدیهیات را بکند تعینات خودش، نه خیر.

### نظریه سوم: (اصل امتناع اجتماع و سایر بدیهیات، بدیهی اولیه هستند)

اگر این نشد ایشان می فرمایند: نظریه سوم؛ حال می خواهم نظریه استاد علامه را برای شما توضیح بدهم. «اصل امتناع اجتماع نقیضین و سایر بدیهیات همه بدیهیات اولیه هستند و در عین حال همه آن بدیهیات، حتی بدیهیات اولیه، محتاج اصل امتناع اجتماع نقیضین می باشند، چیزی که هست، نوع نیازمندی بدیهیات اولیه به اصل امتناع تناقض با نیازمندی نظریات به بدیهیات مختلف است.

توضیح: نوع نیازمندی نظریات به بدیهیات این است که نظریات تمام هستی خود را مدیون بدیهیات هستند، یعنی نتیجه مانند مولود و فرزندی است که از پدر و مادر ..... با توجه به یک مقدمه بودن، در قیاس استثنائی با یک مقدمه هم انتاج درست می باشد، در جای خودش گفته شد. ولی نوع نیازمندی بدیهیات اولیه به اول الاوائل طور دیگری می باشد آن را به دو نحو می توان تقریر کرد، یکی به همان تقریری که در متن شده، که حکم جزمی عبارت است از ادراک مانع از طرف مخالف»، این را آقای مطهری شرح دیگری داده در منطق و فلسفه خودش در

ذیل بحث امتناع اجتماع نقیضین که شما وقتی می توانید جزم پیدا کنید که نفی نقیض کنید، اگر نفی نقیض نکردید جزم پیدا نمی کنید چرا؟

چون تا وقتی احتمال می دهید که خودش درست است، نقیض آن هم راه دارد، جزم شکل نمی گیرد. جزم یعنی حکم به نفی نقیضش. اگر حکم به نفی نقیضش را توانستی انجام بدهید جزم دارید و اگر حکم به نفی نقیض نتوانستید انجام بدهید، جزم ندارید؛ لذا ایشان می فرمایند: «حکم جزمی عبارت است از ادراک مانع از طرف مخالف مثلاً حکم جزمی درباره زید قائم است»، ... تا آخر را بخوانید. «تقریر دیگر اینکه، نه، اگر اصل امتناع تناقض در فکر نمی بود، هیچ علمی مانع وجود علم دیگر نمی شد» تعبیرش خیلی تعبیر دقیق می باشد، علم دارید اما علم های بهم ریخته، تصدیقات بهم ریخته.

### توضیحات استاد در تبیین سه دیدگاه

در تقریر اول، اصلاً علم نداریم، تصدیق نداریم، جزم نداریم ولی در تقریر دوم، علم داریم به اینکه زید قائم است، و می توانید علم به نقیض آن هم داشته باشی، بعد ایشان شرح می دهد می گوید: بعضی از علم ها مانع هم هستند، به خاطر اختلاف در موضوعات و محمولاتشان می باشد که از محل بحث ما خارج می باشند. اما بخشی از علم ها به خاطر وحدت موضوع و محمول و نسبت آنها، تصدیق کردید، نقیضش را هم تصدیق می کنید. «هیچ علمی مانع علم دیگر نمی شد» که این را توضیح می دهد «بنابر تقریر اول اگر اصل امتناع اجتماع تناقض را از فکر

حقیقت هم همین است؛ زیرا اگر این اصل را که زیر بنای تمام اصول فکری است از ذهن بشر بیرون بکشیم جز شک مطلق و تصوره‌های درهم و برهم و عاری از تصدیق (این بنابر فرض اول) یا تصدیقات درهم و برهم و عاری از انتخاب چیزی باقی نمی ماند (بنابر فرض دوم).»

این دو دیدگاه هست. آیا بدون اصل امتناع تناقض تصدیقی شکل نمی گیرد؟ (طبق دیدگاه ۱) یا بدون اصل امتناع تناقض، تصدیق شکل می گیرد (طبق دیدگاه ۲) تصدیق مقابلش هم شکل می گیرد، و شما نمی توانید از بین دو تصدیق یکی را انتخاب کنید؟ علامه ظاهر عبارتش همانطور که مرحوم آقای مطهری تصریح می کند، همین تقریر اول است، که اگر کسی امتناع تناقض را نداشته باشد، حکم کند. نیاز بدیهی و نظری به این اصل امتناع تناقض، نیاز در حکم است.

### دیدگاه متفاوت استاد مصباح با دیدگاه علامه طباطبایی

ما الآن تحلیلی که بخواهیم بکنیم بر این اساس است علامه در عبارت این را دارد. از تلامذه علامه طباطبایی، استاد علامه مصباح، اعتقادشان این نیست. ایشان معتقدند: نه؛ اصل امتناع تناقض ثمره اش حصول تصدیقی دیگر، متعلق به این تصدیقات است. آقای مصباح نظر می دهد، می گوید نه؛ ما می خواهیم بگوییم بدون اصل امتناع تناقض، تصدیق داریم، منتهی تصدیق دوم را نداریم. علم داریم، علم به علم نداریم.

### نقل دو عبارت از دو کتاب استاد مصباح جهت تبیین دیدگاه ایشان

بشر بگیریم پایه جزم (و یقین) (این تعبیر به یقین مسامحه دارد چون یقین اصطلاحی دیگر با نفی نقیض است، آقای طباطبایی نگفت یقین، گفت حکم از دست می رود. درستی تعبیر به چه بود؟ به حکم. علم غیر از یقین است. عبارتی که علامه در متن دارد این است که علم از بین می رود و شک می آید، در مقابل رفتن علم، فرض دوم این است که علم می آید علم مقابلش هم می آید، دو جور است) و ذهن در شک مطلق فرو خواهد رفت و هیچگونه تصدیق جزمی در هیچ موضوعی برای ذهن حاصل نخواهد شد، هر چند صدها هزار برهان همراه خود داشته باشد. «برهان یعنی این، موضوع و محمول آمده اند، نسبت می آید، حکم وجود ندارد. موضوع و محمول آمده اند به خاطر اینکه رابطه توالد بین ماده از ماده یا هیئت از هیئت درست است. اما فقط به خاطر اینکه احتمال نقیض را نتوانستید دفع کنید، جزم نمی کنید.

«بنابر تقریر دوم هیچ جزمی مانع جزم دیگر نخواهد بود و مانع این نخواهد بود که ذهن در عین اینکه به یک طرف قضیه گراییده به طرف دیگر نیز بگراید و هیچ طرفی را انتخاب نکند (بعد ایشان جمع بندی می کند) که بنابر هر دو تقریر (با اینکه اعتراف دارد متن ناظر به تقریر اول\_ نفی جزم\_ است) قانون های علمی از بین می رود و اصل امتناع اجتماع تناقض تکیه گاه تمام احکام نظری و بدیهی است ... (نسبت امتناع تناقض، نسبت واجب است بعد به اینجا می رسد) صدر المتألهین در مقام تمثیل می گوید: نسبت اصل تناقض با سایر اصول و تصدیقات بدیهی و نظری مانند نسبتی است که در عالم اعیان ذات واجب با سایر موجودات دارد بعد این را صحبت می کنیم - یعنی معیّت و قیومیت دارد و اگر نازی کند خلاصه از هم فرو ریزد قالبها،

آقای مصباح در دو جا این بحث را رسیدگی می کند یکی در آموزش فلسفه در (درس ۱۲ صفحه ۱۵۹): «ثانیا نیاز فلسفه به اصول منطق و معرفت شناسی در حقیقت برای مضاعف کردن علم و به اصطلاح برای حصول علم به علم است (و توضیح می دهند) کسی که ذهنش مشوب به شبهات نباشد می تواند برای بسیاری از مسائل، استدلال کند و به نتایج یقینی هم برسد. بدون اینکه توجهی داشته باشد که مثلا این استدلال در قالب شکل اول، بیان شده و شرایط آن چیست ... و از سوی دیگر ممکن است کسانی برای ابطال عقل یا متافیزیک دست به استدلالاتی بزنند و ناخودآگاه از مقدمات عقلی و متافیزیکی استفاده کنند یا حتی برای ابطال محال بودن تناقض ناخودآگاه به خود این اصل، تمسک نمایند. چنانکه اگر به ایشان گفته شود این استدلال شما در عین حال که صحیح است باطل است، ناراحت شوند و آن را حمل بر استهزاء نمایند. پس در واقع، نیاز استدلال فلسفی به اصول منطقی یا اصول شناخت شناسی از قبیل نیاز مسائل علوم به اصول موضوعه نیست بلکه نیاز ثانوی و نظیر نیاز قواعد این علوم به خود آنهاست یعنی برای مضاعف شدن علم و حصول تصدیق دیگری متعلق به این تصدیقات می باشد. چنانکه در مورد بدیهیات اولیه نیز گفته می شود که نیاز به اصل محال بودن تناقض دارند» پس از نظر آقای مصباح من تصدیق دارم... روال آقای مصباح اینگونه است: که من نیاز به اصل امتناع تناقض را برای مضاعف کردن علم و برای علم به علم می خواهم. پس نظر ایشان در اینجا این است که من بدون امتناع تناقض علم دارم، اما علم به علم ندارم. آقای مصباح این عبارت را در تعلیقه بر نهاییه شان هم دارند (صفحه ۳۸۴ تعلیقه ۳۷۲):

«فیحصل لنا یقین المضاعف أى العلم بصدق الأصل و كذب النقيض. و لو لم نستطیع نفی احتمال الخلاف. و لهذا سمیت بأُمّ القضايا و أولى الأوائل. و الحاصل أن كلَّ قضية تحتاج فی نفی احتمال النقيض الى قضية استحالة الجمل بین النقيضین. و علیه یحمل كلام صدر المتألهین حیث شبه نسبة هذه القضية الى سائر القضايا نسبة الواجب الى الممكنات ... ثم إن من الواضح أن حصول الاعتقاد الجزمی بأیه قضية لا یتوقف على الالتفات الى هذه القضية، بل غاية ما یمكن ان یقال فی توقف هذه القضية الى استحالة نقيضها یتوقف على الالتفات الى هذه القضية»

اصل مطلب پس این است که آقای مصباح نظرشان این است حصول تصدیق دیگری متعلق به این تصدیقات، محتاج این قضیه است. ولی حصول خود آن تصدیق اولی محتاج نیست. تصدیق دیگری یعنی نفی خلافتش. بنابراین از نظر ایشان اگر من به اصل امتناع تناقض می گویم أم القضايا، أول الأوائل، از باب ... لذا ایشان می گوید من نمی توانم بگویم «أول قضية يتعلق بها التصديق» ؛ چون نیاز ندارم در اصل تصدیق به این قضیه. این می شود اختلافشان. با بیان اول آقای مطهری واضح است، که آقای طباطبایی که می گوید: «اول قضية يتعلق بها التصديق»، برای این است که بدون این قضیه و تصدیق به این قضیه شما سایر تصدیقات را ندارید. اگر بدون این تصدیق شما سایر تصدیقات را نداشته باشید اینگونه است.

بیان دیدگاه استاد جوادی در مسأله در دو بخش



فرمایشات استاد بزرگوارمان آیت الله جوادیو بخش دارد: یک بخش فرمایش ایشان این است که نیاز به اصل امتناع تناقض را برای حصول یقین تبیین می کنند که صریح عبارتشان در رَحِیق این است که یقین حاصل نمی شود مگر به امتناع اجتماع نقیضین. و اگر کسی انکار امتناع اجتماع نقیضین کند در حصول یقین به مشکل برخورد می کند. با همین توضیحاتی که داده شد. این یک بخش که، امتناع تناقض، مبدأ حصول یقین است. یک بخش دیگری ایشان دارد که می خواهد بگوید: نسبت اصل امتناع تناقض با قضایا، نسبت واجب با ممکنات است. دقت کنید، نسبتش با قضایا، چگونه واجب الوجود نسبت به ممکنات ضرورت ازلی دارد؟ امتناع اجتماع نقیضین نسبت به قضایا ضرورت ازلی دارد.

این مطلب در رَحِیق هم هست. ایشان در رَحِیق توضیح می دهند. آن توضیح حصول یقین را صفحه ۴۰ - ۴۱ جلد ۲، آن بحث اول الاوائل را در صفحه ۷۰ - ۷۱ جلد ۲ توضیح می دهند: «بنابر این اصل تناقض که در نظر بهمینار اول الاوائل است یا هر قضیه دیگری که اول الاوائل بوده و در نتیجه نسبت به دیگر قضایا از ضرورت ازلی برخوردار باشد»، «حقیقت و ضرورت خود را از ضرورت و حقیقت ازلیه خارجیّه...» ایشان می خواهند اینگونه بگویند: ما ضرورت ازلی واجب یا اصل واقعیت را، ضرورت ازلیه خارجیّه و نسبت امتناع تناقض را به قضایا، ضرورت ازلیه می دانیم؛ لذا عبارت ملاصدرا که فرموده: نسبتش با قضایا، نسبت واجب است، نسبتش بحث ضرورت ازلی است. اگر نسبتش با قضایا، ضرورت ازلی باشد باید ببینید این را می شود دفع کرد با بحث یقین؟

آیا می شود گفت: امتناع تناقض در حصول یقین دخیل است و از این طرف بگوییم نسبتش با قضایا ضرورت ازلی است؟ اگر در مورد غیر یقین این حرف درست شود که نسبتش با اصل تصدیق درست است همانطور که علامه طباطبایی دارند. اگر نسبتش با اصل تصدیق درست شود؛ یعنی بدون اصل امتناع تناقض حکم و تصدیق نداریم، این را باید بعداً بحث کنیم. باید دید نسبت اصل امتناع تناقض با تصدیق است یا با یقین است از باب ضرورت ازلیه؟! این را فردا شب یک بررسی می کنیم بعد می بینیم که این ضرورت ازلی که برای تناقض، نسبت به حکم یا برای تناقض نسبت به یقین \_ علی الاختلاف در عبارت \_ وجود دارد، آیا با این مطلب که من یک ضرورت ازلی دارم و آن یک ضرورت ازلی، اول الاوائل است که باید به او اتکاء کرد. و خود به خود می شود برهان صدیقین آقای طباطبایی که می شود واجب الوجود. آیا اینها را ما می توانیم شماره گذاری کنیم که موطن اینها تبیین بشود که برگردیم.

مرحوم آقای مطهری هم در آن عبارتی که از ملاصدرا آورده تمرکزش بر همین مطلب دارد که نسبت این قضیه با سایر قضایا؛ یعنی من یکبار در عالم علم حصولی و قضیه هشتم یکبار در عالم واقعیت هستیم. این دو عبارت را ما اولاً با همین دیدگاهی که تفکیک کردیم بررسی می کنیم، ببینیم من رابطه را می زنم به حصول یقین، یا به حصول تصدیق و حکم. والسلام

جلسه سی و هشتم: ۹۰/۱۲/۷

## خلاصه درس گذشته (بیان نظرات اساتید)

در ارتباط با بدهاتِ ثبوتِ واقعیت، استدلالات مختلف را و حد وسط های مختلف را بررسی می کردیم. فرمایشی را از استاد بزرگوار حضرت آیت الله مصباح بررسی کردیم که ایشان بیان فرمودند که ما مسأله تصدیق به امتناع اجتماع نقیضین را مؤثر در حصول یقین یعنی حصول تصدیق دیگری که متعلق به تصدیقات اولی ماست می دانیم که توضیح دادیم و در واقع برای مضاعف شدن علم و حصول علم به علم فرموده اند ما جایگاه امتناع اجتماع نقیضین را اینگونه تحلیل می کنیم.

اگر جایگاه امتناع اجتماع نقیضین به اینجا برگشت که مسأله حصول علم به علم و تحقق یقین منطقی است ما دیگر نمی توانیم بگوییم که «اول قضیه که يتعلق بها التصدیق» امتناع اجتماع نقیضین است. ما امتناع اجتماع نقیضین را به عنوان اولین تصدیق و أم التصدیقات و القضايا نمی توانیم قبول کنیم. ما حصل فرمایش ایشان، تقریباً این شد.

گفتیم بیانی دارند حضرت استاد جوادی که نیاز به دقتی دارد. ولی به نظرم رسید که قبل از ورود به فضای بیان حضرت آیت الله جوادی، بیان استاد بزرگوار جناب آقای فیاضی را که تقریباً به تبع استادشان حضرت آقای مصباح بیان شده با یک سری اضافاتی؛ چون ما در مسأله

تصدیق اصل واقعیت، بیان استاد و شاگرد را خواندیم یعنی هم بیان آقای مصباح را خواندیم هم بیان آقای فیاضی را، در مسأله امتناع اجتماع نقیضین هم بیان ایشان را اضافه کنیم که ذهن قوی تر با این مسأله برخورد کند بعد وارد فضای فرمایش استاد جوادی شویم.

## بررسی دیدگاه استاد فیاضی در مسأله امتناع اجتماع نقیضین

آقای فیاضی در نهایه در ذیل فرمایشات علامه، (جلد چهارم نهایه الحکمه صفحه ۹۸۷) آنجا که علامه بیان می کند «و اولی الاولیات بالقبول قضیه امتناع اجتماع النقیضین و ارتفاعهما» اولین اولیات به قبول، چون علامه شروع می کند که ما بدیهی داریم نظری داریم. اولی داریم، بعد می رسند به اولی الاولیات که قضیه اجتماع نقیضین و امتناع ارتفاع نقیضین است.

عبارت علامه: «التي يفصح عنها قولنا اما أن يصدق الایجاب و یکذب السلب أو یصدق السلب و یکذب الایجاب و هی منفصله حقیقه. لا تستغنی عنها فی إفاده العلم قضیه نظریه و لا بدیهه حتی الاولیات» علامه می فرماید که ما اگر قضیه استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین را نداشته باشیم، نمی توانیم به علم برسیم؛ چه قضیه ما نظری باشد و چه قضیه ما بدیهی باشد.

اگر قضیه «الکل اعظم من الجزء» که بدیهی است، بخواهد افاده علم کند نیاز به یک منفصله حقیقه دارد که ما یک منفصله درست می کنیم: «إما أن یصدق الایجاب أو یصدق السلب» که منفصله حقیقه است. می گوییم «الکل اعظم من الجزء» یک قضیه ای است که یا ایجابش صادق

است یا سلبش صادق است. ایجابش صادق است پس سلبش کاذب است نفی نقیض می کنیم؛ چون ایجابش صادق است، سلبش کاذب است، علم حاصل می شود.

و عرض هم کردم ایشان می فرماید منفصله چون اگر حملیه باشد باید دو قضیه داشته باشیم فرض بر این است که ما قضیه دومی نداریم. فقط با استحالة اجتماع و ارتفاع نقیضین می خواهیم به علم برسیم؛ لذا می خواهند یک قیاس منتجی را با یک مقدمه درست کنند که همان قضیه بدیهیه ما به اضافه این منفصله، حقیقه علم آور شود. در یک قیاس استثنائی که تعبیر دارند: «و هی منفصله حقیقیه لا تستغنی عنها فی إفادة العلم قضیه نظریه و لا بدیهیه حتی الاولیات. فإن قولنا الكل اعظم من جزئه مثلا إنما يفيد العلم اذا منع النقيض. -باید نقیضش ممنوع باشد تا علم بیاید- و کان نقیضه کاذبا -نقیضش باید کاذب باشد. کذب نقیضش هم در این منفصله درست می شود که إما أن یصدق الایجاب و إما أن یصدق السلب. یصدق الایجاب فلا یصدق السلب-ایشان (آقای فیاضی) در ذیل فی افاده العلم توضیح می دهد -ای فی افاده الیقین- می خواهم اول مرام و مسلک ایشان در بیاید -ای فی افاده الیقین و هو الاعتقاد المانع من النقيض-» علم را به یقین معنا می کند. سپس می گوید نتیجه اش چیست؟

اگر مسأله یقین است نتیجه اش این است. سپس به این عبارت علامه می رسد که: «فهی اول قضیه یتعلق به التصدیق و الیها تنتهی جمیع العلوم النظریة و البدیهیه فی قیاس الاستثنائی -که عرض کردم- یتّم به العلم -علامه در حاشیه اسفار جلد ۳ هم دارد- تتمیم التصدیق -خیلی تعبیر خوبی است که ... اینجا هم می گوید یتّم به العلم، تمامیت تصدیق یا آنجا تتمیم التصدیق.

لذا دارند که اگر شکی در اینجاری شود «بطل العلم من اصله.» همه مشکوک می شوند و علم حاصل نمی شود.

### حاشیه استاد فیاضی ذیل فرمایش علامه در نهاییه الحکمه

ایشان در ذیل عبارت «فی اول قضیه یتعلق بها التصدیق» ... حاشیه می زند که: «أقول بل اول قضیه یتعلق التصدیق بها قضیه أن الوجود موجود ...»

ایشان می خواهد بگویند: چون مرجع اجتماع نقیضین، افاده یقین است نه افاده تصدیق، دیگر نمی توانیم بگوییم بدون امتناع اجتماع نقیضین تصدیق نداریم. باید بگوییم بدون امتناع اجتماع نقیضین یقین نداریم؛ چون علم را یقین معنا می کند؛ لذا اولین قضیه ای که به آن تصدیق تعلق می گیرد قضیه بدهت واقعیت است وجود هم که می گوید مقصودش وجود مقابل ماهیت نیست. مقصود اصل واقعیت است؛ لذا بدهتِ اقعیت، اولین تصدیق است. بله. حصول یقین متوقف بر اصل امتناع اجتماع نقیضین است.

### اشکال استاد فیاضی بر علامه طباطبایی

بعد هم یک اشکال دیگری دارند -و الیها تنتهی جمیع العلوم النظریة و البدیهیه- ایشان (آقای فیاضی) می فرمایند: «و الذی یتوقف علی أم القضايا إنما هو نفی نقائضها» می گوید ما قبول

نداریم که اگر کسی امتناع اجتماع نقیضین را قبول نکرد، تصدیق نمی کند. نقیض را نمی تواند نفی کند. آن چیزی که متوقف بر امتناع است، نفی نقیض است نه خود تصدیق.

«و مما ذكرنا يتبين أن الشك في أم القضايا لا يستلزم الشك في جميع القضايا. و لا يستلزم بطلان العلم» ... که دیگر این را ما واقعا نمی فهمیم فرمایش ایشان را. اگر علم یعنی یقین، با شک در آن دیگر یقین می رود. علم دیگر مشترک لفظی می شود. اگر علم یعنی جزم، شما می خواهید بگویید امتناع اجتماع نقیضین افاده یقین می کند نه افاده تصدیق و جزم، این درست است. اما اگر قرار شد به یقین بزنید که دیگر نمی دانیم (حالا شما حتما نگاه کنید) بعد که آقای طباطبایی مسأله قیاس استثنائی را مطرح می کنند.

پس فعلا از فرمایش آقای فیاضی این مقدارش را فهمیدیم که ما مرجعیت امتناع اجتماع نقیضین را برای افاده یقین می دانیم (ایشان معتقد است علم یعنی یقین و تحقق اصل جزم و اصل قطع، متوقف بر اصل امتناع نیست و لذا اگر کسی شک کرد در اجتماع تناقض می تواند تصدیق کند به اصل، ولی نفی نقیض نمی تواند بکند) بعد وقتی می رسد به آن مطلب قیاس استثنائی که علامه گفت، ایشان توضیح می دهد که بالاخره یک قیاس استثنائی داریم. «اما أن يصدق الایجاب أو يصدق السلب يصدق الایجاب فيکذب السلب، مثلا لا يصدق الایجاب فيصدق السلب». بالاخره نقیض مقدم یا تالی آن یکی را درست می کند.

اشکالات دیگر استاد فیاضی و پاسخ ایشان به اشکال

این را توضیح می دهد بعد یک اشکالی می کند. اشکال می کند به اینکه إن قلت: چطور شمایی گویند که «الکل اعظم من الجزء» بدیهی است ولی محتاج اصل امتناع است؟

اگر محتاج اصل امتناع باشد می شود نظری چرا می گویند بدیهی؟ علامه طباطبایی جواب داد که رابطه بدیهی و نظری غیر از رابطه ای است که اینها با تناقض دارند.

آقای فیاضی اینگونه جواب می دهد (کاش ایشان اول جواب علامه را نقل می کردند و رد می کردند) جواب می دهند که نه؛ چون نظریات نیاز به تردد ذهن و فکر دارند. اینها چون قضایایی هستند که قیاساتها معها. حد وسط همراهشان هست؛ چون حد وسطشان «لا تغیب عن الذهن». حد وسط یعنی امتناع اجتماع نقیضین. می گوئیم مثلا «الکل اعظم من الجزء». چون برای تحقق علم ما گفتیم امتناع اجتماع می خواهیم این منافاتی با بدهتش ندارد، چون امتناع اجتماع باشد کانه. همین که به آن التفات کنیم حاضر است لذا نظری نمی شود؛ به خاطر اینکه نظری شدن متوقف بر تحصیل آن است. نظری وقتی درست در می آید که حد وسط غائب از ذهن باشد و شما بخواهید تحصیلش کنید. در «الکل اعظم من الجزء» ... علامه این را نمی فرمود. علامه می فرمود: «الکل اعظم من الجزء» بدیهی است از جایی متولد نشده در ماده یا صورتش. بدهت اینگونه است که اینجا بحث ماده اش هست؛ یعنی کل و جزء را کسی تصور کند مشکل ندارد. اما مسأله را می زد به حکم به تعبیر خودشان. ولی ایشان می گویند نه، ملاک بدهت در این است که حد وسط تحصیل نخواهد؛ چون اینجا حد وسط ما در واقع همراهش استاز ذهن جدا نمی شود.

پس سیر فرمایش آقای فیاضی این شد. کانه سیر تحلیلی که علامه ارائه کرده از نظر ایشان تمام نیست؛ چون بازگشت تحلیل آقای طباطبایی به این است که همه اولیات باید به فطریات برگردند تا بدیهی بمانند و از این طرف خود این قضیه هم باز محتاج خودش باشد.

خود ایشان جواب می دهد و تحلیل می کند که نه، ما به نظرم این است، اگر کسی اشکالات ما را پذیرفت به بیان علامه و این تحلیل ها، فالحق این است که بگوییم: علم اگر تفسیر شود به اعتقاد جازم مطابق للواقع، اینجا تحقق علم از ناحیه آن علتی است که این علم را می آورد آن حد وسطی است که این علم را متولد می کند و نیازمند مسأله امتناع اجتماع نیست؛ لذا اولیات، بدیهی اند و محتاج چیزی نیستند در افاده علم. بله اگر گفتیم نه، علم اعتقاد جازم است به اضافه نفی نقیض، آن زمان حتما برای نفی نقیض این را می خواهید.

### نقد و اشکالات استاد به نظرات استاد فیاضی

اگر گفتیم علم یعنی این و برای نفی نقیض این قضیه منفصله را خواستیم. منفصله خودش از کجا درست می شود؟! من واقعا متوجه نشدم یعنی کأنّ آقای فیاضی دعوا را برده برسر کلمه علم، دعوا که سر کلمه علم نیست دعوا سر یک ثبوتی است.

اگر من گفتم علم یعنی اعتقاد جزمی، جزم هم یعنی قطع. قطع مطابق با واقع با نفی نقیض. بدیهی، علت ندارد برای چنین اعتقادی، نظری علت دارد. علتش هم آن را درست می کند اما

بعد به خودش اشکال می کند که ۱. ممکن است ردّ این مطلب ما به اینکه اگر اینگونه باشد باید جمیع بدیهیات به فطریات برگردند. ۲. آن زمان خود آن منفصله حقیقه هم محتاج خودش می شود؛ چون منفصله حقیقه ما، قضیه ای است که باید تحصیل شود. تحصیلش هم به واسطه خودش است؛ لذا می گوید این مطلب دو معضل و مشکل دارد:

۱. رجوع همه بدیهیات به فطریات و بگوییم هر جا حد وسط از ذهن غائب نشود او بدیهی است؛ چون دیگر در بدیهیات مثل اولیات هم ما با مشکل مواجه شدیم.

۲. خود این منفصله حقیقی ما نیازمند خودش شد.

بعد می گوید: لذا این توجیه اصلا به درد نمی خورد. کأنّ فرمایش علامه (یعنی کلام علامه را حمل می کند بر این توجیه غلط) می گوید که قوامش به این است و با این توضیح و اشکال می خواهد فرمایش علامه را بگذارد کنار بعد خود ایشان می خواهد نظر بدهد.

(آقای فیاضی می گوید): من می گویم اگر کسی گفت: علم اعتقاد جازم مطابق با واقع است که این اعتقاد جازم مطابق با واقع حاصل می شود از علتش و نیازی به امتناع اجتماع نقیضین ندارد. اما اگر علم اعتقاد جازم مطابق با واقع است با نفی نقیضش، این نفی نقیض است که محتاج امتناع اجتماع است. این فرمایش آقای فیاضی است.

اگر نفی نقیض را معتبر دانستیم. نفی نقیض را قبول کردیم که از طریق منفصله.... حال خود منفصله حقیقیه از کجا وضعش درست می شود؟!

اشکال دوم ایشان این بود که خود منفصله حقیقیه بالاخره یک قضیه بدیهی است. تحصیل این قضیه از کجاست؟

دو اشکال کردید: ۱. رجوع بدیهیات به فطریات، که این را حل کردید و گفتید بدیهیات به فطریات رجوع نمی کنند؛ چون ما در تحقق علم به اعتقاد جزمی مطابق با واقع محتاجیم. نیازی نداریم به آن منفصله که بگوییم آن منفصله همراه حد وسط است. و لذا تحقق علم در بدیهیات هم محتاج حد وسط همراه باشد و بازگشت کند اولی به فطری مثلا. این را درست کردید.

اما اشکال دوم را می خواهید چه کار کنید؟ بالاخره خود این منفصله حقیقیه ریشه اش در کجاست؟

### دفاع استاد از علامه طباطبایی در برابر استاد فیاضی

در اینجا یک نکته جدی که باید لحاظ کنید این است که ایشان باید عنایتی کنند که علامه طباطبایی اصلا منفصله حقیقیه گفت که نظری باشد. توضیح بسیار خوب استادمان حضرت آیت الله جوادی درست است. اصلا منفصله گفت که قیاس اقترانی نشود و دو مقدمه نخواهد. از اول مسیر گم شده. اصلا علامه طباطبایی چرا از اول تعبیر به منفصله حقیقیه کرد؟ تا اینکه شما یک

قضیه داشته باشید برای افاده علم. یک قضیه بالاتر از هر تصدیقی نه دو قضیه. آن یک قضیه به شکل قیاس استثنائی عمل می کند و با همین یک قضیه با اثبات مقدم، نفی تالی کنید با نفی مقدم، اثبات تالی کنید یا بالعکس؛ چون منفصله حقیقیه است. و هر چهار فردش منتج است.

اگر شما با منفصله حقیقیه کار کردید یک قضیه دارید. نظری است و استدلال است.

شما از اول مطلب را گم کردید. استدلالی دارید برای افاده علم و آن استدلال، محتاج الیه آن، امتناع اجتماع تناقض است.

امتناع تناقض را هم باید به شکل منفصله بگویید تا استدلالتان منتج شود پس از اول اینگونه نیست که شما بگویید: افاده علم اصلا فکر نیست، تحصیل نیست. بلکه تحصیل است از اول گم شد.

آقای جوادی خیلی خوب بیان استادش را توضیح می دهد که اصلا استاد ما چرا تعبیر می کند «فهی منفصله، منفصله حقیقیه لا یحتاج... لا تستغنی عنه این قضیه فی افاده العلم؟»

### خلاصه اشکالات استاد بر استاد فیاضی

اصلا این را می گویند تا شکل استدلال تمام شود. منتهی باید ببینیم آن که متوقف بر این استدلال است چیست؟ آن چیزی که متوقف است اگر مثل استادان آقای مصباح می خواهید بگویید،

آنان زمان سؤال دوستان منتفی است و الا هر کار کنید. علم را علم معنا کنید. جزم معنا کنید یقین معنا کنید. اشکال نسبت به ....

من می خواهم زمینه را فراهم کنم برای ورود به این دقتی که حضرت استاد آقای جوادی دارند که شما در ارتباط با مسأله امتناع اجتماع، مسأله را باید ببرید به سمت ضرورت ازلی که عبارت آقای ملاصدراست و آقای طباطبایی این عبارت اصرار دارد.

پس من درباره صدق قضایا ۱. یک ضرورت ازلی دارم و یک ضرورت ذاتی دارم.

۲. یک نسبتی دارم که نظری با بدیهی دارد. یک نسبتی دارم که ضرورت ذاتی با ضرورت ازلی دارد. این با این فضایی که من آماده کردم تا حدی آماده شدیم تا وارد توضیح استاد بزرگوارمان شویم. والسلام

یقین است، آن زمان حق دارید بین اصل تصدیق و نفی نقیض از باب افاده یقین فرق بگذارید. اصلا ۱. شما چرا این را برگردانید به فطریات این یک. ۲. اینکه فرمایش علامه این بود که نوع نیاز متفاوت است. ۳. اینکه خود منفرجه از کجا درست می شود؟ در منفرجه ما دنبال ضرورت ازلی هستیم.

ایشان تقریباً سه مطلب را از دست داده اند:

مطلب اول این است که ما اصلاً استدلال می خواهیم بکنیم که استدلال بر چه را باید بعداً بحث کنیم.

مطلب دوم: استدلال که کردیم، استدلال ما در واقع، استدلال است ولی استدلال است با یک مقدمه.

مطلب سوم. استدلال با یک مقدمه ای است که ضرورت صدقش ازلی است که الانما می خواهیم وارد بحث ضرورت ازلی اش بشویم؛ لذا دیگر درباره ضرورت ازلی شکدر حدوث نداریم، بگوییم از کجا آمد؟ خرابش کردید شما. شما ضرورت ذاتی کردید آن را.

اگر شما ضرورت را ذاتی دیدید آن زمان سؤال کنید از کجا می آید؟ می بریدش در رتبه اولیات. اگر اولی الأوائیلش کردید و نسبتش را به قضایا نسبت واجب به موجودات دانستید، در وعاء قضیه شما با ضرورت ازلی باید کار کنید، البته ضرورت ازلی در صدق در قضایا.

## جلسه سی و نهم : ۹۰/۱۲/۸

## خلاصه درس گذشته

بحث ما در ارتباط با بحث ثبوت بدهت اصل واقعیت بود که ما بدهت تصدیقی اصل واقعیت را باید چطور تبیین کنیم، و بدهت تصدیقی اصل واقعیت را به عنوان اول الاوائل، ملتزم بشویم یا اصل امتناع اجتماع نقیضین را؟ که به نظر ما اگر جایگاه اصل امتناع اجتماع نقیضین در بحث رویارویی با سفسطه روشن بشود، جایگاه ثبوت و بدهت اصل واقعیت از نظر تصدیقی، روشن خواهد شد، (از نظر حضرت علامه)، و آن موقع است که می توانیم عبارت «لأن الواقعية نفسه» را تبیین کنیم. دیدگاه هایی که درباره اصل واقعیت مطرح بود، بررسی کردیم در چند جلسه. دیدگاه هایی که درباره اصل امتناع اجتماع نقیضین بود، بررسی کردیم، رسیدیم به فرمایش، استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله جوادی.

## بیان فرمایشات استاد جوادی در مسأله اصل امتناع اجتماع نقیضین

حضرت آیت الله جوادی در مسأله اصل امتناع اجتماع نقیضین در چند جا فرمایشات خیلی مهمی دارند، یکی در حقیق جلد ۲، قبلاً استفاده کرده بودید، اما پاورقی اصلیشان را باید الآن یک مراجعه و دقت بکنیم تا مبنای ایشان تبیین بشود، یکی هم عباراتی دارند در شرح تمهید القواعد (عین نضاح) در جلد ۱ و ۳ عبارتی دارند در ذیل بحث نفس الامر تمهید در جلد اول.

رحیق جلد دوم، توضیحات مفصلی دارند از صفحه ۴۰ امر سوم آغاز می شود تا صفحه ۴۷، این بخشی که الان می خوانیم با آن کار کنیم و دیشب در عبارات حضرت آیت الله مصباح و تلمیذ بزرگوارشان جناب آقای فیاضی بود، این بخشی می باشد که به آن اشاره می کنیم، یک بخش دیگری هم داشتند که قبلاً به آن اشاره کردیم رحیق جلد ۲ صفحه ۷۰ به بعد. الان یک مقدار عمیق تر می خواهیم مدعای ایشان را بررسی بکنیم. در تحریر تمهید القواعد جلد اول در ذیل بحث نفس الامر، ایشان عبارات خوبی دارند که تقریباً چکیده عبارات نفس الامرشان را در تحریر تمهید در همین جلد اول صفحه ۲۷۰ دارند، یک جا بحث کردند و بحث بسیار خوبی می باشد که ان شاء الله استفاده می کنیم از فرمایش ایشان و همچنین ایشان در جلد سوم تحریر تمهید القواعد عبارات بسیار خوبی دارند که تقریباً تا حد زیادی مسأله را حل کرده اند. تحریر تمهید القواعد (عین نضاح) جلد سوم صفحه ۳۲۷ به بعد، عبارات مفصلی دارند، ذیل برهان صدیقین علامه طباطبائی «هذه هي الواقعية التي ندفع بها السفسطة»

## تبعیت استاد جوادی از بوعلی سینا در مسأله

یک مروری بکنیم فرمایشات ایشان را، ایشان در رحیق توضیحی که ارائه می کنند، توضیح مفصلی می باشد، از اینجا شروع می کنند: «آن قضیه ای که گفتار حق و حق ترین گفته ها نامیده شده است، همان مبدأ عدم تناقض یعنی استحاله اجتماع نقیضین است» ایشان مبنایی دارند در این مطلب که متأثر از بوعلی می باشد، که این مبنا با علامه طباطبائی مختلف می باشد، من



مطالبی که به اینجا مربوط نمی باشد فقط آدرس آن را می گویم و بحثی که به اینجا مربوط می باشد، توضیحش می دهم.

### عدم ارجاع استحاله ارتفاع به استحاله اجتماع از نظر علامه طباطبائی

علامه معتقدند که استحاله ارتفاع را به استحاله اجتماع برنگردانید، ولی ایشان به تبع بوعلی معتقدند که استحاله ارتفاع به استحاله اجتماع بر می گردد. لذا تعبیرشان دقیق می باشد. می گویند «همان مبدأ عدم تناقض یعنی استحاله اجتماع نقیضین است» لذا از نظر ایشان اول الاوائل اگر هم قرار باشد تناقض مطرح بشود، استحاله اجتماع می باشد نه استحاله اجتماع یا ارتفاع، بر خلاف عبارت علامه در نهاییه و در اصول فلسفه. ایشان که می گفتند استحاله اجتماع و ارتفاع، تعبیرشان این است؛ لذا آقای جوادی مبنایشان را توضیح می دهند که «بوعلی سینا در تعبیر لطیف خود، می گویند صحت استحاله ارتفاع نیز مستند به صحت استحاله اجتماع می باشد، چون ارتفاع وجود بین عدم و ارتفاع عدم یعنی وجود» لذا صحت ارتفاع به صحت اجتماع وجود و عدم باید برگردد از نظر ایشان؛ لذا ما در واقع یک تصدیق اصلی داریم که استحاله اجتماع وجود و عدم می باشد، استحاله ارتفاعش چون بر می گردد به استحاله اجتماع وجود و عدم؛ لذا ما در واقع آن تصدیق؛ «اول قضیه يتعلق بها التصدیق»، صحت استحاله اجتماع می باشد، این توضیح فرمایشات ایشان می باشد فعلا، تا بعد رسیدگی بشود. لذا ایشان سر درس هم که ما خدمتشان بودیم از همین طریق به علامه اشکالی وارد می کردند، که ان شاء

بعدا مطرح می شود. جایگاه بحث اینجا نیست؛ چون ما الآن بحثمان این مطالب نیست، ما اصل مطلب را می خواهیم داشته باشیم.

### کیفیت حق بودن و یقینی بودن قضایا

بعد توضیح می دهند: «حق بودن دیگر قضایا و از جمله قضایای شخصی، حق بودن را از آن جهت مستند به این قضیه دانستند، که اگر در این قضیه خللی وارد شود، احتمال نقیض آن قضایا باقی مانده و در نتیجه راه یقین به آنها منسد می گردد -تصریح می کنند راه یقین- توضیح مطلب این است که هر علم، اطمینان و جزمی را یقین نمی خوانند، زیرا در هر قضیه یقینی چهار شرط می باشد» که مفصل مراجعه می فرمایید که ما الآن شرح کامل نمی خواهیم بدهیم بالاخره «این است و جز این نیست» را باید درست کنیم، «این است» را شما در جزمتان دارید، «جز این نیست» را با استحاله اجتماع نقیضین دارید؛ چون اگر بخواهید «جز این نیست» را ملتزم بشوید باید قائل بشوید به این که وقتی «این است» را دارید، «این است» با عدمش جمع نمی شود، پس باید عدمش در کار نباشد. خلاصه فرمایش ایشان این است. و بعد شروع می کند اینها را توضیح دادن، که ما اگر یقین در قضایای تجربی نداریم به خاطر ایناست که کلیت جزم ما به اصل قضیه، مخدوش می باشد، خیلی زیبا این را توضیح می دهند، که اگر کسی بگوید یقین همه جا با امتناع تناقض درست می شود، پس چرا می گویند علوم تجربی یقین آور نیستند؟ در صورتی که شما «این است» را با حمایت استحاله اجتماع نقیضین به هر قضیه برگردانید باید «جز این نیست» را در بیاورید؛ چون ما بعدا می گوییم تصدیقات فلسفه، یقین

آور می باشند، تصدیقات منطقی ما، یقین آور می باشند، تصدیقات ریاضی، یقین آور می باشند، اما تصدیقات تجربی ما یقین آور نمی باشند. این قلت به این که، یعنی چه؟ همه که «این است» را دارند، «جز این نیست» را از کجا می آورند؟ امتناع تناقض.

### علت کمبود یقین در قضایای تجربی

پس چرا می گوئید یقینی در کار نیست، خیلی زیبا هم این را شرح می دهند، که «جز این نیست» آنجا مشکلش در «این است» می باشد، چون کلیتی که در قضایای تجربی از طریق تعمیم تأمین می شود، متزلزل می باشد؛ چون در طبیعات ما تعمیمان مستند به یک حد وسط های می باشد که گاهی وقت ها دچار اشکال می باشد؛ لذا ایشان خیلی زیبا مطلب را درست می کنند، شرح می دهند که شما حتما مطالعه می فرمایید. من چهارچوب فرمایش ایشان را می خواهم تحویل شما بدهم. بعد هم توضیح می دهند: «قضایای علمی تجربی از آن جهت می توانند کمتر می توانند به یقین منجر بشود که فاقد جزم اولی هستند» آن جزم اولیه در اینها کم می باشد، چرا کم می باشد؟ چون تعمیم و کلیتشان از نظر منطقی دچار اشکال می باشد. این فرمایش ایشان در علوم تجربی بسیار دقیق می باشد، که به یک معنا نقد فرمایش شهید صدر در مبانی استقرائی می باشد که در فلسفه در جای خودش رسیدگی شود.

علی ای حال؛ ایشان نتیجه می گیرند که پس ما «این است» را جزم می دانیم در اینگونه قضایا و «جز این نیست» را به استناد امتناع اجتماع نقیضین به دست می آوریم تا یقین حاصل بشود.

لذا هر جا جزم اولیه دچار اشکال باشد، یقین مشکل پیدا می کند، منشأ اشکال یقین ما هم در واقع آن مشکلی است که جزم اولیه دارد.

پرسش: مواد تصدیق صد در صدی می دهد؟

پاسخ استاد: بله، می دهد. ایشان تصریح دارد که نقش امتناع تناقض در تحقق یقین می باشد،

اگر ما امتناع تناقض را نداشتیم نمی توانستیم جزم هایمان را تبدیل به یقین بکنیم.

پرسش: منظور از جزم در اینجا چیست؟

پاسخ استاد: یعنی قطع.

### متوقف بودن یقین در قضیه به مبدأ عدم تناقض

ایشان می فرمایند: «در هر صورت، هر قضیه که از یقین بهره داشته باشد نیازمند به مبدأ عدم تناقض است». بعد مطلب دیشب را تذکر می دهند: «به این معنا که یقینی بودن این قضیه به نفس آن و یقینی بودن دیگر قضایا به این قضیه است»... «یقینی بودن این قضیه به نفس آن» - تا دیگر فرمایشات آقای فیاضی پیش نیاید که دیشب با مشکل مواجه شدند. یقینی بودن دیگر قضایا به این قضیه است - به عنوان مثال - آن گاه که در یک قضیه ریاضی گفته می شود، عدد چهار زوج است بدون اعتماد به مبدأ عدم تناقض هرگز ضرورت ذاتی برای آن ثابت نمی شود.»

در زوجیتِ اربعه، ضرورت ذاتی می باشد، این ضرورت ذاتی از کجا می آید؟ توضیح می دهند: «زیرا در صورت عدم اعتماد به این مبدأ، احتمال فرد بودن عدد چهار نیز باقی می ماند، به این

ترتیب جزم به استحاله زوال زوجیت نسبت به عدد چهار و همچنین جزم به دوام و در نتیجه یقین به زوجیت عدد چهار به وجود نمی آید.»

شما وقتی می گوئید عدد چهار زوج است، تصدیق می کنید. اما وقتی تصدیق کردید باید تصدیق کنید، زوج است دائماً، و زوج است زوجیتی که یستحیل است زوال آن. اگر گفتید زوج است، این یک تصدیق است. زوج است دائماً با دوامی که در بحث یقین داریم، یک بحث است - دوام صدق - زوج است با ضرورت صدق، دوام صدق و ضرورت صدق، وقتی درست می شود که مبدأ عدم تناقض دخالت نکند. اگر مبدأ عدم تناقض دخالت نکند، شما اصل تصدیق به زوجیت را دارید، دوام و ضرورتش را ندارید، اگر دوام و ضرورتش را نداشتید، اگر دوام در صدق و ضرورت در صدق نباشد، یقین تأمین نمی شود. یقین وقتی تأمین می شود که شما اصل تصدیقتان را بگذارید یک طرف، دوام تصدیق را و ضرورت این تصدیق را از جهت صدق ملتزم بشوید، می فرماید: این دوام و ضرورت را چه چیزی برای شما تأمین کرد؟ اصل امتناع تناقض. بعد هم مثال هایی می زنند که «مثال دیگر قضیه شخصی که در آن از ایستادن زید در زمان و مکان خاص خبر داده می شود، آگاهی به ایستادن زید»، آگاهی یعنی شناخت، شناخت در قالب قضیه می باشد. شما یکبار خبر می دهید قضیه، شناخت و آگاهی بالفعل، قضیه می خواهد، قضیه دارید که زید ایستاده است، اما این آگاهی وقتی تبدیل به یقین می شود که دوام در صدق و ضرورت در صدق در این قضیه شخصی وجود داشته باشد. دوام در صدق و ضرورت در صدق وقتی تأمین می شود که اصل امتناع اجتماع نقیضین نباشد.

(پرسش..پاسخ): ما در بحث کتاب برهان، بحثی داریم که وقتی شما حرف از دوام و ضرورت می زنید. دوام در منطق هم خواندید ... در آنجا دوام و ضرورت را جهت قضیه نمی دانید، لذا آن جا یک اشکالی آقای مظفر بر خودش وارد کرد و جواب داد - نه اشکال از خودش بود و نه جواب - که آقا شما چگونه قائل به دوام و ضرورت هستید در قضیه که جهتش امکان می باشد؟ جواب دادند این دوام و ضرورت، ربطی به جهت قضیه ندارد، این دوام و ضرورت، دوام و ضرورت در صدق است؛ یعنی بگوئید: همیشه اینگونه است. و باید اینگونه باشد و مستحیل اینگونه نباشد. در باب یقین که می گویند: جزم به استحاله انفکاک این محمول از موضوع داشته باشید، جزم کنید به استحاله زوال، این مستندش امتناع تناقض است. امتناع تناقض معنایش این است: وقتی گفتید در این ظرف از زمان و مکان این محمول یعنی قیام برای این موضوع ثابت است به نحو جزمی، جزم در صدق دارید، این جزم در صدق است. ما که آنجا آن همه شما را معطل کردم (در بحث عرض ذاتی) برای این بود که اینها حل بشود. جزم در صدق تو، وقتی تبدیل به یقین به صدق می شود که بگویی در این ظرف از زمان و در این ظرف از مکان، که محمول قیام برای جناب زید، ثابت است، ثباتش به این شکل است که همیشه باید ثابت باشد و محال است که ثابت نباشد. این مطلب وقتی درست می شود که با استدلال به امتناع اجتماع نقیضین بتوانیم در ظرفی که وجود قیام برای زید ثابت است، عدم قیام برای زید محال است. لذا آقای جوادی می فرماید، که درست هم می فرماید: که پس تحقق یقین، وقتی درست می شود که تحقق یقین، مستند باشد به اصل امتناع تناقض. اگر اصل امتناع تناقض دخالت نکند

شما جزم به صدق دارید ولی احتمال کذب را می توانید بدهید؛ چون احتمال زوال وجود دارد به خاطر احتمال فردیت اربعه در همان جا که زوج است. یا احتمال عدم قیام زید در همان جا که قائم است و وصف قیام را دارد. این تعبیر، تعبیر بسیار دقیقی است که ایشان به کار می برد، این تعبیر که «بدون اعتماد به مبدأ عدم تناقض، هرگز ضرورت ذاتی ثابت نمی شود؛ زیرا در صورت عدم اعتماد به این مبدأ احتمال فرد بودن عدد چهار نیز باقی می ماند و به این ترتیب جزم به استحاله زوال زوجیت نسبت به عدد چهار، و همچنین جزم به دوام، و در نتیجه یقین به زوجیت عدد چهار به وجود نمی آید» در بحث کتاب برهان این بحث مطرح شد که شما وقتی برای تحقق، یقین دوام و ضرورت را اخذ می کنید، دوام و ضرورت منافاتی با جهت امکان در قضیه ندارد به خاطر اینکه قضیه ای که جهتش امکان است، صدقش ضروری است با همان جهت امکانش. ضرورت صدقش را از اصل امتناع تناقض می گیریم.

### استفاده از اصل امتناع تناقض به صورت قضیه منفصله حقیقه در اثبات

#### دیگر قضایا

آقای جوادی ادامه می دهند: «نکته ای را که در اینجا باید تذکر و به آن توجه کرد این است که مبدأ عدم تناقض، همواره در هنگام تأمین حقیقت دیگر قضایا، به صورت قضیه منفصله حقیقیه مورد استفاده قرار می گیرد.» آقای جوادی می فرماید منفصله حقیقی چگونه است؟ دقیقاً بر خلاف فرمایش جناب آقای فیاضی است. ایشان می گویند (آیت الله جوادی):

«سر مطلب این است، قیاسی که منجر به یقین می شود، در صورتی که قیاس اقتراعی باشد نیازمند به دو مقدمه یقینی است، از این رو با وجود یک قضیه جزمی که فاقد یقین است هرگز نمی توان به نتیجه یقینی رسید. لیکن اگر قیاس استثنائی باشد»، قیاس استثنائی من، در واقع آن قضیه منفصله اش را، چه تأمین کرد؟! ضرورت ازلی صدق امتناع اجتماع یا ارتفاع نقیضین، این تأمین کرد. اگر این را تأمین کرد به انضمام این قضیه منفصله حقیقیه که هر شیء یا موجود است یا معدوم، می توان با آن قضیه اولی مثل «الکل اعظم من الجزء» نتیجه گرفت؛ لذا اگر علامه طباطبایی می گوید، مسأله بر می گردد به منفصله ای حقیقیه، ریشه اش در این است. منتهی حضرت آیت الله جوادی باید توجه داشته باشند، این مطلب با آن مطلب که شما که می خواهید ارتفاع را به اجتماع برگردانید درست در نمی آید. و اشکالی که ایشان در جلد سوم اسفار به علامه مطرح می کنند، آنجا یک عبارتی وجود دارد که آنها می خواستند اولیات را به تحلیل، به امتناع تناقض برگردانند. بازگرداندن اولیات به تحلیل، به امتناع تناقض یعنی همان توجیه دومی که مرحوم مطهری در حاشیه اصول فلسفه گفته اند؛ یعنی بگوییم همان امتناع تناقض است که تعینات می دهد. آقای طباطبایی با منفصله، نشان می دهد که به تحلیل، در حمله درست است، نه در منفصله. علامه دو کار می کند؛ لذا این که امتناع تناقض بشود مبدأ حصول یقین و دوام صدق و ضرورت صدق را تأمین کند و جزم به صدق تبدیل به دوام و ضرورت صدق بشود، - که حرف بسیار درستی است-، که یقین بالمعنی الاخص را نتیجه بدهد. و آن بشود امتناع تناقض را با سایر اولیات به هم نزد، راهش این است.

لذا علامه طباطبائی نتیجه مطلب این است که ایشان، منفصله حقیقه آورده می شود تا استدلال ما منتج باشد. واقعا می خواهیم استدلال کنیم، منتهی استدلالی که یک مقدمه بیشتر ندارد و آن مقدمه اش ضرورت صدقش، ازلی است. این حرف، حرف درستی است. ولی به شرط آن که با منفصله کار کنید و تا آخر مثل علامه بگویید: اجتماعشان و ارتفاعشان محال است. اگر آن سازمان، خراب بشود دو ضربه می خوریم: (۱) حملیه می شود و در حملیه با معضل مقدمه دوم باید مواجه بشویم که بدیهی نیست، اولی نیست، صدقش، ضرورت ازلی ندارد، یقین متزلزل می شود. (۲) مشکل دیگر، نسبت به امتناع اجتماع تقیضین با دیگر اولیات به هم می خورد.

اگر ما در این فضا فرمایش مرحوم علامه طباطبائی را داشته باشیم، -که داریم- مطلب ان شاء الله درست در می آید. استاد جوادی بعد هم، یک توضیحاتی می دهند که، توضیحات متن اسفار جلد سوم است -بیانات ملاصدرا به تبع فخر رازی در کتاب ...- که اگر کسی بگوید مبدأ تناقض، بدیهی نیست و اولی نیست که عدم بداهت و عدم اولی بودن آنیا به خاطر اشکال در تصور است یا اشکال در تصدیق است، نهایتاً توضیحات مفصلی ارائه می دهند که مطالعه اینها بسیار لازم است حتماً مراجعه کنید. بعد می رسانند به اینجا که ما می خواهیم نتیجه گیری نماییم، می فرمایند: «از آنچه در این امر و امر گذشته بیان شد، صحت این تمثیل دانسته می شود که نسبت مبدأ عدم تناقض که احق الاقوال در میان حقایق علمی نظیر نسبت ذات باری یعنی آن حقیقت ازلی نسبت به حقایق مقیده است؛ زیرا همانگونه که حق تعالی در حق بودن خود نیازمند به هیچ غیری نیست، مبدأ عدم تناقض نیز در ضمن اولی بودن خود و بی نیازی از

دیگر قضایا نیاز آنها را تأمین می کند. چندان که اگر این قضیه از میان قضایا حذف شود، نظیر حذف واجب الوجود که موجب سقوط دیگر امور می گردد، اما در بین حقایق علمی.» که الان ما از اینجا می خواهیم بحثمان را شروع کنیم که اگر ما دو ضرورت ازلی داریم: یکی ضرورت ازلی را به امتناع اجتماع و ارتفاع تقیضین می دهیم، یا به قول ایشان به امتناع اجتماعشان می دهیم. یکی ضرورت ازلی را به وجود واجب می دهیم لذا می فرمایند: «حق تعالی هر چند منزله از مثل است لیکن منزله از مثال نیست. و مبدأ عدم تناقض، مثال و آیت بارز خدا در میان حقایق علمی است.» که همین مطلب را ایشان در ذیل مسأله نفس الامر تحریر تمهید بحث می کنند. با این توضیحاتی که حضرت آیت الله جوادی می دهند، تکلیف آن دو اشاره ای که در صفحه ۷۰ به بعد دارند، روشن می شود، اینگونه روشن می شود که یکی اشاره نهم بود ...

(پس از پایان جلسه به پرسش ها پاسخ داده شد)

و السلام

جلسه چهارم: ۹۰/۱۲/۱۳

## خلاصه درس گذشته

بحث ما در ارتباط با فرمایش استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله جوادی بود در ارتباط با مسأله جایگاه اصل استحالة اجتماع و ارتفاع نقیضین. خلاصه فرمایش ایشان که بحث شد و توضیحاتش هم داده شد این است که ما در حصول یقین، یک دوامی داریم و یک ضرورتی.

دوام و ضرورت، جهت متعارف قضایا نیستند؛ بلکه دوام صدق است و ضرورت صدق و این دوام صدق و ضرورت صدق مستند است به استحالة اجتماع نقیضین که اگر کسی قائل به استحالة اجتماع نقیضین نباشد نمی تواند نقیض را مستحیل بداند. به تعبیر بسیار خوبی که به نظرم از همه بهتر و روانتر خود علامه بیان فرموده اند در حاشیه اسفار که ان شاء الله بعدا در بحث خود عرض ذاتی به آن می پردازیم.

## توضیح عبارات علامه طباطبائی در حاشیه اسفار

عبارت این است که: «أن البرهان لكونه قياسا منتجا لليقين - که من این را می خوانم ولی تعجب از این است که این حرف چه ربطی دارد به آن حرف علامه؟ حرف درستی هم هست. یکبار ما می خواهیم ارتباط یقین را با استحالة اجتماع نقیضین بگوییم حرف خوبی است ولی علامه آنجا این را نگفته، یک جای دیگر این را گفته. هر کدام سر جای خودش است. خود علامه این را

بهتر از همه گفته - «أن البرهان لكونه قياسا منتجا لليقين. يجب أن يتألف عن مقدمات يقينية و اليقين - که یقین بالمعنى الاخص است - هو العلم بأن كذا كذا - حالا ما علم بأن كذا كذا یک طرف است - و أنه لا يمكن أن يكون كذا - این لا يمكن أن يكون كذا را ایشان می فرماید متفرع بر استحالة اجتماع نقیضین است. اگر استحالة اجتماع نقیضین را کسی ملتزم نباشد علم بآنکه كذا را دارد اما علم به اینکه «لا يمكن أن لا يكون كذا» را ندارد. این حرف خوبی هم هست - «و المقدمات اليقينية يجب أن تكون ضرورة أي في الصدق» خیلی زیبا آقای طباطبائی همین مختصر عبارت آن عبارات اضافة المنطق را، ندارد. دوام در صدق، «أي في الصدق» همین فنی بودنش است. دوام در صدق یعنی همین. بعد هم توضیح خیلی خوب می دهد که آقای جوادی خیلی خوب توضیح داده اند و حرف های خوبی هم هست «و اليقين هو العلم بأن كذا كذا» و مثلا من یقین کنم به تعبیر ایشان که زید قائم است. به قیام زید. به اینکه کل اعظم از جزء است این یقین وقتی امکان دارد که بگوییم کل اعظم از جزء است و محال است که اعظم از جزء نباشد - و أنه لا يمكن أن لا يكون كذا و يجب أن تكون ضرورة أي في الصدق و إن كان ممكنة بحسب الجهة» - چقدر مختصر و دقیق که دیگر اشکالات المنطق را که طلبه ها واقعا متحیر می مانند در عبارات ... و الا لم يمتنع الطرف المخالف. «اگر ضرورت در صدق نداشته باشد، طرف مقابلش ممتنع نیست.

«فلم يحصل اليقين و هذا خلف و أن تكون دائمة أي في الصدق بحسب الازمان و الا كذب في بعض الازمان فلم يمتنع الطرف المخالف فلم يحصل اليقين و هذا خلف. و أن تكون كلية أي في

الصدق» اگر کلیت در صدق داشته باشیم، دوام در صدق داشته باشیم. ضرورت در صدق داشته باشیم، استحالة طرف مقابل را داریم. استحالة طرف مقابل اگر بود یقین حاصل است؛ یعنی دو علم است. علم به اینکه این هست و علم به اینکه طرف مقابل مستحیل است. می خواهیم بگوییم استحالة طرف مقابل وقتی درست می شود که شما استحالة اجتماع نقیضین داشته باشید.

### دیدگاه استاد جوادی در بازگشت استحاله اجتماع نقیضین به حصول

#### یقین

اگر شما استحالة اجتماع نقیضین را ملتزم نشوید و احتمال دهید که زید در آن واحد می تواند هم قائم باشد هم قائم نباشد، از نظر آقای جوادی یقین حاصل نمی شود. پس یقین وقتی حاصل می شود که شما بگویید زید در این لحظه و در این مکان و در این قائم است. علم به اینکه زید قائم است. محال است در این لحظه و در این مکان قائم نباشد. این را از آن تعبیر می کنید به ضرورت در صدق. دوام در صدق کلیت در صدق. مستند این دوام و ضرورت و کلیت در واقع بر می گردد به اینکه علم داشته باشید به استحالة طرف مقابل.

نهایت توضیحی که از فرمایش آقای جوادی و مفصل هم توضیح داده شد و خواندیم عبارت ایشان را، آخرش همین شد که شما وقتی می خواهید نقش مسأله اجتماع نقیضین را ببینید اینگونه است که حرف خوبی است اما این مسأله را برگرداند به بازگشت یقین و استحالة اجتماع نقیضین و حصول یقین به این معنا، بعد هم ایشان تلاش می کند، هم شخصیه مثال می زند

«مثال دیگر قضیه شخصیه ای است که در آن از ایستادن زید در زمان و مکان خاص خبر داده می شود آگاهی به ایستادن زید با اتکاء به استحالة اجتماع نقیضین به یقین بدل می گردد.» یعنی به استناد استحالة اجتماع می گوئید محال است ایستاده نباشد؛ لذا علم به اینکه، زید قائم است داریم و علم به اینکه محال است قائم نباشد را داریم؛ لذا یقین حاصل است؛ لذا این اگر تعبیر می کنید به ضرورت در صدق یا دوام در صدق یا کلیت در صدق اینگونه می شود.

ما حصل فرمایش ایشان همین است و مثال های دیگر هم می زنند مثل قضیه ریاضی که می گوئید عدد ۴، زوج است. علم دارید به زوجیت اربعه این علم دارید. اما اگر بخواهید علم پیدا کنید به اینکه محال است اربعه، زوج نباشد این را به استناد این است؛ لذا آقای جوادی عبارت علامه را در بحث یقین دارد اینجا پیاده می کند که حصول یقین که مستلزم دوام در صدق و ضرورت در صدق و در واقع کلیت در صدق است اینگونه می شود. عرض کردیم این مطلب خوبی است برای توضیح بحث یقین. مرحوم مطهری هم در اصول فلسفه در ذیل.... مطرح نموده. اصل مطلب این شد که آقای جوادی، جایگاه استحالة اجتماع نقیضین را برگرداند به حصول یقین با این توضیحاتی که استادشان علامه دادند.

مرحوم مطهری هم در بحث ارزش معلومات، همین مطلب را دارند که آیا حقیقت موقت است یا دائمی؟ خیلی هم زیبا درست می کند که این مقابل حرف ماتریالیست هاست که می گفتند اجتماع نقیضین جایز است؛ یعنی کسانی که استحالة اجتماع نقیضین را ملتزمند، به دوام و

ضرورت در باب حقایق، قائلند ولو قضایا شخصیه باشند به مثال افلاطون و ارسطو و شاگرد قرن چهارم قبل از میلاد مثال می زند.

### کلام شهید مطهری در دوام و کلیت و ضرورت حقیقت

«آیا حقیقت دائم است یا موقت: محققین از منطقیین و فلاسفه قدیم یکی از خواص حقیقی بودن مفاهیم و محتویات فکری را دوام می دانستند و می گفتند: حقایق دائمی هستند شیخ الرئيس ابوعلی سینا در منطق شفا درباره این مطلب بحث کافی کرده»

بعد هم وارد همین بحث می شوند که حال آیا حقیقت دائمی است یا موقت است که توضیح می دهند. خارج هر چه هست که متحرک است، سیال است و... اما انطباق قضیه با محکی اش، دوام دارد بعد هم توضیح می دهند: «مثلا ما یک واقعیت خاص تاریخی را مثال می زنیم که ارسطو در چهار قرن قبل از میلاد شاگرد افلاطون بوده، همیشه با واقع خودش مطابقت دارد. دوام در صدق دارد. ضرورت در صدق دارد. کلیت در صدق دارد. این دوام و کلیت و ضرورت را خواص حقیقت دانسته اند» و مفصل توضیح می دهند: «و به عبارت روشن تر آن چه مقید و محدود به زمان است واقعیت خارجی است نه مطابقت مفهوم ذهنی با آن واقعیت خارجی اما این حقیقت که در فکر ما آمده که ارسطو در قرن چهار قبل از میلاد شاگرد افلاطون بوده همیشه و دائما صادق است و با واقع خود مطابقت دارد یعنی در همه زمان ها صادق است که ارسطو در

قرن چهار قبل از میلاد شاگرد افلاطون بوده. اگر ما درباره واقعیت های ریاضی و طبیعی هر چه کار کنیم این درست در می آید که حقایق دوام و ضرورت و کلیت «ای فی الصدق» دارند.

این مطلب یک بحث است. حال ما باید ببینیم مطلبی که ما دنبالش می گشتیم که آقای طباطبایی می خواست بگوید قضیه در حکم، محتاج امتناع اجتماع نقیضین است همین در می آید یا این حرف درست است؟ این حرف که مسأله یقین را ما برگردانیم سر جای خودش باید بررسی شود.

حضرت آیت الله جوادی بعد از این توضیح، یعنی الآن توضیح ایشان این شد که ایشان مسأله امتناع اجتماع نقیضین را برای اثبات دوام و ضرورت و کلیت در صدق و به تعبیر علامه برای آن که من علم پیدا کنم به اینکه نقیض، ممتنع است .... بعد آقای جوادی هم نکته خوبی گفت که یقین در علوم تجربی اگر کم است؛ چون جزم اول ضعیف است؛ یعنی علم بآن کذا در طبیعیات کلیتش مشکل دارد. لذا یقین به کلیت حاصل نمی شود؛ یعنی امتناع اجتماع نقیضین نمی تواند کار کند که این هم مفصل توضیح دادند. «فاقد جزم اولی هستند که پس از اعتماد به مبدأ عدم تناقض مبدل به یقین می گردد» این تمام شد.

ما می خواهیم ببینیم آیا دخالت استحالة اجتماع نقیضین فقط در حد حصول یقین است که اگر جزم اولی، یا برای تحقق جزم اولیه هم ما امتناع اجتماع می خواهیم؟ ما ممکن است بگوییم استحالة امتناع اجتماع چند کارکرد دارد. ایشان الآن کارکردی را که برای استحالة اجتماع



نقیضین تبیین فرموده اند برای تصدیقِ بعدی است تعبیر که آنجا داشت تا تصدیق دوم حاصل شود. آن تصدیق دوم مبتنی می شود به استحالة اجتماع.

ایشان بعد از این توضیح، یک توضیح دیگری دارند که ما برای استحالة اجتماع نقیضین ضرورت ازلی قائل هستیم. می گویند: ضرورت ازلی در استحالة اجتماع نقیضین بین گزاره هاست که گفتیم با این توضیحشان می خواهند جواب آن اشکال را بدهند که در باب استحالة اجتماع نقیضین، ضرورت، ضرورت ذاتی نیست که بخواهند صدقش را از جای دیگر بگیریم و جواب دادند.

### اشاره استاد جوادی مبنی بر اینکه ضرورت ازلی حقیقی برای خداست

یک اشاره ای دارند که می خواهند بگویند: این ضرورت ازلی، بخاطر مبنای ما در نفس الامر که مبنایشان را در نفس الامر در آن تحریر تمهید مفصل تر توضیح می دهند ولی خلاصه اش در رحیق آمده است؛ من یک ضرورت ازلی دارم برای صدق استحالة اجتماع و ارتفاع نقیضین که البته از نظر ایشان ارتفاع هم برگشت به استحالة اجتماع. ضرورت ازلی صدق دارم. این ضرورت ازلی صدق ایشان می خواهد بگوید از مظاهر ضرورت ازلی ذات اقدس اله است. خلاصه فرمایش ایشان این است که ضرورت ازلی اولاً مربوط به ذات اقدس اله است ولی مظاهری دارد. یکی از مظاهرش در گزاره ها بخواهد کسی پیگیری کند، مسأله تناقض است؛ لذا از نظر ایشان ما یک ضرورت ازلی حقیقی داریم که برای ذات اقدس اله است به تبع آن

ضرورت ازلی، یک ضرورت ازلی دیگری پیدا کردیم. یک آیه ای در میان قضایا به نام تناقض؛ لذا ایشان اینگونه جمع بندی می کنند؛ پس جمع بین دو ضرورت ازلی به این است که ضرورت ازلی اولاً برای ذات اقدس اله است به تبع او در میان مخلوقاتش در بین گزاره ها، اصل اجتماع نقیضین است.

بعد این را هم در تحریر تمهید در جلد اول تبیین می کند در ذیل مسأله نفس الامر، هم بعداً در ذیل استدلال حضرت علامه طباطبایی که خواسته برهان صدیقین را از ضرورت ازلی نفی سفسطه در بیاورد. ایشان می فرماید می شود ذات اقدس اله را از راه ضرورت ازلی نفی سفسطه شناخت. می شود ذات اقدس اله را از روی ضرورت ازلی نفی اجتماع نقیضین شناخت. لذا محدود هم نیست به یک ملازمه. می توانیم با دفع سفسطه کار کنیم، می توانیم با ... لذا خواسته بین دو ضرورت ازلی جمع کند و تعبیر هم خوب است. لذا می فرمایند: «بهمینار گرچه به این نکته اشارت دارد که اول الاوائل و قضایا نظیر نسبت واجب تعالی به موجودات خارجی است. چندان که حذف آن از بین قضایا همانند سلب واجب تعالی موجب بطلان دیگر امور می گردد. لیکن به این نکته نیز باید اشاره شود که حق بودن اول الاوائل بالذات نبوده بلکه به تبع صدق آن است که از ناحیه مطابقت با نفس الامر تأمین می شود. نفس الامر هم هر طور معنا شود باید به ضرورت ازلی ذات اقدس اله برگردد.»

مفصل شرح می دهد و شرح مفصل تر را در تحریر تمهید دارند و نتیجه می گیرند: «بنابراین اصل تناقض که در نظر بهمینار اول الاوائل است یا هر قضیه دیگر که اول الاوائل بوده و در

این است که مبدأ عدم تناقض، اول الاوائل نیست بلکه اول الاوائل، اصل واقعیت است که موضوع فلسفه می باشد.»

### جمع بندی استاد از فرمایشات استاد جوادی

اما جمع بندی: پس سه مطلب در فرمایشات آقای جوادی: (۱) نقش امتناع تناقض در حصول یقین بالمعنی الاخص؛ چون جزم به استحالة طرف مقابل از نظر ایشان که نتیجه اش ضرورت در صدق و دوام در صدق و کلیت در صدق است حاصل نمی شود مگر با دخالت مبدأ عدم تناقض (۲) عدم تناقض ارتفاعش به اجتماع بر می گردد و استحالة اجتماعش، ضرورت ازلی دارد در قضایا و این ضرورت ازلی، آیه ضرورت ازلی حق است (۳) اول الاوائل، اصل واقعیت است نه اصل امتناع اجتماع نقیضین. حال جمع بندی می کنیم: با ضرورت ازلی ای که درست کردند جواب آقای فیاضی داده شد. با منفصله حقیقه باز جواب آقای فیاضی را دادند.

### دیدگاه استاد درباره فرق بین ضرورت ازلی به حسب واقع و تصدیق

نکته اول: به نظر ما باید بین ضرورت ازلی به حسب واقع و تصدیق در قضیه فرق گذاشت حق با علامه طباطبایی است که اول الاوائل و اولین تصدیق استحاله اجتماع نقیضین است حق با علامه طباطبایی است؛ چه ارتفاع را به اجتماع برگردانیم و چه بر نگردانیم. مسأله ضرورت ازلی یک مسأله است. ضرورت ازلی آیه ضرورت ازلی حق باشد یک مسأله است. مسأله تصدیق به قضیه نیز چیز دیگری است. این مطلب یک مبنایی در فرمایش علامه طباطبایی دارد که این مبنا

نتیجه نسبت به دیگر قضایا از ضرورت ازلی برخوردار است. حقیقت و ضرورت خود را از ضرورت و حقیقت ضروریة ازلیة خارجی دریافت می کند. پس حق تعالی اولی محض و ازلی بالذات و دیگر امور اگر از این بهره ای برده باشند ازلی بالتبع هستند» که در تحریر تمهید هم دارد. حال آزان اموری که به تبع ذات اقدس اله، ازلی هستند می خواهید به آن بگویید استحالة اجتماع نقیضین از نظر ایشان، ارتفاع هم به او بر می گردد به اجتماع. می خواهید به آن بگویید استحالة سفسطه. هر کدام از اینها را می توانید آیت تنبیهی شناخت حق قرار دهید که شرحش را می گوید: علامه در برهان صدیقین یک آیه شرح داده اند، ما می توانیم آیات دیگری هم که به تبع ذات اقدس اله هستند داشته باشیم که الآن آن بحث ها را نمی خواهم اینجا مطرح کنیم دور می شویم ولی اصل سیستم ایشان اینگونه است.

پس از نظر استاد جوادی ما دو ضرورت ازلی بلکه یک ضرورت ازلی حقیقی داریم که ذات اقدس اله است و این ضرورت ازلی مظاهری دارد و آیاتی دارد. یکی از آنها می تواند اصل اجتماع نقیضین باشد، یکی هم می تواند ضرورت بطلان سفسطه باشد که در واقع تنبیهی است بر ضرورت ذات اقدس اله برهان علامه شد. آخرین نکته این است که امتناع اجتماع نقیضین در حصول یقین ... و اینها هم آیه ای برای نشان دادن ضرورت ازلی است که به ذات اقدس اله بر می گردد.

ما در آن جمله ایشان که در تنبیه هفتم گفتند: که اول الاوائل، اصل امتناع اجتماع نقیضین نیست و غلط است. «از اصل امتناع نقیضین به عنوان اول الاوائل یاد شد، آنچه اینک مطرح می شود

را مرحوم مطهری تبیین فرموده اند که البته دو نکته مبنایی است که یکی را امشب مطرح می کنیم و نکته دیگر را فردا مطرح می کنیم و بحث آن شاء الله جمع بندی می شود.

نکته ای که لازم است امشب تذکر داده شود این است که برای تحقق تصدیق در چهارچوب علم حصولی ما نیاز به شناخت هل بسیطه داریم. هل بسیطه از نظر علامه طباطبائی برای ذهن ندارد مگر از طریق هل مرکبه؛ و چون هل مرکبه باید باشد که وجود رابط محقق شود و بعد از وجود رابط، وجود محمولی درست می شود. تصدیق به اصل واقعیت، قضیه دوم است. نمی توانیم تصدیق به یک قضیه به نام «اصل واقعیت» را اولین تصدیق بدانیم. قبلاً اشکالی به فرمایش شهید مطهری گرفتیم که ای کاش «فطری» را بیشتر از دو معنا می کرد. مرحوم مطهری در مقاله پیدایش کثرت در ادراکات، «فطری» را به جای دو معنا، چهار معنا کرده است و در واقع تقیصه مقاله اول را جبران نموده اند و آنجا توضیح داده اند که چرا ذهن مجبور است اول یک هل مرکبه داشته باشد بر مبنای علامه طباطبائی؟ بعد از هل مرکبه، توفیق پیدا می کند تصدیق به یک هل بسیطه را. اگر این مبنا خوب تبیین شد بین اولین قضیه تصدیقی و بین ضرورت ازلی باید فرق گذاشت.

### نقل عباراتی از شهید مطهری در توضیح مبنای علامه طباطبائی

مرحوم مطهری در توضیح عبارت آقای طباطبائی در ذیل این عبارت که «این سیاهی، این سیاهی است» در مقاله پیدایش کثرت در ادراکات، حاشیه خوبی دارند: (ج ۶ ص

۲۸۵): «یکی از اعمال مخصوص ذهنی عمل مقایسه (سنجش) است.

از لحاظ ترتیب، قدر مسلماً این است که این عمل پس از عمل تخیل (تبدیل کردن علم حضوری به علم حصولی - یکی از معانی فطری -) و پس از سپردن حد اقل دو صورت به قوه حافظه انجام می گیرد.

هر چند در عمل مقایسه، وجود دو صورت تشریط نیست؛ زیرا امکان استیکچیز، خود شرابا خود شناسید و مقایسه کرد، ولی قدر تذهن بر این عمل وقتی پیدای می شود که حد اقل دو صورت پیش خود حاضر داشته باشد.

ذهن در اثر قوه سنجش، قدر تدارک که هر دو چیز را با یکدیگر (مثال سفیدی و سیاهی متن) و یا یک چیز، خود شرابا خودش (مثال سیاهی و سیاهی متن)

بسنجد و تطبیق کند و چون در این امر حل همقایسه بیند و مفهوم است و نظر به خار جنیست

(بهاصطلاح محمداولی است نه حمل شایع)

و دو مفهوم بسیط را با یکدیگر مقایسه می کند و ذهن بلا واسطه حکما بجای یاسلای می نماید یعنی در تصدیق و احتیاجه

«حداً وسط» ندارد، و از اینجا معلوم می شود که و لیست تصدیقهای که ذهنها آنها نال می شود مربوط به عالم مفاهیم ماست نه به عالم خارج (حملاولی است نه حمل شایع).

بعضی از روان شناسان جدید معتقدند که و لینا حکما می که ذهن طفل صادر می کند مربوط به خواص اشیا خارجی است (وقهر از قبیل حمل شایع است نه حمل اولی)

و البته آنها تماماً خواصی که با احساسات و تمایلات طفل بستگی دارد (از قبیل «این قند شیرین است») و در حقیقت طفل در احکام و لیه خود از شایع را برای خود و به عبارتی دیگر منافعه خود را از اشیا بیان می کند.

تحقیق در این مطلب‌ها یا اولین احکام ذهن چیست، باغرض اینمقاله هستگی ندارد، آنچه باغرض اینمقاله هستگی در ادیان است که مفاهیم وجود و عدم و وحدت و کثرت، بلکه ضرورت و امکان و امتناع، پس از توفیق یافتن به «حمل چیزی بر چیزی» و برقرار کردن نسبت بین دو چیز برای ذهن پیدامی شود. بعضی دیگر پنداشته اند که اولین کمی که ذهن صادر می کند حکم به وجود دنیای خارج است، و البته این نظریه از چند جهت مخدوش است و لا اقل از این جهت که حکم به وجود دنیای خارج را عیناً است که ذهن تصوری از «وجود» (هستی) داشته باشد و تصور وجود نه فطری است و نه از راه هیچکاز «حواس» معقولات که هوارد ذهن شود و این تصور فقط پس از توفیق یافتن به

«حمل» و حکم بین دو چیز برای ذهن دست می دهد، پس لازم است قبل از آن که ذهن حکمی کند به وجود عالم خارج لا اقل یک حکم دیگر کرده باشد. از نظر این آقایان به تبع علامه طباطبایی، ما باید یک تصدیق داشته باشیم که از این تصدیق، حکم که فعل نفس است را داشته باشیم و از حکم، به وجود محمولی برسیم، بعد بتوانیم تصدیق بعدی را داشته باشیم و چون آن تصدیق اول بدون امتناع اجتماع نقیضین امکان ندارد، اولین تصدیق ما، امتناع اجتماع نقیضین است؛ لذا از نظر علامه طباطبایی اگر من یک هل مرکبه در اختیار ذهن نداشته باشم که به «است» مرا نرساند، بعد «است» را تبدیل به «هست» ننمایم، نمی توانم از هل بسیطه سخن بگویم؛ چه هل بسیطه را به حمل اولی تحلیل کنم و چه حمل شایع. چه برای آن ضرورت ذاتی قائل شوم و چه ضرورت ازلی. بدست آوردن هل بسیطه که بعد گفته شود حمل آن اولی است یا نه، فرع بر این است که «هستی» در دست داشته باشیم.

از نظر علامه طباطبایی رسیدن به «هستی» از طریق «است» می باشد تا بعد بتوانم هل بسیطه، چه به شکل حمل اولی و چه به شکل حمل شایع داشته باشم - که آقای جوادی خواهند به استادشان علامه طباطبایی اشکال نمایند - . لذا ما اینجا با آقای مصباح همراه هستیم که اشکالشان به علامه طباطبایی، مبنایی است. بنابراین یا شما در پیدایش کثرت در ادراکات، اصل تحقق «هستی» را از «است» انکار کنید، بعد هم می توانید بگویید که امتناع اجتماع نقیضین، اولین تصدیق نیست یا اگر مثل آقای جوادی در اصل مسأله با استاد همراه هستید که از «است» به «هست» می رسمیم. البته «است» چه در قالب حمل اولی مثل «این سیاهی، این سیاهی است» باشد و چه مثل «قند شیرین است» که بحث نموده اند.

اگر مبنای شما با آقای طباطبایی است که ایشان می خواهد بگوید: اصل واقعیت، ضرورت ازلی دارد و یک برهان تنبیهی بر ضرورت ازلی حق در آنجا درست است، اما ضرورت ازلی بودن اصل واقعیت که مظاهرش مثلاً از مظاهر ضرورت ازلی ذات اقدس اله است یا ضرورت ازلی استحاله اجتماع و ارتفاع یا فقط اجتماع نقیضین. این منافاتی ندارد با اینکه در حیطه علم حصولی وقتی بخواهید یک هل بسیطه تشکیل بدهید، اول تصویری از واقعیت داشته باشید. اگر اول تصویری از واقعیت و هستی بخواهید داشته باشید، باید قبل آن یک تصدیق یا به شکل حمل اولی یا به شکل حمل شایع داشته باشید. این بحث یک مقدمه دیگر هم دارد که ان شاء الله فردا بررسی می شود که تکلیف بحث یقین روشن گردد؛ زیرا ممکن است شخصی بگوید: من قبول ندارم که حکم اول شما متفرع بر استحاله اجتماع است.

جلسه چهل و یکم: ۹۰/۱۲/۱۴

## خلاصه درس گذشته

بحث ما در این بود که حضرت استاد بزرگوارمان آیت الله جوادی (دام ظلّه)، عبارتشان این شد که ما یک ضرورت ازلی داریم برای اصل واقعیت و از ضرورت ازلی اصل واقعیت، علامه طباطبائی برهان صدیقینش را بر اثبات ازلیت حقه ذات اقدس اله ارائه فرمود و فرموده این تنبیه است، برهان هم نیست که خود ایشان خیلیزیر توضیح فرموده، قبلاً هم خوانده ایم.

آن ضرورت ازلیه ذات اقدس اله می تواند مظاهری داشته باشد که با آن مظاهر می شود تنبیه داد بر شناخت آن ضرورت ازلی. آن مظاهر که عرض کردیم در بحث نفس الامر از آنها استفاده می فرمایند می تواند ضرورت ازلیه اصل واقعیت باشد یا ضرورت ازلیه امتناع اجتماع تقیضین باشد که در آن شرح تمهیدشان مفصل توضیح می دهند. هم بازگشت ارتفاع را به اجتماع توضیح می دهند هم استفاده از این ضرورت ازلی برای آیه بودن ضرورت ازلیه ذات حق را توضیح می دهند. توضیحشان هم خیلی زیباست که ضرورت ازلیاستحاله اجتماع به این بر می گردد که انکارش، مستلزم اثباتش است. پس اصل واقعیت را قبول کردیم؛ لذا می رویم به سمت ضرورت ازلیه حق، تعبیرشان اینجا هم همین است.

## اشکال استاد بر کلام استاد جوادی

عرض کردیم اینها خیلی خوب است و هیچ مشکلی ندارد. منتهی این عبارت که در اشاره هفتم آمده: (رک حقیق ج ۲ ص ۶۹ بخش دوم از جلد اول اسفار).

«از اصل عدم تناقض بعنوان اول الاوائل و اصلی که هرگز قابل اثبات یا انکار نیست و حتی اولی بودن آن در ظرف ادعا نیز نگنجیده و فائق بر آن است یادشده. آنچه اینک مطرح می شود این است که مبدا عدم تناقض، اول الاوائل نیست بلکه اول الاوائل، اصل واقعیت است که موضوع فلسفه می باشد؛ زیرا در ظرف انکار امتناع اجتماع تقیضین از واقعیت انکار خبر داده می شود؛ یعنی آنچه از افکار امتناع اجتماع تقیضین لازم می آید، همان انکار اصل واقعیت است و اصل واقعیت هرگز قابل انکار نیست» اینذیلش درست است که بازگشتنش به همان بحثی است که در شرح تمهید هم دارند که یک ضرورت ازلی دارید که این ضرورت ازلی شما را می رساند به ضرورت ازلیه حقه از طریق قبول اصل واقعیت.

منتهی مطلب این بود. این مطلب آیا اصل واقعیت را می کند «اول قضیه يتعلق التصدیق بها؟» حیث ضرورت ازلی داشتن یک مطلب است، حیث قضیه شدن و «اول قضیه يتعلق التصدیق بها» یک مطلب دیگر است. خیلی با هم فرق دارد.

نمی‌خواهم بگویم حتماً فرمایش استاد است. ولی حیث اینها با هم فرق دارد. ما اگر خواستیم «اول قضیه» را درست کنیم باید مبنایمان را در مساله قضایا تبیین کنیم.

اگر ما مبنایمان در بحث قضایا آن بود که مرحوم آقای مطهری از علامه طباطبایی نقل کرد در اصول فلسفه و مفصل گفت که من البته به خاطر عدم تداخل بحث‌ها نمی‌خواهم وارد شوم؛ یعنی علی‌المبنی. اگر ما مبنایمان در مساله به این برگشت که علامه طباطبایی معتقد است، اولین تصدیق‌ما نمی‌تواند یک هل بسیطه باشد؛ چون رسیدن به محمول هستی از طریقیک تصدیق دیگری است که آن تصدیق ما، بعنوان اینکه فعل نفس است و حکم است، ما را با «است» آشنا می‌کند و ما «است» را تبدیل به «هست» می‌کنیم، بعد اولین قضیه درست می‌شود - خدا بیامرزد مطهری را - به همین دلیل ایشان معتقداند که قوام قضیه به نسبت هم نیست. اینها مبنای علامه است. می‌گویند چرا قوام قضیه به نسبت نیست؟ تعبیر خیلی خوبی دارند.

### علامه طباطبایی: نسبت حکمی، همان نسبت است

می‌گویند چون اولین تصدیق ما حسی است و در تصدیق حسی، ما صورتی از نسبت نداریم، نه تنها صورتی از حکم نداریم، صورتی از نسبت هم نداریم. اینها گم می‌شود در فرمایشات آقای طباطبایی این خیلی مهم است. نسبت حکمی همان نسبت است، نسبتی که موجود بوجود اطرافش است نه حکم؛ چون بحث در قضیه موجهه است که قضیه موجهه رباعی است یا ثلاثی؟ می‌گوییم تصور موضوع، تصور محمول، تصور نسبت و حکم.

آقای طباطبایی معتقد است چون اولین تصدیقات ما تصدیقات حسی‌اند یا تصدیقات غیر حسی هم باشند. ما تصویری از نسبت نداریم، چون نسبت به عین اطرافش موجود است؛ چون ما در تصورات اصاله الحسی هستیم؛ یعنی ورود صور تصویریه را از کانال حس می‌دانیم بعد ما حس نسبت شناس نداریم...

وقتی حس نسبت شناس نداریم. اولین تصدیق حسی من به خاطر بداهت حسیات، من تصدیق می‌کنم به گرمی اینآب یا گرمیآتش مثلاً. اگر این تصدیق را کرد آنموقع یک موضوع دارد یک محمول دارد یک حکم؛ لذا از نظر علامه این تصدیق از نظر نفس بدیهی بوده و سریع تصدیق کرده، اصلاً مبنا این است. لذا می‌گویند اولین تصدیق باید یک قضیه هل مرکبه‌ای باشد و چون در آن تصدیق من صورتی باری نسبت ندارم قوام تصدیق به نسبت نیست.

بله، بعداً که ذهن قوی می‌شود و نسبت را یاد می‌گیرد. نسبت از لوازم تصدیق است در بعضی از وقت‌ها، نه از اجزاء قضیه.

تعبیر خیلی خوبی دارند که ما بعداً که ذهنمان قوی می‌شود در مواردی که با مشکل مواجه می‌شویم در تصدیق نسبت را می‌آوریم تا بتوانیم تصدیق کنیم. البته نسبت حکمی، نه وجود رابط؛ تصور نسبت بین موضوع و محمول.

بنابراین به نظرم در نهایی هم دارد خیلی‌زیرا است. می‌خواهیم عرض کنیم که حق مطلب این است که: «والحق أنَّ الحاجةَ فی القضيةِ الی تصور نسبت الحکمیه انما هی من جهت الحکم بما

هو فعل النفس لا بما هو جزء للقضية فالنسبة الحكمية على تقدير تحققها خارجة عن القضية و بتعبير آخر انّ القضية هي الموضوع و المحمول و الحكم و لكن النفس نتوصل الى الحكم الذي جعل الموضوع هو المحمول اولاً بتصور المحمول منتسباً الى الموضوع ليتأتى منها الحكم و يدل على ذلك»

### توضیح مبنای علامه طباطبائی در عبارات شهید مطهری

مرحوم مطهری هم چیزی که باعث می شود ما علاقه مند باشیم به عبارات ایشان، این است که مبنای استادشان را صاف گفتند. حال اگر هم کسی می خواهد قبول نکند روشن است که باید درگیر شود. شهید مطهری هم دو جا گفتند. یکی همانجا که دیشب خواندیم: «بعضی ها پنداشته اند که اولین حکمی که ذهن صادر می کند حکم بوجود دنیای خارج است و البته این نظریه از چند جهت مخدوش است.» عمده جهت مخدوش بودن آن، چند جهت است. یکی آن جهت اول الاوائل بودن است که بعداً می گوید. قبلاً هم به آن اشاره کرده است.

یکی این است که تعبیرشان این است: (پیدایش کثرت ص ۴۳) «فرع این است که ذهن تصویری از وجود و هستی داشته باشد و تصور وجود، نه فطری است و نه از راه هیچیک از حواس، معقول است که وارد ذهن شود و این تصور فقط پس از توفیق یافتن به حمل و حکم بین دو چیز برای ذهن دست می دهد. پس لازم است قبل از اینکه ذهن حکم می کند بوجود عالم خارج لااقل یک حکم دیگر هم داشته باشد»

ما می گوئیم دعویاتان مبنایی است یا بنایی؟ اگر مبنا را قبول ندارید حرفی نیست می رویم سر مبنا با هم بحث می کنیم. اما اگر کسی مبنا را قبول کرد که ما نمی توانیم تصویری از محمول داشته باشیم از هل بسیطه داشته باشیم الا بعد از اولین حکمان؛ دیگر نمی توانیم بگوئیم «اول قضیه تعلق بها التصدیق حکم» به اصل واقعیت است بشکل هل بسیطه.

یک نکته دیگر شهید مطهری همینجا دارند. نکته قبلی بحث حمل اولی و شایع را مطرح می کنند. بحث اولین تصدیقات را مطرح می کنند بعد نتیجه می گیرند: چه اولین تصدیقات حمل شایع باشد در محسوسات چه اولین تصدیقات حمل اولی باشد در ذهن. علی ای حال اولین تصدیق حکم بوجود عالم خارج نیست؛ چون باید یک تصدیقی قبلش درست شود که «است» درست شود و بعد «هست» درست شود و هل بسیطه ما درست شود.

یک بیان دیگر هم بسیار زیبا است که (در صفحه ۴۹) دارند در ذیل اجزاء: قضیه سالبه:

«این نظریه مبتنی بر دو مطلب زیر است» «قضیه موجهه مشتمل بر بیشتر از سه جزء نیست. موضوع و محمول و حکم و فرض نسبت حکمیه ضرورت ندارد؛ زیرا در قضایای حسیه که اولین قضایای ادراکی هستند مانند این سفیدی سفید است و این سفید شیرین است، موضوع و محمول، محسوس هستند و حکم نیز فعل نفس است ولی محسوسی در مقابل نسبت حکمیه نداریم؛ زیرا حسی که نسبت بین دو چیز را از ادراک نماید نداریم. پس باید بگوئیم قضیه با مجرد موضوع و محمول و حکم تمام می شود» خیلی حرف اساسی است؛ یعنی حیثیت بحث یک

نکته دومی هم که قرار شد امشب تذکر دهیم مطلبی است که آقای مطهری قبلاً ما اشکالی کردیم که ایشان وقتی فطری می خواهد بگویند یعنی فطری بودن تصدیق به اصل واقعیت را وقتی می خواهند تبیین کنند حیف است که بر سر دو معنا بمانند این را در مقاله پیدایش کثرت در ادراکات حل کرده اند.

### بیان چهار معنا برای «فطریات» در عبارات شهید مطهری

حَلَّش را اینگونه انجام داده اند که در ص ۱۸ این مطلب یک بحث بسیار خوبی دارند: «برای آن که ذهن خواننده ی محترم از یک اشتباه لفظی مصون بماند ناچار توضیح ذیل هستیم. واژه ادراکات فطری در اصطلاحات فلسفی در موارد مختلفی استعمال می شود.

الف) ادراکاتی که همه اذهان در آن یکسان هستند؛ یعنی همه اذهان واجد آن ها هستند - این حرف اساسی است - و همه اذهان مانند یکدیگر آنها را واجدند و نه از جهت واجد بودن و واجد نبودن و نه از جهت کیفیت واجد بودن آنها در میان اذهان اختلافی نیست. از قبیل اعتقاد به وجود دنیای خارج که حتی سوفسطی نیز در حاقّ ذهن خود نمی تواند منکر آن باشد. ما در مقاله دو کلمه فطری را به این معنا استعمال کردیم .

ب) ادراکاتی که بالقوه در ذهن همه کس موجود است؛ هرچند بالفعل در ذهن بعضی موجود نیست - که مسأله فطری بودن خداشناسی را صدرا اینگونه حل کرده - یا خلاف آن موجود است - مثلاً بعضی الآن در ظاهر منکر خدا هستند اما بالقوه اعتقاد به ذات اقدس اله در نفسشان

حیثیتی است که اگر ما مبانی معرفت شناسانه بحث را اول درست کنیم بعد می توانیم حرف بزنیم. ما اگر قائل به ثلاثی شدن قضیه ایم و اگر قائل به این هستیم که تبدیل معنای اسمی به حرفی و تبدیل علم حضوری به علم حصولی، راه ارتباط نفس است در ارتباط با بسیاری از معقولاتی که نفس با آن کار می کند. اگر اینها را قبول داریم چاره ای نداریم جز اینکه حرف علامه را بزنیم.

### نقد و بررسی برخی از نظریات توسط استاد

اگر هم کسی قبول ندارد باید در مبانی بحث کرد. بعد هم اگر می خواهیم نقد کنیم حرف ما با اساتیدمان این است که درست نقد کنیم. بگوییم اوّل الاوائل است نه بدلیل اینکه ضرورت ازلی دارد. ضرورت ازلی که اوّل الاوائلش نمی کند. ما اشکالمان به این عبارت است.

اگر کسی بخواهد از طریق اینکه انکارش، مستلزم اثباتش است به ضرورت ازلی اش برسد درست است. ایشان هم در جای خودش رسیده است.

بنابراین مطلب مهمان این است که ضرورت ازلی بودن و آیه ضرورت ازلی حق واقع شدن وعدم امکان انکار یکمسأله است. قضیه شدن و اوّل الاوائل بودن یکمسأله دیگری است. آن مسیر خودش را می طلبد و باید سیر خودش را برود.



وجود دارد پس اگر اعتقادی بالقوه در ذهن همه کس موجود است بالفعل وجود ندارد یا حتی خلافتش بالفعل موجود است این را می‌گوییم فطری- از قبیل معلوماتی که با علم حضوربرای علم نفس موجود هستند ولی هنوز به علم حصولی معلوم نشده اند. به عقیده صدرالمتهلین فطری بودن معرفت به ذات حق از ینقبیل است.

ج) در باب برهان منطق به قضایایی که برهان‌شان همواره همراه آنهاست فطری می‌گویند که این را آنجا نگفته اند که ما گفتیم کاش آنجا می‌گفتند.

د) ادراکات و تصوراتی که خاصیت ذاتی عقل اند و هیچ گونه استنادی به غیر عقل ندارند.

در این مقاله، آنجا که ادراکات فطری مورد انکار قرار می‌گیرند معنای چهارم، مقصود است و همین معناست که دکارت و پیروانش به آن قائلند و حسیون منکرند و ما با اینکه تصورات فطریه معنای چهارم را منکریم، به تصورات و تصدیقات فطری به معنای اول یعنی ادراکاتی که تمام اذهان خواه ناخواه در آنها علی السواء اند - خواه ناخواه همان تعبیری است که علامه فرمود مضطرّ به تصدیقش هستیم. دقت کنید می‌خواهیم برسیم به فرمایش علامه، خواه ناخواه یعنی اضطرار به تصدیقش، نه از باب اول الاوائل بودن یعنی قضیه که آن اشکالی که دیشب کردیم وارد شود- ما با اینکه تصورات فطری به معنای چهارم را منکریم به تصورات و تصدیقات فطری به معنای اول- نه‌حتی به معنای صدر که بگوییم بالقوه، نه بالقوه نه، بالقوه ای که بالفعل وجود ندارد یا بالقوه ای که خلافتش وجود دارد نه. درباره ذات اقدس اله

آقایطباطبایی معتقد به تنبیه است بر اساس آن برهانی که ارائه می‌کند بر اساس قبول واقعیت؛ یعنی علامه می‌خواهد فطری را اینگونه بگوید. بگوید ما یک تصدیقاتی داریم که ذهن مضطر به تصدیقشان است و اضطرار ذهن به تصدیق‌اینها و مجبور بودن به تصدیق‌اینها، اینها را اول الاوائل نمی‌کند ولی فطری می‌کند.- این خیلی مهم است.

همه هدفمان این بود «لأنّ الواقعية نفسه» را درست کنیم. تصدیق به اینکه مورد توافق همه اذهان است و اعتقاد به عالم خارج مصداق خیلی روشن آن است با قضیه علامه، اعتقاد به ذات اقدس اله مصداق بعدی آن است. با تذکر خود آقایجوادی اصل امتناع اجتماع نقیضین هم مصداق بعدی آن است از جهت متن واقع که ضرورت های ازلی، ضرورت ازلی حق بشود مبناء، اینها بشوند مظاهرش، ولی در عالم قضیه آن حرف دیشب ماست. اینها را باید حساب هایشان را از هم جدا کنید. شهیدمطهری جدا می‌کنند. ایشان می‌فرمایند: «ما با اینکه تصورات فطری به معنای چهارم را منکریم به تصورات و تصدیقات فطری به معنای اول یعنی ادراکاتی که تمام اذهان خواه ناخواه در آنها علی السویه اند اعتقاد داریم و راه آن را در طی خود مقاله بیان می‌کنیم ولی ما تا آنجایی که تفحص کردیم در فلسفه اروپا بین این دو جهت تفکیک نشده است»

### ضرورت بازگشت علوم حصولی به علوم حضوری

بعد عبارات اروپایی ها را اشاره می کند که اینها فکر می کنند اگر کسی اولی را بخواهد قبول کند باید ذاتی عقل را قبول کند، ذاتی عقل را ما قبول نداریم ولی اولی را قبول داریم. چرا؟ راه صحیح، در مقاله آمده، راهش در واقع بازگشت علوم حصولی ما به علوم حضوریست که علامه در آن مقاله پیگیری می کند که بازگشت علوم حصولی ما به علوم حضوری ما در حیث تصورات، تصدیق به اصل واقعیت را اول الاوائل نمی کند با همان حد وسطی که دیشب گفتیم. اما تصدیقه اصل واقعیت را ضرورت ازلی به آن می دهد. من یک آدرس دیگری می دهم که ملاحظه کنید تا مطلب را فرداشب جمع کنیم ان شاء الله ایشان در جای دیگری (ر.ک ص ۱۵ مقاله پیدایش کثرت در ادراکات) دارند که: «در خاتمه از بیان چند نکته ناگزیریم، اختلاف نظری که در مسأله راه حصولی علم بین علمای شرق و غرب و حسی و عقلی هست مربوط به علم ها و ادراکات تصویری است اما علم های تصدیقی یعنی حکم های ذهنی که آن تصورات را به یکدیگر پیوند می دهد و وصل و فصل می کند از قبیل سفیدیغیر از سیاهی است یا خط عارض صفحه است یا وجود مساوی با وحدت است روشن است که از مورد نزاع خارج است.

حال چرا خارج است؟ بر می گرداند حیثمسأله را به فعل نفس. پس اصل مدعا این است که اولاً ما ادراکات فطری به معنای اول را، یعنی تصدیقاتی که مضطر به تصدیقشان هستیم داریم. در حیث قضیه، عالم خارج نمی شود اول الاوائل. امتناع اجتماع نقیضین می شود اول الاوائل که عرض میکنم. ولی در این جهت که این ادراکات مورد توافق همه اذهان است و هرکس مضطر به تصدیق است، همه مشترکند.

فطری به این معنا درست است. ریشه اش هم بازگشت به این اطلاعات علوم حصولی ما به علوم حضوری ماست که در حیث تصورات یک نقشی ایفا می کند، در حیث تصدیقات نقش دیگری ایفا می کند. این اصل مدعای ما و این منافاتی با اصل ضرورت ازلیه ندارد.

علامه طباطبائی اگر مسأله را فرموده ناظر به این است و ناظر به این نیست که انکارش، مستلزم اثباتش است. ناظر به این است که انکار کردنی نیست از باب ضرورت ازلی اش و این می شود اضطرار به تصدیق که عرض می کنیم.

این از نظر ما حیثیتش هم هیچ ربطی به حیثیتین ندارد که ان شاء الله فردا جمع می کنیم. والسلام

## جلسه چهل و دوم: ۹۰/۱۲/۱۵

## خلاصه درس گذشته (اشکال استاد به استاد جوادی)

بحث ما در ارتباط با فرمایش استاد عظیم الشانمان حضرت آیت الله جوادی بود که ایشان درباره امتناع اجتماع نقیضین اشکالی کرده بودند که اول الاوائل را باید اصل واقعیت دید در حقیق و بیانی داشتند که عرض کریم به نظر ما ذیل فرمایش حضرت استاد بسیار خوب است؛ چون مسأله ضرورت ازلی را برای اصل واقعیت یا ضرورت ازلی را برای اصل امتناع اجتماع نقیضین قائل شدن یک مسأله است و مسأله «اول قضیه یثعلق یهالتصدیق» به تعبیر علامه طباطبایی یک مسأله دیگر است که اینها به نظر ما مقداری فرق دارد.

حداقل بر اساس مبانی علامه در باب قضایا؛ چون اگر کسی مبانی علامه را در باب کثرت در ادراکات و اصول علم به ... یعنی حاصل شدن مفهوم هستی و مفهوم نسبت حکمیه ملتزم شود، آنموقع تحقق هل بسیطه در ارتباط با اصل واقعیت یا در ارتباط با وجود یا در ارتباط با ماهیت هیچ فرقی نمی کند. این متاخر بر حداقل یک تصدیق است. اگر متاخر بر یک تصدیق باشد ما باید «است» را در اختیار ذهن بگذاریم. آن «است» را تبدیل به «هست» می کند. وقتی «است» تبدیل به «هست» شد، میتواند تصدیق کند به شکل قضیه به اصل واقعیت، این نکته ای بود.

عبارات دیگری در نوشته حضرت استاد جوادی هست که این عبارات البته با توجه به اینکه این مجموعه مقالاتی که تحت عنوان «سرچشمه اندیشه» چاپ شده، نوشته های استاد است. یعنی قلم مبارک حضرت آقااست. شاید از یک جهتی محکم باشد نسبت به بعضی تقریراتی که ما نمونه اش را داشته ایم. بعضی نمونه ها را مثل در بحث عرض ذاتی نشان داده ایم که متفاوت با بعضی دیگری از نوشته های خود آقای جوادی است.

## محکم بودن عبارات استاد جوادی در کتاب سرچشمه اندیشه

ایشان در این بحث ها که در ذیل بحث «شناخت شناسی» که مقاله هست تعبیری دارد:

(ر ک ج ۳ ص ۴۳): «اولین قضیه ای که ادراک می کند طرد ضروری هستی با نیستی است»، البته ایشان طرد ضروری هستی با نیستی می گویند؛ چون مبانی ایشان در تقابل، مفردی است نه قضیه ای که مبنا هم نیاز به توضیح مفصل دارد که الان بحث ما نیست که توضیح دهیم. یعنی اصل را به مفرد می دهند نه قضیه و اصل را هم به استحاله اجتماع می دهند. «آنگاه پیوند ضروری هویت که هر چیز خودش خودش است، سپس قضایای دیگر را ادراک می نماید. و سرّ اول بودن قضیه امتناع جمع هستی و نیستی آن است که اگر آن قضیه قبلاً ادراک نشود، هرگز نمی توان درباره هویت قطع حاصل نمود. چون جمع هویت و عدم هویت محتمل است». اگر این تعبیر اولین قضیه ای که ادراک می کند، محکم باشد آنموقع ما می توانیم آن عبارت اول الاوائل را حمل بر همان ضرورت ازلی کنیم؛ یعنی بگوییم که استاد ملتزم است به

اینکه قضیه اینگونه است، منتهی اگر اینگونه باشد، آنموقع مبنای ما در این باب باید فرق کند؛ چون مبنای علامه طباطبائی در این مسأله دو مطلب است. یک مطلب به اصطلاح معرفت شناسانه است که من الان بحث کردم. یک مطلب هستی شناسانه است که الان می خواهم بحث کنم.

### دو مبنای معرفت شناسانه و هستی شناسانه علامه طباطبائی در مسأله

مطلب معرفت شناسانه اش این است که «هست» را ما از «است» می گیریم و اگر کسی قائل شد «هست» از «است» گرفته می شود، از جهت معرفت شناسی نمی تواند بپذیرد که هل بسیطه ای را بعنوان اولین تصدیق ملتزم شود؛ یعنی این بحث، بحث هستی شناسی نیست. بحث معرفت شناسی است. همانگونه که خواندیم دیروز به تعبیر بسیار زیبایی که مرحوم مطهری دارند، ایشان -یعنی علامه- چون معتقد است که کثرت در مفاهیم ادراکی ما از طریق علوم حضوری قابل تبیین است، معقولات اولی را مخصوصا معقولات اولی محسوس را راه ورودشان به صقع نفس را حس می دانند. اما معقولات ثانیه را چه ادراک نسبت حکمیه باشد، چه ادراک هستی باشد، چه ادراک علت باشد، چه ادراک معلول باشد، اینها را از طریق علوم حضوری نفس تبیین می کنند. اگر از طریق علوم حضوری نفس تبیین کنند، در مثل «هستی» می خواهند «هستی» را از «است» بگیرند. آنموقع سیستم معرفت شناسی علامه اقتضاء می کند که هل بسیطه بشود قضیه دوم؛ یعنی این حد وسط، حد وسط معرفت شناسانه است؛ یعنی در مورد سیستم معرفت شناسانه مطلب اینگونه است. اگر ما با آقای طباطبائی از طریق معرفت شناسی همراه شدیم و گفتیم

پیدایش کثرت در ادراکات، اقتضاء می کند که هلیات بسیطه هرچه باشد موضوعشان، تصدیقات اول نباشند کما اینکه تصدیقات حسی ما نسبت حکمیه نیاز ندارند؛ چون حس نسبت بین، نداریم این یک مسیر است. استاد از عبارتهایی که در اینجا دارند از این عبارتها بوی این حرف هم استشمام می شود. تعبیری دارند استاد (جوادی) اینجا فرموده اند: «و معنای فطری بودن برخی از قضایای بدیهی آن است که نفس بعد از فهمیدن مفاهیم تصویری اشیاء از رهگذر حس بین بعضی از آنها پیوند ضروری یا طرد ضروری را بدون نیاز به دلیل، درک می کند.» این برای همین مبناست که من مفاهیم تصویری را از طریق قوای حس بین نفس قائل شوم که اینها می شوند همان معقولات اولی، سفیدی، سفیدی است، سفیدی، سیاهی نیست مثلا. سفیدی و سیاهی که آقای جوادی مثال می زند به نور و ظلمت اینجا. سفیدی و سیاهی می شوند مفاهیم حسی ما. اگر این مفاهیم حسی، نور، ظلمت، سیاهی و سفیدی با همین حس عادی ما فعلا، اگر بگوییم اینها راه ورودشان به صقع نفس ما حس است از جهت تصویری اما از جهت تصدیقی دیگر نمی توانیم بگوییم حس به تعبیر شهید مطهری راه ورود، فعل نفس است. دیگر حکم، فعل نفس است. حس راه ورود نسبت حکمیه نیست. راه ورود حکم نیست؛ لذا اگر اینطور شد و قائل شدیم به اولین تصدیق آنموقع، خیلی خوب همراه می شویم با علامه. راه حل عبارات ایشان در بقیه عبارات می شود؛ اینکه ضرورت ازلی را ما برای اصل واقعیت قائلیم، نه اول الاوائل را بعنوان یک تصدیق این است.

اما اگر کسی در بحث های معرفت شناسی با علامه همراه نشد و گفت نه، مبنای من، مبنای حضرت استاد مصباح است. یا خود استاد بزرگوارمان در بعض عباراتشان که بعض عبارات دیگر هم دارند که ما مثلاً مفهوم «هستی» را الزاماً از «است» لازم نیست بگیریم و لازم نیست بگوییم حکم می خواهیم تا بعد از حکم «است» را تبدیل به «هست» کنیم. البته ایشان به اشتراک معنوی قائل است ولی نیاز نمی داند برای ادراک مفهوم «هستی» که ما حتماً «است» داشته باشیم.

عرض کردم مطالب معرفت شناسی این بحث ها سر جای خودش است. اما اگر کسی از این مسیر آمد و این راه را بست، آنموقع یک بحث دیگری باید بکند و آن بحث دیگر این است که بازگشت جایگاه امتناع تناقض به مسأله یقین است؟ یا بازگشت امتناع تناقض به تحقق تصدیق است. این یک بحث دیگری است که اگر جایگاه امتناع تناقض به تحقق تصدیق است نه به تحقق یقین، آنموقع کسی که ولو در معرفت شناسی قائل نیست به اینکه ما «هست» را از «است» باید بگیریم باز مجبور است بگوید «اول قضیه يتعلق بها التصدیق» امتناع تناقض است؛

چرا ملتزم به این می شود؟ چون می خواهد معتقد بشود که من اگر امتناع تناقض را بگذارم کنار، حکم ندارم ولو حکم من هل بسیطه باشد. آنموقع اینگونه می شود. می خواهیم بگوییم راه دومی داریم.

اما اگر کسی از این مسیر آمد و این راه را بست، آنموقع یک بحث دیگری باید بکند و آن بحث دیگر این است که بازگشت جایگاه امتناع تناقض به مسأله یقین است؟ یا بازگشت امتناع تناقض به تحقق تصدیق است. این یک بحث دیگری است که اگر جایگاه امتناع تناقض به تحقق تصدیق است نه به تحقق یقین، آنموقع کسی که ولو در معرفت شناسی قائل نیست به اینکه ما «هست» را از «است» باید بگیریم باز مجبور است بگوید «اول قضیه يتعلق بها التصدیق» امتناع تناقض است؛ چرا ملتزم به این می شود؟ چون می خواهد معتقد بشود که من اگر امتناع تناقض را بگذارم کنار، حکم ندارم ولو حکم من هل بسیطه باشد. آنموقع اینگونه می شود. می خواهیم بگوییم راه دومی داریم.

### علامه طباطبایی: بدون اصل امتناع تناقض، هیچگونه تصدیقی نداریم

در بحث پیدایش کثرت در ادراکات، مبنای اصلی ایشان این است که ما بدون امتناع تناقض تصدیق حسی، تصدیق تجربی، تصدیق مادی هم نداریم.

اصلاً این مطلبی که ما آنجا می خواندیم که علامه طباطبایی و بعد وارد بحث تناقض شدیم و ریزه کاری های تناقض که خواندیم و کاری با آن نداریم. اصل ورودشان به این بحث اینگونه بود که مرحوم علامه در مقابل حسیون اروپا، می خواست بگوید ما در تصورات، حسی هستیم ولی در تصدیقات این تصدیق «آی تصدیق کان» ولو تصدیقی که به تعبیر حضرت آیت الله جوادی بهره اش از یقین کم است. اصلاً دعوایی که علامه با اینها دارند این است ولو تصدیقی که برگردد به حرف دکارت. دکارت می گفت من در همه چیز شک می کنم بعد در شکم که شک ندارم، پس هستم.

علامه اشکال می‌کرد که ...؟ اصلاً تصدیق نمی‌توانید بدون امتناع تناقض کنید.

## اشکال علامه طباطبائی بر فیلسوفان غربی

علامه در نقد آمپریست‌های اروپایی و ناسیونالیست‌های اروپایی حسی‌ها و عقلی‌های اروپایی حرفش این بود که شما بدون امتناع تناقض تصدیق نمی‌توانید بکنید. اگر مطلب اصلی علامه که در متن اصول فلسفه این است که شما نمی‌توانید بدون امتناع تناقض، تصدیق کنید. نه با حد وسط اینکه «هست» را از «است» می‌خواهیم. آن سر جایش. آنرا علامه ملتزم است.

اما با حد وسط اینکه هر دو را بگوییم، علامه هر دو را در دو جا گفته‌اند. یکجا ما با مثل دکارت درگیریم که می‌خواهیم بگوییم تو که می‌گویی: «من می‌اندیشم پس هستم»، «می‌اندیشم»، تصدیق به اندیشه که فعل نفس است، حکم است. حال فعل نفس، فرع نفس است آن یک حرف است که این هم شهید مطهری مفصل بحث کرده که بوعلی سینا با انسان معلق حرف دکارت را رد کرده و نباید حرف بوعلی و دکارت را یکی گرفت، این یک مطلب است.

ولی «من هستم». این حکم است. این حکم بدون امتناع تناقض قابل تحقق نیست؛ لذا ما دو حد وسط داریم:

## ۱- حد وسط معرفت شناسانه

۲- حد وسط هستی شناسانه از این بابت که در تحقق فعل نفس، امتناع اجتماع نقیضین

دخالت می‌کند. اگر امتناع اجتماع نقیضین، در تحقق فعل نفس یعنی حکم، دخالت کرد، دیگر من چه هل بسیطه را فرع بر هل مرکبه بدانم تصویراً، چه هل بسیطه را فرع بر هل مرکبه ندانم. آنموقع از عبارت علامه دو حرف در می‌آید: یکی توقف فعل نفس بر امتناع اجتماع نقیضین، یکی توقف یقین بر امتناع اجتماع نقیضین.

علامه دو گونه حرف زده: یکبار در حاشیه‌سفر و رساله برهان، دخالت امتناع اجتماع نقیضین را در بحث دوام و ضرورت و کلیت از باب حصول یقین تبیین فرموده. یکبار در متن اصول فلسفه یا در متن نه‌ایه، دخالت امتناع اجتماع نقیضین را در فعل نفس تبیین کرده است.

شهید مطهری توضیح کامل این حرفش را در منطق فلسفه فرموده است، حتی گفته حکم ظنی نه حکم قطعی نه حکم بتّی. شهید مطهری آنجا دارد که حتی حکم ظنی ما، یعنی حکم، حالا با همان گستره‌ای که از آنجا مطرح است. ایشان معتقد است که ما حکم کردن و فعل نفسمان در تبیین فرمایش علامه ... در دو جا هم هست. یعنی یکبار در نقد حسیون، در نقد عقلیون. یکبار در توضیح متن که در متن اینگونه است. شما اگر دخالت امتناع اجتماع نقیضین را در فعل نفس دیدید، باید بگویید دخالت امتناع اجتماع در فعل نفس غیر از دخالت امتناع اجتماع در...

این عبارت استاد تقریباً خیلی قوی به این می‌خورد و لذا من چون نوشته استاد (جوادی) است آن را محکم می‌کنم. تعبیر این است: «سرّ اول بودن قضیه‌ی امتناع جمع هستی و نیستی آن

معرفت شناسانه، اول الاوائل شود. اینگونه می شود من میخواهم بگویم تصدیق به اصل واقعیت، متفرع به یک تصدیق است و آن یک تصدیق، متفرع بر امتناع اجتماع نقیضین است.

آن تصدیق اول، تصدیق حسی هست؛ زیرا ما آنموقع، چون علم حصولی نداریم ذهن ضعیف است. یک تصدیق حسی می کنیم بعد امتناع اجتماع نقیضین، ضرورتش ازلی است یعنی ناگزیر به تصدیقش هستیم. این حرف در سیستم علم حصولی، نیست. تصدیق به اصل واقعیت فرع یک تصدیق است که آن تصدیق مثلاً تصدیق حسی است و آن تصدیق، متفرع بر اصل امتناع اجتماع نقیضین است که ضرورت ازلی دارد با همان روال خودش.

یا اینکه من بحث هستی شناسی نکنم و بگویم صدور هر حکمی متفرع بر این است که فعلی از نفس صار شود و این فعل نفس، متفرع بر این است که من اجتماع نقیضین را داشته باشم. بنابراین ما با هر سیستمی کار کنیم، تصدیق امتناع اجتماع نقیضین ربطی به احکام واقعیت ندارد که مبدأ تفکر فلسفی ما باشد. اگر اینگونه شد، آنموقع امتناع اجتماع نقیضین، خودش از احکام واقعیت است در مسیر تفکر فلسفی مان است که این هم خیلی زیبا آقای جوادی در رهیقه آن اشاره کرد. در شرح تمهید هم اشاره کرد.

## ۲. اصل امتناع اجتماع نقیضین از احکام واقعیت می باشد

امتناع اجتماع نقیضین از این جهت که از احکام واقعیت است در سلسله احکام واقعیت قرار می گیرد و از این جهت که «اول قضیه يتعلق بها التصدیق» است جداست. اگر این شد خلاصه

است که اگر آن قضیه قبلاً ادراک نشود هرگز نمی توان درباره هوویت قطع حاصل نمود. این قطع است، - این حرف، حرف پخته ای است - چون جمع هوویت و عدم هوویت محتمل است. «یعنی این احتمال جزم و قطع را از بین می برد، حکم را از بین می برد. اگر دخالتش در باب یقین است یا حکم یعنی فعل نفس.

مرحوم شهید مظهریهر دو را دیده و لذا تعبیری داشت که این مطلب از چند جهت مخدوش است و یک جهتش این است؛ یعنی ما در ارتباط با اول الاوائل بودن یکبار حیثان حیث معرفت شناسی است. با مبنای علامه، یکبار حیثان حیث هستی شناسی فعل نفس است. تقدم امتناع اجتماع نقیضین بر صدور حکم و فعل نفس است. اگر تقدم ادراک اجتماع نقیضین بر این باشد، آنموقع اینگونه می شود. من یک ادراکی دارم که ضرورت ازلی دارد در آن مجموعه. آخرین مطلب را هم بگویم که مطلب تمام شود: از اینجا معلوم می شود که چرا امتناع اجتماع نقیضین در بحث عرض ذاتی ما دخالت ندارد.

## بیان دو اصل کلی توسط استاد:

### ۱. تصدیق به اصل واقعیت متفرع بر اصل امتناع اجتماع نقیضین

ما گفتیم که دو اصل کلی داریم: یکی تصدیق به اصل واقعیت که برای فلسفه است. گفتیم که اصل واقعیت، مبدأ محمولات فلسفی است. چون جنس آن گزاره، جنس واقعیت است و عوارض واقعیت، اعراض ذاتی آن گزاره اند. اصل امتناع اجتماع نقیضین، چه با حد وسط

عرض ما این است، علامه که قائل به بدهاقت اصل واقعیت است. می خواهد بگوید: ذهن، اضطراب و السلام به این تصدیق دارد و مبدأ تفکر فلسفه ما نیست؛ لذا اول الاوائل بودنش به فلسفه بر نمیگردد و مربوط به همه علوم است ولی جنس گزاره از آن طرف است.

پس محتوای گزاره در سیستم عرض ذاتی، متأخر از اصل واقعیت است و بعداً در فلسفه می گوئیم برای همین می شود از احکام واحد و کثیره؛ چون جایگاهش آنجاست. موجود یا واحد است یا کثیر. کثرت، اقسامی دارد یکی از آنها می آید آنجا با سیستم خودش؛ یعنی سیستم تفکر فلسفی ما از حیث جنس گزاره، جایگاهش آنجاست اما نقش آن در اول الاوائل بودن اینگونه است که گفتیم. با این توضیحات معلوم می شود علامه طباطبائی وقتی تعبیر می کند «لأن الواقعيه نفسه». نه دنبال حمل اولی اند نه حمل شایع اند. به دنبال بیان «فطری» به همین معناست. که فطری بر این معنا را متفرع می کنند بر مدخلی که تبیین کردند؛ لذا در حاشیه اسفار هم گفتند: ما مضطر به ادراکش هستیم و دلیل اضطراب این است که انکارش، مستلزم اثباتش است.

تا اینجا اضطراب به ادراکش داریم که با انکارش، اثباتش می کنیم که این هم، دلیلش نیست. اگر چیزی ضرورت ازلی داشت و برگشت به ارتباط من با متن واقع، انکارش می شود شاهد بر اضطراب ما؛ و لذا اشکال آقای جوادی که به استادشان می کنند در «لأن الواقعيه نفسه» اگر بازگشت به حمل اولی کند اشکالی که به ملاصدرا شده علامه وارد دانستند، به نظر ما وارد نیست. بنابراین بحث ثبوت واقعیت را اینجا تمام می کنیم.



جلسه چهل و سوم: ۹۰/۱۲/۲۰

## عدم صحت اشکال استاد جوادی به علامه طباطبایی

اما اشکال حضرت آیت الله جوادی به علامه طباطبایی که در رَحِیق هم اشاره کرده اند در ذیل یکی از اشارات، به نظر ما با این توضیحاتی که داده ایم وارد نیست.

علامه طباطبایی تعبیرشان در نهاییه این بود که: «فتصوره تصورا اولیا و نصدق بوجوده کذلک لَانَّ الموجودیه نفسه.» استدلال «لَانَّ الموجودیه نفسه» غیر از عبارت ملاصدرا است. عبارت ملاصدرا را خواندیم گفت: «نفس مفهوم الثبوت و الوجود» عبارت علامه این نیست کما اینکه نقضی که ایشان به ملاصدرا وارد کرده اند، نقض به ملاصدرا وارد است. آن نقض این بود که اگر اتحاد مفهومی بین واقعیت موضوعا و محمولا، دلیل ثبوت خارجی است، اگر این مبنا باشد، ما در باب واجب -ایشان نقض کردند حرف صدرا را؛ گفتند در باب واجب- که شدت وجود، باید به طریق اولی بگوییم که واجب هم خارجیتش دلیل نمی خواهد؛ بله فرمایش ایشان درست است.

اگر ما با حمل اولی در اصل واقعیت، بخواهیم واقعیت خارجی واقعیت را تبیین بکنیم اشکال وارد است. و اگر حمل اولی در اصل واقعیت، دلیل واقعیت خارجی است. حمل اولی در وجوب که شدت واقعیت است، باید بطریق اولی دلیل باشد. اشکال ایشان هم نقضا و هم خلا به صدرا وارد است و ما هم به این اشکال ملتزم هستیم. اما عبارت علامه طباطبایی رضوان الله این نیست. و نقض ایشان هم به علامه وارد نیست. عبارت علامه این شد که «لَانَّ الموجودیه نفسه»،

بحث ما به اینجا رسید که یک عبارتی از اسفار باقی ماند، در ارتباط با نسبتی که بین اجتماع و ارتفاع تقیضین و تصدیق به اصل واقعیت بود بیان کردیم و توضیحات لازم داده شد. باقی ماند حل عبارت اسفار از یک طرف و اشاره به عبارت علامه طباطبایی در نهاییه از طرف دیگر.

## صحت اشکال استاد جوادی به عبارت ملاصدرا در اسفار

آخوند در اسفار عبارتشان این بود که حضرت آیت الله جوادی، به این عبارت، اشکال حمل اولی را گرفتند، تعبیر آخوند ملاصدرا این بود که: «لَانَّ اثبات الشیء لنفسه غیر ممکن لو أريد به حقیقه الاثبات و خصوصاً اذا كان ذلك الشیء نفس الثبوت؛ فإن الثابت أو الموجود أو غیرهما من المرادفات نفس مفهوم الثبوت و الوجود.» (رحیق جلد ۱ ص ۱۶۷) که حضرت آیت الله جوادی به این عبارت اشکال گرفتند که این عبارت ناظر به حمل اولی است.

این اشکال به ملاصدرا وارد است؛ چون تعبیر صریح عبارت ملاصدرا این است: «فإن الثابت أو الموجود أو غیرهما من المرادفات نفس مفهوم الثبوت و الوجود» اتحاد مفهومی دلیل بر ثبوت عینی اصل واقعیت نمی شود باهمان اشکال و توضیحی که داده شد.

وقتی واقعیت را مضطر به تصدیق اش هستیم یک و نمی توانیم این واقعیت مضطر به تصدیق را به لا واقعیت متصف کنید دو، بترفع علی ما تقدم اینکه: «لان الواقعيه نفسه»، شما این «لان الواقعيه نفسه» را با عبارت ملاصدرا یکی کردن خیلی عجیب است. «لان الواقعيه نفسه» یعنی واقعیت متصف به لا واقعیت نمی شود؛ بدلیل ضرورت ازلیه.

### علت تفاوت دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی در مسأله

پس بین عبارات ملاصدرا و علامه طباطبایی فرق است. فرقتان هم بر می گردد به اینکه ملاصدرا بر اتحاد مفهومی تمرکز کرده است که حمل اولی است، اما علامه بر عدم اتصاف واقعیت به لا واقعیت تمرکز کرده است. پس اینها دو مطلب هستند و عجیب یکی مثل آیت الله جوادی اینها را یکی بدانند. پس آنچه نکته شد این است که: ما اگر ضرورت ازلیه را برای واقعیت ثابت دانستیم آن زمان چیزی که ضرورت ازلیه دارد متصف به لا واقعیت نمی شود؛ چون معنایش سلب ضرورت ازلی است، نه اتحاد مفهومی. ما یکبار بحثمان را در فضای اتحاد مفهومی می بریم، می شود حمل اولی. یکبار بحثمان را در فضای ضرورت ازلی یک و استحاله اتصاف واقعیت به لا واقعیت می بریم و می گوئیم این واقعیت نمی تواند به لا واقعیت متصف شود؛ چون منافی ضرورت ازلی اش است. این عبارات علامه است. از همین جا معلوم می شود نقض وارد نیست؛ چون ایشان فرموده اند اگر اینگونه باشد، واجب دلیل نمی خواهد. علامه فرموده اند: بله من هم می گویم دلیل نمی خواهد.

چرا؟ توضیحی دهیم بعد از اینکه قبول کردیم «اول قضیه يتعلق بها تصدیق»، اجتماع و ارتفاع تقیضین است. و هر دو ضرورت ازلی دارند و هر دو از مظاهر ضرورت ازلیه ذات اقدس اله هستند، می خواهیم بگوئیم اشکال ایشان وارد نیست. چرا؟ توضیح می دهیم که: معنای عبارت علامه این است که آقای طباطبایی این عبارت را بعد از بیان نکته ای در مدخل نهایی بیان می کنند. نکته علامه در مدخل نهایی این مطلب است، ایشان نشان دادند که ما یک واقعیتی داریم که نمی تواند متصف به لا واقعیت بشود. حال چرا نمی تواند؟ اینرا در بحث عرض ذاتی بحث خواهیم کرد. لذا در مدخل نهایی تعبیر علامه این بود، اول خود واقعیت را تعیین می کنند بعد نشان می دهند که، (نهایی جلد ۱ صفحه ۱۰): «لما كان من المستحيل أن يتصف الموجود باحوال غير موجوده» یعنی واقعیت نمیتواند به لا واقعیت متصف بشود؛ چون اتصاف واقعیت به لا واقعیت با ضرورت ازلیه واقعیت، درست نمی شود. در قضیه ما مطلب را حل کردیم.

در قضیه، اولین قضیه را ما چه چیز قبول نمودیم؟ امتناع اجتماع و ارتفاع تقیضین. اما الان بحث این است که ما یک واقعیتی داریم که ضرورت ازلیه دارد و لذا اتصاف واقعیت به لا واقعیت یعنی سفسطه. علامه تعبیرشان این است که اول مقدمه را می گوید، خود واقعیت را که ما مضطر به اثباتش هستیم را تبیین می کند. بعد می فرماید که مضطر به اثبات واقعیت هستیم به آن اضافه می کنیم که آن واقعیت را نمی توان به لا واقعیت متصف کنیم؛ چون معنایش سلب و بطلان واقعیت است.

### کیفیت مواجهه علامه طباطبایی با سوفسطی

آقای طباطبایی می گوید: من اگر یک ضرورت ازلی برای اصل واقعیت داشتم، که دارم و مضطر به اثبات این ضرورت ازلی بودم، که هستم با قبول ضرورت ازلی اصل واقعیت، نمی توانم این واقعیت را متصف به لا واقعیت بکنیم. ضرورت ذاتی را می شود برداشت با برداشتن موضوع اش. ضرورت ازلی را نمی شود برداشت چون موضوع اش قید ندارد. این مطلب در صدر است، ذیل اش برای نقض است؛ یعنی اگر کسی در مقابل سوفسطی قرار بگیرد، و اصرار کند اینگونه به او می گوئیم: شما که دارید انکار می کنید، انکارت را که انکار نمی کنید. تو که داری شک می کنی، شکتان را که انکار نمی کنید. آن «حتی» دلیل نیست. پس عرضمان این است که: عبارت علامه طباطبایی ناظر به حمل اولی نیست، ناظر به مفهوم نیست. ناظر به استحاله اتصاف واقعیت به لا واقعیت است.

(پرسش... پاسخ:) «حتی» در سوفسطی است که در مقام معانده و انکار، «حتی» که در مقام معانده و اسکات است. اشکال را که گفتیم.

اگر شما مثل آقای جوادی بخواهید با «حتی» کار کنید، این را که جلسه اول نقد کردیم. جلسه اولی که وارد این بحث شدیم، فرق عبارت علامه و آقای جوادی را بیان کردیم. بعد هم بیان کردیم که چرا عبارت آقای جوادی مشکل درست می کند؛ چون وقتی می خواهید با «حتی» کار کنید، «حتی» قضیه است. همین اشکال به «حتی» هم وارد می آید.

پس عبارت ملاصدرا شد: ۱. حمل اولی و عبارت علامه ناظر به اتحاد مفهومی نبود بلکه ناظر به عدم اتصاف واقعیت به لا واقعیت بود، منشأ عدم امکان هم، ضرورت ازلیه بود و هست ۲. نقض وارد نیست؛ چون نقض را آیت الله جوادی به واجب و حمل اولی ملاصدرا نمود ۳. پس اشکال به صدرا وارد بوده و به علامه وارد نیست. علامه می گوید: من عبارت را بر سر مفهوم نبرده ام، بلکه خود واقعیت را- نه مفهوم واقعیت را- محال می دانم که متصف به لا واقعیت بشود. در باب واجب هم اعتقاد من هم همان اعتقاد شماست که اثبات واجب که ضرورت ازلی اصل واقعیت است، تنبیهی است و تنبیه، برهان نیست. فقط چیزی را که در مرء آ و منظر شماست به شما نشان می دهد.

### دفاع از مبنای علامه طباطبایی با نقل عبارات ایشان

عبارت علامه اینجا مطالب را روشن رساند: «فهذه هي الواقعية التي ننتفع به سفسطه، و نجد كل ذي شعور مضطراً الى اثباتها و هي لا تقبل البطلان و الرفع لذاتها» ایشان (علامه طباطبایی) می خواهد بگوید: ۱. ما اصل واقعیت را مضطر به اثباتش هستیم. ۲. اصل واقعیت «لا تقبل البطلان و الرفع لذاتها» بدلیل ضرورت ازلیه اش، ۳. «حتی» می شود غایت اش. آقای جوادی «حتی» را گرفته است. ما داریم قبل از «حتی» را بحث می کنیم. دقت کنید. آقای طباطبایی بحث اش این است می گوید: ضرورت ازلیه اصل واقعیت «لا تقبل البطلان و الرفع یعنی لا تتصف به لا واقعیت»، «حتی» غایت اش است. «حتی آن فرض بطلانها و رفعها، مستلزم لوضعها و لثبوتها و رفعها» و لو فرضنا این متفرع بر «حتی» است.

## جمع بندی استاد

عرض ما این شد که ما بین عبارت آخوند ملاصدرا و بین عبارت آقای طباطبایی فرق قائلیم.

اشکال نقضی را به صدرا و اشکال عبارتی را به صدرا وارد می دانیم ولی عبارت علامه را ناظر به «لان الواقعیة نفسه» به جهت اینکه دعوا، دعوی مفهومی نیست، دعوا تمسک به واقعیتی است که «کلّ ذی شعور مضطرا الی اثباتها و لا تقبل البطلان والرفع لذاتها» این «لذاتها»، لذاتهای ضرورت ازلی است. اگر این «لذاتها» مبنا قرار بگیرد، حمل اولی مطرح نیست ابدأ و اصلاً.

(پرسش... پاسخ:) درباره صدرا فرمودند که اگر فرمایش صدرا به آنچه که در صدر بحث گفتیم برنگردد، خالی از خالی از چنین خلطی نیست این یک. درباره عبارت علامه هم فرمودند که علامه همان عبارت صدرا را بکار برده اند و اشکال حمل اولی که ما به صدرا گرفتیم به ایشان وارد است.

ما عرضمان این است که انصاف این است که عبارت صدرا ناظر به مفهوم است، عبارت علامه طباطبایی ناظر به ضرورت ازلی است. «حتی» در مقام احتجاج است. اگر کسی بخواهد «حتی» را برهانی کند، برهانی نمی شود. انکارش، مستلزم اثباتش است یعنی چه؟ ما آنها را نقد کردیم. اگر فرض محال است؛ یعنی یک واقعیتی داریم که ما مضطر به اثباتش هستیم و با اضطرار به اثباتش برای آن ضرورت ازلی قائلیم و لذا...

پس بین عبارت علامه و ملاصدرا ما فرق قائلیم. «حتی» را برای اسکات خصم بکار می بریم.

علامه اعتقادش این است که سوفسطی و شکاک اگر اصرار کند به او می گوئیم. می گوئیم: اگر انکار کردی، انکارت واقعیت دارد. این برهان نیست، استدلال نیست بلکه تنبیه دیگری است برای بازگرداندن سوفسطی والا آن اصل واقعیت که ضرورت ازلی دارد و ضرورت ازلیش هم اولی است، بدیهی است، استدلال ندارد. بر اساس این ضرورت ازلی که شما دارید باید متلزم شوید که «لا یقبل الرفع و البطلان لذاتها حتی أن رفعها مستلزم لاثباتها». اگر ما این عدم قبول رفع را حمل نمودیم بر اینکه واقعیت متصف به احکام لا واقعیت نمی شود. می شود همان «لان الواقعیة نفسه». لذا عبارت ملاصدرا را باید حسابش را از عبارت علامه جدا کرد.

## اشکال استاد بر استاد جوادی

اگر کسی اینرا نگوید، آنموقع ما در یک جلسه نقد کردیم که اگر کسی مثل آقای جوادی اینرا قبول نکرد و گفت من می خواهم با «حتی» کار کنم. می گوئیم سیر استدلالش را بگوئید. سیر استدلالی «حتی» که انکار، مستلزم اثبات است از چه باب انکار مستلزم اثبات است؟ به آقای جوادی عرض می کردیم شما اگر اصل واقعیت را اول الاوائل می دانید و انکار و اثبات معنا پیدا نمی کند. شما انکار و اثباتتان در چارچوب قضیه است. قضیه ای که بر سر سفره اصل واقعیت شکل می گیرد. ما قبول نکردیم اینرا از ایشان و لذا اشکال کردیم به آقای جوادی.

ما حرفمان این است «لان الواقعیة نفسه» یک، و برای اینکه احوال باید مساوی اصل واقعیت باشند - که حالا می خواهیم امشب بحثش را شروع کنیم - دو، این دو، مطلب است. علامه می خواهد بگوید: چون واقعیت ضرورت ازلی دارد و هیچ محمول غیر واقعی را نمی شود به آن پیوند داد. همه قضایایی که در متن واقعیت تامین می شوند باید ضرورت ازلی و از نوع قضایایی باشند که محمولاتشان مساوق با اصل واقعیت باشد.

### عدم رعایت رکن دوم توسط استاد جوادی در بیان مسأله

متأسفانه در توضیحی که آیت الله جوادی در رحیق دادند اینرا رعایت نکرده اند، نه در محمولات، نه در بدهات تصدیق به اصل واقعیت. و در فضای فلسفه ی مشاء به مسأله پرداخته اند. حمل اولی و حمل شایع، عارض اخص که انشاء الله بحث می کنیم. همه اینها برای آن خلل رکن دوم است. این کم لطفی است در رحیق. که البته بنده، این کم لطفی در مسأله عرض ذاتی را که عرض کردم محضر ایشان، ایشان فرمودند ما در جلد ششم گفته ایم. در «ج ۶ ص ۱۹۱» هفتم: سر واقعیت نگفتند و سر حقیقت هستی گفته اند. و گفتند ما به همین دلیل معتقدیم عارض اخص نداریم ولی با این حد وسط که اگر کسی حقیقت هستی را موضوع برای محمولاتش قرار داد. «چون حقیقت هستی بسیط است پس همه شئون او عین ذات وی بوده و هیچکام از آنها جدای از حقیقت آن نخواهد بود. چه اینکه همه آنها مساوی بلکه مساوق وی می باشند. گرچه در تعبیرهای تسامحی به دو قسم تقسیم می شوند. قسم اول شئون مساوی و

روال همین است که علامه فرمودند. ما اصل واقعیت را «فطری» یعنی معنایی می دانیم که همه مضطر به اثباتش هستیم. مضطر به اثباتش هستیم؛ یعنی تعبیری که علامه در مدخل نهایی داشتند: انسان و هر ذی شعوری، خودش را واقعی و دارای آثار واقعی می یابد.

(پرسش... پاسخ): اگر آقای جوادی عین این عبارت را دارد پس نباید به دنبال انکارش باشد.

ضرورت ازلی فقط از همین راه تامین می شود و من قبول کردم که هر موجود واقعیت داری، انسان و هر ذی شعوری به تعبیر علامه، خودش را واقعیت دار می یابد. افعالش را واقعیت دار می یابد. و مضطر به اثبات اصل واقعیت است. اگر کسی اینرا مبنا قرار داد آن موقع باید یک مقدمه دیگر به آن اضافه کند. متأسفانه فرمایش استاد بزرگوارما آیت الله جوادی انشاء الله در بحث عرض ذاتی می گوئیم. این نکته عبارت استادشان مورد توجه قرار نگرفته است.

### بیان دو رکن از مبنای علامه طباطبایی درباره واقعیت

علامه طباطبایی اینجا دو حرف دارد. حالا مقدمه کنیم برای ورود به بحث بعدی. آقای طباطبایی بعد از اثبات ضرورت ازلی اصل واقعیت می خواهد بگوید؛ چون واقعیت متصف به لا واقعیت نمی شود. عرض ذاتی حتماً باید مساوق اصل واقعیت باشد. مساوی و مساوق. فرمایش علامه دو رکن دارد. رکن اول ضرورت ازلی اصل واقعیت است. رکن دوم عدم امکان اتصاف واقعیت با لاواقعیت و می فرماید محال است که واقعیت به احوال غیر واقعی متصف شود؛ لذا نتیجه ی این دو حرف اگر شد مبنا، «یتفرع» درست می شود.

قسم دوم شئون اخص؛ زیرا اگر شانی از شئون هستی در مرتبه ای از مراتب آن باشد و در مرتبه دیگر نباشد لازمه اش ترکیب خصوص آن مرتبه است.»

## التزام استاد جوادی به مبنای علامه طباطبایی پس از اثبات اصالة

### الوجود

لذا از نظر ایشان شئون هستی، -البته می گویند موجود بعد می گویند: بعد اصالة الوجود آن موجود می شود هستی- بنابراین مبنای ما در مسأله این نتایجی که علامه در مدخل می گیرد، خود همین نتایج را استاد جوادی بعد از اصالة الوجود ملتزم هستند که ما مبنایمان در مساوی و مساوق بودن این است که نمی شود واقعیت را به محمولی متصف کرد که اخص از او باشد؛ چون تساوقش به هم می خورد.

علامه طباطبایی این مطلب را در مدخل نهاییه بر خود واقعیت پیاده کرده اند. اگر این مطلب در مورد اصل واقعیت درست باشد همه آن فروع را باید اینگونه معنا کرد. بله بعدا می گوئیم که ایشان یکجا حق دعوا دارد با استادشان، که خودش هم این یکجا را قبول دارد که در بحث برهان لمّاست که علیت برای کان ناقصه است که می رسیم ولی با مبنایشان.

ما عرضمان این است که این عبارت «لان الواقعية نفسه» یا این عبارت که «عوارض و احوال باید مساوی بلکه مساوق با موضوع فلسفه باشد» مبنایش یک جمله است؛ چون واقعیتی که من برای آن ضرورت ازلی قائلم، هیچگاه نمی تواند به لاواقعیت متصف شود و «لا تقبل البطلان و

الرفع لذاتها» والسلام. با این حد وسط بسیاری از مطالب حل می شود. ما می گوئیم علامه «یتفرع» را بر دو مطلب حمل نموده: بر ضرورت ازلی اصل واقعیت و نبود محمولی که بوی بطلان و رفع بدهد. این عبارت، غیر از عبارت ملاصدراست. صدرا رفته در مفهوم. پس اگر من با مفهوم کار کنم یک حرف استاگر با متن واقعیت کار کنم حرف دیگری است.

«حتی» را برای درمان می گوئیم نه استدلال. اگر حتی برای درمان است. یعنی برای درمان کسی است که به تعبیر آقای طباطبایی که -در بحث علم هم می خوانیم- بنایش بر لج و انکار است. ما می خواهیم بگوئیم: آقای منکر، آقای سوفسطی؛ تو اگر انکاری کردی، شک خودت نمی توانی انکار کنی. انکار خودت را نمی توانی انکار کنی. پس تو هم مضطر به اثبات هستی یعنی تو متوهم هستی و الا اصل مطلب سر جایش است، نقض هم وارد نیست؛ چون در چنین فضایی انصافاً واجب دلیل نمی خواهد؛ چون اولین چیزی که ذهن به آن می رسد ضرورت ازلی است. ضرورت ازلی اصل واقعیت بعنوان شانی از شئون واقعیت، شأن مساوی و مساوق با واقعیت.

ما بعدا می گوئیم که اگر کسی این کار را کرد، آنموقع تکلیف عرفان نظری را هم بعدا معلوم می کنیم. در بحث لا بشرط قسمی و مقسمی و غیر ذلک که در بعضی اشارات هست. اگر کسی اینگونه گفت که علامه مطرح کرده، ببینیم چه خواهد شد؟ ولی مبنای علامه این است و این مبنا را انصافاً نمی شود با مبنای ملاصدرا یکی دانست.

## جلسه چهل و چهارم: ۹۰/۱۲/۲۲

## خلاصه درس گذشته (دو حد وسط در مدخل نهاییه)

همانطور که عرض شد و جمع بندی کردیم به نظر ما حضرت علامه طباطبائی در مدخل نهاییه از دو حد وسط استفاده کرده اند و نتیجه ای که می گیرند در عبارت «لأن الواقعية نفسه» ناظر به این دو حد وسط است. حد وسط اول این است که اصل واقعیت را، ما مضطر به تصدیقش هستیم و حد وسط دوم این است که ما نمی توانیم واقعیت را متصف به محمولی غیر خودش کنیم که لاواقعیت باشد.

ایشان از این دو حد وسط نتیجه می گیرند که واقعیت، لاواقعیت نمی شود. این دو حد وسط غیر از آن چیزی است که ما از عبارت ملاصدرا در اسفار اربعه داریم. علامه اصرارشان در ذیل «و قد تبين بما تقدم: أولاً أنا معاشر الناس اشیاء موجودة جدا و معنا اشیاء آخر موجودة ربما فعلت فينا أو انفعلت منا، كما أنا نفعل فيها أو ننفع منها»

علامه با این مطلب کار می کنند و بعد در صفحه ۹ نتیجه می گیرند: «فلا يزال الواحد منا و كذلك كل موجود يعيش بالعلم و الشعور يرى نفسه موجودا واقعيا ذا آثار واقعية» علامه با این حد وسط کار می کنند بعد هم از همین مطالب مقدمه دومی به آن اضافه می کنند صفحه ۱۰: «و لما كان من المستحيل أن يتصف الموجود بأحوال غير موجودة»

دو حد وسط در عبارات علامه در مدخل نهاییه وجود دارد که ما مضطر به تصدیق اصل واقعیت هستیم و ما وقتی که مضطر به تصدیق اصل واقعیت بودیم و این واقعیتی که مضطر به تصدیقش هستیم نمی شود متصف به احوال غیر واقعی بشود؛ چون واقعیت سلب پذیر نیست. حال اگر با این عبارات، آن عبارت «لأن الواقعية نفسه» را معنا کنیم، این غیر از عبارات ملاصدرا در اسفار اربعه می شود.

حضرت علامه همانطور که استاد بزرگوارمان آیت الله جوادی فرمودند و ما در عبارات جلد ششم خواندیم همین تعبیر را آنجا دارند که ما مضطر به اثباتش هستیم و این «لا يمكن الرفع لذاتها»، این واقعیت مطلقه، لذاتها رفع پذیر نیست. این اصل حرفشان است. از این مطلب، ضرورت ازلی واقعیت درست می شود. اشکالی ندارد که ما، اینها را بیان تنبیهی بدانیم ولی باز دو منبّه داریم.

## بیان دو منبّه و تذکر دهنده به سوفسطی

یک منبّه ما همین تحلیل است که ایشان می کنند، یک منبّه دیگر ما آن جمله ای است که در ذیل «حتی» می آورند، همان جمله ای را که در ذیل «حتی» می آورند در نهاییه در بحث سوفسطی به آن اشاره می کنند. این بحثشان با سوفسطی است. مفصل همان را دوباره شرح می دهند آن منبّه سوفسطی است که می گویند سوفسطی یک آدم خاصی است با یک شرایط خاص، که نیاز به منبّه دوم دارد که تو انکارت، مستلزم اثبات است. آنجا هم این را دارند این درست است.

مسألة منبّه دوم را برای سوفسطی قائل شدن، غیر از آن اصل مدعای جناب علامه است که «فلا یزال الواحد منا و كذلك کل موجود یعیش بالعلم و الشعور یری نفسه موجودا واقعا» اصلا به شکل طبیعی ما آن منبّه را که انکارت، مستلزم اثبات است را نیاز نداریم.

بنابراین خلاصه عرضمان این است. لذا در عبارت استادمان باید بین این دو، سه مطلبی که عرض کردیم، فرق بگذاریم. ایشان در عبارت نهایی همین را دارند: «ثم إن السوفسطی بما یظهر من الشک فی کل عقد إما أن یعترف بأنه یعلم أنه شک و إما أن لا یعترف فإن اعترف بعلمه بشک فقد اعترف بعلم ما... سپس در ادامه می فرمایند: «نعم بعض هؤلاء المظهرین للشک ممن راجع العلوم العقلیة و هو غیر مسلح بالأصول المنطقیة و لا متدرب فی صناعة البرهان فشهد اختلاف الباحثین فی المسائل بالإثبات و النفی و رأى الحجج التي أقاموها علی طرفی النقیض و لم یقدر لقلّة بضاعته علی تمییز الحق من الباطل فتسلم طریق النقیض فی المسألة ببعده المسألة فأساء الظن بالمنطق و زعم أن لا طریق إلى إصابة الواقع یؤمن معه الخطأ فی الفكر و لا سبیل إلى العلم بشیء علی ما هو علیهو هذا کما ترى قضاء بتی منه بأمور كثيرة.» اینها منبّهات سوفسطی است.

اینکه سوفسطی، انکارش، مستلزم اثبات است و این انکارش، مستلزم اثبات تنبیهی است برای سوفسطی، یک مسأله است. اینکه ما مضطر به اثبات اصل واقعیت هستیم و با واقعیتی کار داریم که ضرورت ازیلی دارد یک مسأله دیگر است. کما اینکه این حدّ وسط، خیلی برای ما مهم است

که ما بعد از تصدیق به اصل واقعیت که مضطر به تصدیقش هستیم و بیانات بعدی ما تنبیهی است غیر از آن انکار، انکار که منبّه جناب سوفسطی است. بعد از این مطلب، این نکته مهم است که ما واقعیت را نمی توانیم متصف به لاواقعیت نماییم. اینکه آیت الله جوادی این مطلب را ببرند در وادی حمل اولی و اتحاد مفهومی خیلی بعید به نظرمان می رسد.

### بیان خلاصه مباحث گذشته اسفار جهت ورود به بحث جدید

در ادامه عبارات اسفار اربعه، رسیدیم به عبارت «غشاوة وهمیة و ازاحة عقلیة»، آخوند ملاصدرا بعد از اینکه در عبارت های قبلی تبیین کردند که ملاک محمولات فلسفی چیست. آنجا اینگونه عبارت داشتند که ملاک عرض ذاتی چیست؟ یعنی موضوع فلسفه را واقعیت، مفهوم؛ یعنی تصورا و تصدیقا ارائه فرمودند. محمولات را در آن عبارت آوردند و بیان داشتند: «ثم إنه لا یمکن أن یوصف الشیء بما یجرى مجرى أوسط هذه الاوصاف الا من جهة أنه ذو کم و لا یمکن أن یوصف بما یجرى مجرى آخرها الا من جهة أنه ذو مادة قابلة للتغییرات، لکنه لا یمکن أن یكون واحدا و كثيرا أن یصیر ریاضیا أو طبیعیا بل لأنه موجود هو صالح لأن یوصف بوحدة أو بکثرة و ما ذکر معهما»

جناب آخوند این را شرح دادند. آخوند فی الواقع مبنا را تبیین کردند که بحث ما در عبارات اسفار اینگونه دسته بندی شد: اول، تکلیف موضوع را روشن کنیم بعد تکلیف محمولات را. آخوند اول موضوع را روشن کردند بعد تکلیف محمولات را روشن می کنند، که سه قسم صفت



بیان کردند: (۱) اوصاف طبیعی (۲) اوصاف ریاضی (۳) اوصاف موجود. گفتند شیء، گاهی اوقات برای اینکه متصف شود به اینکه مساوی یک چیز یا بزرگتر یا کوچکتر از یک چیز، باید اول ذوکم بشود یعنی متحیث بشود به حیثیت ریاضی، بعد آن محمولات را بپذیرد. تا زمانی که حیثیت کمیت در او نباشد، مستعد برای آمدن محمول مساوی نیست و تا زمانی که حیثیت کمیت در او نباشد، مستعد برای آمدن محمول اصغر یا اکبر نیست که اینها تا حیثیت طبیعی در آنها نباشد حارّ یا بارد نیست. اما محمولات فلسفی برای موجود هستند وقتی هیچ قیدی ندارد، این را تبیین کردند. می خواهند بر اساس این عبارات دو، سه نکته را الآن بیان کنند و با این دو و سه نکته، محل بحث و اشکال خود را با علما قبل از خودشان تبیین بکنند که عبارات آنها چیست و کجا با مشکل مواجه شدند؟

پس اصل مطلب را آنجا شرح دادند الانبیا نتیجه اش است. اصل مطلب این است که محمول فلسفی، محمولی است که بر موجود، عارض می شود، موجودی که هیچ حیثیت تقییدی ندارد و لازم نیست برای آمدن آن محمول، مستعد کنیم او را به قیدی بر خلاف محمول طبیعی یا ریاضی.

### غشاوة وهمیة و ازاحة عقلیة (محمولات فلسفی از نظر ملاصدرا)

پس بحث ما امشب درباره محمولات فلسفی با مبنای آخوند ملاصدرا شروع می شود با این توضیح. ایشان می فرمایند: «لما تیقنت ان الفلسفة الاولى باحثة عن احوال الموجود بما هو موجود و عن اقسامه الاولى التي يمكن ان يعرض للموجود من غير ان يصير رياضيا او طبيعيا» از

آنجا که تو یقین کردی که در فلسفه ما از محمولاتی بحث می کنیم که احوال موجود بما هو موجود هستند، موجود بما هو موجود یعنی چه؟ یعنی از اقسام اولیه اش. اقسام اولی اش یعنی چه؟ یعنی محمولاتی که برای آمدن بر موجود، محتاج حیثیت طبیعی و ریاضی ندارد. ما اینها را همان اول بحث یاد گرفتیم. منتهی ایشان می گوید ما بحثش را گذاشته ایم برای بعد از روشن شدن تکلیف موضوع، که موجود باشد. الآن می خواهیم محمولات را تبیین بکنیم.

بعد ملاصدرا نتیجه می گیرد «لما تیقنت... به این مسأله»، نتیجه می گیریم ما محمولات فلسفی را نباید در آنها شرط کنیم مساوی موجود باشند، می توانند مساوی باشند و می توانند مساوی نباشند. محمولات فلسفی، باید محمولات اصل واقعیت باشند. واقعیتی که برای پذیرفتن این محمولات، نیاز به حیث تقییدی ندارد. حال چه این محمولات محمولاتی باشند که الا ولابد مساوی موضوع فلسفه اند؛ مثل شیئیت، مثل اصالت یا محمولاتی باشند اخص از موضوع فلسفه؛ مثل وجوب و امکان، مثل وحدت و کثرت.

ان قلت: وجوب و امکان را روی هم بگذاریم می شوند موضوع؟ ایشان می گوید این هم ملاک نیست. شما خود و مقابلش را مستوفای واقعیت هم نکنید، باز هم درست است. جوهر و عرض، محمول فلسفه اند، روی هم که می ریزید جوهر و عرض را می شود ممکن. ولی محمول فلسفی است. ملاصدرا دارد مبنایش را درست می کند. می گوید من مبنایم در عرض ذاتی، نبود حیثیت تقییدی است و اولی بودن اقسام است. آن محمولی که موجود بما هو موجود پذیرای او باشد.

در مقابلِ محمولی که موجود وقتی می خواهد پذیرای او باشد باید یک تقییدی پیدا بکند و با آن تقیید و تحیت، مستخص الاستداد از برای پذیرفتن آن محمول باشد.

### تطبیق متن اسفار (غشاوة وهمیة و ازاحة عقلیة)

«لما تیقنت ان الفلسفة الاولى باحتة عن احوال الموجود بما هو موجود و عن اقسامه الاولى التي يمكن أن يعرض للموجود من غير أن یصیر ریاضیا أو طبیعیا و بالجملة أمرا متخص الاستداد لعروض تلك الاقسام، سواء كانت القسمه بها مستوفاه أم لا»

«و بالجملة» امری در کار نباشد که استعدادی را تخصص بدهد و آمادگی را در موضوع و استعدادی را در موضوع درست کند تا محمول بیاید. اگر این را فهمیدی آن موقع نتیجه می گیرید «سواء كانت القسمه بها مستوفاه أم لا» چه آن محمول خودش و مقابله، مساوی واقعیت باشد؛ مثل وجوب و امکان که اگر روی هم بریزیم می شود مساوی واقعیت. یا آن که نه، جوهر و عرض را اگر روی هم بریزیم می شوند ممکن و مساوی نیستند. ولی اینها محمولی فلسفی اند. چرا؟ به خاطر آنکه موجود وقتی می خواهد جوهر باشد نیاز ندارد قبلش، تقییدی پیدا بکند بعد جوهر بیاید. موجود وقتی می خواهد عرض باشد، لازم نیست که تقییدی پیدا کند بعد به او بگوییم عرض. این از این طرف، بعد از آن طرف می فرماید که گاهی وقت ها، اتفاقا بر عکس، تقض آن طرفش را هم بدان که گاهی اوقات تقسیم مستوفاه است. شما بگویید: سواد و لا سواد البته به سلب مطلق، یعنی سلب تحصیلی که نقیضش باشد، حار و لا حار به سلب مطلق، تقسیم مستوفائی هستند اما این تقسیم مستوفای به خاطر آنکه آمدنش بر موجود نیاز به آن امری است

که آن امر موضوع را متخص الاستعداد برای آمدن این محمول می کند، عرض، عرض غریب می باشد.

ان شاء الله بعدا من فرمایش استاد عظیم الشانمان را عرض می کنم، فعلا با عبارت صدرا جلو برویم چون ایشان (استاد ما) توضیحات اضافه ای دارند که خواستند در نقد بعضی از بزرگان حتی استادشان علامه از این توضیحات اضافه استفاده کنند، ما چون نمی پسندیم بعضی از اینها را، بیان نمی کنیم.

اصل حرف صدرا: «و ربما كانت القسمه مستوفاه و الأقسام لا تكون اولیة» ولی اقسام اولیه نیستند، سواد و لا سواد اولی نیستند «فلا يكون البحث عنها من الفن الاعلی» سواد نسبت به موجود حیثیت تقییدی می خواهد، لا سواد نسبت به موجود حیثیت تقییدی می خواهد. موجود تا لباس کیف را بر تن نکند، سواد نمی آید، لا سواد هم نمی آید. «بل يكون من العلم الأسفل كقسمه الموجود الى الأسود و اللا أسود بالسلب المطلق»

سلب مطلق در مقابل معدوله می باشد، اگر سلب، سلب مطلق باشد، نقیضش می باشد، نقیضش که شد، قسمت، مستوفاه می باشد، اما اگر موجه معدوله باشد، در واقع می شوند، ضدین که از خارج باید ثابت کنیم که لا ثالثه تا مستوفاه بودن درست در بیاید؛ لذا می فرماید سواد و لا سواد بالسلب المطلق تا نقیض درست بشود. قسمت مستوفاه باشد اما محمول، عرض ذاتی نیست، به خاطر اینکه موضوع برای گرفتن محمول محتاج به حیثیت تقییدی می باشد.

«بل يكون من العلم الأسفل كقسمة الموجود الى الاسود و اللا أسود بالسلب المطلق، فتأمل في ذلك» پس مطلب را داشته باش.

تمرکز فرمایش آخوند ملاصدرا بر این شد که ملاک، نبود حیثیت تقییدی و نبود واسطه در عروض است. هر محمولی که واسطه در عروض نداشته باشد، محمول فلسفه می باشد، چه اخص باشد و چه مساوی. و هر محمولی که واسطه در عروض و حیثیت تقییدی داشته باشد، غیر فلسفی می باشد، چه آن محمول مساوی باشد و چه مساوی نباشد.

بر اساس این مبنا آخوند می فرماید: «واقض العجب من قوم اضطرب كلامهم في تفسير الامور العامة التي يبحث عنها في إحدى الفلسفتين الإلهيتين بل تحيروا في موضوعات العلوم كما سيظهر ذلك» (رحیق جلد ۱ صفحه ۱۹۳)

### اضطراب کلام علماء در تفسیر محمولات فلسفی

آخوند می فرماید، اگر کسی تأمل کند در مبنای کسی همچون بوعلی، یعنی در واقع مبنای بوعلی را تقویت کرده، نباید متحیر بماند در تفسیر محمولات فلسفی؛ چون ما بحثمان در مورد موضوع تمام شده و دنبال محمولات می باشیم. اما وقتی نگاه می کنیم به کلمات قوم، می بینیم کلمات قوم، مضطرب می باشد، نتوانستند یک تفسیر روشنی از امور عامه داشته باشند. بلکه به جهت اینکه موضوعات سائر علوم، محمولات فلسفه هستند؛ چون موضوعات سایر علوم را فلسفه باید هلیات بسیطه را تحویل بدهد. و بر اساس سیستم عرض ذاتی اگر موضوع سائر علوم را ما نتوانستیم در فلسفه تحویل بدهیم، عوارض آن موضوع را در هر علم با مشکل

مواجه می شویم؛ چون سیستم قوم بر مبنای قبول عرض ذاتی می باشد و عرض ذاتی باید با موضوع درست بشود. صدرا مشکلش این است، می گوید: من تعجب می کنم چطور قوم از این نکته دقیق عبارت بوعلی که ما در آن دو فصل اول الهیات شفاء با آن کار کردیم، از این عبارت غفلت کردند و غفلت آنها سبب شد که کلامشان مضطرب بشود در محمولات فلسفه و متحیر بشوند در موضوعات سایر علوم؟! رابطه تحیر در امور عامه و موضوعات سایر علوم این است که اگر محمولات فلسفه بامشکل مواجه شد، موضوعات سایر علوم که در واقع می شوند محمولات موضوع فلسفه؛ چون بوعلی در آنجا برای ما درست کرد که اثبات وجود ماهیات که موضوعات سایر علوم می باشند، کار فلسفه اولی می باشد.

پرسش: اشکال را ما متوجه نشدیم.

پاسخ استاد: اشکال اینگونه شد که اگر کسی امور عامه را نفهمید، یعنی عرض ذاتی را در فلسفه نفهمید هل بسیطه را نمی فهمد، هل بسیطه، در واقع اثبات موضوع سایر علوم می باشد. وقتی موضوع سایر علوم را نتوانست اثبات بکند، محمولات سایر علوم را که آن موضوع در واقع تمام العلة آمدن آن محمولات را با سیستم عرض ذاتی از دستش می رود؛ چون موضوع این علم، کم می باشد. کم را چه کسی باید درست کند؟ فلسفه، یعنی تا فلسفه کم را به شکل هل بسیطه تحویل ندهد، عوارض کم درست نمی شود.

لذا ما باید تکلیف امور عامه را روشن کنیم، تا موضوعات سایر علوم و به تبع محمولات سایر علوم روشن بشود. این اصرار بر سیستم عرض ذاتی می باشد.

موضوع فلسفه، محمولات فلسفه، موضوعات سایر علوم می باشند، محمولات سایر علوم هم در واقع مرتبط با همین موضوعات می باشند. من تا موضوع هر علمی را درست تبیین نکنم، محمولاتش درست در نمی آید. تحریر در هلیات بسیطه سایر علوم سبب شده که در هلیات مرکبه سایر علوم هم تحریر حاصل بشود چرا؟ چون عرض ذاتی اند؛ به دلیل این که عرض ذاتی موضوع علم می باشند. وقتی شما نتوانستید موضوع آن علم را درست کنید، نتوانستید هل بسیطه را در فلسفه درست کنید، همه مباحث خراب می شود.

### دو گونه اضطراب در کلام علماء فلسفه

ایشان می فرمایند که ما چطور تبیین می کنیم که کلام اینها مضطر می باشد؟ در دو مقام است؛ یکی اضطراب در امور عامه و یکی اضطراب در تحریر تشخیص موضوعات سایر علوم. ایشان می فرمایند که بعضی از علماء آمدند امور عامه را اینگونه تفسیر کردند، و یکی یکی تفسیرها را می آورند. اینجا باید عبارت های آخوند را بخوانیم و جلو برویم، تا بعد برگردیم ببینیم ملاحظات استاد برگوارمان حضرت آقای جوادی چیست. اگر هم بعد تذکراتی ایشان به بعضی از مطالب استاد بزرگوارشان حضرت علامه و اشکالاتی به سایر فلاسفه مانند آقای مصباح دارند. بعد ان شاء الله در مورد این ها نظر می دهیم.

### بیان سه تفسیر علماء فلسفه از امور عامه

#### تفسیر اول (برای امور عامه)

آخوند می فرمایند: یکی از تفسیراتی که این ها در امور عامه داشتند، این است که گفتند: امور عامه در واقع محمولاتی هستند که به قسم خاصی از موجود اختصاص نداشته باشند. تفسیر کردند، گفتند امور عامه یعنی اموری که محمولاتی که به قسم خاصی از موجودات اختصاص نداشته باشند. بعد گفتند موجود سه قسم می باشد، موجود یا واجب است یا جوهر است و یا عرض. پس اول موجود را تقسیم بندی کردند، موجود یا واجب است یا ممکن است و ممکن یا جوهر است و یا عرض. اگر موجود سه قسم بود، هر محمولی که به قسم خاصی از موجودات مربوط باشد، آن فلسفی نیست. اولین اشکال این حرف این است که الهیات بالمعنی الاخص از فلسفه می رود بیرون؛ به دلیل اینکه محمولات الهیات بالمعنی الاخص، مختص به واجب می شوند. بر اساس این تفسیر از امور عامه، الهیات بالمعنی الاخص، بیرون می رود. ببینید در اینجا مشکلات بیشتر می شود؛ یعنی خود بحث از هل بسیطه واجب هم شکل پیدا می کند نه فقط هل مرکبه، یعنی این حرف، مشکلش فقط در خروج هل مرکبه نیست؛ چون اگر شما بخواهید بگویید موجود واجب است، باید برای وجوب دلیل داشته باشید، شما می گوید: هلیه ای فلسفی می باشد که مختص به قسم خاص نباشد، یعنی در هل بسیطه این حرف بامشکلمواجه است. همه هلیات بسیطه اشکال پیدا می کنند.

منظور این است که با حرف آقای مصباح مقایسه نکنید. حرف آقای مصباح الهیات بالمعنی الاخص را به شکل هل مرکبه با مشکل مواجه می کند، اما این حرف، هل بسیطه را هم با اشکال مواجه می کند. می شود حرف صدرا که ایشان فرمودند: «تحریروا فی موضوع سایر

العلوم»؛ چون در محمولات مشکل دارند، در امور عامه مشکل دارند، در موضوعات سایر علوم، یعنی هلیات بسیطه آنها هم مشکلاتی درست می شود.

(پرسش...پاسخ:) شما حرف صدرا را در عارض اخصفرمایید، آن ملاک صدرا می باشد نه ملاک آقایان. آن ملاکی که الواجب موجود را آورد در واقع با آن اساس برد که صدرا آمد نشان داد. وجوب محمول بر اصل واقعیت می باشد بدون حیثیت تقییدی.

(پرسش...پاسخ:) آنها اصلش را قبول کردند که اینها عارض واقعیت هستند و واقعیت یعنی موجود. شما در محمول کار کنید، و در بحث های عکس و حمل فکر نکنید، با همان حرف های حضرت امام کار کنید که ایشان گفتند: بزرگان از فلسفه از اول موضوع را در مقابل محمول قرار ندادند. آقایان اینگونه حل می کنند که نیازی هم به عکس الحمل نداشته باشند؛ یعنی اصل واقعیت، موضوع فلسفه می باشد، محمولش شده وجوب، این محمول فلسفی نیست.

نه اینکه فقط هلیات مرکبه اش فلسفی نیست. اشکال ذیل فرمایشات صدرا را بیاورید که هل بسیطه اش هم با مشکل مواجه است.

پرسش: چطور هل بسیطه اش هم با مشکلمواجه است؟ پاسخ استاد: به دلیل اینکه اختصاص به یک بخش از موجودات دارد؛ چون نتوانستند -از نظر صدرا- عارض اخص را بفهمند. اگر توانسته بودند عارض اخص را بفهمند، نمی آمدند اینگونه معنا کنند.

پرسش: موجود، محمول مشترک می باشد. پاسخ استاد: موجود، موضوع می باشد نه محمول، از نظر آنها موجود، موضوع می باشد نه محمول. واقعیت، موضوع فلسفه می باشد. همان مطلب

حضرت امام درست می باشد در این جاها که همه این بزرگان از حکما وقتی می گفتند موضوع، موضوع را در مقابل محمول در قضیه نمی دیدند. موضوع یعنی همانی که از احوالش بحث می کنیم یعنی اصل واقعیت. اینها می گویند، محمولات فلسفه، محمولاتی هستند که به قسم خاصی از موجودات تعلق نداشته باشند، موجودات از نظر اینها سه دسته می باشند، موجود یا واجب است و یا جوهر است و یا عرض. امکان محمول می باشد، چون امکان مختص به یک قسم نمی باشد. هم در جوهر می باشد و هم در عرض. وحدت و کثرت هم اینگونه می باشند. اینها را درست می کنند، می گویند: وحدت در جوهر پیاده می شود، در عرض هم پیاده می شود در واجب هم پیاده می شود. عبارت صدرا این است که می گوید: اینها آمدند امور عامه را، محمولاتی دانستند که مختص به قسم خاصی نیست. «فإنهم فسروا الأمور العامة تارة بما لا يختص بقسم من الأقسام الموجود التي هي الواجب و الجوهر و العرض» گفتند محمول فلسفه، محمولی است که به قسم خاصی از موجود اختصاص نداشته باشد. در امکان حرف درستی می باشد، در وحدت حرف درستی می باشد، در کثرت حرف درستی می باشد. صدرا اشکال می کند، می گوید این تعریف، یک اشکال دیگر را در واقع استاد بزرگوارمان آقای جوادی دارند که من اول عرض کردم، خروج الهیات بالمعنی الاخص است، یعنی واقعا جامع افراد نمی شود. آنها می گویند جامع افراد نشود. ما قسم نخوردیم که حتما الهیات بالمعنی الاخص را جزء فلسفه اولی قرار بدهیم، مبنای ما در عرض ذاتی باید جواب بدهد؛ لذا حضرت آقای جوادی این نقض را می کند و بعد می گویند قاضی عضد، ملزم شده به این نقض که الهیات بالمعنی الاخص

بیرون برود؛ چون مبنای من در امور عامه این است که امور عامه محمولاتی هستند که مختص به موجود خاصی نباشند؛ لذا امکان، امور عامه می باشد. جوهر، امور عامه می باشد؛ چون هم در جوهر است و هم در عرض و...

### اشکال ملاصدرا به تفسیر اول از امور عامه

ملاصدرا نقض می کند، می گوید وضع کم متصل، چه می شود؟ کم متصل هم عارض جوهر می باشد و هم عرض. چرا؟ چون کم متصل، جسم تعلیمی اش عارض جسم طبیعی می شود، جسم طبیعی هم جوهر می باشد، خطش عارض سطح می شود، سطحش عارض حجم می شود، حجم عرض می باشد.

پس الآن کم متصل هم عارض بر جوهر شد و هم عرض، بر این اساس، در سیستم ما عارض لأمر اخص می باشد و در این سیستم، محمولی است که بر جوهر و عرض بار شده، باید فلسفی باشد مانند امکان، در صورتی که ما امکان را می فهمیم که محمول فلسفی باشد، اما کم متصل را نمی فهمیم. نقض این است. «فانتقض بدخول الكم المتصل، العارض للجوهر و العرض» کم متصلی که هم عارض جوهر می باشد و هم عرض، «إن الجسم التعليمي يعرض المادة و السطح يعرض الجسم التعليمي و يعرضه الخط» لذا اگر شما گفتید که محمولی که اختصاص به نوعی از انواع ثلاثه موجود نداشته باشد، محمولاتی را که برای آمدنشان بر موجود، نیاز به حیث تقییدی دارند اما اختصاص ندارند. و «كذا الكيف» کیف هم همینطور است «لعروضه للجواهر و الأعراس» کیف نفسانی، عارض جوهر نفسانی می شود، کیف مختص به کم، عارض

عرض می شود که کم می باشد، در مقولات خواندیم که کیف، یک نوعش کیف نفسانی می باشد که عارض نفس می شود. یک نوعش کیف مختص به کم می باشد، کم عرض می باشد و کیف عارض کم شده است. صدرا می گوید: شما در این حیثیتان آن مطلب را گم کردید، مطلب این بود که محمولی که آمدنش واسطه نخواهد، واسطه در عروض نخواهد، آن را نگه دارید. اما اگر محمولی را آوردید که مختص نباشد روال به هم می خورد.

### تفسیر دوم ( برای امور عامه )

و «تارة» یک معنای دیگری که برای امور عامه آوردند. آقایان این اشکال صدرا، اشکال ورود اغیار بود. اغیاری مانند کم متصل و کیف که اختصاص به جوهر و عرض نداشتن و آمدنشان بر موجود نیاز به حیث تقییدی داشت، آمدند داخل، و یک اشکال نقضی داشت، خروج الهیات بالمعنی الاخص که اختصاص به واجب داشت.

صدرا می گوید: آن مطلبی که ما گفتیم، آنها متوجه نشدند که عارض اخص که حیث تقییدی ندارد و لو مخصوص بعضی از موجودات باشد داخل در فلسفه می باشد؛ چون با آمدنش موجود را مخصوص می کند نه این که اول موجود، متخصص الاستعداد بشود، بعد آن بیاید، یعنی با همان ملاک. هر محمولی که قبل از آمدنش موجود را باید متخصص الاستعداد آمدنش کرد، آن بیرون می باشد، این می شود عبارت عارض لأمر اخص در مقابل عارض اخص. محمولی که با آمدنش خصوصیت را می آورد، صدرا می گوید: این آقایانی که اینگونه حرف زدند، آن مطلب را گم کردند. احتمال دیگری برای تفسیر امور عامه وجود دارد «فإنهم

فسروا .... و تارة بما يشمل الموجودات أو أكثرها» آنکه شامل همه موجودات یا اکثر موجودات می شود، که در اینجا بحث بیشتر نقضی می باشد که صدرا یک نقض بیشتر نکرده و آن نقضی که باید بالا می آمد در اینجا بیان می کند که اگر شامل همه موجودات یا اکثر موجودات بشود، باید هلیات مرکبه ای که مربوط ..... تکلیف هلیات بسیطه کاملاً مبهم می باشد در این حرف ها اما تکلیف هلیات مرکبه که مخصوص واجب می باشد که دیگر مربوط به همه موجودات نیست بیرون می رود.

### جلسه چهل و پنجم: ۹۱/۱/۱۴

#### خلاصه درس گذشته

بحث ما به عبارت آخوند ملاصدرا در باب محمولات و عوارض موجود بما هو موجود، عوارض اصل واقعیت رسیده است. عبارات عوارض اصل واقعیت را داشتیم می خواندیم، آخوند یک مقدمه ای داشتند که فرمودند شما تأمل کنید در مطالب ما که محمولات و عوارض موجود بما هو موجود چه عوارضی هستند؟ اگر خوب در مطالب ما تأمل و دقت کنید، از بعضی از فرمایشات علما در این رابطه متعجب خواهید شد؛ چون این علما «فإنهم فسروا الأمور العامة تارة» امور عامه را تفسیر کردند، محمولات موجود بما هو موجود را تقسیم کردند «بما لا يختص بالقسم من الاقسام الموجود» گفتند موجود یا واجب یا جوهر یا عرض. محمولی که

شامل قسم خاصی از این اقسام نباشد او از امور عامه است. بعد این تفسیر، دچار نقض شد که ما محمولاتی داریم که شامل قسم خاصی از اقسام این سه قسم موجود نیست مثل کم، که هم عارض جوهر می شود و هم عارض عرض می شود ولی از امور عامه تلقی نمی شود، کیف نفسانی که هم شامل جوهرنفسانی می شود و کیف مختص به کم که شامل مقوله کم میشود، این از امور عامه نیست اما ملاک آقایان را دارد. بعد هم گفته شد پس لذا این تعریف مانع اغیار نیست؛ به خاطر این که محمولاتی را که قطعاً از امور عامه نیستند وارد می کند که نباید وارد بشوند مثل بحث از کم یا کیف با آن توضیحاتی که داده شد. کما اینکه این تعریف جامع افراد هم نیست به خاطر اینکه محمولات، الهیات بالمعنی الاخص، واجب، به جهت این که مختص واجبند، خارج می شوند. و بیان شد که البته بعضی ها از این خروج، ابایی ندارند مثل صاحب موافق که مُصر بر این است که فقط محمولاتی که شامل، در واقع مختص نباشند، آنها امور عامه هستند این بحث اول «و فسروا - آن امور عامه را - تارة بما يشمل الموجودات أو يشمل اکثر الموجودات ، يشمل الموجودات» مثلاً مثل اینکه بگوییم شیئیت که مثلاً مساوق واقعیت است که شامل همه می شود. یا وحدت عامه که شامل همه واقعیت است. یا خارجیت مطلقه یا امکان که شامل اکثر موجودات می شود.

#### اشکال نقضی به تفسیر دوم از امور عامه

پس یک اموری هستند که در هر موجودی هستند و شامل همه موجودات می شوند یا اموری هستند که شامل اکثر موجودات می شوند مثل امکان. اینها فی الواقع یک نقض بیشتر ندارد. آن نقض هم، نقض واجب است که محمولات مربوط به واجب بیرون هستند.

«فإنهم فسروا الامور العامة تارة بما لا يختص بقسم من الاقسام الموجود التي هي الواجب و الجوهر و العرض. فنتقضى بدخول الكم المتصل، العارض للجوهر و العرض فإن الجسم التعليمي يعرض المادة و السطح يعرض الجسم التعليمي و يعرض الخط و كذا الكيف لعروضه للجواهر و الاعراض و تارة بما يشمل الموجودات أو أكثرها فيخرج منه الوجوب الذاتي و الوحدة الحقيقية و العلية المطلقة و امثالها ما يختص بالواجب» که عرض شد از این بعضی ها ابایی ندارند که بگویند محمولات مربوط به الهیات بالمعنی الاخص از امور عامه، خارجند، منتهی الآن ملاصدرا قبول نمی کند چنین چیزی را و سرّش این شاء الله می آید که همان بحث عارض اخص است در مقابل عارض لأمر اخص. پس این هم یک تفسیر، تفسیر دوم در واقع اشکال به او، اشکال نقضی است که اگر محمولاتی که در هر واقعیت هستند یا محمولاتی که در اکثر واقعیات هستند شامل بشود، دایره آن اشکال قبلی مطرح نمی شود. اشکال مانع اغیاری مطرح نمی شود اما اشکال جامعیت نسبت به محمولات واجب مطرح می شود.

### تفسیر سوم (برای امور عامه)

«و تارة بما يشمل الموجودات اما على الاطلاق أو على سبيل التقابل» یک تفسیر دیگری یک تفسیر سومی آخوند ملاصدرا درباره امور عامه از قول نقل می کند که «فسروا» آن قوم امور

عامه را، گفتند محمولاتی هستند که یا علی الاطلاق شاملند مثل «يشمل جميع الموجودات» یا نه، خودشان و مقابلشان شامل همه است. بعد اینجا گفتند: اگر خودشان و مقابلشان همه را شامل شوند، هر چیزی خودش و مقابلش همه چیز را شامل می شود، بیاض و لا بیاض همه واقعیات را شامل می شود. آن موقع ما نمی توانیم قائل شویم به اینکه همه محمولاتی که در واقع، محمولات فلسفی اند با این ملاک، خلاصه تحدید می شوند نه، خیر. اشکال داریم؛ لذا برای فرار از این اشکال، قیدی آوردند. گفتند خودش و مقابلش ولی بشرط آنکه غرض علمی به او تعلق بگیرد که بعدا باید معلوم بشود مراد از غرض علمی چیست؟ اگر غرض علمی یعنی فلسفه، ما الآن در مقام شناخت محمولات فلسفی هستیم. غرض علمی یعنی چه؟! علی ای حال متوجه شدند که این اشکال دارد.

### اشکال تفسیر سوم

اشکالش هم این است که هر نوع محمولی، خودش و مقابلش، شامل همه واقعیت ها می شود. تازه یک اشکال دیگر هم اینجا مطرح بود که اینجا نیامده و آن این بود که بعضی از محمولات، شامل معدوم هم می شود. بعد بامشکل مواجه شدند که ذکر معدوم آیا مسامحه است یا تقسیم حقیقی است یا تقسیم اعتباری است؟ که جناب مرحوم آقای مطهری اشاره کردند و همین جا بحثش را کردیم در ذیل عبارات بوعلی و دوباره در ادامه بحث خواهیم گفت.

«تارة بما يشمل الموجودات على الاطلاق أو على سبيل التقابل بأن يكون هو و ما يقابله شاملا لها و لشموله الاحوال المختصة زيد قيد آخر و هو أن يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمی»



چون در واقع این مطلب سبب می شود احوال مختصه هم بیایند، آقایانی که اینگونه تعریف کردند، که ما اشکال را عمومی تر کردیم. ملاصدرا عبارتش تاریخی است، ناظر به نظر صاحب مواقف است. صاحب مواقف، چون معتقد بود در واقع، موجودات، سه قسمند: یا واجبند، یا جوهرند، یا عرضند، احکام یا احکام مختص به هر کدامند یا احکام غیر مختص به هر کدامند. بعد احکام غیر مختص را مطرح می کرد و فلسفی می دانست. اما احکام مختص به واجب یا احکام مختص به جوهر یا احکام مختص به هر یک از اعراض را فلسفی نمی دانست. دیدند با این شمول احکام مختصه هم علی سبیل تقابل شامل همه هستند؛ لذا یک قید آوردند. آن هم غرض علمی که خود این قید می شود اشکال اول ما، که غرض علمی یعنی چه؟ کدام علمی؟ یعنی باز مطلق علم یا علم فلسفه؟ خودش اشکال دارد.

### اشکال محقق دوانی بر تفسیر سوم

«و اعترض علیه بعض اجله المتأخرين بأنه إن أريد بالمقابلة ما ينحصر في التضاد و التضادين و السلب و الإيجاب و العدم و الملكة، فالامكان و الوجوب ليسا من هذا القبيل» بر اساس چیزی که صاحب شوارق نقل کرده است که استاد ما خیلی زیبا این را توضیح می دهد که محقق دوانی بر اساس نقل صاحب شوارق این مطلب را بیان کرده است. محقق دوانی یک اشکالی به این تفسیر سوم دارد. الان من خلاصه اشکال محقق دوانی را می گویم با بیان زیبای حضرت آیت الله جوادی. بعد عبارات ملاصدرا که یک مقداری با عبارات شوارق تفاوت دارد عرض می کنم.

خلاصه اشکال این است که محقق دوانی می خواهند بگویند: این تعریف یا جامعیت ندارد یا مانعیت ندارد. گفته اند: یا جامع افراد نیست، اگر منظور از تقابل، تقابل اصطلاحی باشد. یا مانع اغیار نیست اگر منظور از تقابل، مطلق منافرت باشد، مطلق تنافی باشد. چطور؟ ما الآن احوالی که می خواهیم در فلسفه بحث کنیم مثلا وجوب و امکان. اگر ما گفتیم وجوب و امکان، تقابل اصطلاحی دارند، مشکل نخواهیم داشت. وجوب اگر واقعا با امکان تقابل اصطلاحی یعنی همان تقابل اربعه\_ تناقض، تضاد، تضایف، عدم و ملکه- اگر می توانستیم برای وجوب و امکان تقابل اصطلاحی داشته باشیم بعد می توانستیم بگوییم وجوب و امکان، احوالاتی هستند که درست است که خودشان به تنهایی شامل همه موجودات نمی شوند اما خودشان و مقابلشان یعنی وجوب و امکان، شامل همه موجودات می شوند؛ چون موجودات سه دسته اند: یک، واجب. دو، جوهر، سه عرض. وجوب مقابل امکان است و وجوب و امکان مقابل هم هستند و تقابلشان هم اگر می توانستیم تقابل اصطلاحی برایشان درست بکنیم، شامل همه موجودات می شوند. غرض علمی هم به آنها تعلق می گیرد.

محقق دوانی می گوید این حرف اگر درست باشد، درست است و مشکلی ندارد. اگر شما می توانستید بین وجوب و امکان یک تقابل اصطلاحی درست کنید، تعریفتان درست بود می گفتید «علی سبیل تقابل» و تقابل، تقابل اصطلاحی است «و بأن يكون هو» مثلا وجوب... آن اشکال غرض علمی، علم را فعلا نادیده بگیرید. این بیان دوانی که درست است. اما محقق دوانی

می گوید: اشکال کار این است که شما نمی توانید برای وجوب و امکان تقابل اصطلاحی درست کنید؟

دوانی می گوید: حداکثر تقابلی که می شود تصویر کرد، که شامل بشود تقابل سلب و ایجاب می باشد. مقابل وجوب، لا وجوب می باشد، مقابل امکان، لا امکان می باشد، نه اینکه مقابل وجوب، امکان باشد و در مقابل امکان، وجوب باشد. یا اینگونه هم می توانید بگویید؛ امکان، سلب ضرورتین و مقابل امکان، خود ضرورتین است. بگویید: وجوب، ضرورت طرف موافق می باشد و مقابله، سلب ضرورت طرف موافق می باشد؛ لذا چون نمی توانید برای وجوب و امکان، تقابل اصطلاحی درست کنید، مجبور هستید اینگونه بگویید، وجوب و لا وجوب، امکان و لا امکان. آن موقع به لا امکان غرض علمی تعلق نمی گیرد و خراب می شود.

دیگر خودش و مقابله، محقق غرض علمی نیست؛ چون به وجوب و لا وجوب غرض علمی تعلق نمی گیرد، پس کنار می رود.

إن قلت: چرا ما آن را تقابل اصطلاحی کنیم؟ اگر تقابل را تقابل اصطلاحی کردیم دیگر نمی توانیم از وجوب و امکان در فلسفه بحث بکنیم، چرا؟ چون به وجوب و لا وجوب، غرض علمی تعلق نمی گیرد؛ یعنی آن مقابل هم داخل بحث می شود، اگر وجوب داخل بحث شود، آن هم می آید داخل که آن بیرون است، اگر امکان آمد، آن مقابل هم می آید که بیرون است با مشکلمواجه می شویم.

إن قلت به اینکه چه اشکالی دارد؟ شما بگویید تقابل، تقابل اصطلاحی نباشد، بلکه مطلق منافرت و تنافی مطرح باشد؛ لذا این تعبیری که آقایان آوردند: «علی سبیل التقابل» ما تقابل را به تقابل اصطلاحی در آن متقابلان اربعه معنا نکنیم، بلکه به منافرت و تنافی اینها با هم معنا کنیم، یعنی مطلق منافاتی که با هم دارند و لو تقابل اصطلاحی صدق نکند، ایشان می گوید: خوب است، درست می شود. وجوب مقابل امکان می باشد به این معنا که غیر از امکان می باشد، منافی امکان می باشد، امکان، منافی وجوب می باشد نه به عنوان سلب و ایجاب و نه به عنوان تضاد و نه به عنوان ملکه و عدم نه به عنوان تضایف بلکه مطلق تنافی می باشد.

آن موقع معنایش چه می شود؟ به صاحب موافق می گوید، آن موقع معنایش این می شود که شما دارید از احوالی بحث می کنید به خودش و مقابله، شامل همه موجودات می شود، که درست می شود، آن موقع باید احکام مواردی که اختصاص به بعض اقسام دارد مانند موارد وجوبی که فقط شامل واجب می شد، و شما اینها را خارج می دانستید، شما امور عامه را شرط کردید، گفتید احوال مختصه به جوهر نباشد، احوال مختصه به عرض نباشد، احوال مختصه به واجب نباشد، اینها برای شما اغیار بودند، باید اموری می آوردید که همه را شامل شود؛ وجوب و امکان تنافی دارند، خودشان و مقابلهشان یعنی وجوب و امکان شامل همه موجودات می شوند، پس مجبور هستید، احوال مختصه را بیاورید. احوال مختصه ای که شما معتقد بودی اینها بیرون هستند و می خواستید با این قید خودش و مقابله را وارد کنید، مجبورید تمام آنها را بیاورید.

لذا مرجع اشکال دوانی این است، که اگر تقابل، تقابل اصطلاحی باشد، چنین تقابل اصطلاحی، اشکال اولش این است که بین وجوب و امکان، غلط است و بین وجوب و لا وجوب درست است اما به لا وجوب غرض علمی تعلق نمی گیرد، پس مجبوری خود و مقابل را از فلسفه بیرون بکنید با قید تعلق غرض علمی. اگر تقابل اصطلاحی نباشد درست است که وجوب و امکان تقابل اصطلاحی ندارند، اما این تعریف شما با این قید شما، همه آن احکام مختصه را که شما می خواستید ببرید بیرون، وارد می کند. آخوند صدرا بخش اول عبارت دوانی را کامل نقل نکرده، یعنی گذرا نقل کرده. در جلسه قبل هم تذکر دادم که از این اشکالات در اسفار داریم که به تعبیر بسیار زیبای مرحوم مطهری و استاد بزرگوارمان آقای جوادی، اینها هم ایشان اشاره دارند، که گفته صاحب شوارق محقق لاهیجی دقت بیشتری در ذکر منابع و سیر تاریخی اقوال دارد در حالی که صدرا اینگونه نیست. آن قدر دست صدرا پر بوده از حرف های اساسی به همین دلیل اینها را خیلی سریع، گفته و می گذشت؛ لذا درست آن بخش اول عبارت را نقل نکرده است. ما با همان بیان آقای جوادی که از محقق لاهیجی نقل کرده اند، آنجا که بخش اول عبارت را رسیدیم، برای بخش اول اشکال، آن را می خوانیم.

### تطبیق متن اسفار از کتاب رَحِیق (اشکال محقق دوانی)

یعنی بنابراین که تقابل، تقابل اصطلاحی باشد، «و اعترض علیه بعض اجله المتأخرین بأنه إن ارید بالمقابله ما ینحصر فی التضاد و التضایف و السلب و الإیجاب و العدم و الملكة - که بشود تقابل، تقابل اصطلاحی، دیگر صدرا همینگونه مطرح نموده است - فالإمكان و الوجوب لیسا من

هذا القبیل - امکان و وجوب از این قبیل نیستند، کامل مطلب را نیاورده است - از تقابل کل منهما بهذا المعنی کاللاوجوب و اللامکان أو ضرورة الطرفين و سلب ضرورة الطرف الموافق» ببینید دو تا را با هم می آورد، مقابل وجوب، یا لا وجوب می باشد یا سلب ضرورة طرف موافق. مقابل امکان، یا لا امکان یا اگر امکان را سلب ضرورتین دانستید، بگویید اینجا ضرورة طرفین می باشد. در اینجا باید صدرا می گفت، اولاً اینها تقابل اصطلاحی ندارند یک، تقابل اصطلاحی بین اینهاست دو، و بین آنها که تقابل اصطلاحی دارند، غرض علمی تعلق نمی گیرد سه. پس تعریف جامع افراد نمی باشد، یعنی اشکال فقط همین است.

باید اینگونه تعبیر میکرد، که اگر شما مرادتان از تقابل، تقابل اصطلاحی باشد، تعریف جامع افراد نمی باشد و اگر مرادتان از تقابل، مطلق مبیانت باشد، تعریفشان مانع اغیاری که خودت می گفتی، نیست؛ چون وجوب و امکان می شوند دو تا مقابل شامل، که به هر دو هم غرض علمی تعلق می گیرد، پس باید داخل باشند، و حال آنکه شما گفته بودید احوال مختصه به اقسام خارج می باشند.

(رحیق جلد یک صفحه ۱۹۴): «فالإمكان و الوجوب لیسا من هذا القبیل - این لیسا من هذا القبیل، دیگر تعلیلش درست نمی شود؛ یعنی حال دیگر این عبارت ها را اشکال نگیرید - از مقابل کل منهما بهذا المعنی کاللاوجوب و اللامکان أو ضرورة الطرفين - در مقابل امکان - و سلب ضرورة الطرف الموافق - در مقابل وجوب که وجوب اثبات ضرورة طرف موافق باشد و

تقیضش بشود سلب ضروره طرف موافق، این- لا يتعلق به غرض علمی» عبارت صاحب شوارق را آقای جوادی در صفحه ۲۰۲ آورده است.

رحیق جلد یک صفحه ۲۰۲: «ثم إن المحقق الدواني آورد على هذا التعريف انه إن اراد بالمقابلة في قوله - با ارجاع ضمير و عبارت روشن- مع ما يقابله المعنى الاصطلاحي المنحصر بالأقسام اربعة فالامكان و الوجوب ليسا من الأقسام ضرورة أن احدهما سلب الضرورة عن الطرفين و الآخر الضرورة في الطرف موافق و مقابل كل منهما بهذا المعنى كاللاوجوب و اللامكان، أو ضرورة الطرفين و سلب ضرورة طرف موافق...»

عبارت مرتبی می باشد، با لفّ و نشر مرتب و منظم، این عبارت، عبارت اصلی می باشد، اشکال این است که شما با این عبارت معنا کنید که مشکلتان حل بشود.

رحیق جلد ۱ صفحه ۱۹۴: «إن ارید بها مطلق المبیّنة و المنافاة - اما اگر گفتی از تقابل تقابل اصطلاحی اراده نکرده بلکه مطلق مبیانت و منافات را اراده کرد- فالأحوال المختصة بكل واحد من الثلاثة - احوال مختصه به هر یک از ثلاثه مانند احوال مختصه به واجب، اینها داخل می شدند، چرا؟ چون تعریف شامل آنها را می شود. تعریف می گفت محمولاتی هستند که خود و مقابلشان، یعنی مقابل منافی اش، شامل همه باشند، که می شود و غرض علمی هم به آنها تعلق می گیرد- مع الأحوال المختصة بالآخرین تشتمل جميع الموجودات و يتعلق بجميعها الغرض العلمي؛ فإنها في المقاصد العلمية»

پس ثلاثه همان تقسیم سه تایی اول متن می باشد که گفته است «فإنهم فسروا الامور العامة تارة بما لا يختص بقسم من الأقسام الموجود التي هي الواجب و الجوه و العرض ...» پس مرجع ثلاثه اینجا می باشد. پس ما تا این جا سه تا تعریف برای امور عامه داشتیم و هر کدام از این تعاریف اشکالاتی داشتند. تعریف اول، مانع اغیار نبود یعنی شامل کمّ می شد و شامل کیف هم می شد. تعریف دوم، شامل واجب و احوال مختصه به واجب نمی شد. تعریف سوم، هم در غرض علمی اش مشکل داشتیم و هم اشکال دوانی که به جامعیت و مانعیت آن اشکال شد.

### راه حل های علماء فلسفه از اشکالات مطروحه بر تفسیرشان از امور عامه

ملاصدرا می خواهند بفرمایند: «ثم ارتكبوا في رفع الاشكال تمحلات شديدة» قوم تفسیر نمودند این امور عامه را به این سه تعریف بعد در رفع اشکالاتی که به این سه تعریف وارد است تمحلات شدیده ای مرتکب شدند.

### راه حل اول برای فرار از اشکال تفسیر اول

یکی از راه های فرار از اشکال اول، که بعدا صدرا این مطلب را می پذیرد ولی با توضیح خیلی فنی که اینگونه نشود. گفتند که شما گفتید کمّ و کیف داخل هستند، نه، کم و کیف که مشتق و ما فی حکم المشتق نیستند، محمولات باید از مشتقات باشند و الا محمول نمی شوند. اینها را باز در المنطق داشتیم؛ یعنی باید طوری شوند که قابل حمل بر موضوع باشند. گفتند کیف که قابل

حمل بر موضوع نیست. کمّ، قابل حمل بر موضوع نیست ولی وجوب قابل حمل می باشد به دلیل این که واجب مشتق می باشد و وجوب در حکم مشتق می باشد و امکان در حکم مشتق است.

آخوند می گوید: این یعنی چه؟ در حکم مشتق است یا مشتق یعنی چه؟ شما با اطلاعات فلسفی خود مانند دخالت مسائل اعتباری و قراردادی و ... را دارید.

آخوند بعدا که مسأله را حل می کند، می گوید ملاک عرض ذاتی این است که عارض اخص باشد، نه عارض لأمر اخص و برای آمدنش، واسطه نداشته باشد، می گوید: بله، یک قیدی باید برای آن آورد که قابل حمل باشد اما قابل حمل بودنش، نه به دلیل این است که ما بخواهیم با این قید مانند کمّ و کیف را بیرون کنیم؛ چون اینها می خواستند با این قید، نقض به کمّ و کیف بکنند. نه، مناط اگر این را در برگرفت دیگر شما کاری نداشته باشید به تعبیر لفظی و ادبی مسأله. شما ببینید آیا ماهیتا اینها خصوصیت عرض ذاتی را دارند یا ندارند؛ لذا ملاصدرا در همین حد این حرف را رها می کند که این حرف این قدر سخیف و سبک است، نیاز به اشکال کردن ندارد، که شما بخواهید با یک بحث قراردادی و لفظی، اشکال فلسفی را حل کنید.

اگر واقعا کمّ، خصوصیت عرض ذاتی را دارد، باید جزء محمولات فلسفه باشد، باید به گونه ای باشد که قابل حمل باشد. اگر کیف خصوصیت عرض ذاتی را برای اصل واقعیت دارد که شما می گویند دارد؛ چون شامل قسم خاص نیست، لذا در همین حد است.

«ثم ارتكبوا في ربح الإشكال تمحلات شديدة، منها: أن الأمور العامة هي المشتقات و ما في حكمها -این برای دفع اشکال از تفسیر اول است، صدرا جواب این را در ادامه عبارت می فرماید، وقتی خود ایشان مسأله را درست می کند، اینگونه می فرماید، که شما اگر مبنای ما را یاد گرفتید- ... و اشباهها أو بملاحظة هذه العينية في الامر العام -چون به ملاحظه این که محمول فلسفی، محمولی است که برای آمدنش، واسطه نمی خواهد، می توانیم محمول فلسفی را از غیر فلسفی جدا بکنیم- مع تقييده بكونه من النعوت الكلية- باید حیثیتش، حیثیت ناعتی و نعتی و وصفی باشد- ليخرج البحث عن الذوات -تا با حیثیت ناعتیت، ذوات بیرون بروند؛ چون می خواهند محمول بشوند- لا بما لا يختص بقسم من الموجودات كما توهّم -توهم، همین تفسیر اول می باشد، یعنی حیث را جدا کنید، حیث محمول شدن نیاز دارد به حالت نعتی و وصفی و حالت نعتی و وصفی از نظر فلسفه چه چیزی نیاز دارد؟ این یک حرف است. ملاک عرض ذاتی چیست؟ این یک حرف دیگری می باشد؛ لذا این تفسیر به طور کلی، تفسیر ساقطی می باشد؛ این تمحل و تلاشی که آقایان می خواهند بکنند برای دفع اشکال از تفسیر اول، ساقط است.

## دو راه حل برای فرار از اشکال تفسیر سوم

### راه حل اول

«و منها» تلاش دومی که آقایان کردند ناظر به قول سوم می باشد یعنی دفع اشکال از تفسیر سوم می باشد. آخوند تفسیر دوم را فعلا مطرح نمی کند، چرا؟ به خاطر این که قائل دارد، یعنی

واقعا بعضی ها مانند الآن آقای مصباح اعتقاد دارند که چه دلیلی دارد که ما محمولاتِ مختصه به واجب را وارد کنیم؟

اگر ما ملاک برهانی نداشته باشیم، دلیلی نداریم برای این؛ لذا تلاشی که برای پاسخ اشکالات شده، یکی تلاشی است که برای پاسخ به تفسیر اول شده که عرض کردم نظر صدرا را، یکی تلاشی است که برای پاسخ به اشکال سوم شده، -تفسیر اشکال دوانی- که «مع ما یقابل و بشرط تعلق غرض علمی» را سعی کردند حل کنند. اشکال دوانی را که تقابل، تقابل اصطلاحی هست یا خیر؟ ان شاء الله در جلسه بعدی.

و السلام

## جلسه چهل و ششم : ۱۳۹۱/۰۱/۱۵

## ادامه بیان راه حل اول (از دو راه حل) برای فرار از اشکال تفسیر سوم

رحیق جلد ۱ صفحه ۱۹۴: «و منها: أن المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلق بالطرفين غرض علمی، و تلك الأحوال إما امور متكررة و إما غير متعلق بطرفيها غرض علمی كقبول الخرق و الائتيام و عدم قبولها بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة» در مقام پاسخ به نقوضی که وارد شد، نقض سوم، نقضی بود که محقق دوانی به تعریف آقایان وارد کرد. دوانی اعتراض کرد که شما اگر تقابل را تقابل اصطلاحی می دانستید، مسأله درست در نمی آید.

آقایان می خواهند جواب بدهند به اینکه شما تقابل را تقابل غیر اصطلاحی بگیرید، نقضتان این است که، آن موقع احوال مختصة به آن، اقسام وارد می آید؛ یعنی اینگونه می شود، مقابله ای به وجود می آید بین واجب، جوهر و عرض -از نظر مجیب اینگونه می گوید- و این مقابله بین واجب و جوهر و عرض، چون تقابل، تقابل غیر اصطلاحی می باشد، سبب می شود که احکام مختصه به هر کدام از اینها داخل شود، دیگر مانع اغیار نیست.

می گویند؛ نه، تقابل، تقابل غیر اصطلاحی می باشد ولی باید متقابلین، دو تا باشند، نه بیشتر. اینجا چون سه تا هستند؛ یعنی یکی با دو تا مقابل می باشد، از هر کدام حساب بکنیم. دیگر اشکال وارد نمی آید. ما یک تقابلی را می گوئیم که تقابل، تقابل غیر اصطلاحی باشد و دو طرف داشته باشد، نه سه طرف. اینجا که مسأله واجب و جوهر و عرض مطرح است و سه تا می

باشند، اشکال وارد نیست. صدرا می گوید: این چه حرفی است؟ با کدام دلیل و ملاک؟ چه کسی گفته است حتما باید این تقابل دو طرف داشته باشد تا تعریف شما که گفتید خودش با مقابلش، مستوعب باشند و به هر دو طرف، غرض علمی تعلّق بگیرد، چه کسی گفته مقابلش اگر قرار شد تقابل، تقابل غیر اصطلاحی باشد؟

## تطبیق متن اسفار (راه حل دوم)

لذا این حرف ها از همان حرف هایی است که صدرا می گوید اینها تکلف و تعسف می باشد. «أن المراد شمولها مع مقابل واحد -پس وقتی مقابل می گوئیم، تقابل و لو تقابل غیر اصطلاحی باشد؛ چون دوانی نشان داد تقابل اصطلاحی وجود ندارد، اما شما گفتید: مانع اغیار نیست، احکام متعلقه به عرض و جوهر وارد می شود، می گوئیم؛ نه، چون عرض و جوهر مقابل واحدی نیستند در مقابل واجب، بلکه دو تا مقابل می باشند- مع مقابل واحد -مقابل واحدی باید باشد- يتعلّق بالطرفين غرض علمی -پس حیث غرض علمی قبول داشتند آنها، چیزی که اضافه می کنند این مقابل واحد است که نقض را برطرف می کند- و تلك الأحوال إما امور متكررة -مانند همین بحث هایی که داشتیم که سه تا می باشند یا اموری هستند که دو طرف می باشند، مانند خرق و التیام، اینها یک جسم طبیعی داشتند و یک جسم فلکی داشتند، یک بحث هایی داشتند در باب خصوصیات جسم طبیعی و فلکی که ما کاری با آنها نداریم.

بالاخره گفتند: مسأله قبول خرق و التیام یا عدم قبول خرق و التیام که در باب اجسام طبیعی و اجسام فلکی آنجا که در طبیعیات قدیم مطرح می باشد، درست است اینها قبول خرق و التیام،

خصوصیتی است در جسم طبیعی در مقابل جسم فلکی، این خرق و التیام. اینها یک منبایی دارند در طبیعیات قدیم با آن روال که دیگر این نظام هسته ای و اتمی و ... اصلا موضوع مطلب را منتفی کرده، دیگر کسی این مطالب را نمی خواند ولی آنها می خواهند بگویند: بیاض و لا بیاض، و نه خرق و التیام. به بیاض غرض علمی تعلق می گیرد و به لا بیاض غرض علمی تعلق نمی گیرد. و لو دو تا هستند ولی غرض علمی ندارند.

به واجب، جوهر و عرض، غرض علمی تعلق می گیرد، اما تقابل بین سه چیز است نه دو چیز؛ لذا نقض وارد نیست. «قبول الخرق و التیام و عدم قبولهما - البته این عدم را می گوید بمعنی السلب بگیری - لا بمعنی عدم الملکه چون اگر به معنای عدم ملکه بگیری، شمولش از بین می رود، اگر به معنای سلب بگیری در واقع شمول دارد ولی غرض علمی به آن تعلق نمی گیرد، اگر عدم ملکه باشد با توجه به اینکه یک حظی از وجود پیدا می کند بر اساس سیستم آقایان، ممکن است غرض علمی پیدا بکند، اما شمولش از بین می رود؛ چون قرار بود شمول داشته باشد، می گوید: شمولش را با سلب درست کنید، بگویند: بیاض و لا بیاض، با بیاضی که به شکل سلب تحصیلی باشد، اما لا بیاض غیر علمی ندارد.

راه حل دوم (از دو راه حل) برای فرار از اشکال تفسیر سوم و اشکال آن

«و منها» یکی از توجیهات و تکلفاتی که برای پاسخ به اشکال دوانی مطرح شده این است که گفتند تقابلی که ما می گوئیم، تقابل حقیقی را اراده می کنیم نه مطلق منافرت که اینها در جواب بالایی بود. در جواب بالایی، تقابل شد مطلق منافرت و تباین. اما در پایینی تقابل شد تقابل اصطلاحی. اگر تقابل، تقابل اصطلاحی باشد، آن موقع اشکال این است که امکان، نقیض وجوب نیست. نقیض وجوب، لا وجوب می باشد. جواب می دهند؛ می گویند امکان، نقیض بالذات وجوب نیست، اما مصداق، نقیض هست. لذا تقابل اصطلاحی اما نه تقابل بالذات، بلکه تقابلی که شامل تقابل بالعرض هم شود، در واقع امکان، چون متحد با لا وجوب است، نقیض می باشد، آن که واقعا نقیض می باشد، لا وجوب می باشد. حکم لا وجوب را ثانیاً و بالعرض به امکان سرایت می دهیم. تقابل اینگونه می شود. کما اینکه مثال می زنند، می گویند: مثل وحدت و کثرت، شما می گویند: وحدت، عدم قبول انقسام می باشد و کثرت، قبول انقسام می باشد. ولی قبول انقسام و عدم قبول با هم تناقض دارند. وحدت و کثرت به جهت اینکه مصداق و متحد با آنها می باشند با هم تقابل پیدا می کنند. حالا فعلا فرمایش علامه طباطبایی را به رخ ما نکشید که در همه آنها ما در فلسفه علامه، جواب های دیگری هم می توانیم بدهیم، فعلا داریم حرف های آنها را می گوئیم. بالاخره ما می توانیم یک تقابل اصطلاحی درست کنیم که تقابل بشود همان تقابل سلب و ایجاب، اما تقابل را بالعرض درست کنیم نه بالذات؛

ملاصدرا می گوید: اینکه شما این را می گویند، قبول دارید احکام جوهر و عرض می شوند مصادیق لا وجوب، دوباره اشکال نقض وارد می آید. شما نمی توانید فقط این حرف را برای



می کند و خیلی خوب هم استفاده می کند که من یک قسمت از آن را می خوانم. عبارت صدرا که قسمت اولش که آسان است را بخوانیم تا بعد آن قسمت را عرض می کنم.

### تذکر ملاصدرا به مبنایشان در بحث عرض ذاتی

«و أنت اذا تذكرت» صدرا شروع می کند دوباره مقدمه را، که تو اگر متوجه بشوی ملاک عرض ذاتی این است که یک چیزی عروضش بی واسطه باشد، حالا چه مساوی باشد و چه اخص. اشکالی ندارد که امکان، اخص باشد ولی عرض ذاتی موجود باشد. وجوب، اخص باشد ولی عرض ذاتی موجود باشد، هیچ اشکالی ندارد. هلیات بسیطه برای همه موجودات می توانند بحث فلسفی باشند و عارض اخص باشند، هیچ اشکالی ندارد. تو باید مبنای ما در شناخت عرض ذاتی بدانیتا گرفتار چنین تکلفی نشوی. اینها را اول ذکر می کند و بعد می گوید: بله، عرض ذاتی، محمولی است که بی واسطه، عارض موضوعش می شود، -که می خواهیم با این بیشتر کار کنیم- فقط یک شرط می کنیم که این محمول، محمول می باشد و باید حیثیت نعتی داشته باشد تا بتواند محمول باشد که در جلسه قبل به آن اشاره کردیم. حیثیت نعتی آن برای حیثیت محمولیت آن می باشد، نه برای اینکه ما بگوییم کم را بیرون کنید، کیف را بیرون کنید، چون مشتق نیستند، حیثیت اشتقاق و اینها به جهت محمول بودن در گزاره از آن استفاده می کنیم که این توضیح آخوند می باشد.

«أنت إذا تذكرت أن أقسام الحكمة الإلهية ما يبحث فيها عن العوارض الذاتية للموجود المطلق بما هو موجود مطلق» اگر تو متذکر مبنای ما بشوی که ما سه قسمت کردیم، گفتیم یک طبیعیات

امکان بگویید، برای امکان گفتید: امکان، مصداق لا وجوب می باشد، لذا تقابل بین وجوب و لا وجوب که اولاً و بالذات بین وجوب و لا وجوب می باشد، ما سرایت می دهیم به امکان، خیلی خوب، همین را برای جوهر و عرض بگویید. یعنی آن اشکالی که دوباره دوانی گرفت که مانع اغیار نیست و اغیار می آیند داخل، باز هم وارد می شود که شما باید احکام جوهر و عرض را باید وارد کنید، چون اینها مصداق لا وجوب می باشند. فقط امکان که مصداق لا وجوب نیست. لذا می گویند: حواسشان نیست که آنچه را که می گویند باید ملتزم به همه جوانبش بشوند. پس تقابل را ما اعم می کنیم و می گوییم بین واجب و ممکن، یک تقابل بالعرض وجود دارد «كما بين الوحدة و الكثرة، -این توضیحش آمد- و غفلوا -غفلت کردند- عن صدقها بهذا المعنى على الاحوال الخاصة - اگر با این معنا خواستید با تقابل کار کنید، باید احوال خاصة اقسام را بیاورید، هم واجب، مصداق لا جوهر می باشد و هم جوهر، مصداق لا واجب می باشد و هم عرض، مصداق لا جوهر می باشد و این در همه درست می باشد-الی غیر ذلک من التکلفات و التعسفات الباردة» خلاصه اینها برداشتند عرض ذاتی را آنگونه معنا کردند و گرفتار این نقوض و اشکالات شدند با این توضیحاتی که از صدرا دادیم.

بعد آخوند شروع می کند فرمایش خودش را دوباره تذکر می دهد. یک عبارت مفصلی را هم از قول علمای قدیم در باب عرض ذاتی ذکر می کند که الان من هر چقدر از آن را که می رسیم می خوانم و آدرس می دهم که شما حتماً برای جلسه بعد عبارات حاشیه ملا عبدالله یزدی را ببینید؛ چون این ملا عبدالله یک استفاده بسیار خوبی از عبارات استادشان مرحوم علامه حلی

داریم و یک ریاضیات و یک الهیات داریم و الهیاتی که ما گفتیم و بوعلی هم گفت و ما هم مفصل دو تا فصل از الهیات شفا را خواندیم که عبارت کامل دستمان باشد.

تو اگر اینها را بدانی و بگویی عوارض ذاتی موجود مطلق یعنی عوارضی که به موجود مطلق بما هو موجود مطلق عارض می شوند یعنی چه؟ «أی العوارض التي لا يتوقف عروضها للموجود علی أن یصیر تعلیمیا أو طبیعیا»- نیاز ندارند موجود اول، تعینی پیدا کند و بعد آنها را بپذیرد. اینها عارض خود موجود می شوند، حال چه مساوی باشند و چه اخص باشند، فرق نمی کند. پس آن عوارضی هستند که- لا يتوقف عروضها للموجود علی أن یصیر تعلیمیا أو طبیعیا لاستغنیة عن هذه التکلفات - اگر این مطلب را به خودت تذکر بدهی و یادت باشد مستغنی از این تکلفات و آشیاه این تکلفات- اذ بملاحظة هذه الحیثیة فی الامر العام - وقتی که یک امری از عوارض موجود بما هو موجود بود، آن امر عام که آخوند می گوید؛ یعنی امری که عام است به این معنا که آمدنش، نیاز به تقید نداشته باشد. امر عام یعنی امری که از عوارض موجود است بما هو موجود- مع تقييده بكونه من النوع الكلية « باید نعت باشد، نه ذوات تا بتواند محمول باشد.

حال قید کلیتش برای همان بحثی است که در آینده دقیقتر برای شما تبیین می کنیم، یعنی موجود کلی اند، در واقع عوارض موجود کلی می باشند، ان شاء الله این را برای شما شرح می دهیم. ولی حالا نعت بودنش مهم می باشد. «لیخرج البحث عن الذوات - باید این را مقید بکنیم محمولی که برای آمدنش بر موجود نیازی به حیثیت تعلیمی و حیثیت طبیعی برای موجود ندارد

و باید نعت باشد- لا بما لا یختص بقسم من الموجود كما تُؤهم - نه این که این حیثیت نعتی بخواهد کیف را بیرون کند یا بخواهد کم را بیرون کند، خیر، همان کم هم می تواند عارض اخص موجود باشد در هل بسیطه، همان کیف هم می تواند عارض اخص باشد در هل بسیطه، ملاک همین است، ملاک یک چیز بیشتر نیست، ملاک این است که، محمولی باشد که برای آمدنش بر موجود، نیاز تقید به قید طبیعی و ریاضی نداشته باشد- یندفع عنه النقوض و یتم التعریف سالما عن الخلل و الفساد» می فرمایند: تو اگر متذکر آن مبنای ما بشوی، از این تکلفات بی نیاز می شوی اولاً، و تمام این نقوض را می توانی دفع کنی و تعریف را هم تام خواهی دید که عرض ذاتی (بنابر تعریف آخوند) این می شود: محمولی که برای عروضش بر موجود، نیاز به حیث طبیعی و ریاضی ندارد. تعریف تمام است و سالم از خلل و فساد است. این مطلب اول.

### متوقف بودن موضوعات و محمولات سائر علوم بر تبیین صحیح عرض ذاتی

اگر این را درست کردید می توانید موضوعات و محمولات سایر علوم را درست کنید. به این مطلب قبلاً آخوند اشاره کرده بودند. اما اگر نتوانستید عرض ذاتی را در فلسفه درست کنید، نمی توانیم موضوعات و محمولات سایر علوم را درست کنیم؛ چون قبلاً گفتیم، موضوعات سایر علوم می شوند عوارض ذاتی موجود. توضیحش را از بوعلی سینا داشتیم، از آخوند همداشتیم.

تو اگر توانی عرض ذاتی فلسفه را درست کنی، یعنی نتوانستی محمولات موجود بما هو موجود که موضوعات سایر علوم است را تشخیص بدهی. با مشکل مواجه می شوی.

لذا آقایان قداما که متحیر ماندند در تفسیر عرض ذاتی، متحیر هستند در تفسیر موضوع سایر علوم «و مثل هذا التحير والاضطراب وقع لهم في موضوعات سائر العلوم» بلکه محمولات سایر علوم، چرا؟ تعبیر بسیار خوب استاد بزرگوارمان آقای جوادی است که بسیار هم درست است؛ چون اگر موضوعات سایر علوم را نفهمیدند، محمولات سایر علوم، عوارض ذاتی موضوع علم هستند؛ یعنی یک پیوندی در مقام ثبوت دارند و یک پیوندی در مقام اثبات. شما می گوئید موضوع چیست؟ موضوع، آن چیزی است که علم از عوارض ذاتی آن بحث می کند. عرض ذاتی چیست؟ عرض ذاتی، آن چیزی است که برای آمدنش بر موضوع، نیاز به تقید خاص ندارد، پس معلوم است که ۱) شناخت موضوع فلسفه ۲) شناخت محمولات فلسفه، تکلیف موضوعات و محمولات سایر علوم را روشن می کند. «بیان ذلک» می خواهد این را بیان کند.

### بیان مطالبی از تهذیب المنطق تفتازانی جهت توضیح «بیان ذلک»

#### اسفار

برای توضیح «بیان ذلک» یک عبارت مفصلی دارند. اما من یک اجازه ای می خواهم تا اشاره کنم به عبارتی که در حاشیه ملا عبدالله بر منطق تفتازانی هست که استادمان حضرت آیت الله جوادی به خوبی از آن استفاده کرده اند. البته ملاصدرا هم استفاده کرده اند و عبارت اسفار اربعه را با توجه به این مطلب روان تر می شود معنا کرد.

در تهذیب المنطق تفتازانی ابتدا در مقدمه پیرامون تعریف عرض ذاتی مطالب ارزشمندی بیان می شود که حتما ملاحظه فرمایید و بعد در خاتمه پیرامون عرض ذاتی وقتی می رسند به محمولات مسائل علم، مطلب را ادامه می دهند و مطلب را مفصل تر بررسی می کنند.

حاشیه ملا عبدالله بر منطق تفتازانی (صفحه ۱۱۴): «خاتمة: اجزاء العلوم ثلاثة، ۱) الموضوعات و هي التي يبحث في العلم عن اعراضها الذاتية ۲) و المبادئ و هي حدود الموضوعات و اجزائها و اعراضها و مقدمات بينة أو مأخوذة يبتنى عليها قياسات العلم ۳) و المسائل و هي القضايا تطلب في العلم و موضوعاتها اما: ۱) موضوع العلم ۲) أو نوع منه ۳) أو عرض ذاتي له ۴) أو مركب»

### هر علمی از سه جزء تشکیل شده است

در خاتمه بیان می دارد، هر علمی از سه جزء تشکیل شده است: ۱) موضوعات. ۲) مبادی ۳) مسائل. مسائل، قضایایی هستند که در علم، طلب می شوند و موضوع مسائل یا موضوع علم هستند یا نوعی از موضوع علم هستند یا عرض ذاتی موضوع علم هستند یا مرکبند؛ مرکب از موضوع علم و عرض ذاتی یا مرکب از نوعی از موضوع علم و عرض ذاتی.

### بیان تقسیمات مسائل علوم با ذکر مثال برای هر کدام

پس اگر بخواهیم مسائل علم را دسته بندی کنیم اینگونه می شود:

- ۱) مسائلی که به موضوع علم می پردازند.
- ۲) مسائلی که به نوعی از موضوع علم می پردازند.
- ۳) مسائلی که به عرض ذاتی را می کنند موضوع مسأله.

۴) مسائلی که موضوعشان مرکب است از موضوع علم و عرض ذاتی یا از نوعی از موضوع علم و عرض ذاتی

بعد ایشان ادامه می دهند (صفحه ۱۱۷): «و محمولاتها امور خارجة عنها لاحقة لها لذواتها»

شما باید هر دو بخش مطالب را خوب دقت کنید، بخش موضوعات و بخش محمولات در این بخش دعوا می رود بر «لذواتها» که جناب محشی خیلی خوب توضیح می دهند.

جناب محشی در حاشیه شروع می کند به آوردن مثال برای مطالبی که در متن آمد، (صفحه ۱۱۶): «قوله: موضوع العلم كقولهم في الطبيعي - كل جسم فله شكل طبيعي -» این مثال برای اول است. جسم، موضوع طبیعیات است. در این مثال، موضوع مسأله، جسم است که همان موضوع علم است. جسم طبیعی، موضوع علم طبیعیات است. اما برای نوع اینجا مثال مطرح نمی کنند بلکه در ذیل اشکالی که بعداً در مورد محمولات می آورد بیان می کند (صفحه ۱۱۸): «و قول الطبيعيين - كل فلك متحرك على الاستدارة -» این مثال برای دوم (نوع منه) است. در این مثال، موضوع مسأله، نوعی از موضوع علم است. حال برای عرض ذاتی در خود حاشیه همان جا آمده (صفحه ۱۱۶): «قوله: أو عرض ذاتي له: كقولهم - كل متحرك فله ميل -» این مثال برای سوم (أو عرض ذاتي له) است. در این مثال موضوع مسأله، عرض ذاتی موضوع علم است. چون اینها حرکت را از عوارض ذاتی جسم طبیعی می دانستند.

برای مرکب هم مثال می آورد (صفحه ۱۱۶): «قوله: أو مركب: ۱) من الموضوع مع العرض الذاتي كقول المهندس، كل مقدار وسط في النسبة فهو ضلع ما يحيط به الطرفان ۲) أو من نوعه من العرض الذاتي كقوله كل خط قام على خط فإن زاويتي جنبيه قائمتان او متساويتان لها»

این مثال برای چهارم (أو مركب) است که خود دو بخش دارد:

۱) موضوع علم به همراه عرض ذاتی یک مثال می آورد «كل مقدار وسط في النسبة فهو ضلع ما يحيط به الطرفان» یک قاعده ای در هندسه می گوید: هر مقداری - که مقدار، موضوع علم هندسه است - که وسط، - وسط، یعنی نسبت مساوی داشته باشد با دو طرف - نسبت باشد مثلاً می گفتند: ۱ و ۳ و ۹؛ ۱، نسبتی دارد با ۳، و ۳ نسبتی دارد با ۹. الآن این ۳ وسط است. حالا مربع ۳ (۳\*۳) با حاصل ضرب ۱ و ۹ برابر است. قانون هندسی اینها این است. یعنی ۳\*۳ و ۱\*۹ می شود ۹. این وسط می شود عرض ذاتی، مقدار شد موضوع خود علم، پس موضوع مسأله شده است: «كل مقدار وسط» یعنی موضوع علم به همراه عرض ذاتی اش، محمولش شده «فله ضلع ما يحيط به الطرفان».

۲) موضوع مسأله، نوعی از موضوع علم به همراه عرض ذاتی. یک مثال جدا می آورد: «أو من نوعه من العرض الذاتي كقوله كل خط قام على خط فإن زاويتي جنبيه قائمتان او متساويتان لها» اما مثال دوم برای مطلب بعدی که گفتیم عرض ذاتی به همراه نوعی از موضوع علم در اینجا مثال آورده اند به «كل خط قام على خط فإن زاويتي جنبيه قائمتان او متساويتان لها» در این مثال خط، یکی از افراد موضوع علم هندسه است.

قیام بر خط، باز یک عرض ذاتی خط است. هرگاه یک خطی بر خط دیگر قرار بگیرد یا دو قائمه به ما می دهد یا دو زاویه به ما می دهد که مجموعشان مساوی با دو قائمه است.

### بررسی محمولات مسائل علوم

الآن باید بخش دوم یعنی «محمولاتها» را بررسی کنیم؛ یعنی باید محمولات اینها را ببینیم، لاحق موضوعات مسائلمند لذاتها. اینجا مشکلاست (صفحة ۱۱۷): «قوله: و محمولاتها: أی محمولات المسائلو امور خارجة عنها: أی موضوعات المسائللاحقة لها: أی عارضة لتلك الموضوعات و المراد منها محمولة عليها فإن العارض هو الخارج المحمول فاذا جرد عن قيد الخروج للتصريح به قبل، بقي الحمل... قوله: لذاتها: و هو بحسب الظاهر لا ينطبق الا على العرض الاولى أی:

اللاحق للشيء اولا و بالذات أی: بدون واسطة في العرض...»

در مقدمه ایشان (مصنف) اینمطلب را توضیح داده اند که عرض ذاتی دوگونه است: «إما يعرض الشيء بلا واسطة أو بواسطة امر مساوٍ» که الان سؤال می شود در اینجا این امر مساوی اش کجا می رود؟ با مشکل مواجه می شویم. می گویند این حرف شما با آن حرف که در اول در مقدمه فرمودید، «كالتعجب اللاحق للانسان و كالضحك اللاحق للتعجب» تعجب لاحق انسان، عرض ذاتی است چون بذاته انسان متعجب است، ضحکی که عارض تعجب می شود و عروضش برای تعجب مساوی با تعجب است از جهت تساوی، عرض ذاتی است، عبارات ملاصدرا هم ناظر به این عبارات است-جور در نمی آید، لذا مشکل داریم.

ایشان اشکال می کنند و می فرمایند: این مسأله که شما می گویید: «لذاتها»، بالاخره مصنف با کدام مبنا کار می کند؟ با مبنای عرض ذاتی شیخ، که هر محمولی باید عرض ذاتی باشد با کدام مبنا، با کدام ملاک؟ بعد آن اشکال محقق حلی را وارد می کند: در صورتی که ما می بینیم بعضی از محمولات غریبند. چرا؟ چون اعم هستند. بعد آن قید را می آورد که ملاصدرا می آورد و ما جلسه بعد می خوانیم، که می گوید: اعم از موضوع مسأله اند اما نباید اعم از موضوع علم باشند مثل همین مثال «کل فلک متحرک علی الاستدارة» تحرک بر استداره اعم از فلک است اما اعم از جسم نیست. علی آی حال عبارات ملاصدرا ناظر به این عبارات است.

و السلام

## جلسه چهل و هفتم : ۹۱/۱/۱۹

## ادامه توضیحات عبارت «بیان ذلک: ان موضوع کل علم»

«بیان ذلک أن موضوع کل علم كما تقرر هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية و قد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته أو لأمر يساويه و أشكل الأمر عليهم لما رأوا أنه يبحث في العلوم عن الاحوال الشيء يختص ببعض انواع الموضوع بل ما من علم الا و يبحث فيه عن الاحوال المختصة ببعض انواع موضوعه» بحث ما به این جا رسید که عرض شد عبارتی را آخوند ملاصدرا از قداماء اصحاب ذکر می کنند و در این عبارت کاملاً روشن است که اینها مبنا را در عرض ذاتی، مساوات عارض و معروض، تصویر نمودند و به جهت اینکه در مبنای مساوات مشکل دارند؛ چون بسیار دیده شده که ما عارض های اخص داریم که بر موضوعات مسأله یا موضوع علم بار می شود. لذا اینها ناگزیر شدند نسبت مسامحه یا توجیهات سبک و سرد یا نسبت تناقض گویی به بزرگان از فلاسفه بدهند.

## ناظر بودن عبارات ملاصدرا بر عبارات حاشیه ملاعبدالله یزدی (تهذیب

## المنطق)

این عبارت آخوند جمعی در عبارت روشنی از حاشیه ملا عبدالله یزدی وجود دارد. استاد بزرگوارمان هم اشاره کرده اند به این مطلب. یک جا در اول عبارت در ذیل عبارت «و موضوعه» .

اول عبارت که موضوع علم منطق را بحث می کنند: «موضوعه المعلوم التصوری و التصدیقی من حیث انه یوصل الی معلوم تصوری و یسمى معرفاً أو معلوم تصدیقی فیسمى الحجة» ملا عبدالله در ذیل این «موضوعه» توضیح می دهد:

## بیان موضوع علم در حاشیه ملاعبدالله یزدی

«موضوع العلم ما يبحث فی العلم عن عوارضه الذاتية - که بعد هم تصریح می کند- و العرض الذاتي ما يعرض الشيء إما أولاً و بالذات كالتعجب اللاحق للانسان من حیث إنه انسان أو بواسطة أمر مساو لذلك الشيء كالضحك الذي يعرض حقيقة التعجب. ثم يُنسب عروضه الی الانسان بالعرض و المجاز» این تقریباً عبارت ایشان است که بعد هم در ذیل «فافهم» دارند که بیان خواهیم کرد. عبارتی هم که آخوند ذکر می کند همین است: «فسروا- عرض ذاتی را- بالخارج المحمولی که يلحق الشيء لذاته - که اولاً و بالذات است- او لامر يساويه». یا بواسطة امری که مساوی آن معروض است. ضحکی که عارض تعجب است، تعجیبی که مساوی انسان است؛ لذا ضحک را عرض ذاتی می دانند؛ چون واسطه دارد ولی واسطه اش، واسطه مساوی است. اشکال آخوند به این عبارت است.

چون در «کل متحرک» هم گفته اند «کل جسم متحرک» که اشکالی ندارد؛ چون موضوع دارید که این موضوع در واقع قوامش به آن عرض ذاتی است.

### بیان محمولات مسائل علم در حاشیه ملاعبدالله یزدی

بعد محمولات را فرمودند: «امور خارجة عنها لاحقة لها». لاحقة را معنا کردند: «أی عارضة لتلك الموضوعات» - همین عبارت را آخوند دارد - و المراد من ههنا محمولة عليها - چرا؟ - فإن العارض هو الخارج المحمول عارض» یعنی خارج المحمول. خارج محمول در مقابل محمول بالضمیمة است. خارج المحمول محمول من صمیمه است که در بدایه خواندیم در مقابل محمول بالضمیمة که ضمیم، بالاخره همسایه غائب از شیء است. صمیم یعنی ذاتی که کاری به همسایه بیرونی ندارد. خارج است ولی محمول من صمیمه است.

### اشکال ملا عبدالله بر تفتازانی صاحب تهذیب المنطق

بعد هم یک اشکال عبارتی به صاحب منطق دارند: «فاذا جُرِّد عن قيد الخروج - چون بالا در متن گفته شده - امور خارجة عنها». ایشان می گوید لاحقة را اگر از قید خروج بیاورید بیرون، می شود عارضة؛ لذا اگر آقای تفتازانی می خواست منطقش را تهذیب کند باید می گفت -أمور لاحقة لها- «لاحقه» خودش «خارجه» را داشت. دیگر لازم نبود هم «خارجه» را بگوید هم «لاحقه» را بگوید. کَانَ تعریض دارد که عبارت مهذب نیست. بعد هم می رسد به «لذواتها». که این را می گویند: «بحسب الظاهر لا ينطبق الا على العرض الاولى أى اللاحق للشیء اولاً و بالذات - که اینجا اشکال دارند که بالاخره تفتازانی تابع شیخ است یا نه؟ چون آن عبارت - أو

بعد بر اساس این تفسیر از عرض ذاتی، صاحب تهذیب المنطق و شارح بزرگوار آن در آخر کتاب این مطلب را ذکر می کنند که به عباراتشان اشاره کردیم که قابل استفاده است چون مستفاد از عبارات استادشان علامه حلی (ره) است.

### بیان موضوعات مسائل علم در حاشیه ملاعبدالله یزدی

خلاصة عبارت این شد که در یکبحث فرمودند: «و المسائل فهي قضايا تُطلب في العلم. موضوعات المسائل اما موضوع العلم كقولهم في الطبيعي كل جسم فله شكل طبيعي أو نوع منه - که الآن مورد اشاره آخوند است که نوعش را عرض کردم مثلاً شما می گوید: کل فلک فهو متحرک علی الاستدارة مثلاً. اگر گفتید کل فلک، فلک نوعی است از موضوع علم طبیعی که موضوعش جسم است. یا عرض ذاتی که خود ایشان مثال زدند - کل متحرک فله میل - أو مرکب من الموضوع و العرض الذاتي - که اینها مثال های مختلفی دارد. مثل همین: کل مقدار وسط في النسبة فهو ضلع ما يحيط به الطرفان أو من نوعه مع العرض الذاتي. کل خط قام على خط فان زاويتي جنبيه قائمتان او متساويتان لهما» این موضوعات مسائل است.

موضوع مسائل توانست نوعی از موضوع علم باشد، خود موضوع علم باشد، نوعی از موضوع علم باشد، یا عرض ذاتی باشد که آن عرض ذاتی مثل تحرک، موضوع آن مسأله ای است که «کل متحرک فله میل یا کل وسط في النسبة» اشکالی ندارد اگر شما مقدارش را هم حذف کنید؛

امر یساویه» در عبارت تهذیب نیست. در عبارت تهذیب فقط «لذاتها» است. فقط در متن «لذاتها» است و مساوی نیست، در متن فقط عرض ذاتی داریم. در عبارت شرح عرض ذاتی را تفسیر کرده به -لاحقه للشیء أو لأمر یساویه- بعد این جا عبارت لذاته که آمده مشکل ایجاد می کند -محمولاتها امور لاحقه لها. یعنی خارج المحمول است لذاته- اگر محمولات این بشود -امور لاحقه لها لذاتها-. دیگر مشکل ندارد عبارت. فقط مشکلی بر ضمیر «لذاتها» است که می خورد به موضوعات مسائل، نه به موضوع علم. ما بعدا می گوئیم اشکال آقای مصباح اینجا وارد است؛ چون لذاتها یک بار «لذاتها» از برای موضوع علم است. عبارت تهذیب را دقت کنید ، فرمود: «و المسائل فهی قضایا تطلب فی العلم موضوعاتها -موضوعات مسائل- محمولاتها - یعنی محمولات المسائل- امور خارجه عنها». حال ما به سفارش ملا عبدالله یزدی که شیعه است -خارج- را می گذاریم کنار و -لاحقه- را قبول می کنیم. «امور لاحقه لها»؛ یعنی خارج المحمولند؛ چون در «لاحقه»، «خارج» می آید، دیگر «خارج» را می گذاریم کنار که تکرار پیش نیاید. «لو اکتفی المصنف بالحق لکفی» «لاحقه لها» می خورد به موضوعات مسائل. «لذواتها» هم شد لذوات موضوعات. آن موقع ملاک عرض ذاتی، آن چیزی است که عارض لذات الموضوع است، دیگر در آن ثانی و بالعرض نیست. در آن تساوی هم نیست.

### بیان عرض ذاتی در حاشیه ملا عبدالله یزدی

اینجا «و هو بحسب الظاهر لا ینطبق الا علی العرض الاولی ای اللاحق للشیء اولاً و بالذات. أى بدون واسطه فی العروض و لا یشمل العارض بواسطه المساو مع أنه من العرض الذاتی

اتفاقاً.» به نظر ما آن «فافهم» اول عبارت حاشیه هم ناظر به همین است که گفت: عرض ذاتی محمول بلا واسطه یا بواسطه المساوی است و بعد گفت «فافهم».

«فافهم» یعنی در عبارت مصنف این نیست. عبارت مصنف «لذواتها» فقط هست. یعنی شما کل تهذیب را جستجو کنید در عبارت مصنف نیست.

بعد شروع می کند: «و لذا أوله بعض الشارحین» -بعض شارحین مجبور شدند این لذاتها را «لاستعداد فی ذاتها» معنا کنند که بگویند درست است آن واسطه مساوی هم چون آخرش به تعجب می خورد، تعجب هم استعداد در ذات است؛ به اصطلاح می شود واسطه ثبوتی که اینگونه «لاستعداد فی ذاتها» معنایش کنند. «و لذا أوله بعض الشارحین ای لاستعداد مخصوص لذواتها سواء كان لحوقه اياها لذاتها أو لأمر یساویها فإن اللاحقه للشیء لما هو هو یتناول الاعراض الذاتیه جمیعاً -جمیعاً یعنی علی ما قاله المصنف فی شرح الرسالة الشمسیه-» مراجعه کنید. اگر تحلیلش اینگونه شد که شد.

اگر اینگونه نشد و خواستیم به ظاهر عبارت تهذیب، عمل کنیم با اصطلاح ملا عبدالله از عبارت تهذیب ما فقط «لذاتها» داریم.

### اشکال علامه حلی بر مبنای تفتازانی در محمولات مسائل

بعد رسیدیم به اینجا: «ثم ان هذا القید یدل علی أن المصنف اختار مذهب الشیخ -مذهب شیخ چیست؟- فی لزوم کون». عبارت دقیق است. ایشان می گویند: مذهب شیخ این است که محمولات مسائل باید از اعراض ذاتی موضوعات مسائل باشند: «اعراضاً ذاتیه لموضوعات



المسائل و اليه يرجع كلام الشارح المطالع لكن الاستاذ المحقق (قدس) - که علامه حلی است - آورد علیه بأنه كثيرا ما يكون محمول المسألة بالنسبة الى موضوعها من الاعراض العامة القريبة - دعوا بر سر موضوع مسأله و محمول مسأله است - كقول الفقها كل مسكر حرام و قول النحاء كل فاعل مرفوع و قول الطبيعي كل فلک متحرك على الاستدارة» اکنون به این عبارتی که ذیل عبارت اسفار آمده بپردازیم: «نعم يُعتبر أن لا يكون اعم من موضوع العلم» یعنی اشکالی ندارد که «تحرک علی الاستدارة» اعم از فلک باشد که همینطور هم هست. حرکت علی الاستدارة، مختص فلک نیست. اما حرکت علی الاستدارة اعم از جسم نیست؛ لذا محمول مسأله اعم از موضوع..... لذا مبنا غلط است که عارض قریب موضوع مسأله است؛ چون در موضوع مسأله یا عروض لذاته مطرح است یا عروض بواسطه امر مساوی که بعدا بررسی می کنیم که این عارض اعم موضوع مسأله، نسبتش با موضوع علم چیست، اگر آن «لذواتها» بماند سر جایش. فعلا اشکال محشی را بفهمیم با توضیحی که دارد. می گوید: چون ملاک، مساوات است و محمول مسأله از موضوع مسأله اعم است و لو از موضوع علم، اعم نیست؛ چون اگر موضوع علم، اعم باشد که دیگر از علم می رود بیرون، ولی در موضوع مسأله با مشکل مواجه هستیم؛ یعنی کاملا اینجا روشن است که دو بحث بوده بین قدما، (۱) عرض ذاتی نسبت به موضوع علم (۲) عرض ذاتی نسبت به مسائل. «ألا يكون اعم... نعم يعتبر أن لا يكون اعم من موضوع العلم و صرح بذلك المحقق الطوسي أيضا في نقد التنزيل». در کتاب نقد تنزیل هم محقق طوسی دارد. پس اگر

ما از تفتازانی فقط «لذواتها» را داشتیم مساوی در عبارات تفتازانی نبود دیگر نمی توانیم با مساوی اشکال کنیم که مبنای خودمان است. (پرسش... پاسخ): در عبارت تفتازانی هم دعوا بر سر موضوعات مسائل و محمولات مسائل بود. باید ببینید آن ملاک عرض ذاتی در موضوع علم در موضوع مسأله چگونه پیاده می شود؟ ظاهر عبارت این شد که محمول مسأله، لذاته موضوع مسأله باشد، بعد محقق حلی استاد علامه حلی به ایشان اشکال گرفته که این حرف درست نیست؛ چون محمول مسأله می تواند نسبت به موضوع مسأله، عرض غریب باشد. می تواند اعم باشد. باید دید عرض غریب و اعم با کدام مبنا درست و قابل تفسیر است؟ با مبنای مساوات در مسأله. بله با مبنای مساوات اعم است، یعنی عرض غریب مسأله است اما عرض غریب موضوع علم نیست؛ چون اعم از موضوع علم نیست. اینها در این فضا سخن می گویند.

### اشکال ملا عبدالله یزدی بر تفتازانی

«أقول»، جناب محشی می خواهد اشکال کند (الحاشية على تهذيب المنطق، صفحة ۱۱۸): «و أقول: في لزوم هذا الاعتبار أيضا نظر لصحة ارجاع المحمولات العامة الى العرض الذاتي بالقيود المخصصة كما يرجع المحمولات الخاصة الى بالمفهوم المردود و الاستاد صرح باعتبار الثاني فعدم اعتبار الاول تحكم و ههنا زيادة كلام لا يسعها المقام».

دیگر تمام الکلام را اینجا می خواهد بگوید. می خواهد بگوید: چون ما محمولات خاص داریم که آقایان محمولات خاص را با محمول مردد مساوی می کنند. چرا محمول اعم را با قیود

مخصص، مساوی نمی کنند تا ذاتی بشود؟ و چون استاد ما دومی را قبول دارد؛ یعنی مفهوم مردد را برای ذاتی بودنِ محمول قبول دارد، باید قیود مخصص را برای ذاتی بودن، قبول کند و دیگر اشکال نکند.

سخن این است «فی لزوم هذا الاعتبار» یعنی شما بگویید که: نه، ما اعراضمان می توانند، اعراض غریبه باشند به دلیل اعمیتِ محمول از موضوع مسأله، می گوید این هم درست نیست. چرا؟ «لصحة ارجاع المحمولات العامة الى اعراض الذاتی بالقيود المخصصة» آنجا مثال می زدند به انسان که انسان، مستقیم القامة است که این استقامت قامت، اعم است اما پهن ناخن است، این دو قید، مساوی انسان است. بعد محمول را با قید مخصص می کنیم مساوی موضوع؛ لذا عرض می شود عرض ذاتی. در واقع خود محمول بدون قید مخصص، در آن اعمیت می بینیم. اگر محمول را با قید مخصص ببینیم، مساوی اش می کنیم. و اگر مساوی اش کردیم، ملاک عرض ذاتی را دارد.

ایشان می خواهد بگوید: «لصحة ارجاع المحمولات العامة الى العرض الذاتی بالقيود المخصصة» كما يرجع المحمولات الخاصة» مثلاً می گوید: خط مستقیم است. بعد مستقیم، اخص از خط است، مفهوم مرددی را می آورید در مقابل اینکه منحنی است، بعد محمولِ مردد را درست می کنید، می گوید: خط یا مستقیم یا منحنی، اشکال ندارد.

چگونه با مفهوم مردد استقامت یا انحناء، بین محمول یا موضوع تساوی درست می کنید؟ می توانید با قید مخصص پهن ناخن بودن استقامت قامت را که اعم از موضوع است، مساوی اش

کنید. بعد می فرماید: «والاستاد صرح باعتبار الثاني» چون استاد ما، مفهوم مردد را، برای عرض ذاتی بودن، قبول دارد؛ یعنی در عرض ذاتی مساوات را قبول دارد و برای درست کردن، مساوات در همه موارد، می خواهد از مفهوم مردد استفاده کند، پس باید مفهوم مخصص را هم بپذیرد. پس باید قیود مخصص را بپذیرد.

اگر توانست از مفهوم مردد برای تساوی استفاده بکند، عدم اعتبار اول که قیود مخصص باشد، تحکّم است. لذا ایشان می خواهد اینگونه بگوید: شما وقتی می گوید حقیقت محمول در الخط مستقیم، استقامت نیست، «أو منحنی» اگر محمولش شد مفهوم مردد، می گوید خط یا مستقیم یا منحنی است، آن موقع مساوات درست می شود. لذا اینجا هم که شما مفاهیم عامه را می بینید شما باید قیود مخصصی داشته باشید، که می شود پیدا کنید از باب مقابلات، و لذا یک تساوی درست کنید یا با قیود مخصص یا با مفهوم مردد.

### بیان خلاصه مطالب حاشیه ملا عبدالله در اسفار

آخوند همه این را نقل نکرده است. فقط خلاصه این مطلب مهم آمده است. چون در حاشیه ملا عبدالله یزدی شما چه دارید؟ اولاً ملاک عرض ذاتی را دارید، که چه است؟ بلا واسطه أو بواسطة امر مساو این یک. بعد آمدید این ملاک عرض ذاتی را در موضوع مسائل و محمولات مسائل پیاده کردید بعد با مشکل مواجه شدید که نه همه محمولات، محمول بر موضوع علمند، برخی از محمولات، محمول بر نوعی از انواع موضوعند، نه همه محمولات مساوی با موضوع علمند یا مساوی با موضوع مسأله اند. مجبور شدید ببینید محمولات اعمی دارید که این

تساوی در مسأله است اما تساوی در مسأله، مشکل عرض ذاتی در موضوع علم را حل نمی کند؛ لذا مجبور شدند، سراغ توجیه دوم بروند، که بگویند: موضوع علم یک امر انتزاعی از موضوعات مسائل مختلفه است. محمولات مسائل هم یک امر انتزاعی از محمولات مسائل مختلفه است که بعد با یک توجیهاتی تساوی در مسأله درست شود و با یک توجیهاتی تساوی در موضوع علم درست بشود، حاصلش این شد.

### اشکال ملاصدرا بر توجیهات و بیان منشاء اشکال

ملاصدرا می گوید: همه اینها به خاطر این است که آقایان عارض اخص را نفهمیدند. اگر عارض اخص را می فهمیدند باید همه این توجیهات حل می شد. پس من یک بار دیگر ۱، ۲، ۳، مطرح می کنم: اول حاشیه ملا عبدالله بحث رفت درباره عرض ذاتی در علم. آخر حاشیه ملاعبدالله بحث رفت درباره عرض ذاتی در محمولات و موضوعات مسائل. تمرکز آقایان بر تساوی است؛ لذا وقتی مواجه با مشکل قید مساوات شدند و لذا در اعم ها و اخص ها به اشکال برخورد کردند. اعم و اخص را یک بار در مسأله باید حل کنید، یک بار در علم حل کنید.

محمولات اعم، اعم از موضوع مسأله باشند اما اعم از موضوع علم نباشند. بعد ملاعبدالله برای توجیهش از قیود مخصصه خواسته استفاده کند کما اینکه برای توجیه محمولات اخص خواسته از مفهوم مردد استفاده کند.

### بیان توجیهات علما توسط ملاصدرا در اسفار

آخوند ملاصدرا ما حصل این مطلب را می گوید و بیان می دارد مطالبی را، که الآن عبارات اسفار را راقی و روان تر متوجه می شویم. آخوند ملاصدرا توجیهاتی می آورد که باید این توجیهات را الآن بررسی کنیم تا مسأله عرض ذاتی را با مبنای مساوات در موضوع علم درست متوجه شویم. مثلاً آخوند ملاصدرا می گوید: یا عرض را بطور اعم مطرح کنند یا بگویند حقیقت موضوع، موضوع مسأله نیست، یک امری است انتزاع از موضوع مسأله، کما اینکه حقیقت محمول، محمول مسأله نیست بلکه یک امری است که از محمولات مختلفه انتزاع شده، که آن امر منتزع از محمولات اخص یا امر منتزع از محمولات اعم با قیود مخصصه، بشود مساوی با موضوع علمی که منتزع از موضوعات مسائل مختلفه است که تساوی بین موضوع علم و محمولات مسائل علم درست شود.

آخوند ملاصدرا می گوید: اینها اینگونه کار کردند، یعنی اینگونه جمع می کند. آخوند می خواهد عبارت اول حاشیه ملا عبدالله را که درباره عرض ذاتی در موضوع علم بود و عبارت پایان حاشیه ملا عبدالله را که درباره عرض ذاتی در مسائل بود با آن توجیه دوم جمع کند. بگوید: درست است که نسبت بین موضوع مسأله و محمول مسأله با مفهوم مردد یا با قیود مخصصه،

سه راه حل ، پیدا می شود: یا مفهوم مردد، یا قیود مخصصه، یا حقیقتا موضوع علم آن امر انتزاعی است که همان موضوع است ، محمول علم هم یک امر انتزاعی است که آن محمول است حقیقتا. همه این تلاش ها را آخوند می گوید برای این بوده که اینها عارض اخص را نفهمیدند.

والسلام

## جلسه چهل و هشتم : ۱۳۹۱/۰۱/۲۰

## تطبیق متن اسفار (بیان ذلک: إِنَّ موضوع کل علم)

من اجازه می خواهم آن بحث را چون قبلاً مفصل گفتیم، عبارت های آخوند را بخوانیم. یک صفحه و نیم عبارت اسفار است که عبارت را تمام کنیم. ملاصدرا بیان فرمودند: که قدمای ما در تفسیر عرض ذاتی دچار خطا بودند و به مسأله مساوات بیشتر از عروض بی واسطه توجه نموده اند و بعضی از تلاش هایی که برای حل مشکلات می کردند نشان می داد که دنبال حفظ قید مساوات هستند و به همین دلیل دچار مشکلاتی شدند و نسبت هایی به حکما دادند. نمونه واضح را در حاشیه ملا عبدالله یزدی خواندیم.

## معنا و ملاک عرض ذاتی

الان عبارت آخوند را بخوانیم: «بیان ذلک» - یعنی بیان اینکه اینها متوجه نشدند که ملاک عرض ذاتی، عروض بی واسطه است. بالا اشاره کردند که ملاک این است: «العوارض التي لا يتوقف عروضها للموجود على أن يصير تعليمياً أو طبيعياً» گفتند این را اگر کسی بفهمد عروض بی واسطه یعنی محمولاتی که برای موجود ثابتند بدون آنکه نیاز باشد آن موجود تعین خاص داشته باشد. اگر این را بفهمید «لاستغنی عن هذه التكاليف» - اینها این را نفهمیدند و دچار اضطراب شدند. الان می خواهند این را توضیح دهند: «بیان ذلک» - یعنی بیان این که ملاک عرض ذاتی چیست و قدما این را نفهمیدند و به همین دلیل دچار اضطرابند، در تشخیص

عوارض و محمولات فلسفه و خود به خود در تشخیص موضوعات و محمولات سایر علوم. این خلاصه حرف آخوند است. نفهمیدن ملاک عرض ذاتی در فلسفه سبب می شود که موضوع و محمولات سایر علوم به هم بخورد. این را می خواهند توضیح دهند:

«بیان ذلک أن موضوع کل علم كما تقرر ما يبحث فی العلم عن عوارضه الذاتية - که این کبری مسلم است - و قد فسروا العرض الذاتي - قدما عرض ذاتی را تفسیر کرده اند - بالخارج المحمول - خارج محمول یعنی محمول من صمیمه، در مقابل محمول بالضمیمه. محمول بالضمیمه، محمول همسایه شیء است که در عبارات بوعلی مفصل توضیح دادیم - الذی يلحق الشيء لذاته - لحوق لذاته، ملاک است. اینها این را تمرکز نمی کنند. در بعدی اش بیشتر به مشکل برخورد کرده اند - أو لأمر يساويه - أو لأمر یعنی لحوق، لحوق لذاته نیست. واسطه دارد ولی واسطه، واسطه مساوی است که مثال زدیم - كالتعجب العارض للانسان و كالضحك العارض للتعجب العارض للانسان» تعجب، عروض لذاته است. ضحك، عروض لأمر مساوی انسان است. بعد آخوند نشان می دهد که بر این مساوی بیشتر کار می کنند نه در قسمت اول.

## اشکال علماء بر جامع افراد نبودن این تعریف از عرض ذاتی

«فأشکل الامر عليهم لما رأوا - وقتی دیدند - أنه قد يبحث فی العلوم عن الاحوال الشيء يختص ببعض انواع الموضوع» مسأله مشکل شد وقتی دیدند از احوالی که به بعض انواع موضوع اختصاص دارد بحث می شود مثل «کل فلک متحرک علی الاستدارة». حرکت علی الاستدارة، مختص به فلک است که فلک بعض انواع جسم است.

به همه انواع جسم نمی خورد. «بل ما من علم - بلکه این مسأله اختصاصی به طبیعیات و ریاضیات ندارد که بگوییم «کل خط إما مستقیم إما منحن» - نه، هر علمی اینگونه است - «ما من علم و الا و یبحث فیه عن الاحوال المختصة ببعض انواع موضوعه». در هندسه شما از احوال خط بحث می کنیم، از احوال سطح بحث می کنیم، از احوال حجم بحث می کنیم، این همه اختصاص به بعض انواع موضوع دارد. در حساب از احوال عدد زوج و عدد فرد بحث می کنید. زوج و فرد، انواعی از موضوع - یعنی عدد - هستند. در فلسفه از امکان و احوال امکان و از واجب و احوال واجب بحث می کنید. پس بعض انواع موضوع را به بحث می گذارید.

وقتی دیدند اینگونه است که در همه علوم، این مسأله درست هست. بنابراین با مشکل مواجه شدند. از این طرف اینها بر سر مساوات تمرکز دارند، از این طرف نگاه کردند از احوالی بحث می شود که مختص به بعض انواع موضوع است. با بحث دیشب ما هم روشن شد که فعلا بحث ما بر سر اعراض ذاتی مسأله نیست. بحث بر سر عرض ذاتی موضوع علم است. ما دیشب مفصل جدا کردیم الآن به این بخش می رسیم که ما یکبار می خواهیم عرض ذاتی را با موضوع علم حل و فصل کنیم. یکبار می خواهیم عرض ذاتی را با موضوع و محمول مسأله بررسی کنیم.

### بیان انواع عرض ذاتی توسط علماء جهت حل اشکال

«فاضطروا تارة الى المسامحة - گفتند در عرض ذاتی، از روی مسامحه، قید مساوات آمده است - الى رئوس العلم فى اقوالهم بأن المراد من العرض الذاتى الموضوع فى كلامهم - آن عرض ذاتی

که برای موضوع علم باید باشد، اعم است - من أن يكون عرضا ذاتيا لموضوع العلم - که مثال زدیم در طبیعیات - کل جسم فله شكل طبيعى. که شکل طبیعی عرض ذاتی جسم بود. می خورد به موضوع علم - أو لنوعه - یا با نوعش کار کنید مثلا کل فلک متحرک علی الاستدارة یا کل خط إما مستقیم أو منحن - أو عرضا عاما لنوعه - حالا کل فلک متحرک علی الاستدارة را بکنید عرض عام نوع؛ چون حرکت علی الاستدارة، اختصاص به فلک ندارد یعنی دو مثال است. بگویید: کل خط إما مستقیم أو منحن. مختص به بعض نوع است؛ چون استقامت و انحناء، از آن خط است. اما «کل فلک متحرک علی الاستدارة». حرکت علی الاستدارة، اختصاص به فلک ندارد پس محمول عرض عام ... نسبت به فلک هم اعمیتی دارد. بعد این قید را می آوریم ولی اعم از موضوع علم نسبت که جسم باشد - أو عرضا عاما لنوعه بشرط عدم تجاوزه فى العموم عن اصل موضوع العلم. أو عرضا ذاتيا لنوع من العرض الذاتى» - یا نه، عرض ذاتی باشد برای نوعی از عرض ذاتی «کل متحرک فله ميل» که حرکت عرض ذاتی بود، محمولش که میل در متحرک است عرض ذاتی آن یکی است.

«أو عرضا ذاتيا لنوع من العرض الذاتى - تحرکی که از اعراض ذاتی جسم است. میل داشتن، عرض ذاتی تحرک است که تحرک، خودش عرض ذاتی است - أو عرضا عاما له» یا عرض عامی برای آن عرض ذاتی باشد. مثل آن مثال: «کل مقدار وسط فى النسبة فهو ضلع ما يحيط به الطرفان» ضلع بودن یعنی مربع بود، اختصاصی به نسبت ندارد. اختصاص به مقدار وسط ندارد؛ چون ضلع بودن اعم است.

«عرض النوع من العرض الذاتي أو عرضا عاما له، برای آن نوعی از عرض ذاتی لأصل موضوع» بالا فرمود: یا خود موضوع علم است یا نوعی از موضوع است، حالا یا محمول با نوع مساوی است یا محمول اعم از نوع است ولی به شرط این که اعم از موضوع علم نباشد.

«بشرط المذكور» یعنی به شرط این که ضلع «ما یحیط به الطرفان» ممکن است اعم از مقدار وسط باشد. یعنی به اصطلاح مربع بودن، اختصاصی به مقدار وسط ندارد. ولی اعم از موضوع علم نیست؛ یعنی اعم از مقدار نیست؛ چون مربع بودن از عوارض مقدار است به اصطلاح.

(پرسش...پاسخ:) ملاصدرا آنجا که گفت موضوع و عرض ذاتی یا نوع و عرض ذاتی را، در واقع می گوید: تابع خود آن عرض ذاتی است. مثالش چه بود؟ گفت «کل مقدار وسط فی النسبة فهو ضلع». می گوید این ضلع بودن در واقع از عوارض وسطیت است، وسطیت خورده به مقدار؛ لذا شما می توانید همین مثال را بگویید. بگویید این مثال است برای جایی است که محمول بر وسط است. وسطیت خودش عرض ذاتی است. یا «کل خط قام علی خط» این عوارض قیام است که ما اینها را فنی بیان می کنیم. اینجا در واقع، دو قضیه است. عقد الوضعش، یک قضیه است. عقد الحملش، یک قضیه دیگر است. «کل مقدار وسط» وصفی است ولی حمل است؛ چون در واقع محمول دوم بر وسط واقع می شود که درست می کنیم.

علی ای حال محمول یا به عرض ذاتی می خورد. این محمولی که بر عرض ذاتی است؛ یا مساوی است یا اعم است. ولی اعم از عرض ذاتی موضوع مسأله استاما اعم از موضوع علم نباشد. «بشرط المذكور» یعنی به شرط اینکه اعم از موضوع علم نباشد. ببینید چقدر بزرگش

کردند، گفتند: عرض ذاتی یعنی همه اینها. عرض ذاتی موضوع علم، عرض ذاتی نوع موضوع، عرض ذاتی اعم از موضوع مسأله و اعم از موضوع علم، عرض ذاتی اعم از موضوع مسأله ولی اعم از موضوع علم نباشد، عرض ذاتی عرض ذاتی، حالا مساوی اش است یا اعم است ولی اعم از چیز نباشد؛ لذا با مشکل مواجه شدند که آن بحث های بعدی را دیشب بیان نمودیم که بالاخره اینجا مسأله عرض ذاتی در مسأله چه می شود؟

«و تارة الى الفرق» اینها که دیدند عرض ذاتی در مسأله، خودش اشکال دارد. گفتند: ما مسأله موضوع علم را اینگونه حل می کنیم. می گوییم موضوع علم، غیر از موضوعات مسائل است. محمول علم هم غیر از محمولات مسائل است. ما تمرکز نمی کنیم در موضوع مسأله. می گوییم یک عنوان انتزاعی وجود دارد که موضوعات مسائل این نسبت ها را با آن دارند. یا فردش هستند یا عرض ذاتی اش هستند. همین چیزهایی که می گوییم. محمولات هم همین کار را می کنند. بعد مساوات را بین آن دو عنوان انتزاعی درست می کنیم، که بگویید: من در مسائل، گاهی جسم می گوییم، گاهی فلک می گوییم. گاهی حرکت می گوییم سه جور مسأله داریم. مسأله ای که موضوعش، جسم است یا فلک است یا متحرک است، سه، موضوع داریم. محمول هم، «فله شکل» هست. «فله میل» هست. «فله فلان» هست. حال که اینگونه است پس یک عنوان انتزاعی در موضوع علم درست می کنم، یک عنوان انتزاعی در محمول علم درست می کنم و مساوات را آنجا قائل می شویم. یک نوع تردید که مساوات حفظ شود.

بیان راه حل دیگری توسط علماء جهت حل اشکال

«و تارة الى الفرق بين محمول العلم و محمول المسألة -فرق می گذاریم بین محمول علم و محمول مسأله- كما فرقوا بين موضوعيهما -كما این که بین موضوع علم و موضوع مسأله فرق می گذارند. چگونه؟- بأن محمول العلم ما ينحل اليه محمولات المسائل على طريق الترديد» اینجا بحث تردید پیش می آید که یک قضیه مردهء المحمولی دارم درواقع آن مردهء، محمول معین اش، بر روی محمول معین دست نمی گذارم که این آخر بحثی بود که دیروز از حاشیه خواندیم که شما چگونه با تردید، تساوی درست کردید؟ پس با قیود مخصصه هم تساوی درست کنید. حال که با تردید می توانید درست کنید، با قیود مخصصه هم درست کنید که مسأله برگردد به مساوات به اصطلاح-الى غير ذلك من الهوسات التي ينبوا عنها الطبع السليم -« خلاصه اینجا هوساتی است که طبع سلیم از آن بیزار است و نمی پذیرد چنین هوساتی را که شما بر سر مسأله غلطی بایستید و شروع کنید توجیهات غیر قابل قبولی را بیان کنید تا آن مسأله غلط، درست شود. مسأله غلط هم این است که به جای تمرکز بر عروض بی واسطه، تمرکز کنید بر تساوی. «و لم يتفطنوا بأن ما يختص بنوع من انواع الموضوع» متفطن نشده اند. پس تا الآن ایشان دو نسبت را بیان کرده اند: (۱) اسناد مسامحه (۲) اسناد تفریق بین موضوع مسأله و موضوع علم، محمول مسأله و محمول علم. با این توضیحاتی که دادند.

نکته سومی که آخوند می گویند و حضرت آیت الله جوادی هم دارد، این نکته است که «حکما بوقوع التدافع في كلام الشيخ و غيره من الراسخين في الحكمة» یعنی نسبت تناقض دادن به

حکما، که اینها حرف هایشان با هم تدافع و تناقض دارد، و همدیگر را رد و دفع می کند. این «حکما» را جناب آخوند ملاصدرا بعدا می گوید.

به تعبیر زیبایی استادمان، اینها سه گونه حرف مطرح نمودند، که ریشه سه حرف هم، همین نکته است که «لم يتفطنوا بأن ما يختص بنوع من انواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو» نفهمیدند که عارض اخص غیر از عارض لأمر اخص است. عارض، اخص است، مستقیم، عارض اخص است ولی میزبانش خود خط است. این را نفهمیدند.

### نقد تعریف مشهور عرض ذاتی توسط ملاصدرا و نظر ایشان در مسأله

«لم يتفطنوا بأن ما يختص بنوع من انواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو و أخصیة الشيء من شيء لا ينافي عروض الشيء لذلك الشيء من حيث هو هو» پس اشکالی ندارد، یک چیزی اخص باشد اما میزبانش، خود آن شیء باشد. این را نفهمیدند. مثال واضحش، که ایشان می فرمایند و جناب علامه هم در نهاییه مفصلا این بحث را مطرح کرده اند و کاملاً هم به این قضیه واقفند و ما ان شاء الله بعدا حاشیه متن اسفار علامه را کلمه به کلمه خواهیم خواند، جنسو فصل است که فصول منوعة، عارض اجناسند، اخص از اجناسند ولی همه با هم وارد بر جنس می شوند و به نفس عروضشان، اختصاص و تخصصی به وجود می آورند. نه اینکه اول تخصص حاصل است و بعد اینها عارض شوند؛ چون در متن نهاییه و متن اسفار در این بحث می آید که فصل نمی تواند اول تخصصی حاصل شود بعد او بیاید؛ چون اگر اینگونه باشد اصلاً



نیازی به عروض فصل نیست. پس متوجه باشیم، می شود یک چیزی اخص از یک چیزی باشد، اما میزبان خود آن شیء باشد.

«وذلك كالفصول المنوعة للجناس؛ فإن الفصل المقسم عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع أنه أخص منها والعوارض الذاتية» پس اینجا نفهمیدند که عارض اخص، عرض ذاتیاست ونباید به دنبال حیث مساوات باشیمو از آن طرف عارض مساوی اگر میزبانی غیر از معروضش داشته باشد، عرض غریب است، اگر چه مساوی باشد. پس مسأله را گم نکنید.

«و العوارض الذاتية أو الغريبة للانواع قد تكون اعراضاً أولية للجنس و قد لا تكون كذلك» اعراض ذاتیه یا غریبه، تردید با مبانی خودشان است. بعضی هایشان واقعا عرض ذاتی نیستند. «و إن كانت مما يقع به القسم المستوفاء الأولية» می شود بین بیاض و لابیاض، محمول مردد دید، و با این محمول مردد، قسمت مستوفاء درست کرد، اما عرض ذاتی ندید. تحقق قسمت مستوفاء، ملاک نیست، مساوات را می آورد، استیفاء اقسام را با مقسم مساوی می کند، اما الزاما از این مساوات، عرض ذاتی درست نمی شود.

«فاستيعاب القسم الأولي قد يكون بغير اعراض أولية و قد يتحقق اعراض أولية و لا تقع بها القسم المستوعبة.» این را نفهمیدند، ریشه هم همان یک جمله است. «نعم كل ما يلحق الشيء لأمر أخص و كان ...» بله، اخصی که برای آمدنش یک آمادگی قبلی لازم است و آن میزبان باید مستعد پذیرش آن مهمان بشود قبل از آمدن آن، آن عرض غریب است. «و كان ذلك الشيء مفتقراً في لحوقه له إلى أن يصير نوعاً متهيئاً لقبوله، ليس عرضاً ذاتياً بل عرض غریب

علی ما هو صرح به فی کتب الشیخ و غیره؛ کما أن ما يلحق الموجود بعد أن يصير تعليمياً أو طبيعياً ليس البحث عنه من العلم الإلهي في شيء» ملاصدرا می گوید ملاک را گم نکنید.

«و ما أظهر لك أن تتفطن بأن لحوق الفصول الطبيعية الجنس كالاستقامة و الانحناء للخط» استقامت، یک نوع خط است. انحناء، یک نوع خط است. خط، نسبت به استقامت و انحناء، جنس است. البته استقامت و انحناء انواعی هستند از کیفیات مختص به کم، که اینجا را در بدایه خوانده ایم. استقامت و انحناء دو نوعند از انواع خط و خط نسبت به آنها، چون حیثش، حیث مقسمیت است. مقسم پذیرای فصل ممیزش است و پذیرای فصل مقسمش است.

### دفاع ملاصدرا از شیخ الرئيس در مساله عرض ذاتی

«ليس بعد أن يصير نوعاً متخصص الاستعداد بل التخصص إنما يحصل بها لا قبلها، هي مع كونها أخص من طبيعة الجنس أعراضاً أولية له و من عدم التفطن بما ذكرنا استصعب عليهم الأمر حتى حكموا- این (و من عدم ...) حکم سومشان است - حکموا بوقوع التدافع في كلام الشيخ و غيره من الراسخين في الحكمة حيث صرحوا بأن اللاحق لشيء لأمر أخص إذا كان ذلك الشيء محتاجاً في لحوقه له إلى أن يصير نوعاً ليس عرضاً ذاتياً بل عرضاً غريباً» راسخین در حکمت این را گفتند. گفته اند: لاحق به شیء به واسطه امر اخص، عرض ذاتی نیست. اینجا در اخصیه مشکل برخورد کردند، گفتند: پس لاحق لأمر مساوی، عرض ذاتی است. گفتند، چرا مطلب را گم می کنید؟ چون لحوقش، لحوق با واسطه است، عرض ذاتی نیست؛ چون واسطه اش اخص است. بالذات و بالعرضش را گم کردید. «مع أنهم مثلوا العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل

بالاستقامه و الانحناء المنوعین للخط» گفتند: شما از این طرف می گوئید: عارض اخص، معمولی که به واسطه آخر اخص می آید عرض ذاتی نیست. الآن استقامت، اخص از خط است. انحناء، اخص از خط است. متفطن نشدند که خط برای پذیرفتن استقامت، لازم نیست چیزی بشود و بعد خط را بپذیرد. خط با همان خط بودنش، استقامت را پذیرفته است. پس با مشکل مواجه شدند، از یک طرف «صرحوا» و از آن طرف «مثّلوا».

### بیان منشأ اشتباه حکما در نسبت دادن تناقض به بوعلی سینا

در ادامه آخوند ملاصدرا می گوید: «و لست أدري أي تناقض في ذلك سوى أنهم لما توهّموا أن الأخص من الشيء لا يكون عرضاً أولياً، له حكموا بأن مثل الاستقامه و الاستداره لا يكون عرضاً أولياً للخط بل العرض الأولی هو المفهوم المردد بينهما». جناب آخوند می گوید: من نمی دانم چه تناقضی در حرف و کلام شیخ وجود داشته است. سوای اینکه وقتی توهّم کردند اخص نمی تواند عرض اولی باشد. اینها چون نفهمیدند عارض اخص با عارض لأمر اخص فرق دارد با مشکل مواجه شدند. این بحث را آخوند تمام می کند که ما عباراتش را مفصل خواندیم.

### بحث بعدی: دفع اشکال دیگری بر موضوع و تقسیمات فلسفه

بحث بعدی این است که ما دیدیم بعضی از این امور، قبلاً ما می گفتیم که جناب شیخ در بحث اقسام حکمت نظری، تقسیمی صورت گرفت که این تقسیم باید ثلاثی باشد یا رباعی باشد. آنجا یک نقدی و نقضی وارد شد به بحث ما، که شما وقتی برای مقدار بحث می کنی، مقدار را چه کسی گفته است خارجاً به ماده محتاج است؟! چون بر اساس قول به مجرد مثالی، که قول شیخ

اشراق است، شما مقدار دارید در عین حالی که این مقدار، ماده نمی خواهد. همین مسأله در عدد هم مطرح است که اگر شما عدد را برای مفارقات قائل هستید-که قائلید- چگونه عدد را موضوع ریاضیات می دانید، در حالی که عدد، خارجاً ملازم با ماده نیست.

در متن اسفار، مسأله عدد، مثال زده شده است، شما از بیرون می توانید مسأله مقدار را هم بحث کنید. ما به آن اشاره کردیم. این مسأله عرض ذاتی را از این طرف با عارض اخص در مقابل عارض لأمر اخص با ملاک عروض بی واسطه، با ملاک اینکه میزبان، خود موضوع باشد، این را حل کردیم. آن مطلب را چه کار کنیم؟ که بعضی از این مفاهیم، مفاهیمی هستند دو چهره ای، از یک چهره نگاه کنید محتاج به ماده اند، از یک چهره نگاه می کنید محتاج به ماده نیستند. کسی که متفطن این قضیه شده خود شیخ اشراق است، که در بحث عدد مطرح است که استادمان در ذیل این مطلب حاشیه زدند: «لعله ناظر الی صاحب المطارحات من جعل الحساب داخلاً فی علم الالهی» به خاطر اینکه عدد، عارض مفارقات می شود «کما صرح به المصنف فی تعلیقه علی الشفاء». این را درباره عدد می توانید بحث کنید. ما آنجا یک نقض دیگری را هم وارد کردیم، می توانید آن را در بحث مقدار نیز بحث نمایید. ما باید یک بحثی اینجا مطرح نماییم تا تکلیف

دلیل حصر روشن شود. والسلام



## جلسه چهل و نهم: ۹۱/۱/۲۱

## بازگشت به مباحث دلیل حصر اقسام فلسفه

از باقی عبارات آخوند ملاصدرا یک مطلبی مانده که باید بخوانیم. بعد تحقیقات بحث عرض ذاتی را کنیم. قبلاً در مسأله تقسیم حکمت نظری به سه قسم، بحثی درباره دلیل حصر صورت گرفت که ما مفصل عباراتش را از الهیات شفاء بلکه از بخش منطق شفا خواندیم. چون عبارات منطق شفا مفصل تر بود و مرحوم مطهری هم در توضیح بخش الهیات توضیحاتی که می فرمودند ترجمه عبارات بخش منطق بود که مفصل خوانده شد.

بوعلی در بخش منطق عباراتی دارد. عبارات، عبارات جامعی هستند. عبارات بوعلی در منطق در فصل دوم از مقاله اولی از منطق شفا. «فصل فی التنبيه على العلوم و المنطق» آنجا شروع کرده با یک استدلال جامع، دلیل حصر را تبیین نموده که ما کامل خواندیم و حتماً مراجعه کرده اید.

## نقل عبارات بوعلی از کتاب منطق شفاء (استدلال بر دلیل حصر)

آنجا فرمودند: «والاشياء الموجودة في الاعيان التي ليس وجودها باختيارنا و فعلنا هي بالقسمة الاولى الى قسمين» اشیائی که در اعیان هستند و وجودشان به فعل و اختیار ما نیست - که بحث حکمت نظری است در مقابل حکمت عملی - دو قسم اند: «احدهما الامور التي تخالط الحركة - یا با حرکتند یا اینکه مجردند. آنهایی که مخالطه با حرکت دارند دو گونه اند: یا حتماً باید با حرکت

باشند یا اینکه می شود که با حرکت هم نباشند. حال آنهایی که حتماً باید با ماده حرکت باشند گفتند یا با ماده و حرکتند ذهناً و خارجاً یا با ماده و حرکتند خارجاً نه ذهناً.

آنهایی هم که می توانند با ماده و حرکت نباشند، گفتند: سه اعتبار دارند. این سه اعتبار را برگرداندند به آن سه اعتبار بالا، بعد دلیل حصر شکل گرفت که ما همه عبارات را خواندیم که اول عبارات را می خوانیم که یادآوری شود.

«و الامور التي تخالط الحركة على ضربين فإنها إما أن تكون لا وجود لها الا بحيث يجوز أن تخالط الحركة. مثل الا نسانية و التربيعة. و إما أن يكون لها وجود من دون ذلك - می توانند یک وجود بدون حرکت داشته باشند - فالموجودات التي لا وجود لها الا بحيث يجوز عليها أن تخالط الحركة على قسمين - حركات - إما أن تكون لا في القوام و لا في الوهم يصح عليها ان تجرد عن المادة المعينة كصورة الانسانية و الفرسية - یا طوری هستند که هم در قوام، هم در وهم، یعنی هم ذهناً و هم خارجاً. هم واقعیت خارجی شان، هم واقعیت ذهنی شان به گونه ای نیست که بشود فرض کرد جدایی از حرکت را در آنها - و إما أن تكون يصح عليها ذلك في الوهم دون القوام مثل التربيعة فإنه لا يُحوج تصويره الى أن يخص بنوع ماد - توضیح دادند که بشود آن دو قسمی که با حرکتند، خارجاً و ذهناً یا فقط خارجاً نه ذهناً. آن اموری که می شود بدون حرکت باشند، فرمودند سه گونه اند یا یک اعتبار من حیث هی دارند - و أما الامور التي يصح أن تخالط الحركة و لها وجود دون ذلك - می توانند با حرکت باشند ولی می توانند بدون حرکت هم باشند - فی مثل الهوية الوحدة و الكثرة و العلية فتكون الامور التي يصح عليها أن

تجرد عن الحركة اما أن تكون صحتها وجود و اما ان لا تكون صحتها صحة الوجود بل تكون بحيث لا يمتنع لها ذلكم مثل حال الوحدة و الهويّة و العليّة و العدد الذي هو الكثرة» الآن شاهد عبارتی بوعلى اينجاست. خیلی هم عبارت عجيب است انصافا. پس اين اموری را که گفتیم می توانند با حرکت باشند ، می توانند بدون حرکت باشند، باز در آنها این حالت هست. نبودشان با حرکت یا وجوبی است مثل مجرداتی که آن قسم اول تقسیم کردند یا نه، می توانند بدون حرکت باشند.

### بیان دو چهره برای عدد توسط ابن سینا

اینکه می توانند بدون حرکت باشند باز اعتبار من حیث هی ای دارند که در این مثال عدد را مثال زدند -الذی هو الکثرة- شاهد الآن همین است. عددی که کثرت است. یعنی بوعلى كأنّ اینجا برای عدد دو چهره درست کردند.

یک چهره عدد رفته در ریاضیات. یک چهره عدد آمده در الهیات «والعدد الذی هو الکثرة» چون بالا ریاضیات را به تربیع و غیره را مثال زد به آنهایی که خارجا با حرکت و ماده و نوع معینه هستند و ذهنا بیرون از ماده هستند. اما الآن اینها را اینگونه جدا کرد. وحدت و هویت و علیت و عددی در «هو الکثرة» بعد فرمود: اینها سه حالت دارند.

«و هذه اما أن ينظر إليها من حيث هي هي -اگر خودشان را ببینید اینها حکمشان، حکم مجرد محض است. لذا الهیات بالمعنى الاعم و الهیات بالمعنى الاخص از نظر بوعلى یک حکم دارند مثل آن فرض اولند که مجردند که اینها را قبلا خوانده ایم- إما أن ينظر إليها من حيث هي هي

فلا يفارق ذلك النظر. النظر إليها من حيث هي مجردة» مجرد فرض اول است؛ چون گفت: یا مجردند یعنی بشرط لا از ماده اند یا لا بشرطند. لا بشرطی ها یا حتما با حرکتند یا می توانند بدون حرکت باشند. آنهایی که حتما با حرکتند یا خارجا و ذهنا با حرکتند، طبیعیات است یا خارجا با حرکتند و ذهنا بدون حرکتند، ریاضیات است یا آنهایی که با حرکت می توانند باشند بدون حرکت هم می توانند باشند که اینها را شروع کردند بررسی کردند. بعد گفتند اینها سه حالت دارند: اگر من حیث هی دیده شوند، اینها حکمشان حکم مجرد است فرض اول؛ لذا امور عامه و الهیات بالمعنى الاخص از نظر بوعلى آنجا مفصل با متن توضیح دادیم. بعد می گویند این یک فرض است.

«و اما ان ينظر إليها من حيث عرض لها عرض لا يكون في الوجود الا في المادة» در ادامه فرمودند: اگر من حیث هی می ملاحظه نمودید. حکمشان حکم الهیات بالمعنى الاخص است؛ لذا فلسفه آنها را درست می کند که عددی که کثرت است از این جنس است. اگر از این جهت نگاهشان کردید که یک حالتی دارند که با حرکت پیدا شده اند؛ باز دو فرض دارند: یا با حرکت بودنشان ذهنا و خارجا است یا با حرکت بودنشان فقط خارجا است دون ذهنا؛ لذا این فرض سوم بازگشت کرد به آن سه فرض، به مجرد محض، به طبیعیات و ریاضیات. یعنی اینها اینگونه اند.

«اما ان يكون ذلك العرض لا يصح توهمه الا أن يكون مع نسبة الى المادة النوعية و الحركة. - گفتند: مثل بحث آتش و وحدتی که در آتش است که یک ماهیت نوعیه مخالط با حرکت است

خارجا و ذهنًا-و اما ان يكون ذلك العرض و ان كان لا يعرض مع نسبة الى المادة و مخالطة الحركة فانه قد تتوهم احواله و تستوى من غير نظر في المادة المعينة -این را توضیح دادند- مثل الجمع و التفريق و الضرب و القسمة -که عبارت صدرا اینجاست -و التجذير و التركيب و سایر الاحوال التي تلحق العدد. فان ذلك يلحق العدد و هو في اوهام الناس اوفى موجودات- به تعبیری که آقای جوادی دارند یا چیز دیگری که می گوئیم-متحرکه. منقسمة. مجتمعة لكن تصور ذلك قد يتجرد تجردًا حتى لا يحتاج فيه الى تعيين مواد النوعية» این عبارت بوعلی- این عبارت خیلی مورد دفاع آخوند است و شهید مطهری هم از همین استفاده کرده. حاصل این عبارت این است که بوعلی برای عدد دو چهره تصویر کرده اند:

(۱) چهره فلسفی که حیث کثرت است. (۲) چهره ریاضی است.

حیثیت فلسفی عدد یعنی کثرت است. از حیث فلسفی، عدد، مقارنتی با ماده و حرکت ندارد. از حیثیت ریاضی، عدد، مقارنت با ماده دارد خارجا. کار خیلی مهمی که بوعلی در اول منطق کرده است. مفصل این حرف را فقط در منطق شفاء فرموده اند.

در بحث الهیات شفاء وقتی بوعلی به همین بحث که قبلاً خوانده ایم شهید مطهری توضیحش را با آن عبارت بیان می کنند. اینجا که بوعلی می رسد و مسأله الهیات را از طبیعیات و ریاضیات جدا می کند. شیخ اشراق اشکالی دارد به عبارت بوعلی در الهیات.

اشکال شیخ اشراق بر ابن سینا

اشکال شیخ اشراق همین حرف است که شما باید بین حساب و هندسه فرق قائل شوید. حرف شما درباره تربیع درست است. مربع و مثلث و اینها درست است ولی درباره عدد درست نیست؛ چون عدد به دلیل عروضش بر مفارقات- می گوئیم مثلاً عقول عشره- اینجا که دیگر حرکت نداریم. مخالطة با حرکت نداریم. دلیل حصرتان این بود؛ می گفتید: آن که خارجا و ذهنًا با حرکت و ماده است طبیعی است. آن که خارجا با ماده است ذهنًا با ماده نیست، ریاضی است. آن که نه خارجا نه ذهنًا به ماده محتاج نیست، الهی است.

حال، عدد در مفارقات، نه خارجا و نه ذهنًا با حرکت و ماده همراه نیست. اگر دلیلتان در دلیل حصر این است، شیخ اشراق اشکال نموده است. پس عدد را در الهیات مطرح نمایید که ما آنجا که بحث می کردیم همین بحث را درباره کمّ متصل هم مطرح کردیم که بر اساس مبنای مثل شیخ اشراق. نقض شیخ اشراق در مورد عدد با مبنای خود بوعلی است اما درباره مقدار هندسی با مبنای خود شیخ اشراق است که شما اگر مجرد مثالی دارید مجرد مثالی خارجا محتاج به ماده نیست.

ملاصدرا وقتی رسیده به الهیات شفاء و اشکال جناب شیخ اشراق را ملاحظه کرده، یک جمله و یک حاشیه دارد، که استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله جوادی این جمله را ذکر فرموده اند. آن مطلب ملاصدرا در حاشیه این است صفحه ۱۹۷ جلد ۱ رحيق مختوم: «ملاصدرا فی تعلیقه علی الشفاء -صفحة سوم- من التعلیقه -وصفحة بیست- وقال فی تعلیقه: «كَانَ صاحب الاشراق نظر فی التقسیم المذكور فی صدر کتاب الهیات و لم ينظره فی صدر کتاب المنطق».

ملاصدرا به شیخ اشراق فرموده: شما باید عبارت منطق را مبنا قرار می دادید. اگر عبارت منطق را می دیدید، دیگر به بوعلی اشکال نمی کردید. تقریباً مرحوم آقای مطهری هم با همین توضیحات الهیات را با آن حاشیه بیان کرده که ما هم ابتدای بحثی را که داشتیم می خواندیم، این را خواندیم. ملاصدرا به اینجای اسفار که می رسد همان مطلب را می آورد، که اشکالی ندارد، ما یک چیز دو چهره ای داشته باشیم و این نقض حرف ما نیست.

### بیان دو مثال و دو شاهد توسط ملاصدرا بر عدم نقض مبنای دلیل

#### حصر

ما آن مبنایمان در دلیل حصر درست است و مطلب ما نقض نشده است - که توضیح خواهیم داد به چه شکل - بعد ملاصدرا دو مثال و دو شاهد می آورد:

یکی، می تواند عدد باشد که عدد از چهره مخالط با ماده و حرکت است، معروض جمع و تفریق و جزر و توان است. یک مثال دیگری که ملاصدرا می آورد که مثال خوبی هم هست، که چه اشکال دارد بعضی از انواع کیف که مخالط با ماده و حرکتند مثل کیف محسوس و یک نوعش مخالط با ماده و حرکت نیستند مثل کیف نفسانی.

پس ملاصدرا خیلی زیبا مبنای بوعلی را می آورد مطرح می کند که شما محدود نشوید که ما دلیل حصرمان کارایی خودش را حفظ خواهد کرد با همین مبنا که در مقوله کیف، اگر کسی کیف محسوس را خواست بررسی کند باید کار طبیعی انجام دهد اما اگر کسی خواست کیف نفسانی را بررسی کند چون دیگر مخالط با ماده و حرکت نیست باید کار الهی و فلسفی انجام

### دفاع ملاصدرا از ابن سینا در برابر اشکال شیخ اشراق

ملاصدرا می گوید: شیخ اشراق کأنه عبارت اول منطق شفاء بوعلی را ندیده است. اگر عبارت اول منطق را می دید، یعنی همین عبارتی که الآن خواندیم، متوجه می شد که عددی که کثرت است، حیث فلسفی دارد و عددی که ریاضی است، حساب و هندسه است، حیث ریاضی دارد. و وقتی با حیث الهی اش کار می کنیم، واقعا الهی است و وقتی با حیث ریاضی کار می کنیم واقعا ریاضی است.

ملاصدرا می گوید شیخ اشراق کأنه این عبارت را ندیده است. مرحوم آقای مطهری هم وقتی خواسته اینجای الهیات شفاء را توضیح بدهد باز آمده همین عبارت را ترجمه کرده است و گفته ما کمک بگیریم از عبارت خود بوعلی، تا این قدح ملاصدرا به ما وارد نیاید که شما عبارت اول منطق را باید ببینید؛ لذا نتیجه اش از نظر بوعلی اینگونه است: دلیل حصر محکم است. ولی اشکالی ندارد که یک چیزی بتواند در قسم از اقسام دلیل حصر داخل باشد با هر دو مناط؛ یعنی یک چهره غیر مخالط با ماده و حرکت داشته باشد که برود در الهیات. یک چهره مخالط با ماده و حرکت ذهن و خارجا باشد که برود در طبیعیات، و اگر مخالطه اش با ماده و حرکت فقط خارجا باید برود در ریاضیات.

دهد. پس برای ما اشکالی ندارد که امور با چهرهٔ مختلف در آن مبنای دلیل حصرمان شرکت کنند. کما این که انواعی از یک مقوله ممکن است به احکام مختلفی محکوم بشوند. مبنا همان فرمایش بوعلی است در اول منطق.

دلیل حصر ما، ما حاصلش این است که اگر امری مخالف با ماده و حرکت است خارجا و ذهنیا طبیعی است. اگر امر مخالف با ماده و حرکت است خارجا نه ذهنیا، ریاضی است که استاد بزرگوارمان این را مفصل شرح می دهد. پس اصل مطلب را محفوظ داشته باشید.

شاهد هم همین نکته و قسمتی است که عرض کردیم: «إما أن لا تكون صحتها صحةً الوجوب، بل تكون بحيث لا يمتنع لها ذلك مثل حال الوحدة والهوية والعلة و العدد التي هو الكثرة.»

این عددی که از نظر بوعلی کثرت است، غیر از عددی است که در ریاضیات مطرح است که اینها را از آن جهت مورد بحث قرار می دهند، حیثیتی که در آنها هست که یک واقعیتی دارند همراه با ماده و حرکت، منتهی این واقعیت، واقعیت خارجی است، ولی امکان دارد در ذهن جدا بشوند از ماده و حرکت. آن احکامی که بر اینها در عالم ذهن عارض می شوند، این احکام درست است که ذهنی است اما مرتبط با واقعیت خارجی اینهاست که مخالف با ماده و حرکتند. حرف بوعلی این است.

این مطلب بوعلی است در اول منطق که شده مبنایی این مطلب که ملاصدرا در حاشیه شفاء وقتی محاکمه می کند، می آید و حق را به بوعلی می دهد. این چهارچوب مطلب است؛ لذا دلیل حصری که مرحوم آقای مطهری از بوعلی نقل می کند، این تنم را می خواهد که دلیل حصر،

محکم است. نقض مهم این مطلب، انسان است. انسان دو حیثیتی است یا چند حیثیتی؟ و بالاخره با همین فضا وضعیت چگونه است؟

ما دربارهٔ مقدار و عدد و حتی کیف نفسانی و کیف محسوس، با همین مبنای بوعلی می توانیم بحث کنیم، که اینها اموری هستند که از یک حیث مخالف با ماده و حرکتند و از این جهت اگر خارجی و ذهنی باشند طبیعی اند و اگر خارجی باشند نه ذهنی ریاضی اند، و اگر اصلاً مخالف نباشند الهی اند. پس آن موقع ریاضیات فقط این نیست که به مجرد ذهنی برگردد، مجرد، مادی هم نیاز است. لذا ما بعداً می گویم عبارت اسفار اشکالی ندارد؛ چون اگر ما در ریاضی هم حیث مجرد مادی را دیدیم، هم حیث مخالفه با ماده را دیدیم، درست است احکام بر حیث ذهنی آنها بار می شود. اما این حیث ذهنی اینها جدای از حیث مخالفه آنها با ماده نیست که ان شاء الله بعداً در توضیحات اسفار عرض خواهیم کرد. دعوا عبارتی است.

با این مبنا بوعلی و توضیحی که ایشان دارند و مابقی را هم از ملاصدرا گرفته تا اساتید ما همه اینها هم به واسطه استادشان علامه طباطبایی مطرح نموده اند و شاگردان علامه بوده اند همه و همه به تبع بوعلی بوده است. حال عبارت اسفار را در جلسه بعد در خدمتتان خواهیم بود.

السلام



است که دلیل حصر مبنایش درست است و ما از مبنای دلیل حصر نمی توانیم عدول کنیم و حق با بوعلی سیناست.

پس از آن چنان چیزهایی که واجب است دانسته شود این است که: «أن بعض الامور التي ليست ماهياتها مفتقرة في الوجودين من العيني و الذهنی الى المادة» بعضی از امور من حیث هی، افتقار به ماده ندارند. همان عبارت بوعلی می شود. من حیث هی، اگر افتقار به ماده نداشتند ولی بعضی از وقت ها مخالطه با ماده و حرکت عارضشان شد. حکم من حیث هی آنها مربوط می شود به علم اعلی. ولی حکم مخالط با ماده و حرکتشان مربوط می شود به علم غیر اعلی و اسفل. حال یا ریاضی یا طبیعی؛ چون ما مقدمه ای را بیان می کنیم که هر دو قسم را شامل شود.

«لیست ماهیاتها مفتقرة في الوجودين من العيني و الذهنی الى المادة - ماهیاتها یعنی من حیث هی. می شود همان عبارت بوعلی که خوانده شد. من حیث هی که نگاه می کنیم محتاج و مفتقر به ماده نیستند- لکنها مما قد يعرض لها ان يصير رياضيا كالكم أو طبيعيا كالكيف مما يعرض لها». بعضی از این ماهیت ها عارضشان می شود. این میشود همان حرف بوعلی که فرمود: اینها سه اعتبار دارند. این می شود همان عبارت متن شفا که فرمود: اگر من حیث هی، لحاظ شوند، حکمشان حکم موردی است که وجوب جدایی دارند. اگر از جهتی لحاظ شوند که عارض شده بر آنها حالتی که با ماده هستند خارجا و ذهنًا، طبیعی اند.

پنجاهم: ۹۱/۰۱/۲۲

### تطبیق متن اسفار

«و مما يجب أن يعلم أن بعض الامور التي ليست بماهياتها مقتصرة في الوجودين العيني و الذهنی الى المادة» عرض شد در ادامه عبارت، آخوند فرمایش خودش را که در حاشیه شفا در مقام دفاع از بوعلی و اشکال به شیخ اشراق بیان فرمودند در اسفار ذکر می کنند. ما عبارت آخوند را توضیح دادیم. الان فقط عبارت را بخوانیم.

### عدم جواز عدول از مبنای بوعلی سینا در دلیل حصر

«مما يجب أن يعلم» از آن چیزهایی که واجب است دانسته شود این است که بعضی از امور. بحث ذیل دلیل حصر است که بعضی از اموری که گفتیم در خارج با ماده و حرکت مخالطند ولی در ذهن و تصور، مستقل از ماده و حرکتند. بعضی از این امور، باید دقت شود که این حکم را هرگاه داشتند در آن قسم علوم اسفل و علم غیر اعلی، بررسی می شوند. خلاصه مطلب این

یک وجه دیگر این است که برای خودش این مطرح نباشد، بلکه برای بعضی انواعش این مطرح شود، مثل کیف که انواعش ... این دیگر تابع همان مبناست. اینکه می گوید: «بأحد الوجهين» اینگونه است.

### وجه اول دفع اشکال

«الاول أنه يعتبر كونها عارضة للمواد بوجه من الوجوه و يبحث عنها بهذا الاعتبار في علم مفرد -علم مفرد یعنی علمی که جزء علم اعلی نیست - فان العدد يعتبر تارة من حيث هو -که بوعلى هم همین تعبیر را به کار برد-و بهذا الاعتبار يكون من جملة الامور المجردة عن المادة -چون بوعلى نشان داد که من حیث هی که اینها را ببینیم، یعنی خود ماهیت؛ اینها اعتبار حرکت و مخالطه ای با ماده در آنها نیست که خواندیم- و يبحث عنه في باب الوحدة و الكثرة من الامور العامة و يعتبر اخرى من حيث تعلقه بالمادة لا في الوهم بل في الخارج -چون بحث ریاضی است، تعلقش به ماده، تعلق در خارج است نه در ذهن- و يبحث عنه بهذا الاعتبار -به اعتبار تعلقش در خارج نه در ذهن- في التعاليم».

دقت کنید که «بهذا الاعتبار» را اعمش کنید. بنظر ما توضیح استاد هم همین است. چرا توضیحشان همین است؟ فقط این مرجع «بهذا الاعتبار» را داشته باشید که بعد در «أوفي موجودات متحرکه ...» که دیگر لازم نداشته باشیم «أوفي» را بکنیم فعل ماضی؛ چون اینها می خواهند بگویند: حیث عروض جذر و توان و تقسیم و جمع و تقسیم، اقتضاء دارد مقارنت با ماده را خارجا که گفتیم.

اگر حالتی لحاظ شود که عارض شده بر اینها مخالطه ای با ماده و حرکت خارجا نه ذهن، ریاضی اند. می شود همان عبارت بوعلى - «مما قد يعرض لها ان يصير رياضيا كالكم أو طبيعيا كالكيف» جالب هم این است که در عبارت اسفار، کمّ به طور کلی آمده که شما آن مطلبی را هم که عرض کردیم بتوانید ای جا داشته باشید یعنی محدودش نکنید به حساب. از این عبارت، آن اعمیتی را هم که ما عرض کردیم به دست می آید و لذا خیلی هم لازم نیست محدودش کنیم به عبارت شیخ اشراق که تفسیر بین حساب و هندسه است که استاد عظیم الشانمان بیان فرمودند. هر چند از نظر عبارت، عبارت شیخ اشراق ناظر به همان تفصیل است اما این عبارت، اعمیت دارد. اینها «قد لا يبحث في العلم الكلي بل يفرض لها علم على حده- مثالش در ریاضیات، کماست که اعم بود از حساب و هندسه با توضیحی که داده شد. در طبیعیات، کیف است که از مقصود کیف، کیف محسوس است در مقابل کیف نفسانی که تجرد پیدا می کند.

### تطبیق متن اسفار ( دو وجه دفع اشکال شیخ اشراق)

اما در مقام مثال: «كالحساب للعدد أو يبحث عنها في العلم الاسفل كالبحث عن الكيفيات و الطبيعيات و ذلك بأحد الوجهين» این، دو وجه دارد. یک وجه این است که برای خود آن ماهیت، یک حیث من حیث هی داشته باشیم و یک حیث عروض حرکت و مخالطه با ماده. یک وجهش این است.

### معنای کلمه «أوفی» در عبارت ملاصدرا (أوفی موجودات متحرکه...)

اگر اعتبار مقارنت با ماده نبود این همراهی با هم، جدا شدن از هم، عروض اینها درست نمی شد خارجا. پس درست است که ما اینها را در عالم ذهن مجرد می کنیم حداً، مجرد می کنیم. خارجا محتاج می کنیم. اما اینها در تحقق ریاضی مؤثر است؛ یعنی حیث ریاضی بودن ریاضی از حیث الهی بودن الهی به این است که الهی حیثش این است که الهی، خارجا و ذهناً مجرد است؛ لذا عوارضی که مستلزم حرکت و مخالطه است آنجا نیست. تمرکز برسر این است. استاد بزرگوارمان همین را می گوید و درست هم هست، و این عین عبارت بوعلی در شفاست -فإنهم یبحثون عن الجمع والتفریق والضرب والقسمة والتجذیر والتکعیب- که توان دوم و سوم و ... -مما یلحق العدد- از این ها بحث می کنند. اینها عارض عددند- و هو فی اوهام الناس استادمان اصرار دارند که این عبارت «أوفی موجودات متحرکه...» معنا شود. یعنی آن عدد در ذهن است. ذهنی که در رتبه وجودی، احاطه دارد بر موجودات متحرک؛ چون از نظر آنها رتبه وجودی ذهنی اتم و محیط است به موجود متحرک، اما اشکالی هم ندارد ایشان به قرینه اینکه آخوند در عبارت بالا فرمود: «لا فی الوهم بل فی الخارج» و در عبارت حاشیه شفاء اصرار دارد که این «أوفی» از ایفاء است و فعل ماضی است و به معنای احاطه است که اشکالی هم ندارد. اما اگر اینگونه هم گفتید اشکالی ندارد.

می گوید: «و هو فی اوهام الناس» درست است عدد ریاضی، حیثیتی است که ذهناً جداست، ذهناً مجرد است. اما خارجا محتاج ماده است. یعنی بوعلی می خواهد استدلالش را اینگونه

پیاده کند. همان توضیحی که استاد می دهد که اگر من حیث تعلق ماده و حرکت در خارج را نداشته باشیم، ریاضیات ندارم. برای همین الهی، وقتی الهی است که در آن دو حیث باشد هم حیث مجرد ... «و الذی یسهل» این است که صدرا عنایتی به این عبارت ها به این دقت ندارد. عبارت، عین عبارت شفا است با کم و زیاد مختصری.

«فافهم یبحثون من الجمع و التفریق و الضرب و القسمة و التجذیر و التکعیب و غیرها مما یلحق العدد» عددی که تجردش، ذهنی است و خارجیتش، مرتبط با موجود متحرک است؛ لذا عبارتی که در شفاء داریم، چون ذیلی دارد، یک استدراک لکنی دارد، اتفاقاً آن استدراک متن شفاء، تاکید می کند که این «أوفی» فعل ماضی نباشد؛ چون شفاء اینگونه گفته است، گفته است: خارجا با ماده است اما تصورا، مجرد است.

### معنای کلمه «أوفی» در عبارت ابن سینا

اشکالی ندارد که عبارت ملاصدرا «أوفی» معنی بشود، عبارت شیخ «أوفی موجودات» معنی بشود؛ چون ملاصدرا، موافقاً معنا کرده، اما بوعلی لکن بعدش که آمده، مطلب را درست کرده است؛ یعنی ریاضی بودن ریاضی، در مقابل طبیعی بودن طبیعی، ...

در عبارت بوعلی -من می خواهم عرض بکنم که می شود صدرا «أوفی» معنا کند، بوعلی نه، بوعلی در عبارتش آخرش این آمده، ملاحظه کنید- «أوفی موجودات»؛ یعنی شما اینگونه بگویید: «متحرکه، مجتمعة ... و لکن تصور ذلک قد یتجرد تجرد ما». این «و لکن» که بوعلی بعدش آورده، روی این تمرکز است، که این خارجا با ماده است اما تصورا مجرد از ماده است. و

بعد استدلالی هم که ما اقامه می کنیم برای درست کردن حیث ریاضی، این استدلال قائم به همین است.

## وجه دوم دفع اشکال

اما قسمت دومی که آخوند ملاصدرا اشاره می کند: «الثانی: أن یبحث عنها لا مطلقاً بل عن بعض أنواعها» عروضش، مخالطه با حرکتش، مخالطه مطلق نیست. مثل عدد نیست که بگوییم همین عدد و همین عشره، گاهی اوقات مخالط با حرکت است و می آید در ریاضیات و تقسیم می شود، جمع می شود، ضرب می شود و همین عشره، گاهی اوقات حیث مخالطه با حرکت ندارد و می آید در عالم عقول و مفارقات، و بحث ریاضی در او مطرح نیست؛ چون مسأله حرکت و مخالطه با ماده در آن مطرح نیست. آنجا در مطلقش می توانستید این بحث را پیاده کنید. اما در مثل کیف نه، اینگونه نیست.

«بل عن بعض أنواعها التي لا توجد الا باستعداد المادة و حركاتها و استحالاتها» بعضی از انواعش با استعدادات مادی و حرکات مادی و تبدلات مادی استحالات مادی اند، که در واقع چیزی به چیز دیگری تبدیل می شود. «فالائق بالبحث عنه انما هو العلم الاسفل»

آنکه با حیث مادی همراه است، آن علم اسفل است. اما بعضی دیگر از انواعش مثل کیف نفسانی، کیف نفسانی حیثش، حیث مجرد است، اگر حیث، حیث مجرد شد، شما از احکامش در علم اعلی بحث می کنید.

اگر شما در ارتباط با این انواعی که باید در علم اسفل بحث کنید، بحثی کردید و مطلبی را درباره کیف محسوس مطرح کردید. این مطلب را که می خواهید ارائه کنید، حیثش، حیث مبدأ تصدیقی است در علم اسفل، نه حیثش، حیث این است که از جنس مسائل علم باشد؛ چون ملاکتان این شد که اگر یک چیزی خارجاً و ذهناً با ماده همراه است مثل آن بحث ناری بود که بوعلی مثال زده، اگر حیثش، حیث عروض، عرضی است که حیثشش، حیثیت ماده و حرکت است، دیگر نمی توانید بر اساس دلیل حصر و آن مبنا، این را جزء مسائل علم اعلی بدانید.

این در طبیعیات می آید. حیثیت ها را جدا کنید. اگر یکی را چه از علم اسفل در علم اعلی استفاده کند برای یک مسأله ای، چه مطلبی را که در علم اعلی است در علم اسفل یادآوری بکنید، این حیثش، حیث مبدأ تصدیقی است، نه این که از جنس مسائل علم باشد؛ چون مبنایان در دلیل حصر روشن است. و با دلیل حصر، تقسیمات درست است.

در ادامه می فرماید: «فان اتفق أن يذكر بعض احوالها فيه على الوجه العام (علم اعلی) محال ذلك على سبيل المبدئية لا على أن يكون من المسائل ههنا»

استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله جوادی هم کاملاً درست فرموده اند؛ این مبدئیت، مبدأ تصدیقی است؛ چون در مقابل مسأله قرار می گیرد و آنچه در مقابل مسأله قرار می گیرد حیث تصویری نیست، حیثش، حیث تصدیقی است.

پس آخوند ملاصدرا با رعایت دقت و امانت مجموع فرمایشات شیخ را، - آنچه در منطق شفاء بوده - ذکر کرده اند و خلاصه حاشیه شان بر شفاء را در آخر بحث اسفار آورده اند. ما هم این توضیح را به حساب آخوند می گذاریم که اینها کم را اعم دیدند.

آن مطلبی را که ما در حاشیه شفاء می گفتیم، به حساب آخوند ملاصدرا گذاشتیم؛ چون مثال عددش برای شیخ اشراق است اما کم و ریاضیاتش برای خود آخوند است. کم، اعم است و در جای خودش هم درست است. همینگونه که عدد می تواند در مفارقات باشد و درست است با مبنای مشاء و بوعلی هم متوجه آن بوده است. مقدار هندسی هم در عالم مجرد مثالی، وجود دارد و حیثیتش در مجرد مثالی، حیثیت همراهی اش با ماده و حرکت و مخالطه با ماده و حرکت نیست، که او را به طبیعیات برگردانند.

### نقد استاد به شهید مطهری

لذا ما با رعایت ادب و احترام از مرحوم آقای مطهری (رضوان الله تعالی علیه) استدعا داریم ، دلیل حصر را اصلاح بفرمایید. مرحوم آقای مطهری، متأسفانه نه در شرح مختصر، نه در درس های الهیات شفاء به این مطلب نپرداخته اند. فقط یک جمله گفت که ملاصدرا اشکال شیخ اشراق را نپذیرفته است و از بوعلی دفاع کرده است.

اگر بخواهیم امانت را رعایت کنیم مرحوم آقای مطهری فقط یک جا، آن هم در آن فلسفه مختصری که دارند بر مبنای حرکت جوهری یک حرفی فرموده اند، در عوارض جسم طبیعی، آنجا یک مطلبی گفته که آن مطلب این حرف از داخلش در می آید ولی آنجا یک مقدار تقویت

میناست نه بناء. اینجا باید انصافاً این را به حساب بوعلی می گذاشت و همین نکته ای را می فرمود که آخوند در حاشیه شفاء فرموده است.

ما تا اینجا بحمد الله در واقع متن اسفارمان را با آن توضیحات داده ایم در ارتباط با محمولات یعنی اعراض ذاتیه تمام کنیم. حال باید یک بحث خارجش را بیان کنیم.

این متن و سطح فلسفه اسلامی است. باید خارج آن را با حاشیه علامه طباطبایی و اساتیدمان بررسی کنیم. یعنی خارج بحث عرض ذاتی را.

شما قبلاً سطح و متن مسأله موضوع را بررسی کردید و بعد هم چند جلسه به خارجش پرداختید. همین کار را برای عرض ذاتی کردیم که از جلسه بعد ان شاء الله ملاحظه بفرمایید حاشیه علامه را و جمع بندی بفرمایید. ما خارج را شروع می کنیم. ما حاشیه علامه را ملاحظه خواهیم کرد و بعد به نظرات اساتیدمان خواهیم پرداخت و در پایان بنابر آنچه ایشان در مدخل نهاییه (علامه) جمع بندی کرده اند، درباره عرض ذاتی نظر خودمان را خواهیم داد. ان شاء الله

و السلام

جلسه پنجاه و یکم : ۹۱/۱/۲۶

## دیدگاه امام خمینی در بحث عرض ذاتی

حضرت امام (ره) در این تقریراتی که از ایشان چاپ شده به نام جواهر الاصول و در اثناء عباراترحیق (صفحه ۲۱۸) حضرت آیت الله جوادی به این اشاره دارند که امام بیانات مفصلی را ارائه فرمودند و در تقریراتی که از ایشان چاپ شده در رحیق، فرمودند که همه مطالب ایشان مطرح نیست.

## نقل عباراتی از کتاب جواهر الاصول

ایشان آنجا دارند: (جواهر الاصول جلد ۱ صفحه ۳۸): «الجهة الثانية في الاعراض الذاتية و الغريبة؛ المعروف بين اصحابنا الاصوليين متقبسا من اهل المعقول: أن موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية و قد حكى عن القدماء تفسير العرض الذاتي بشيء يخالفه ما عن بعض المتأخرين لتوضيح المقال ينبغي الإشارة الى معنى العارض و اقسامه و اقسام الواسطة»؛ بعضی از مطالبی را که ما در توضیح عبارات قداماء در اسفار که عرض ذاتی آن است که بلا واسطه یا با واسطه امر مساوی عارض می شود، این را یک بخشی از آن را توضیح دادیم، بخشی از آن را از حاشیه ملا عبدالله یزدی، امام مفصل اینها را توضیح می دهند.

بعد می رسند به اینجا (جواهر جلد ۱ صفحه ۳۹): «و بعد ما اشتهر بينهم: أنَّ العرض الذاتي هو الخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته أو لأمر يساويه، أشكل عليهم الأمر، حيث رأوا أن أكثر محمولات العلوم عارضة لنوع من الموضوع أو وصف منه، فتكون هذه المحمولات عوارض غريبة بالنسبة الى موضوع العلم، لأنها لم تعرض لموضوع العلم نفسه، بل عرضت لنوع منه أو

## بیان بررسی کلام دو تن از حکماء معاصر در مسأله عرض ذاتی

بحث ما در ارتباط با متن عبارت صدرا در اسفار با توضیحات مفصلی که مطرحگردید، تمام شد. متن عبارات اسفار با مقدماتی که از شفاء، چه بخش الهیات و چه بخش منطق شفاء استفاده کردیم، آن بخش تمام شد. الان تحقیق مطلب صدرا باقی می ماند.

ما در تحقیق مطلب صدرا در باب عرض ذاتی نظر دو تن از بزرگان حکما را بررسی می کنیم و همچنین نظر اساتیدمان را بررسی می کنیم. ابتدا برای مقدمه ورود به دیدگاه بعدی، نظر حضرت امام را در یک جلسه مختصرا بیان می کنیم و بعد هم نظر حضرت علامه طباطبایی در یک یا چند جلسه ان شاء الله رسیدگی خواهیم کرد.

حضرت امام، نظر آخوند صدرا را در درس های خارج اصولشان مفصل بیان فرمودند، خوب هم بیان کردند. بیان خوب حضرت امام در این تقریرات جواهر الاصول ایشان آمده که ایشان در باب عرض ذاتی، مطلب آخوند صدرا را کاملا ذکر می کنند و سپس این مطالب را در باب عرض ذاتی، نقد می کنند.

ما مسأله موضوع را جدا بررسی کردیم، مسأله عرض ذاتی را نیز جدا بررسی می کنیم. ایشان عباراتشان در این رابطه مفصل می باشد و ما قبلا در بحث های اصول رسیدگی کردیم، اما الان دعوی ما بیشتر بحث حکمت و عرض ذاتی در عبارات صدرا می باشد.

صنف منه -توضیح این در عبارات آخوند گذشت- قد ذهب القوم للتفصی عن الاشكال یمینا و شمالا فی تعریف العرض الذاتی، الی أن اضطروا -دیگر عبارات اسفار می باشد- تارة الی إسناد المسامحة إلی رؤساء العلم فی تعریف العرض الذاتی، أخرى الی الفرق بین محمول العلم و محمول المسألة ... الی غیر ذلك من المطالب التي لا تشفی العلیل و لا تروی الغلیل. و أحسن ما قيل فی مقام الدفع عن الإشكال ما أفاده صدر المتألهین فی أوائل السفر الاول من اسفار الاربعة -بعد هم مفصل حرف صدرا را توضیح می دهند، یعنی می خواهم عرض کنم، بحث فلسفی داریم از زبان امام- فی أوائل السفر الاول من الاسفار الاربعة -بعد همان را توضیح می دهند، خیلی هم خوب توضیح می دهند، نکته را که بعدا می خواهم بیان کنم و تأکید کنم تا از آن استفاده کنم- أن ما يختص بنوع من أنواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو و أخصیة شيء من شيء لا تنافی عروضه لذلك الشيء كالفصول المنوعة للأجناس -مفصل اینها را بیان می کند- فأنَّ الفصل المقسم عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع أنه أخص منها» بعد می گوید: «و الملاك، كلّ الملاك فی الذاتیو الغریب-هرچه که عارض شی می شود- و كان ذلك الشيء مفتقراً فيلحقه لها إلى أن يصير الأخص نوعاً متهياً لقبوله، فهو عرض غریب-مثال آن- مثل الحق والضحك للحيوان- ضحك و قتی عارض حیوان می شود که حیوان ، انسان باشد- فإنَّه يعرض بعد تخصصها لنفس الإنسانیة تخصصاً وجودياً و أما إذا كان بنفسه عرضیه تخصصاً بخصیة، فهو عارض ذاتی، مثل عروض الفصل للحيوان، فإنَّه بنفسه عرضیه -فصل-لهیة تخصص، و یصیر نوعاً خاصاً-دعوا اینجاست:-

و موضوع علم الفلاسفة حقيقة الوجود، و هو مثال نور، له عرض عرض، يشمل جميع الماهيات المتلبسة بالوجود، فيع رضواحد:- می فرماید: اگر موضوع فلسفه را حقیقت وجود، قرار دادیم، حقیقت وجود در عرض واحد، شامل همه ماهیات می شود؛ لذا برای اینکه حقیقت وجود، لباس انسانی به تن نماید، لازم نیست قبل آن، لباس حیوان به تن کرده باشد، لازم نیست قبل آن، لباس نبات را به تن نموده باشد و اینها عارض اخص هستند، نه اینکه عارضی باشند که حقیقت وجود، قبلاً باید آماده پذیرش آنها باشد -

أيشمول الوجود للموجود النفساني لم يكن بعد تخصص الوجود بالوجود العقلاني، وكذا شمول الوجود للمادّي لم يكن بعد تخصص الوجود العقلاني

و النفساني يلتحد تلك الحقيقة مع الوجود العقلاني، ويتخصص بالوجود العقلاني، وهكذا -و همرا بیان می کنند-

فالبحتة تلك الامور بحث عوارض الوجود، والحكيما لإلهيبحتة تلك الامور من جهة أنها تعين الوجود، وتكوناً شياء موجودة، بخلاف الحكيما الطبيعي، فإنَّه يبحتة تخصص الوجود بمرتبة من المراتب، و هي مرتبة الجسميّة».

ذکر نکاتی از فرمایشات امام خمینی (ره)

نکته اول: (علم به عنوان مجموعه گزارها، مرکب اعتباریست)

و بالجمله :

محط نظر الحكيما لإلهيه حقيقة الوجود، والبحث في فلسفته تعين الوجود بتعين كذا وكذا، فأبحاثها كلها عوار

ضدائیه‌الوجود و اُمّال‌الحکیم‌الطبیعی» در ادامه، یک بحث امام، ناظر به علم به عنوان مجموعه گزاره‌هاست که از این جهت برای امام، فرقی نمی‌کند که این گزاره‌ها، گزاره‌های حقیقی باشند یا گزاره‌های اعتباری. علم به عنوان مجموعه گزاره‌ها را یک مرکب اعتباری می‌دانند که وجود حقیقی ندارند و میز حقیقی در این مرکب اعتباری مطرح نیست. در این اشکال برای امام، فرقی نمی‌کند که علم ما طبیعی باشد، ریاضی باشد، فلسفی باشد، اعتباری باشد، حقیقی باشد و غیره. ایشان در این بیان‌شان علم به عنوان مجموعه گزاره‌ها را محل اشکال قرار می‌دهند و معتقدند که اگر کسی علم به عنوان مجموعه گزاره‌ها را مطرح کند و دنبال یک وجود حقیقی و میز حقیقی برای آن باشد و موضوع حقیقی بخواهد برای آن پیدا بکند، خطا کرده است. این یک مطلب است.

### نکته دوم: ( لزوم تفکیک بین اعراض اعتباری و اعراض حقیقی)

یک مطلب دیگر امام، این است که در بحث عرض ذاتی، باید بین اعراض اعتباری و اعراض حقیقی تفکیک کرد، این هم تصریح عبارت حضرت امام می‌باشد و اصرار دارند که شما نمی‌توانید عرض ذاتی را بر محمولات اعتباری، حاکم کنید الا بضرب من التأویل. این هم در عبارات حضرت امام هست و اصرار دارند که نمی‌شود چنین کاری را کرد. این هم نکته دوم می‌باشد.

### نکته سوم: (محمولات موضوعات قضایای سلبیه، محمولات موضوع

علم نیستند)

نکته سوم حضرت امام این است که ما به خاطر اینکه در علوم، قضایای سلبی داریم و قضایای سلبی، موضوع ندارند، لازم نیست داشته باشند. اگر لازم نیست موضوع داشته باشند محمولات آنها، محکوم به قوانینی نیستند که ما بخواهیم محمولات آنها را محمول بر موضوع علم بدانیم بآی نحو من انحاء که ما تفسیرش کنیم؛ لذا ایشان اصرار دارند اگر قضایای سلبیه با دقت فلسفی دیده بشوند، محمولات موضوعاتی که در قضایای سلبیه وجود دارند دیگر محمولات موضوع علم نیستند. حال علم، فرقی نمی‌کند که علم، علم حکمت باشد، علم طبیعی یا ریاضی باشد به طور کلی. این هم یک بحث بسیار مهم در آراء امام می‌باشد، این را هم رسیدگی کردند. اما می‌رسند به حکمت. امام اشکالشان در حکمت بر مبنای این است که موضوع حکمت، حقیقت وجود باشد که تصریح کردند.

### دو اشکال مرحوم امام بر ملاصدرا (اشکال اول)

و مطلبی که به صدر نسبت دادند، همین عبارت را من عمدا خواندم این است که ما عارض اخص را و عرض ذاتی را در قضایای موجه، نه سالبه، با موضوع قرار گرفتن حقیقت وجود، می‌توانیم تبیین کنیم. بعد می‌خواهند بگویند: اگر اینگونه شد، ما در بحث اعداد، با مشکل مواجه می‌شویم. در بحث احکام ماهیت، با مشکل مواجه می‌شویم. هل بسیطة ماهیت از عوارض وجود می‌باشد و از تعینات وجود می‌باشد با تحلیلی که مطرح کردم. اما احکام ماهیت بر اساس اینکه ما موضوع فلسفه را حقیقت وجود بدانیم، عرض ذاتی بودنش، اشکال دارد؛ لذا



ایشان اشکالی که به صدر دارد، همین یک جمله می باشد که جناب صدر! اگر فرمایش شما نافع باشد در بحث حکمت، به حکمت به عنوان مجموع قضایا، آن یک وجود اعتباری دارد. اگر فرمایش شما ناظر باشد به محمولات مسائل، نسبت به موضوع علم و عرض ذاتی را می خواهید تبیین کنید، این عرض ذاتی در محمولات مسائلِ موجب قابل بحث می باشد، اما در سالبه، به دلیل اینکه نظر اَدَقّ ما این است که سالبه، سلب حکم می باشد و حکمی ندارد، مسأله موضوع و اینکه محمولش را عرض ذاتی موضوع بدانید، منتفی می باشد. این یک نکته.

### اشکال دوم مرحوم امام بر ملاصدرا

نکته دیگر، اینکه در آن موجب ها هم، هل بسیطة ماهیات را می توانید با عارض اخص تبیین کنید برای حقیقت وجود، اما احکام ماهیت را نمی توانید؛ لذا اشکال مهم حضرت امام به صدر این دو، سه مطلب می باشد که عرض شد. چرا احکام ماهیت را نمی توانید؟ مثلاً شما می گوئید: ماهیت حکمی به نام این دارد که ممکن است، امکان که یکی از احکام ماهیت می باشد، سرنوشت آن بر می گردد در تحقیق صدر به ایجاب عدولی و ایجاب عدولی برای امکان، توجه به یک امری است که خارج از حقیقت وجود می باشد.

لذا حضرت امام، خلاصه مطلبش، ناظر به این چند مطلب است. اگر این مطالب را از حضرت امام داشته باشیم با عنایت به عباتی که ما در اسفار خواندیم که: «سیتضح لک ان طریقتنا فی تحقیق مباحث الوجود» که ماهیات عوارض ذاتی و تعینات وجودند.

### جمع بندی اشکال مرحوم امام بر ملاصدرا

اگر ما فرمایشات امام را اینگونه دسته بندی کردیم که عبارتش هست و ما مفصل خوانده ایم. اگر اینها را جمع بندی کردیم و ما در واقع نقدی از امام در بحث عرض ذاتی به صدر را وارد کردیم که عارض اخص شما با فرض اینکه موضوع فلسفه، حقیقت وجود است، شامل هلیات بسیطه می شود ولی در احکام ماهیت به شکل هل مرکبه با مشکل مواجه هستید؛ لذا اگر امکان را حکم ماهیت دانستید و خودتان تحقیق کردید که این مسأله، بازگشتش به ایجاب عدولی است -دقت کنید که امکان ماهوی می گوئیم نه امکان فقری که برگردد به حقیقت وجود- اینجا با مشکل مواجه هستید.

اگر ما این فرمایش حضرت امام را درست کردیم و ایشان ناظر به این مطالب شد. آن موقع، نسبت به فرمایشات استاد جوادی در تحلیل نظر امام و نقد ایشان نسبت به فرمایشات مرحوم مطهری اشکالاتی وارد خواهد آمد.

## عدم ورود اشکالات استاد جوادی درباره دیدگاه مرحوم امام

استاد جوادی در رجب جلد ۱ صفحه ۲۱۸ در اشاره ششم، نظرات امام را بیان کرده اند که امام در تدریس خارج اصول درباره کلیات موضوع، بیانات صدرا و مسأله فلسفه مطالبی را مطرح کرده اند. بعد هم گفته اند که علامه طباطبایی در حاشیه کفایه، فرموده اند: که اینها شبهه خلط بین علوم حقیقی و اعتباری است. ما این را واقعا در مورد امام نمی فهمیم. امام اگر عرض ذاتی را شامل محمولات اعتباری ندانستند به صراحت عبارتشان، این مطلب در مورد ایشان درست نیست.

کما اینکه این مطلب ایشان که به تعبیرشان این است: «حضرت امام پس از طرح اشکال به قول کسانی که برای علوم وجود حقیقی و امتیاز حقیقی فائلند فرموده است - بعد گفته اند که این اشکال به فلسفه سرایت می کند و ما گرفتار می شویم. ایشان اینگونه توضیح داده اند- به این معنا که قبول موضوع واحد برای علوم و مورد امتیاز حقیقی بین آنها اشکالی است که از دیگر علوم به فلسفه سرایت کرده است. لیکن لازم است توجه شود که تبیین وجود و هستی حقیقی علوم و تعیین محور تمایز آنها از همدیگر درباره فلسفه و علوم حقیقی مبرهن شده است» ما می گوئیم این خلط حقیقت و اعتبار است.

اگر علم را به عنوان مجموعه قضایا دیدیم و یک مرکب از مجموعه قضیه داشتیم، هیچ فرقی بین علوم حقیقی و اعتباری در علم به عنوان مجموع قضیه نخواهیم داشت. بنابراین علمی که امام،

نفی وجود حقیقی و نفی میز حقیقی برای آن می کند، ناظر به علم به عنوان مجموع قضیه است. که شرحش را آنجا مطرح نمودیم.

بعد هم ایشان دوباره می گوید: «امام قول کسانی را که موضوع هر علم را جامع حقیقی می دانستند به علم اصول فقه نقض می کند با بیانی که بیان کرده اند. ایشان با نقض های یاد شده این قول را که هر علمی دارای وحدت اعتباری است و فاقد موضوع است تقویت می کردند» نخیر، ما این را هم قبول نداریم این نقل ناقصی است.

امام با نقض ها نمی خواهد، وحدت اعتباری درست کند. امام می خواهد بفرماید مجموع قضایا، مجموع گزاره ها، مرکب اعتباری است و مرکب اعتباری، وجود حقیقی و میز حقیقی ندارد؛ چه ما در متن واقع، موضوع حقیقی داشته باشیم یا نداشته باشیم. باید ببینیم مصب نقض کجاست؟! اگر مصب نقض، موضوع حقیقی است. با نقض او می خواهیم جمع کنیم، یک اشکال است. اگر مصب نقض این است که من به مرکب اعتباری بما اینکه مرکب اعتباری است می خواهم نظر کنم این یک حرف است. بعد آقای جوادی می فرماید: بحثی است در کفایه که موضوع علم با موضوع مسائل چه نسبتی دارند. امام این را به علم جغرافیا، تاریخ و عرفان نقض کرده اند. بعد اشکال می کنند که جغرافیا و تاریخ، علوم غیر برهانی است. عرفان، موضوعش کلی نیست ولی کلیت شرط نیست. باز هم اینجا را ما نمی فهمیم. امام (ره) اینجا از جهت مرکب اعتباری بودن می خواهد بگوید علم به عنوان مجموع قضایا یک طور است. از جهت نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل می خواهد اشکال کند. و لذا مسأله عرض ذاتی را در علوم برهانی قائل

است. اینها را باید از هم جدا کنیم. شما تصمیم بگیرید جغرافیا برهانی است یا غیر برهانی. اگر برهانی بود، عرض ذاتی برای آن تصویر کنید. آن هم الانمحلش، اینجا نیست.

حرف امام این دو جمله است:

(۱) شما نمی توانید عرض ذاتی را در محمولات اعتباری و علوم اعتباری پیاده کنید. (۲) در علم به عنوان مجموع قضایا چه مفاد گزاره ها حقیقی باشند چه اعتباری، وجود اعتباری است.

اما ملاک عرض ذاتی چیست؟ ایشان برای عرفان، عرض ذاتی قائل است. خودشان هم در بحث های مختلفشان این را ملتزم هستند.

بعد می رسم به اینجا: «از نقض های ایشان مباحث ماهیت در فلسفه است در حالی که بحث از ماهیت و لو ما قائل به اصالة الوجود شویم یک بحث فلسفی است؛ زیرا از جمله مباحث تقسیمی فلسفه، تقسیم موجود به کلی و جزئی است. موجود کلی، ماهیت است به موجود جزئی، هویت و وجود است» ایشان می فرمایند: امام نقض کرده به بحث از ماهیت و بعد خواسته جواب دهد که نه، این یک اشتباهی در نحوه بیان صدرا است. اگر صدرا درست بیان کرد که موجود یا کلی است یا جزئی - جزئی به معنای تشخیص - این اشکال پیش نمی آمد.

### تحلیل استاد درباره مسأله مورد بحث

دعوا بر سر عبارت صدرا نیست که وجود یا کلی است یا جزئی نه. دعوا بر سر این است که موضوع فلسفه چیست؟ امام می گوید: اگر موضوع فلسفه، حقیقت وجود است که صدرا تصریح کرده «سیتضح لك من طریقتنا فی تحقیق مباحث الوجود» اگر موضوع، حقیقت وجود است،

خود ماهیت، عارض اخص است و حقیقت وجود، نور واحدی است که همه را در عرض هم شامل می شود ولی ماهیتی که عارض اخص است و حقیقت وجود آنها را شامل می شود، احکامش چه حکمی دارند؟ که به نظر ما حضرت استاد مصباح از این جهت با مشکل مواجه شده است. که اگر با حقیقت وجود کار کنید، قضیه «الانسان ممکن» یا «الماهیة ممکنة»، که در بدایه بررسی شد. ماهیت به حمل شایع هم مورد نظر است. مجبورید با تحقیق دقیق صدرا و تأیید نهایی علامه و تبیین حضرت امام در بحث وجود ربطی - که ما در بحث مفاد قضایا قبلاً خوانده ایم - در علم اصول حتماً مراجعه می کنید. آخرش بر می گردد به یک ایجاب عدولی که شما حکم کنید به تحقیق یک سلب تحصیلی برای ماهیت؛ یعنی بگویید امکان وهله اول، سلب تحصیلی است، وقتی ما به موجود یعنی ماهیت نسبتش می دهیم می شود ایجاب عدولی.

اگر اینگونه حکم کردید آن موقع یک حکمی دارید که نمی توانید آن را در چهارچوب حقیقت وجود تبیین کنید. اگر یک حکم اینگونه داشتید که نتوانستید برای حقیقت وجود تبیین کنید، بر خلاف امکان فقری.

اگر این مشکل امام است، این ربطی ندارد به تعبیر؛ لذا اشکال امام، این است که صدرا تصریح کرده که مبنای من در مسأله موضوع، حقیقت وجود است و عارض اخص را در عرض ذاتی که من می فهمم و توضیح داده ام و می گویم احسن ما قیل در دفاع از عرض ذاتی، حرف صدراست، این خورده به حقیقت وجود اینجا با مشکل مواجه می شویم. می گوئیم مباحث اعدام، مباحث ماهیات که از ادق مباحث فلسفی اند، چطور در مبنای فیلسوفی که می خواهد

موضوع را حقیقت وجود بداند و مسأله عارض اخص را با ... این دیگر مربوط نمی شود به اینکه بگویم «فی الماهیه و اقسامها» بگویم چون صدرا اینگونه تعبیر کرده و نفرموده موجود یا کلی است یا جزئی یا ماهیت است یا هویت، ما با مشکل مواجه شدیم.

مشکل ما این است که صدرا خواسته ماهیت را با حقیقت وجود تبیین کند. اگر مطلب، اینگونه است، امام اشکال کرده است؛ لذا به نظر ما فرمایش امام در باب عرض ذاتی از این جهت فهم درست عبارت صدراست با تفسیر خود صدرا که موضوع، حقیقت وجود است. عارض اخص را هم امام تبیین کرده، در مقابل عارض لامر اخص.

### سرّ بیان مطالب مطروحه از مرحوم امام و استاد جوادی

ما این را مقدمه کرده ایم برای این؛ اگر کسی موضوع فلسفه را واقعیت دید و موجود را به عنوان واقعیت، موضوع فلسفه قرار داد و خواست سهم عرض ذاتی را در واقعیت پیاده کند. چه اتفاقی می افتد؟

اگر کسی خواست موضوع را واقعیت ببیند نه وجود و مسأله عارض اخص را در فضای اصل واقعیت، تبیین کند، نه در فضای حقیقت وجود. باید ببینیم فرمایش حضرت امام وارد است؟

این فرمایش، مخاطبش صدرا نیست؛ لذا جمع بندی ما این است که ما مسأله عارض اخص را، «تارة» باید در باب حقیقت وجود معنا نماییم. بله در باب حقیقت وجود ما یک اشکال به امام داریم. آن هم این است که: شما در باب حقیقت وجود باید اشکال بگیرید به صدرا که عارض اخص، قابل تعقل نیست. ما باید بحث کنیم که آیا بساطت وجود اجازه می دهد که من

محمول اخص را ولو عارض اخص ببینیم. این یک بحثی است با حقیقت وجود. اما امام این اشکال را نفرموده است. امام خواسته بگوید: این مطلب صدرا درست هم که باشد. هل بسیطه را حل می کند. احکام ماهیت را به عنوان هلیات مرکبه در معضل می اندازد. امام اینگونه خواسته بگوید. و الا در عبارت امام، خلط حقیقت و اعتبار من نمی بینیم.

اگر بحث عرض ذاتی از محمولات اعتباری جدا شود. اگر قضیه سالبه از قضیه موجه جدا شود، اگر علم به عنوان مجموع قضایا از واقع خارجی که محمولات خاص خودش را می پذیرد، جدا شود. بله. البته اساتیدی که در عرض ذاتی بین سالبه و موجه فرق نگذاشتند، خلط حقیقت و اعتبار می کنند، فهم عقلایی از قضیه سالبه را با فهم فلسفی از قضیه سالبه را خلط می کنند. امام اصرار دارد که آنهایی که برای همه قضایا و حتی سوابق موضوع درست می کنند آنها خلط کرده اند.

بنابراین حضرت امام، در عبارتشان، خلط بین حقیقت و اعتبار ندارند و تصریح هم دارند که ما اگر فهم ادقّمان را در باب عرض ذاتی بخواهیم پیاده کنیم، بخشی از قضایای موجه را می توانیم داخل کنیم، بخش دیگری را باید به تکلف و توجیهات بارده و نهایتاً خلط بین مفاهیم اعتباری با حقیقی، وارد علم اعلی قرار دهیم؛ اگر خواستیم در متن واقع سیر کنیم.

این ما حصل حرف ما در مورد فرمایش امام است و از اینجا برخی از اشکالاتی را که بر امام گرفته اند مثل مرحوم شهید مطهری و استاد جوادی، ما انصافاً وارد نمی دانیم ولی باید طریق دیگری برای نهایی کردن مسأله پیدا نمود ان شاء الله تعالی جلسه بعد. والسلام

## جلسه پنجاه و دوم : ۹۱/۰۱/۲۸

## خلاصه درس گذشته (بیان اجمالی فرمایشات مرحوم امام)

بحث ما در ارتباط با فرمایش آخوند ملاصدرا در باب عرض ذاتی و رابطه اعراض ذاتیه و موضوع فلسفه، منتهی شد به نقد کلی که حضرت امام بر این مطلب وارد فرمودند. اجمال مطلب حضرت امام این شد که حضرت امام می فرمودند: من عارض اخص را می فهمم و عارض اخص، فرمایش آخوند می باشد. کما اینکه عرض ذاتی را می فهمم. کما اینکه در علوم اعتباری نمی شود عرض ذاتی فلسفی را استفاده کرد الا بضرب من التأویل. اما اشکال این است که من اگر بخواهم مسأله عرض ذاتی را با عارض اخص، آن هم در موضوع فلسفه که آخوند، حقیقت وجود را مطرح کرده، پیاده کنم به من بگویند ماهیت و احکام ماهیت چه حکمی پیدا می کند؟

اگر بحث اصالة الوجود باشد در مقابل اصالة الماهية که از مبادی می شود؛ چون فرض بر این است که موضوع فلسفه، حقیقت وجود می باشد، یکی از این مسائل سنگین فلسفی می رود در مبادی، که تازه من ثابت بکنم که ماهیت اعتباری می باشد. یکی از احکام ماهیت، اعتباری بودن ماهیت می باشد، اعتباری بودن ماهیت از فلسفه خارج می شود، می شود جزء مبادی؛ چون شما می گویند: موضوع فلسفه حقیقت وجود می باشد و بعد به مشکل برخورد می کنید.

بحث از امکان ماهوی هم همینطور می باشد، من نمی توانم مسأله امکان ماهوی را داخل در بحث احکام اعراض ذاتی حقیقت وجود تبیین نموده، با مشکل مواجه می شوم. حضرت امام یک جمله ای دارند، در بحث وجود ربطی و تحقق نسبت در محکی هلیاتی مثل بحث از موجودیت امکان و شیئیت. آنجا تعبیر خیلی روشنی دارند که در محکیه قضیه «زید ممکن» ما نمی توانیم قائل به نسبت بشویم؛ چون در محمولاتی مانند امکان و شیئیت، نسبت منتفی می باشد قطعاً. آنجا صریح در این است که آنجا تساوق می باشد؛ لذا حرف حضرت امام این می باشد که اگر برهان اقامه شد در محکی هل بسیطه، نسبت خارجی وجود ندارد؛ به خاطر اینکه زیادت وجود بر ماهیت، ذهنی می باشد نه خارجی، در محکی «زید ممکن» نسبت وجود ندارد؛ به خاطر اینکه امکان نمی تواند نسبتی داشته باشد از باب ایجاب عدولی. می گوید: غلط می باشد. صریح حرفشان این است که این، غلط می باشد.

## بیان سه اشکال مرحوم امام بر ملاصدرا

ما حرفمان این است که می گوئیم اگر کسی خوب عبارات حضرت امام بپردازد، حرف حضرت امام این است. می گوید: وقتی شما می گویند احکام ماهیت، اعتباری بودن ماهیت می رود در مبادی. امکان ماهیت، مستلزم وجود یک نسبتی است که آن نسبت با حقیقت وجود، جور در نمی آید. ایشان صریح فرمایششان در این است که عدم مضاف بنابر نظر ادق فلسفی نمی تواند حظی از وجود داشته باشد؛ لذا هر جا بحث از اعدام برگردد به این که عدم مضاف «له حظ من الوجود»، این با حقیقت وجود، درست نمی شود.

اگر کسی واقعا تا اینجا ملتزم شد، امام می گوید: من به نظرم داعی به استطراد و ارتکاب تکلفات بارده و توجیهات نیست. (این فرمایش حضرت امام)

این فرمایش امام از آن خلاصه مطلبی که می خواهیم الآن بگوییم، این است که کسی بحث را بهسمت نفهمیدن عارض اخص نبرد؛ چون اینها تصریح می کنند که ما عارض اخص را نفهمیدیم. کسی نباید این بحث را ببرد به اینکه من، عرض ذاتی را می خواهم در محمولات اعتباری، تسری بدهم. بحث اصلا این نیست.

### دفاع استاد از مرحوم امام در برابر اشکال برخی از شاگردانشان

ما در حکمت این بحث را نداریم؛ لذا در اینجا ما اشکال داریم بر بیانات بعضی از بزرگان از اساتید که اینها نسبت به بیان استادشان حضرت امام کم لطفی را می کنند و نباید بگویند: عارض اخص را نفهمیدند. نباید بگویند عرض ذاتی را در محمولات اعتباری به کار برده اند.

آنها در حال حاضر مشکلشان این است که ما در حکمت با قبول عرض ذاتی، با قبول عارض اخص، گزاره هایی داریم که این گزاره ها مشکل دارند. بنابراین حضرت امام با همین برهان می گوید: ماهیت بیرون می باشد، می گوید: عدم مضاف بیرون می باشد.

خلاصه امام اشکال کرده: (۱) من عرض ذاتی را می فهمم (۲) محمول اعتباری را بضرب من التأویل می شود عارض بلکه عرض ذاتی دانست (تصریح عبارت ایشان می باشد). ولی اگر حقیقت وجود را موضوع قرار دادم، خواستم برای ماهیت حکم به اعتباری بودن نمایم. اینها هم

یعنی شما قضایایی جدی پیدا می کنید در فلسفه که اینها را نمی توانید با موضوع بودن حقیقت وجود، عرض ذاتی و عارض اخص حقیقت وجود بدانید. بنابراین حضرت امام حرفشان یک جمله می باشد: من عارض اخص را می فهمم، عرض ذاتی را می فهمم و تصریح دارد ایشان در تقریرات درسشان و هم در نوشته هایشان که عرض ذاتی را فلاسفه در محمولات اعتباری پیاده نمی کنند.

ولی مسأله من این است که چه کار کنم با احکام ماهیت؟ چه کار کنم با بحث عدم مضاف؟ بعضی از این نقض ها را علامه توانسته حل کند، و جواب داده است، مانند مسأله عدم مضاف که حظی از وجود ندارد را قبول کرده و بحث اعاده معدوم را برگردانده به عدم تکرر در وجود؛ یعنی خواسته است با فرض موضوعیت وجود، اشکال را بر طرف کند. اما بعضی هایش هم مانده است، مانند اعتباری بودن ماهیت و امکان ماهیت.

یعنی ما اگر بخواهیم سه، نقض به فرمایش صدرا ذکر بکنیم، اینگونه بیان می کنیم:

(۱) اعتباری بودن ماهیت، (۲) ممکن بودن ماهیت، (۳) عدم مضاف حظی از وجود دارد.

اگر کسی بخواهد اینها را بررسی کند، اینها با حقیقت وجود یعنی با موضوع بودن حقیقت وجود، تصدیق به عارض اخص اگر کسی بکند در داخل کردن اینها در حقیقت وجود، مشکل داریم که ما به حسب واقع خارجی، اینها را باید چه کار کنیم؟ مگر آن که قائل بشویم به قول ایشان به استطراد و به تعبیر استاد بزرگوارمان در معدوم خارجی بر اساس اصالة الوجود و تشکیک وجود، محمولاتی که با حقیقت وجود فقط سازگار هستند، قبول بکنیم.

عرض می باشند. من نمی توانم بگویم ماهیت، اعتباری می باشد و بیرون از فلسفه و وجود اصیل است و درون فلسفه است. با مشکل مواجه می شوم.

ایشان می گوید: اگر خواستم در مورد عدم مضاف «له حظّ من الوجود» بحث کنم و با عدم مضاف «له حظّ من الوجود» مسأله احکام ماهیت و مسأله تقابل را و هزار مسأله دیگر را در فلسفه درست کنم، و بگویم اینها بیرون فلسفه می باشند؛ چون «له حظّ من الوجود» ایجاب عدولی می باشد و با تحقیق در حقیقت وجود ما «حظّ من الوجود» نداریم، کما اینکه حضرت امام می فرماید: سوالب هم همینگونه می باشند، که البته سوالب، اشکال به حکمت فقط نیست، بلکه اشکال به همه علوم می باشد.

عرض ما در خلاصه فرمایش امام این بود: اگر کسی بخواهد دقیق این فرمایش را تحلیل کند؛ چون ایشان عبارت دارد که در شیئیت و امکان ما نمی توانیم قائل به نسبت خارجی بشویم، و تصریح می کند. نمی توانیم وقتی امکان را برای ماهیت درست می کنیم، قائل به نسبت خارجی بشویم، می گوید: این امری است که «یدفعه البرهان».

لذا اگر اینگونه معنا کردیم عبارات امام را، نه آنگونه که صدرا فرموده «بحث فی الماهیه و احکامها»، ایشان با این اشکال مواجه شده است! اگر مطلب را اینگونه بیان کردیم و اینگونه دفاع کردیم، اینجا مشکل داریم.

البته در ارتباط با فرمایش حضرت امام یک مسأله ای داریم که -ما باید به حضرت امام عرض کنیم که ایشان عارض اخص را چگونه تصویر می کنند، این بالاخره اشکالی می باشد، چون

امام -ظاهر فرمایش ایشان این است که به این جهت اشکال نگرفته اند، تصویر عارض اخص در حقیقت وجود چگونه می باشد؟ این را ان شاء الله در ادامه فرمایشات حضرت علامه رسیدگی خواهیم کرد.

فرمایشات تلامذه بزرگوارشان به نظر ما در اینجا کافی نیست؛ لذا ایراداتی که به حضرت امام مطرح می کنند، وارد نیست.

### قرباب دیدگاه استاد مصباح به دیدگاه مرحوم امام

در اینجا بیشترین نزدیکی را عبارات استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله مصباح به حضرت امام دارند، که شما در تصویر عرض ذاتی در اینگونه موارد مشکلاتی دارید. البته در اینجا اشکالی به آقای مصباح وارد هست که با مبانی ایشان درست نمی باشد.

اشکالات امام درست می باشند؛ به خاطر اینکه مبانی ایشان با صدرا یکی می باشد؛ یعنی در سلب تحصیلی، قائل به وجود حکم نیستند؛ یعنی امکان را - یعنی الماهیه ممکنه را- به ایجاب عدولی بر می گردانند و ایجاب عدولی را حیث عدم مضاف برای آن قائل می شوند و حیث عدم مضاف را غلط می دانند با حقیقت وجود.

عبارات آقای مصباح در این مورد خیلی روشن نمی باشد. آقای مصباح درباره امکان در محکی هم ایشان با مشکل مواجه هستند، نه فقط در قضیه. در ارتباط با سالبه در باب محکی نمی دانیم چه می خواهند بفرمایند؛ یعنی ما نمی فهمیم؛ چون اگر حکم، یک فعل خارجی نفس باشد، می شود همان محکی؛ لذا فرمایشات آقای مصباح از این جهت نزدیکی دارد به نقض های حضرت

امام. اما از این جهت که در بحث از مبانی، مانند این که ایشان در محکی عدم مضاف را قبول دارند که «له حظٌّ من الوجود».

دلیل دفاع ما از اشکالات حضرت امام به این دلیل است که حضرت امام در جای خودش فرموده اند: من نمی فهمم در فلسفه، عدم مضاف «له حظٌّ من الوجود» به چه معنایی است؟ چون حقیقت وجود با چیزی نسبت ندارد؛ لذا نمی توانم در شیئیت و امکان قائل به نسبت خارجی بشوم. حضرت امام اینها را زیبا برای ما توضیح داده اند و ما اشکالات امام را در باب احکام ماهیت و اینگونه حرف ها و قضایای اعدام که بعد ایشان فرمودند: از ادقّ مباحث فلسفی می باشد.

ذهن تا به اینها مسلط نشود اصلاً نمی تواند کار فلسفی انجام بدهد، اینها را نمی توانیم استطرادی کنیم و با حقیقت وجود هم عرض ذاتی نمی شوند.

اشکالات حضرت آیت الله مصباح از اصل اشکال نزدیک می باشند، اما در سازمان مطلب، مشکلاتی دارند. این پایان جمع بندی و توضیحات نظر حضرت امام می باشد.

### بررسی فرمایشات علامه طباطبایی در پاورقی اسفار

در مورد فرمایش علامه طباطبایی چند مطلب داریم. حضرت علامه در اسفار بر فرمایشات آخوند چند پاورقی دارند. در این پاورقی ها، ما الآن پاورقی مربوط به عرض ذاتی مورد نظرمان می باشد؛ چون ما عرض کردیم علامه یک پاورقی درباره موضوع دارد که ما بعضی را گذاشتیم تا بحث عرض ذاتی و موضوع را با هم جمع کنیم که بخشهایی از آن مانده است.

یک پاورقی درباره عرض ذاتی دارند. اول من نقدهای ایشان در باب عرض ذاتی به آخوند را می خوانیم. کما اینکه نقد ایشان در باب موضوع به آخوند را خواندیم که فرمودند: این مبتنی بر یک تقسیمی می باشد که دایر بین نفی و اثبات نمی باشد و اشکالاتی به عبارات موضوع آخوند گرفتند.

اشکالات ایشان در بحث عرض ذاتی را مرور می کنیم، بعد ان شاء الله فرمایشات ایشان را جمع بندی می کنیم. تا ببینیم جمع بندی ایشان در باب موضوع و عرض ذاتی به کجا بر می گردد؟ ایشان یک بخش از فرمایشات خود را در پاورقی ذیل آن بحث «غشاؤه وهیمه و ازاحه عقلیه» که آخوند شروع کرد محمولات را بررسی کردن، یک پاورقی مفصل دارند:

اسفار جلد ۱ صفحه ۵۵ پاورقی ۱: «أی لا یحتاج فی عروضة له الی شیء یزید علی نفسه من حیثیه تقییدیه» آخوند از این مطلب اینگونه استفاده کردند، آنجا عبارت این بود که «لما تیقنت أن الفلسفة الاولى -عبارت متن را خواندیم- باحثه عن احوال الموجود بما هو موجود» آخوند اینگونه استفاده کردند که احوال موجود بما هو موجود، یعنی احوالی که موجود لازم نداشته باشد قیدی و حیثیتی بپذیرد تا آن حالت عارضش بشود. این اصل مطلب آخوند بود.

بعد که همین مطلب را پیاده کردند از داخلش، عارض اخص را مطرح نمودند. گفته اند: این مطلب که موجود، محمولی عرض ذاتی اش است که لازم نباشد متلبس به لباسی و متحیث به حیثیتی، زائد بر اصل موجودیت برای قبول آن محمول شود، اقتضاء می کند محمولاتی که واسطه ندارند؛ حال چه مساوی باشند چه اخص باشند. اینگونه جمع کرده اند.



### پاورقی اول علامه طباطبائی: (اشکال بر ملاصدرا در پاورقی اسفار)

حضرت علامه طباطبائی اینجا حاشیه زیبایی دارند. آن فرمایش که محمولاتی که نیازی به حیثیت تقییدی نداشته باشند؛ یعنی محمولاتی که موضوع، خودش به تنهایی «متخصص الاستعداد لعروض المحمول» باشد. اگر این باشد از نظر ایشان، این دو نتیجه دارد. می گوید: این حرف آخوند مبنایش درست است. اما یک نتیجه آخوند درست است یک نتیجه اش غلط است.

یک نتیجه اش این است که واسطه نباشد. آخوند این را درست فهمیده است. خود موضوع اگر مهبای محمول است، پس واسطه ای در کار نیست. این را آخوند فهمیده است؛ لذا در نقد حرف مشهور که گفتند «أو لأمر مساو» می گفتند: بی واسطه یا واسطه ای که مساوی باشد. آخوند گفت: اصلا واسطه می خواهد.

ولی علامه می گویند: یک چیزی از دست آخوند رفت و آن این است که نباید محمولی که واسطه ندارد، اعم یا اخص باشد. علامه اصرارش این است.

می گویند: این تساوی، تساوی محمول ذاتی با موضوع، لازمه نبود واسطه است. می گوید: اگر کسی اصرار کرد که عرض ذاتی، محمولی است که حیثیت تقییدی ندارد از این حرف این برداشت می شود که باید این محمول، مساوی موضوع باشد. چرا؟!

می گوید: چون اگر این محمول، مساوی موضوع نباشد، حتما واسطه ای پیدا می شود.

علامه می گوید: اگر اخصی بخواهد عارض اعمی شود حتما ربط این اعم و اخص، متوقف بر عروض یک حیثیت تقییدی است. توضیح می دهد: اگر شما مثلا گفتید: تعجب می خواهد عارض حیوان بشود، حیوان بآمدنش، تعجب را نمی آورد. بلکه باید حتما یک قید ناطقی باشد که حیوان را بکند انسان تا تعجب حمل شود.

پس ما وقتی که اعمی را موضوع قرار می دهیم، اخصی را محمول قرار می دهیم، بدانیم این ربط واقعی که این موضوع آورنده محمول باشد، شکل نمی گیرد الا به اینکه یک قیدی اینجا باشد. کما اینکه اگر من اعمی را بر اخصی حمل کردم. مثلا ماشی را بر انسان حمل کردم. معلوم می شود چون این ماشی، ربطش به انسان بما هو انسان نیست، یک حیث تقییدی مزاحم لغوی، اینجا وجود دارد به نام ناطق. باید این را از وسط برداریم تا این ربط علی درست شود.

ایشان می گوید: اگر مبنای کسی در بحث عرض ذاتی این شد که عرض ذاتی محمولی است که خود موضوع بما اینکه موضوع است بدون هیچ دستکاری -اضافه و کم نمودنی- پذیرای آن محمول است، این اقتضاء می کند این محمول با آن موضوع مساوی است؛ لذا یکبار برداشت می کنیم که علامه، عروض بی واسطه و عارض اخص را تعقل نکرده اند. یکبار برداشت می کنیم که علامه، اصلا اصرار دارند عروض بی واسطه، اقتضاء تساوی دارد. من فعلا برداشت عبارت را عرض می کنم.

علامه در ذیل فرمایش صدرا که: «من غیر آن یصیر ریاضیا أو طبیعیا، ای لا یحتاج فی عرضه له الی شیء یزید علی نفسه من حیثیه تقییدیة و هذا هو المراد ایضا بكون الموضوع متخصص

الاستعداد بعروض المحمول و لازم ذلك أن لا يتخلل بين الموضوع و محموله واسطة و ان كان مساويا للموضوع و لازم ذلك أن يكون المحمول مساويا للموضوع».

علامه اصرارش بر این است که اگر ما دست از تساوی برداشتیم، آن موقع اشکال کار این است که هرگاه تساوی خراب شد یا اعم است یا اخص است، در اخص، ربط علی از بین رفته؛ چون با آمدن این موضوع آن محمول نمی آید. در اعم، قیدی وجود دارد که آن قید اجنبی و مزاحم است و یک نوع مسامحه در اسناد محمول به موضوع وجود دارد.

«اذ لو كان اخص لم يكف في عروضة مجرد وضع الموضوع حتى يتقيد بشيء يخصصه و هو ظاهر» لذا من اگر تعجب را بخواهم بیاورم تا حیوان را انسان نکنم، تعجب نمی آید. پس باید یک قید بیاورم تا تعجب بیاید.

«و لو كان اعما كان القيد المخصص للموضوع لغوا غير مؤثر في عروض المحمول»

اگر من ماشی را بر انسان حمل نمودم متوجه می شوم این ربط علی بین انسان بما اینکه حیوان ناطق است، نیست. پس آن اشکال وجود دارد. علامه می خواهد بگوید اگر کسی عرض ذاتی را با همان مبنای بوعلی و صدرا بخواهد تبیین کند چاره ای جز این ندارد.

### پاورقی دوم علامه (اشکال بودن مساوات و نبودن عرض ذاتی)

نتیجه بعدی را در قسمت و مستوفات را بعدا بحث می کنیم. «و من هنا يظهر» که محمول باید مساوی باشد پس قسمت، مستوفی است. این مطلب را درست می کند. یک اشکالی وارد می شود که مساوات گاهی اوقات هست و عرض ذاتی نیست که در پاورقی می گویند.

می گویند: عرض ذاتی، مساوی است، نمی گویم هر مساوی ای، عرض ذاتی است؛ یعنی اینها در عبارات بعض اساتید ما هست. پس علامه می خواهد بگوید: از نبود حیثیت تقییدیه و از ربط علی محض بین الموضوع و المحمول، نبود واسطه و مساوات را مطرح نموده و برداشت می نمایم.

لغویت قید را در اعم یا لزوم قید را در اخص که همه بر می گردند به آن حیثیت تقییدیه. بعد وقتی که مطرح می شود که مسألة مساوات، اشکال دارد، دوباره شمارهدو پاورقی می زند: «قد ظهر مما قدمناه أن لازم كون العرض ذاتيا أن تكون القسمة مستوفاء و لا ينعكس الا جزئيا» شما ما را نقض نکنید به بیاض و لا بیاض. ما نگفتیم، هر مساوی ای، عرض ذاتی است. ما می گویم هر عرض ذاتی ای باید با موضوع ...

فعلا همه حرف های علامه را مطرح ننموده ایم که این تساوی با موضوع مسألة است یا با موضوع علم است که اینها حرف های بعدی است. فعلا عبارت خوانی می کنیم.

ایشان اصرارش این است: نبود حیثیت تقییدیه، نبود واسطه و مساوات را نتیجه می دهد. اصرار بر مساوات، معنایش این است که نبود مساوات نشان می دهد که عرض ذاتی نیست، نه اینکه وجود مساوات ثابت کند که عرض ذاتی است «لا ينعكس الا جزئيا. لا أنه كلما كانت القسمة مستوفاء كان العرض ذاتيا» منظور این است که حواسشان به این نکته هم هست که من می گویم عرض ذاتی یعنی نبود حیثیت تقییدی و نبود حیثیت تقییدی با آن توضیحی که ایشان می دهند یعنی مساوات.

یک پاورقی دیگر هم دارند در فلسفه. ما فلسفه را محور بعدی بحثمان انجام می دهیم. فعلا امور عامه بماند، فعلا مبنای عرض ذاتی ایشان را با آخوند روشن کنیم.

یک پاورقی دیگر دارد ایشان اینجا در ذیل عروض فصل بر جنس و جنس بر فصل. برای دفع آن شبهه است. کأنّ علامه از نبود حیثیت تقییدی، مساوات را می آورند بعد دو شبهه جلو راهشان می آید. شبهه اول را در این پاورقی جواب می دهند که ... عرض ذاتی مساوات دارد نه هر مساواتی عرض ذاتی داشته باشد. این یک نکته است.

### پاورقی سوم علامه طباطبائی (محکم بودن مساوات در قضیه)

یک شبهه دیگر پیش می آید درباره مسئله جنس و فصل. ایشان در بحث جنس و فصل رک صفحه ۳۳. ذیل «فان الفصل المقسم عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع أنه اخص» علامه اینجا پاورقی می کند، ما گفتیم علامه متوجه است.

علامه می خواهد بگوید: قضیه ای که در آن جنس و فصل وجود دارد، باید بررسی کنید سور آن کلی است یا جزئی؟ چون سور قضیه، جزئی است، مساوات در قضیه، محکم است؛ یعنی شما یکبار می خواهید مغالطه کنید و مهمله را به رخ ما بکشید که ما می دانیم که «الحيوان ناطق». یکبار می خواهید منطقی، کامل حرف بزنید، باید بگویید: «بعض الحيوان ناطق» که عروض اخصی باشد بر اعم؛ چون سور جزئی است، ربط بین حیوان و ناطق نیست، بین حصه ای از حیوان است که مساوی ناطق است؛ لذا نتیجه ایشان این است: اگر ما خود جنس را بگیریم؛ چون فصول، همه در عرض واحد آمدند، تساوی با محمولِ مردد است؛ یعنی جنس را بگذارید

و مجموع فصول را بیاورید، می شوند محمولِ مردد آنها. اگر فصل واحد را بگیرید؛ چون سور جزئی است، تساوی، محکم است؛ لذا علامه می گوید: وقتی که شما فصل را عارض اخص می بینید، باید تکلیف ما را روشن کنید؛ چون آنجا که آقایان، فصل را عارض اخص می بینند همان سؤال آنجا مطرح است که اینجا در عرض هم هستند؛ لذا شبهه توارد علل متعدده بر معلول واحد آنجا مطرح می شود.

ما بخشی از این را الآن توضیح می دهیم، یک بخش را وقتی که محمول مردد و قسمت مستوفی را بررسی کردیم در حاشیه بعدی علامه. اگر شما مهمل گویی کنید، یک گونه نتیجه می گیرید. اگر نه، همه را با هم ببینید میزبان، جنس است ولی میزبان علل متعدده وارد بر جنس واحد است که ابهام جنس این ورود را توجیه می کند در فلسفه. اگر این باشد می شود محمول مردد مساوی. اگر یک فصل باشد با جنس، سور جزئی است، می خواهیم بگوییم علامه این را هم متوجه بوده است.

بنابراین ایشان دست از مسئله تساوی نکشیدند، وقتی که صدرا گفتند «فإن الفصل المقسم عارض لذات الجنس من حيث ذاته» ایشان اینجا پاورقی می کند: «القضية المؤلفة من الجنس و فصله موجبة جزئية و هي قولنا بعض الحيوان ناطق و هذا نعم الشاهد»

من عرض این است که یکبار این حرف را می گوییم و رد می کنیم که البته من ردش را با آن مطلب نهایی نمی فهمم مگر اشکال آقای مصباح در تردید که بحثش را مطرح می کنیم. لذا می فرماید: «هذا نعم الشاهد على أن معروض الفصل هو حصّة من الجنس لا الجنس بما هو جنس»

اگر ما حصه ای از جنس را در قضیه دیدیم و نشان دادیم که اینها با هم وارد بر معلول واحد می شوند و هر کدام، به نفس عروضش، تخصص می دهد ولی تساوی در قضیه، محکم است. یا تساوی با کلی جنس ولی با ورود فصول متعدده علی سبیل التردید، محکم است. اگر فرمایش ایشان را از این باب دیدیم، خلاصه فرمایش ایشان این است که:

اگر واسطه را کنار گذاشتیم باید تساوی بین محمول ذاتی و موضوع درست باشد و اگر بخواهیم اخص ببینیم یا اعم، قطعاً ذهن اینجا مسامحه کرده و نقض به جنس و فصل وارد نیست؛ به جهتی که خود صدرا در بحث عروض فصول متعدده بیان فرموده اند که اینها متعددند و مجموعه علل، وارد بر معلول واحد می شوند و معلول به جهت ابهام و ضعف مرتبه وجودی پذیرای همه با هم است، می شود تساوی. اگر هم یکی را ببینیم، می شود سور جزئی و حیث تساوی، محکم است.

و السلام

## بررسی پاورقی علامه طباطبایی در بحث عرض ذاتی (و هذا نِعَمَ

الشاهد)

جلسه پنجاه و سوم : ۹۱/۰۱/۲۹

### خلاصه درس گذشته (بحث کبروی علامه طباطبایی با ملاصدرا)

بحث ما درباره فرمایشات حضرت علامه (ره) بود، به اینجا رسیدیم که علامه در باب عرض ذاتی یک بحث کبروی با آخوند دارد که آیا ملاکی که شما می فرمایید، عارض ذاتی، عارضی است که حیثیت تقییدی نداشته باشد، اقتضا می کند عدم واسطه را، و عارض اخص را درست می کند، یا نه علامه می خواهند بفرمایند: با همان مبنای شما، می خواهیم اصرار کنیم که نبود حیثیت تقییدی، نفی عارض اخص می کند؟

به جهت اینکه عدم التزام به مساوات یا سر از دخالت یک قید می کند و یا سر از ذکر یک قید لغو می کند. یا باید ملتزم به قید مساوات در عرض ذاتی بشوید، و بگویید عرض ذاتی واسطه ندارد و مساوی می باشد و یا باید بگویید عارض ما ذاتی نیست، به جهت دخالت یک قید، یا عدم تأثیر یک قید؛ یعنی مسامحه می شود؛ لذ دعوی علامه، دعوی صغروی با آخوند صدرا شد.

اینجا بحث رسید به رابطه فصل و جنس که حضرت علامه اصرار دارند که عارض ذاتی، واسطه ندارد و حتما مساوی می باشد، ملاصدرا به مسأله رابطه جنس و فصل تمسک کرده است.

علامه در ذیل آنجا حاشیه کرده، که بر عکس، رابطه فصل و جنس و عروض فصل اخص بر جنس اعم «نعم الشاهد» مدعایم می باشد. دعوا این است که ما ببینیم این مطلب «نعم الشاهد» فرمایش علامه می باشد بر لزوم مساوات، یا «نعم الشاهد» فرمایش صدرا می باشد بر صحت عارض اخص؟ من عرض این است، شما هر نتیجه ای بگیرید، اینگونه بگویید؛ یعنی یک طوری نگویید کأنّ علامه غافل بوده است. علامه در اینجا ادعا دارد، ادعا این است که عروض فصل اخص و جنس اعم را صدرا «نعم الشاهد» بر صحت عارض اخص نموده است. علامه ادعا دارد که این «نعم الشاهد» بر مساوات می باشد و اصرار دارد که عرض ذاتی مساوی می باشد و هر مساوی هم عرض ذاتی نیست، شما طوری اشکال نکنید که کأنّ علامه از این مطلب غافل بوده است. برای اینکه مطلب روشن شود، به نظر ما بهترین عبارت، عبارت خود آخوند ملاصدرا در اسفار جلد دو می باشد، که آیا مسأله فصل و جنس، «شاهد علی ما یدعیه الاستاد العلامة الطباطبایی» یا شاهد بر بیانات صدرا می باشد؟

در بحث احکام ماهیت، جلد دو اسفار صفحه ۲۹ فصل شش، «فی کیفیت تقوم الجنس بالفصل» آخوند عبارتی دارند، عین این عبارات را علامه در نهاییه آورده اند ولی ذیل عبارت، عبارت صدرا رساتر می باشد بر مدعای علامه؛ چون عبارت نهاییه، ممکن است کسی ابهام و تردیدی در آن ایجاد کند، من عبارت صدرا را که با نهاییه می باشد می خوانم.

آنحده ای که در ضمنش نوع می باشد با فصل محقق می شود. علامه این را بیان می کند، می رسند به عبارت «إن قیل».

### اشکال بر ملاصدرا در جلد دوم اسفار (وهم و تنبیه)

«إن قیل» اشکال این است که ملاصدرا تعبیرشان «وهم و تنبیه» است که همین مفاد «إن قیل» به همین عنوان آمده است. من عبارت آخوند را می خوانم «ربما يتوهم احد إن الناطق مثلا إن كان علة للحيوان المطلق لم يكن مقسما له، و إن كان علة للحيوان المخصوص - یک حیوان مطلق داریم و یک حیوان مخصوص. آخوند اینگونه بیان کرده اند که اگر ناطق، علت مطلق حیوان باشد و مطلق حیوان را تحصیل کند، دیگر مقسم آن نمی باشد و اگر علت آن حیوانیت مخصوصی باشد که در نوع انسان می باشد، اگر اینگونه باشد - فلا بد أن يفرض تخصصه أولا حتى يكون الناطق علة له لكن ذلك الحيوان متى تخصص فقد دخل في الوجود و استغنى عن العلة بوجوده» این اشکال می باشد. شما می گویید: ناطق، علت تحصیل است و ناطق مقسم هم هست. چگونه بین مقسمیت ناطق و تحصیل بخشی ناطق جمع می کنید؟ اگر ناطق، علت مطلق حیوان می باشد، ناطق که می آید همه حیوان را می آورد. دیگر نمی تواند مقسم حیوان باشد. اگر ناطق، علت همان حیوانیت مخصوصی می باشد که در ضمن انسان می باشد، اول که مخصوصش کردید، دیگر چه نیازی به ناطق دارید؟

علامه عبارت را طوری تبیین می کنند که ما حصل مطلب است. آخوند یک جواب زیبایی می دهند، آن جواب، نشان می دهد که مسألة تساوی کجا می باشد.

عبارت اول بحث را عینا علامه در نهاییه آورده است ولی عبارت اسفار رساتر می باشد. من با عبارت اسفار ذیل آن را عرض می کنم، ملاحظه کنید.

### توضیح بخشی از متن جلد دوم اسفار در مسأله

«قال في الاسفار في كيفية تقوم الجنس بالفصل - فصل شش اسفار عنوان آن هم في كيفية تقوم الجنس بالفصل - هذا التقويم ليس بحسب الخارج» اینها عبارت نهاییه می باشد که عینا عبارت اسفار هم می باشد. سؤال این است که تقوم جنس با فصل به چه شکلی می باشد، آیا این تقوّم، تقوّم خارجی می باشد یا نه؟ چون اینها در خارج یک واقعیت می باشند، متحدان در یک واقعیت، معنا ندارد یکی بر دیگری تقوم داشته باشد؛ چون تقوم، تقدم و تأخری نیاز دارد که در متن واقعیت واحد، امکان ندارد. پس تقوم باید به حسب تحلیل عقلی باشد. اینها را آخوند صدرا فرموده است. اینها را علامه تا «من غیره» (اسفار جلد ۲ صفحه ۲۸) را آورده است.

«و مما يتميز به من غیره» این عین عبارت می باشد.

عقل حکم می کند به علیت فصل از برای جنس و فصل، علت تقوم عقلی جنس می باشد و به واسطه فصل «فبقی أن يكون الجزء الفصلي علة لوجود الجزء الجنسي و يكون مقسما للطبیعت الجنسية المطلقة و علة للقدر الذي هو حصّة النوع» - علت آن قدری می باشد که حصه نوع می باشد - و جزءا للمجموع الحاصل منه و مما تمیز به عن غیره» پس فصل، علت تحصیل جنس می باشد، جنسی که مقسمیت می کند برای انواع مختلفه به واسطه فصل، تقسیم می شود و

## پاسخ اشکال توسط ملاصدرا

آخوند اینگونه جواب دادند «و الحل فی ذلک - آخوند در حل آن اینگونه می گوید: ما اینجا یک علتی داریم و یک معلولی، شما به ما بگویید این سببیت را می خواهید به علت بدهید یا به معلول، بعد خودشان جواب می دهند که معنا ندارد سببیت را به معلول بدهیم، باید سببیت را به علت بدهیم. اگر سببیت را به علت دادید. ناطق، سببیت آن برای معلول خاص می باشد؛ لذا آن حیوان مخصوصی که گفتیم. آن حیوانی می باشد که ناطق می آورد. بعد فرموده: اگر اینگونه باشد، توارد اسباب متعدده بر حیوان پیش می آید. می گوید، اشکالی ندارد.

آخوند خیلی زیبا حلش کرده است. علامه در آن فضا می گوید «نعم الشاهد»

آخوند مطلب را اینگونه بیان کردند؛ «و الحل فی ذلک إن الفصل لکونه علّة لطبیعة الجنس متقدم علیها- فصل چون علت می باشد، تقدم دارد بر طبیعت جنس -نسبة السبب لیس لأن المعلول اقتضاه- سببیت سبب که برای اقتضای معلول نمی باشد -لکونه ما وجد بعد فی مرتبة السبب، بل لإيجاب السبب وجوده- سبب است که اقتضا کرده، وجود معلول را و سبب خاص، وجود خاص را اقتضا می کند، نه مطلق وجود را -فکذلک هاهنا لیس أن الحيوان بحیوانيته اقتضى أن یکون له فصل و انما من قبله الحاجة المحضة من دون اقتضاء امر معين، لكن الناطقية اقتضى بحسب ذاتها أن يلزمها الحيوانية المعينة -این می شود سور بحث- المطلقة فالحاجة المطلقة إنما جاءت من قبل الحيوان و تعین المحتاج اليه، أما جاء من قبل الفصل و تعدد العلل لمعلول واحد جنسی غیر مستنکر لضعف الوحدة فی الطبيعة الجنسية» این حرف، حرف بسیار دقیقی می

باشد. خلاصه فرمایش صدرا این می شود: می گوید شما معین کنید تکلیف علت را از معلول، حیث علت را علت ببینید و اقتضا را از علت بیاورید و تعین آن حیوانیت مبهمه را از حیثیتی بدانید که علت اقتضا کرده است. اگر این باشد، ناطقیت که می آید، حیوانیت خاص را می آورد. اگر ناطقیت، اقتضا مطلق حیوانیت کند، اشکال شما وارد می باشد، اما ما بین حیث تحصیل بخشی و حیث مقسمیت اینگونه می خواهیم حل کنیم که در ناحیه معلول که جنس می باشد و عرض عریض دارد یا بگویید هیولایی است که به آن حاجت داریم. در ناحیه علت که صورت می باشد یا فصل، تعین داریم، تعینی که اقتضاء علت می باشد. اگر تعین، اقتضاء علت باشد، تحصیل بخشی با مقسمیت جمع می شود. علامه طباطبایی می گوید: شما که می خواهید رابطه جنس و فصل را به رخ ما بکشید، خود صدرا زیبا فرموده است که آنجا تعینی که در ناطقیت هست؛ یعنی حیوانیت خاص.

«لولا العروض» هم مسأله اینگونه می باشد. اگر تعین «من قبل العلة و الفصل» می باشد که تصریح می فرمایید «و من قبل الجنس» حاجت محض وجود دارد، عرض عریض وجود دارد، شما خودت اصرار می کنی که ربط وجودی و تعین بخشی به شکل حیوانیت معین و اقتضاء معینی است از سوی ناطقیت می باشد. تعین خاص از قبل سبب و علت، این تعین خاص از قبل سبب و علت جایگاه سبب را از جایگاه سبب و معلول روشن می کند. اگر بیان این باشد علامه می گوید: تو مجبور هستی حیثیت تحصیل بخشی را به تحصیل می بخشد فصل به حیوانیت معینه ای که اقتضاء او را فصل به عنوان ناطق دارد.

اگر اینگونه شد، نتیجه اش این می شود که ۱۰ علت وارد می شوند بر معلول. حیوان زیر دست و پای عالم می باشد، شما فصول متعدده ای را یا صور متعدده ای را وارد می کنید. اگر وارد شدند آن موقع می گوئید اشکالی ندارد، اشکالی که پیش می آید این می باشد که تواردی پیش می آید «فقد تعدد العلل» علل متعدده بر معلولی واحدی وارد می آیند که هر کدام اقتضای تحصیل حیوانیت معینه ای دارند، این می شود «لا ینکر لضعف الوحدة فی الطبیعة الجنسیة» در واقع اینها می خواهند بگویند: جنس این قدر وجود ضعیفی می باشد، این قدر این طبیعت جنسیه، ضعف وحدت پیدا کرده، یک تکتیری را در عین وحدت داریم، که این تکتیر، تکتیری است که از ناحیه اقتضائات فصول مختلفه که حیوانیت معینه مخصوصه را دارد، آمده است.

### جمع بندی فرمایش علامه طباطبایی در پاورقی اسفار (نعم الشاهد)

اگر این بشود که می شود، و خود آخوند صدرا فرموده، علامه می فرماید این «نعم الشاهد» می باشد. «نعم الشاهد» که من عرض ذاتی را می فهمم، اما عرض ذاتی که من می فهمم اگر ناطق و حیوان باشد، می شود حیوانیت معینه و اقتضای معینه. اگر مجموع فصول متعدده باشد، می شود محمول مردد که آن محمول مردد، مساوی است با آن حیوانیت مطلقه مبهمه. بنابراین حضرت علامه مُصِر می باشد که آقای صدرا ما فرمایش شما را فهمیدیم ولی اصرار داریم که فرمایش شما ثبوتاً آن حالت را دارد و اثباتاً مسور به سور موجب جزئی می باشد و این سور موجب جزئی، حاکی از آن حیوانیت معینه ثبوتی می باشد که بعض حیوان می باشد، بعض حیوان

یعنی آن حیوان معینی که اقتضای سبب می باشد. اگر اینگونه شد، علامه می فرماید: ما برهانمان اقتضاء کرد تساوی را نقض شما را تحلیل کردیم به تساوی. بعد از این نقض، یک مطلب دیگر باقی می ماند که این را از پاورقی ایشان در جلد اول تمام کنیم تا بعد وارد پاورقی اصلی شویم که مقدمه اش را برسیم بحث مشارکت حد و برهان را بیان کنیم. و فرمایشات جناب شیخ الرئيس را این نابغه عجیب بررسی کنیم در منطقش و بعد عبارت مشارکت حد و برهان صدرا را بخوانیم، بعد فرمایش علامه را اگر برسیم در پاورقی تمام کنیم. پس این تعبیری که فرمود: «القضية المؤلفة من الجنس و فصله موجبة جزئية و هذا نعم الشاهد عی أن معروض الفصل هو الحصه من الجنس» توضیح مفصلش را با عبارتی که آخوند در باب سبب آوردند این بود. و موضوع توارد علل متعدده بر طبیعت جنسیه را محقق کرد.

### بررسی قسمت دوم پاورقی علامه در بحث عرض ذاتی

«و أما عروض اعراض النوع الذاتیه و غریبه للجنس فهو ممنوع» آخوند در متن تعبیر دارند که شما می توانید عوارض نوع را بر جنس حمل کنید. آخوند کأنّ دو شاهد آورد. علامه می فرماید: شاهد جنس و فصل را که ما جواب دادیم. اما عروض اعراض نوع؛ اگر عرضی مثلاً، تعجب که عرض ذاتی نوع است، یا ضاحک که عرض غریب نوع است. شما بخواهید تعجب را که عرض ذاتی نوع است یا ضاحک را که عرض غریب است به جهت وجود واسطه بر جنس حمل کنید. ما گفتیم غلط است ما اصلش را قبول نداریم. شما این را برای ما شاهد نیاورید؛ چون ما اصرار کردیم و گفتیم: اگر اخصی بر اعم، عارض شود واسطه دارد. ما نمی توانیم تعجب



را محمول بر حیوان کنیم؛ چون حتماً این حیوان باید تقید به قید ناطقیت پیدا کند تا تعجب را بپذیرد. این را ما قبول نداریم.

پس اگر شما بخواهید به عروض عوارض نوع بر جنس استدلال کنید «هذا اول الكلام» لذا فرمودند «فهو ممنوع و سند المنع ما قدمناه فی معنى العرض الذاتى» ما قدمناه یعنی همان نکته ای که دیروز خواندیم که ما اگر اعمی را بر اخص حمل کنیم یا اخصی را بر اعمی حمل کنیم، یا لزوم قید، یا لغویت قید، لازم می آید و سر از یک مسامحه فلسفی در می آورد. این پاورقی و شواهد آخوند تا اینجا نقد نمودند. باقی می ماند آن حرف اساسی حکال علامه که پاورقی ارزشمندی در صفحه ۳۰ جلد اول اسفار: «الاقتصار بالعلوم على المبحث عن الاعراض الذاتية لا يبتنى على مجرد الاصطلاح و المواضع بل هو مما يوجبه للمبحث للبرهان فى العلوم البرهانية على ما بين فى كتاب البرهان من المنطق»

ما برای توضیح این پاورقی یک عبارتی را که در اسفار حل نکرده ایم و باید حلش کنیم را بر می گردیم با هم توضیحش را می خوانیم بعد وارد پاورقی علامه می شویم. عبارتی که در اسفار حل نکردیم و گفتیم توضیح مفصلش را خواهیم داد ذیل مسأله این بود که در باب وجود فرمودند: وجود «لا جنس له فلا فصل له فلا حد له» این عبارت را داشتند و بعد هم نتیجه گرفتند: «و لما لم يكن للوجود حد فلا برهان عليه لأن الحد و البرهان متشركان فى حدودهما على ما تبين فى القسطاس» در کتاب برهان، این تبیین شده است.

بیان بحث مشارکت حد و برهان

الان دعوا سر این است که «ما لا حد له لا برهان عليه» بحث «مشارکت حد و برهان»، توضیح لازم دارد که این بحث مشارکت حد و برهان را باید یاد بگیریم بعد این را پیاده کنیم و بگیریم جایی که حد نداریم برهان نداریم. سؤال اول: این حد، چه حدی است؟ جواب: دو گونه حد داریم: (۱) حد اسمی (۲) حد حقیقی؛

### حد حقیقی در بحث مشارکت حد و برهان

مشارکت حد و برهان در حد حقیقی مطرح می شود؛ چون بحث دخالت علل اربعه، حد اسمی، تقومش به جنس و فصل است. تحلیل ماهیت من حیث هی است. حد اسمی، حدود قبل الهلیات است. حد حقیقی حدود بعد الهلیات است؛ بعد الهلیات یعنی با دخالت وجود.

ماهیت من حیث هی عند الكل اعتباری است. اگر کسی شبهه اصالة الماهية دارد. ماهیت منتسب به جاعل را دارد؛ لذا ماهیت موجوده که حد حقیقی دارد ماهیت منسوب به جاعل است. در ماهیت منسوب به جاعل، دخالت علت فاعلی و غایی معنا دارد؛ زیرا حد اسمی که علت فاعلی و غایی نمی خواهد. در فلسفه گفته شد که علل یا علل قوامند یا علل وجود. علل قوام، جنس و فصلند، علل وجود، فاعلی و غایی است. علل وجود، محقق حد حقیقی اند. فارق حد حقیقی و حد اسمی این است که حد اسمی با دو علت (جنس و فصل) با علل قوام درست می شود، حد حقیقی با علل وجود؛ لذا اگر بحث مشارکت حد و برهان مطرح است این حد، حد حقیقی است. ما برهان بر واقعیت می خواهیم، ماهیت من حیث هی که واقعیت ندارد. اگر کسی برای آن

واقعیت قائل است. با ماهیت منسوب الی الجاعل و الفاعل است. پس بحث مشارکت حد و برهان مسأله اول که در حدّ حقیقی مطرح می شود.

### منظور از حدّ، مطلق التعریف است و نه حدّ در مقابل رسم

مسأله دوم: حدّ، حدّ اصطلاحی در مقابل رسم نیست. مطلق التعریف است. یعنی شما یکبار می خواهید یک ماهیتی را تعریف کنید. یکبار می خواهید یک ماهیت موجوده ای را تعریف کنید؛ چه تعریف، تعریف به جنس و فصل باشد یا تعریف به بعض اجناس و عوارض باشد، بعضی از حدود و عوارض را یا مطلق عوارض را، خاصه مرکبه او را ارائه کنید، فرق نمی کند. شما تعریفی که از شیء ارائه می کنید، اگر با قطع نظر از واقعیت داری او باشد، حدّ اسمی است. پس حدّ اینجا مطلق تعریف است نه حدّ در مقابل رسم. اینجا به عبارت صدرا اشکالی گرفته اند. آخوند فرموده: «و لما لم یکن للوجود حد فلا برهان علیه» گفتند: شما باید می رساندید به حدّ حقیقی. آنجا اثبات کردید حدّ اسمی ندارد. مشارکت حد و برهان در حدّ حقیقی است. این، چه نتیجه گیری است که کردید؟!

### اشکال بر ملاصدرا در مسأله

با این توضیحاتی که دادیم اشکالی در عبارت آخوند است. چون شما می گوئید: یک حدّ حقیقی دارم، یک حدّ اسمی دارم. حدّ حقیقی، فارقش با حدّ اسمی، دخالت علل وجود است، بعد می گوئید: لا برهان. برهان و حد، تشارک دارند در حدّ حقیقی که علل وجود در آن هست. نفی حدّ نمی تواند نفی برهان کند اگر حد فقط حدّ اسمی باشد؛ لذا صدرا یک عبارت اینجا دارد،

یک عبارت دیگری دارد در مبدأ و معاد که فرموده است: «لا حدّ له و لا علة له فلا برهان علیه». یعنی هر دو را آورده است. سؤال این است این عبارت ادق است یا عبارت اسفار؟ وقتی «و لا علة له» می آید، علل وجود می روند. «لا حد له»، علل قوام می روند. با «لا علة له» علل وجود می روند، حد حقیقی هم که رفت برهان می رود؛ چون برهان با حدّ حقیقی تشارک دارند که بعد تشارکشان را هم بحث می کنیم. کدام درست است؟

مقداری در مورد تشارک حد و برهان اطلاعات کسب کنیم، باید مطالعه کنید.

جمله ای هم از شیخ برای مطالعه مطرح کنیم. شیخ گفته است: مطلب لمّ و مطلب ما، یکی است اگر «ما»، مای حقیقی باشد؛ چون در حدّ حقیقی، علت وجود دارد. می گوئید: لمّ، علت است. این مبدأ بحث مشارکت حد و برهان شده است. گفته اند: لذا اگر کسی سؤال کند کسوف چرا تحقق پیدا کند؟ می گوئید: زمین توسط بین ماه و خورشید پیدا کرده است و این توسط، علت لمّ کسوف است. وقتی از حد کامل الحد کسوف هم سؤال کنند، توسط را می آورید؛ چون حد حقیقی باید مشتمل بر علت هم باشد. پس مطلب ما و لمّ یکی شدند.

از اینجا بحث مشارکت حدّ و برهان شکل گرفت که بتوانیم علل را در حدّ بیاوریم و آن علل، واسطه های برهانی هستند که برای اثبات وجود اقامه می شود. می شود مشارکت حدّ و برهان، بهترین توضیح هم برای شیخ است. و السلام

## جلسه پنجاه و چهارم : ۹۱/۰۲/۰۲

## خلاصه درس گذشته (دو نکته و یک اشکال)

بحث ما دربارهٔ تنمیه فرمایش حضرت علامه طباطبائی (رضوان الله تعالی علیه) بود با مسلکی که ایشان در باب عرض ذاتی و مساوات عرض ذاتی با معروض ارائه فرموده اند. عرض کردیم ایشان چند پاورقی دارند، چند پاورقی را خواندیم - برای این که پاورقی اصلی ایشان و تحلیل اصلی ایشان را بخوانیم، ناگزیریم یک مروری بر مبحث مشارکت حد و برهان داشته باشیم.

## نکته اول (حدّ حقیقی در بحث مشارکت حدّ و برهان)

در مسأله مشارکت حد و برهان، یک عبارتی را هم از قبل در اسفار باقی گذاشتیم که گفتیم شرحش را وقتی رسیدیم، بیان می کنیم، که الان وقتش است. قبلاً در عبارات اسفار داشتیم که وجود جنس ندارد، فصل ندارد، حد ندارد، پس برهان ندارد. عبارت آخوند این بود «لما لم یکن للوجود حد فلا برهان علیه، لأن حد و البرهان، متشاکران فی حدودهما علی ما تبین فی القسطاس»

اینجا آن عبارت هم باید درست شود. برای مقدمه بحث عرض کردیم در باب مشارکت حد و برهان، آقایان، بیان خوبی دارند که این حدّ منظور، حدّ حقیقی است، نه حدّ اسمی.

حدّ حقیقی، علل اربعه دارد نه حدّ اسمی؛ چون حد اسمی ناظر به ماهیت من حیث هی است و ماهیت من حیث هی اعتباری است علی کل حال. هیچ فیلسوفی فتوا به حقیقت بودنش، به

اصالت و خارجی بودن ماهیت من حیث هی نمی دهد تا در آن ماهیت من حیث هی ما علاوه بر علل قوام، علل وجود لازم داشته باشیم. در جای خودش گفته شد علل قوام، جنس و فصلند. علل وجود، علت فاعلی و غایی است. علل وجود درباره واقعیت خارجی است. و ماهیت من حیث هی، چون اعتباری است و خارجیت ندارد، مسأله علل وجود درباره اش منتفی است. پس اگر بحث علل اربعه مطرح است، بحث، بحث حدّ حقیقی است، نه درباره حد اسمی و ماهیت من حیث هی که اعتباری است علی کل حال. این نکته اول، پس بحث درباره حد حقیقی است نه حد اسمی.

## نکته دوم (حدّ اسمی در مقابل رسم نیست)

نکته دوم این است که حدّ اسمی، حدّ در مقابل رسم نیست. بلکه رسوم هم اینجا مورد نظرند، تعریف مورد نظر است. پس حدّ که می گوییم یعنی تعریف، چه تعریف، تعریف به رسم باشد، چه تعریف، تعریف به حدّ باشد، منتهی این تعریف، گاهی حدّ اسمی است؛ یعنی تعریف یک ماهیتی است که تحقق خارجی اش موضوعیت ندارد. گاهی این تعریف، تعریف یک واقعیت خارجی است که به او می گوییم حدّ و تعریف حقیقی. این دو نکته را داریم.

## نقل عبارات حاجی سبزواری در توضیح مسأله

بر اساس این دو نکته، اشکالی به عبارت اسفار پیش می آید. این اشکال را در جلسه قبل عرض کردیم و بهترین پاسخ را ملاهادی داده اند. اشکال این بود که شما گفتید وجود جنس ندارد، فصل ندارد، پس حدّ اسمی ندارد، نه حدّ حقیقی؛ چون شما درباره جنس و فصلش بحث کردید، شما علل قوامش را نفی کردید، علل وجودش را که نفی نکردید. پس چگونه صدرا گفته «لم یکن للوجود حد فلا برهان علیه» حدّ ندارد، برهان هم ندارد. در صورتی که باید عبارت مبدأ و معاد را به کار می برد که «لا حد و لا علة فلا برهان» ملاهادی پاسخ خوبی می دهد. ما پاسخ او را یک کم دستکاری می کنیم تا جواب صاف تر بشود.

### پاسخ به اشکال توسط حاجی سبزواری

ملاهادی می خواهند بگویند: مسأله حد و برهان یا در وجود معنا می شود یا در ماهیت، اگر در وجود معنا بشود و منظور از وجود، وجود ممکن باشد، حدّ دارد، برهان هم دارد. وجود ممکن، حدّ تمامش، وجود علتش است از باب رقیقت و حقیقت. ولی از فضای منطق سینوی بیرون است. بوعلی اینگونه کار نمی کند. حقیقت ممکن، علتش است و علت تامّه اش، حدّ تامّه اش هم هست. و ممکن وجودش، حدّ ناقص وجود علتش است. اگر حد و برهان را در وجود پیاده کنید؛ لذا این حرف درست است که اگر کسی منظورش از جریان حد و برهان، جریان حد و برهان در وجود باشد، بله، وجود حقیقی ممکن بما اینکه وجود مفاض و فیض علت است، حدّ دارد و حدّ تمامش، وجود علتش است. کما اینکه وجود حقیقی علت، حد ناقصش، وجود

بهتر از همه و روان تر از همه، در اینجا می شود از عبارات ملاهادی سبزواری در شرح منطق منظومه استفاده کرد، بسیار، بسیار خوب، ایشان این مطلب را توضیح می دهند (شرح منظومه ملاهادی سبزواری جلد اول صفحه ۲۳۸ به بعد): «قوس فی مشارکة الحد و البرهان فی الحدود و اشتغال الحدود علی علل اربعة کلا أو بعضا، و إن اردت ایضاح مشارکة حد و برهان فی الحدود فاعلم مقدمتین: إحداهما أن لیس المراد بالحد هاهنا ما یقابل الرسم بل مطلق التعریف کما یقال ... حتی أنهم قالوا: کیف و الحد یطلق علی الاسمی حتی أنهم قالوا إن التعاريف مثبتة من الاوائل المدونة للأشیاء لاثبات وجودها حدود اسمیة و بعده حدود حقیقی.»

آنها می گویند که حدود قبل از هلیات اسمی اند و بعد از هلیات حقیقی اند و «و معلوم أن اکثرها رسم» اینها برای نکته اول شاهد است. می گویند این حدّ اسمی را که در مقابل حدّ حقیقی قرار می دهند، حدودی است که در علوم مطرح است. در علوم هم اکثر حدودی که اینجا ذکر شده، حدود رسمی اند. این یک. بعد هم نکته دوم را دارند که «أن الحدّ قسمان - و بعد می رساند به اینجا که - و المشاركة الحد و البرهان - در این بحث هایی که ما داریم مربوط به ماهیت است، نه ماهیت من حیث هی - من غیر الاعتبار الوجود، إذ المعتبر معرفة الحقائق، لأنّ الماهیة من حیث هی من غیر الانتساب أو ارتباط اعتباریة صرف بالبرهان و الاتفاق فلا علة لها حتی تؤخذ فی حدّها و برهانها» خیلی زیبا. علتی ندارد مگر علل قوام. پس این دو نکته را اینجا خیلی خوب یاد بگیرید.

بیان اشکالی بر اساس دو نکته بیان شده بر عبارت اسفار

معلولش است اینها همه برای جایی است که ما مسأله حد و برهان را در وجود مطرح کنیم ولی این مصطلح نیست.

اما اگر حد و برهان را در ماهیت مطرح کنیم، یکبار شما نفی ماهیت از وجود می کنید و وجود را می کنید، واجب. خیلی زیبا می گوید. می گوید نفی علل قوام در وجود، ملازم با نفی علل وجود در وجود است؛ چون «کل ممکن زوج ترکیبی» جایی که ماهیت نیست، علت قوام نیست، علت وجود هم نیست؛ لذا ایشان تعبیر می کند، «عبارة الاسفار جید و عبارت المبدأ و المعاد تأکید». خیلی این حرف فنی است که شما اینگونه بگویید: جایی که جنس و فصل نداریم، چون با وجود داریم کار می کنم، ماده و صورت ندارم؛ چون جنس و فصل بر می گردند به ماهیت من حیث هی، ماده و صورت بر می گردند به ماهیت موجوده. جنس و فصل نداریم، ماهیت نداریم، ماده و صورت نداریم، زوج ترکیبی نداریم می شود واجب؛ لذا اشکال نگیرید به عبارت صدرا که چرا گفته «و لما لم یکن للوجود حد فلا برهان علیه» چون وقتی وجود حدّ نداشت یعنی ماهیت ندارد، تعبیرش بسیار زیباست.

### نقل عبارات پاسخ اشکال حاجی سبزواری در پاورقی اسفار

این حاشیه ملاحادی ارزش خواندن دارد «و لعلک -یک نفر اشکال می کند- تقول إن انتفاء الحدّ يستلزم انتفاع علة القوام لا يلزم منه انتفاع علة الوجود -علت فاعلی و علت غایی- و انتفاع البرهان علی شیء مبني علی انتفاع علل اربعة فاعلم أنا قد نقلنا عن المصنف أن ما سواء الواجب التعالی زوج ترکیبی له ماده و صورة فانتفاع علة القوام و لو كانت مثل المادة و الصورة

عقلیتین، يستلزم انتفاع علة الوجود فقولہ قدس سره فی کتاب المبدأ و المعاد و إذ لا حد له و لا علة له فلا برهان علیه تأکید لدفع الشبهة و الاكتفاء بنفی الحد جید ایضا و لا تناقض» بعد شروع می کنند آن مطلب را می گویند که اگر سیستم را از همان اول آنگونه می گفتند بهتر بود که اگر یک کسی مسأله حقیقت وجود را مطرح بکند به او می گویند: حقیقت وجود یعنی آن حقیقت واجبی، که هیچ. حقیقت وجود ممکن، که پایین می آورید آن را که عبارات ایشان مفصل است، می خواهم به بحث بعدی برسم که حقیقت وجود ممکن را اگر کسی بحث کند «و لأنه إن ارید بالوجود الممكن وجوده بما هو وجود، لا حد و لا برهان علیه -چون بحث حقیقت وجود است- و إن أريد بما هو مفيد فكما أن عليه برهانا كذا له حد» بعد یک «فافهم» دارد که این حدّ و برهان، حدّ و برهان مصطلح منطق نیست. این حدّ و برهان، حدّ و برهان در وجود است، نه حدّ و برهان در ماهیت.

حد و برهان در وجود یعنی چه؟ یعنی علت تامه، حدّ تام وجود معلول است، و وجود معلول، حد ناقص، علت تامه است؛ لذا اگر کسی بخواهد برای معلول، حدّ داشته باشد باید از علتش استفاده بکند، برهانی هم اگر داشته باشد باید از علتش استفاده بکند. اساس برهان صدیقین در همین مطلب و شاکله است که حد و برهان در وجود هم تشارک دارند اما اینگونه تشارک دارند که وجود علت تامه، حد تام معلول است و وجود معلول حد ناقص ... ولی این معنا در سازمان منطقی سینوی که مل رقیقت و حقیقت نمی فهمد بی معناست؛ لذا بسیار زیبا این را بیان می کنند و بعد یک پاورقی دارند که ما فعلا آن را معذوریم تا به بحث «إن و لم» برسیم.

ایشان بعد می گویند: این قلت به اینکه «لم» آن منتفی می باشد، «إن» آن چه؟ بعد می آید این بحث ها را مطرح می کند. ما بعدا در ادامه متن و حواشی و اشارات حضرت علامه که خواستیم از نهاییه بخوانیم، ان شاء الله به این حاشیه می پردازیم به روش خودمان، یعنی سیستم محتوایی وارد می شویم.

پس خلاصه مطلب می شود: ما با یک حدّ اسمی در مقابل یک حدّ حقیقی در مفاهیم ماهوی طرف هستیم. و السلام.

### مشارکت حد و برهان در مفاهیم ماهوی با تبیین بوعلی سینا

بحث وجود، بحث حد تام، بحث حد ناقص در باب وجود را بگذارید کنار. در مسائل ماهوی ورود کنید. مشارکت حد و برهان، چهارچوبش می شود همان که عرض کردم. اینجا زیاد معطل نمی کنم تا به حاشیه علامه برسیم. مشارکت حد و برهان در مفاهیم ماهوی اگر تعریف اعم بشود از رسم و حد، برای ماهیت من حیث هی در مقابل ماهیت موجوده، این می شود که بوعلی تبیین زیبایی کرده است، فرموده: اگر کسی در مطالب العلوم سؤال کند که مطلب لمّ و مطلب ما اگر ما، مای حقیقیه باشد و حدّ حقیقی شیء باشد به هم بر می گردند، چرا؟ در آنجا اول شیخ زیبا وارد شده، بعد هم در کتاب برهان مفصل توضیح داده است. مأخذ اصلی این بحث کتاب نجات شیخ می باشد.

بوعلی در نجات بیان فرمودند: اگر کسی بگوید به چه دلیل کسوف صورت گرفت؟ مطلب لمّ کسوف چیست؟ به آن جواب می دهند به دلیل توسط زمین بین ماه و خورشید، این می شود

مطلب لمّ. توسط، علت کسوف می باشد. بعد بوعلی فرموده: این توسط، در حدّ حقیقی کسوف هم وارد است؛ چون اگر کسی بخواهد کسوف را معنا کند، اینگونه بیان می کند که کسوف، انحاء نور می باشد به جهت توسط زمین بین ماه و خورشید. بعد بوعلی بیان می فرماید: اگر این محو شدن را حدّ حقیقی بیان کردید، این حدّ حقیقی، دو برهان می باشد که یک حد وسط آن توسط و یک حد وسط آن انحاء.

حد وسط توسط علت است، حد وسط محو شدن آن معلول می باشد، اگر توسط و انحاء را روی هم گذاشتیم که توسط بشود علت و انحاء بشود معلول، معلول جای فصل را بگیرد و توسط، جای جنس را بگیرد، حدّ را درست می کنیم؛ لذا برهان بر کسوف، از آن دو حد درست می شود که این دو حدّ، در تعریفش وارد می باشند و مطلب لمّ آن به همین بر می گردد. مشارکت حد و برهان شکل گرفته است. اصل فرمایش بوعلی این استفرموده: اگر کسی بگوید من یک حدّ حقیقی دارم که در این حدّ حقیقی، توسط علت می باشد و انحاء معلول می باشد، هر دو را می آوریم، برهانی را که برای این مطلب می خواهیم اقامه کنیم، با همین دو حد وسط درست می کنیم، می شود مشارکت حد و برهان در آن حدودشان. حد وسط های دو برهان ما دقیقا جنس و فصل حدّ حقیقی می باشند، بوعلی این را مطرح کرده است.

### استفاده علامه طباطبایی از این کلام بوعلی سینا در بحث عرض ذاتی

این مطلب دستمایه اصلی فرمایش علامه می باشد، چگونه؟ یک جمله در این رابطه بگوییم برای بحث فردا شب. دستمایه اصلی فرمایش علامه این است: ایشان می گویند: محمول ذاتی

است ولی عین او می باشد. این دو وجود وقتی در حدّ عرض می آیند. حدّ عرض می شود زیادت الحد علی المحدود. حدّ عرض می شود، حدّ حقیقی که مشتمل بر علت وجود و علت قوام. قوامش به وجود فی نفسه اش می باشد و وجودش به وجود این لغیره ای می باشد که عین وجود فی نفسه اش می باشد.

علامه می گوید: اگر این عرض، عرض ذاتی بود؛ ذاتی بود یعنی حیث تقییدی نداشته باشد یعنی واقعا برای او بود، نه برای غیر او. پس او علت وجودش می باشد، پس او که علت وجودش می باشد یعنی موضوع باید در حدّ حقیقی آن از باب مشارکت حد و برهان اخذ بشود؛ لذا تا وقتی او می آید، این هم هست، نه ماهیتا بلکه وجودا؛ چون ذاتی، ذاتی باب برهان می باشد نه ذاتی، ذاتی ایساغوجی؛ چون ذاتی باب برهان مشتمل بر علت وجود می باشد علاوه بر علت قوام. آن مبنای بسیار خوب بحث عرض ذاتی را اگر کسی خوب یاد گرفت. علامه در حاشیه می خواهیم اضافه کنیم این قسمت را به بحث های قبلی. آنجا ذاتی را معنا کرد و از ذاتی، مساوات در آورد، اینجا ذاتی باب برهان را از باب مشارکت حد و برهان، وجود موضوع را از علل وجودش گرفت و لذا اخذش کرد در حدّ حقیقی اش و گفت: این واقعیت پیدا نمی کند الا باموضوع.

لذا تا زمانیکه این موضوع، در حدّ این اخذ بشود، این برآین می باشد، چاره ای نداریم، حال هزار قید به آن اضافه بشود، تا این در حدش اخذ بشود، ذاتی آن می باشد. استفاده بسیار فنی از بحث مشارکت حد و برهان با آن مبنای بسیار زیبای وجود لغیره. و این وجود لغیره که وجود

به دلیل این که وجود لغیره دارد وجودش، وجود للموضوع می باشد، پس موضوع از علل وجودش می باشد، مانند بحث لغیره ای که بحث میگردیم، که می گفتید وجود فی نفسه آن عین وجود لغیره خودش است بحث اینگونه بود؛ یعنی عرض اینگونه بود. شما در عرض ذاتی بحث می کنید می گویند: وجود فی نفسه آن، عین وجود لغیره اش می باشد. این غیر، موضوع می باشد.

بعد حکیمی در عرض فرمود، شما چرا قائل به وجود لغیره هستید، این غلط است بلکه وجود ربطی را از طریق عرض تحلیل کنید.

در جواب گفتند: وجود عرض، در آن وجود ربطی هست ولی وجود ربطی از باب زیادت حد بر محدود می باشد. زیادة الحد علی المحدود یعنی از باب دخالت علت وجود در حدّ حقیقی. این می شود حرف بوعلی.

بوعلی می گوید: هر جا یک عرض داشتید، یک وجود فی نفسه دارید، این وجود فی نفسه حدّ اسمی او می باشد، این عین یک چیز دیگری می باشد که او از علل قوامش نیست. از علل وجودش می باشد. علامه می گوید: اگر کسی آنجا این را نفهمید، عرض ذاتی نمی فهمد، اگر عرض ذاتی نفهمید، برهان نمی فهمد.

### کیفیت وجود فی نفسه و وجود لغیره در تعریف عرض

علامه می گوید: اگر چیزی وجود فی نفسه داشت، این وجود فی نفسه اش که حدّ اسمی اش می باشد عین یک چیزی بود از باب وجود لغیره. این وجود لغیره بیرون است از حدّ ماهوی

فی نفسه اش، عین وجود لغیره اش می باشد به علاوه زیادت الحد علی المحدود؛ چون حدّ، حدّ حقیقی می باشد، محدود، حدّ اسمی می باشد و حدّ حقیقی مشتمل بر علل وجود زائد بر حدّ اسمی است. بنابراین محمولات ذاتی درست می شود بعد ان شاء الله با این کار می کنیم.

مشارکت حد و برهان را از بوعلی بگوییم. بحث برهان را مطرح کنیم و در اینجا در مسأله عرض ذاتی حل کنیم. مبنای بسیار زیبایی آقای طباطبایی برای آن درست می شود. مساوات برای جای دیگر می باشد. مساوات را آنجا درست کرد، مساوات را از ذاتی آورد.

اخذ در حدّ را از وجود للموضوع آورد، با این مطلب، ان شاء الله می بینیم، هم اعراض ذاتی علم و هم اعراض ذاتی موضوعات مسائل حل می شود. ایشان می خواهند اینگونه سیر کنند، اگر کسی آمد با این روال حرکت کرد، آن موقع نتایج بسیار درخشان این حرف مطرح می شود. باید تکلیف همه علوم برهانی را که بحث مشارکت حد و برهان در آنها مطرح می باشد و در ارتباط با واقعیات خارجی سخن می گویند، از اینجا خروج محمولات اعتباری روشن می باشد. اینها خارجیت ندارند تا بخواهند برهان داشته باشند، ما ماهیت من حیث هی را گذاشتیم کنار؛ ان شاء الله رسیدگی می کنیم.

و السلام



جلسه پنجاه و پنجم : ۹۱/۰۲/۰۹

### بررسی پاورقی اصلی علامه طباطبائی

مطالبی که ما در ارتباط با فرمایش علامه تعقیب می کردیم، باقی می ماند پاورقی مفصل ایشان که مشتمل بر یک سری نکات می باشد. ما بعضی از این نکات را قبلا در متن درس اسفار خواندیم. نکته ای که نخوانده بودیم این بود که ایشان در آن پاورقی اصلیشان که اصرار دارند بحث عرض ذاتی بر مجرد اصطلاح و مواضعه نمی باشد، بلکه اقتضای برهان می باشد، نکاتی را بیان می کنند. بعضی از این نکات قبلا گفته شده است در پاورقی خود ایشان، مانند اینکه برهان برای اینکه قیاس منتج یقینی باشد، باید مقدمات یقینی داشته باشد، در یقین هم ما دو جزم داریم. به اینکه کذا، کذا می باشد، و محال است اینگونه نباشد.

برای این مسأله ما باید ضرورت در صدق داشته باشیم و لو اینکه جهت قضیه ضرورت نباشد - قبلا بحثش را کردیم؛ لذا اگر کسی گفت «کلّ انسان کاتب بالامکان» این صدقش ضروری می باشد و نقیضش محال است صادق باشد. این حرف درست است تا یقین حاصل شود و لو این که جهت قضیه امکان باشد.

کما اینکه باید کلیت به حسب احوال و دوام به حسب آزمان داشته باشد تا احتمال صدق نقیض در هیچ حالی و در هیچ زمانی داده نشود. این مطلب را قبلا خواندیم و ایشان مفصل توضیح می دهند.

### تطبیق متن پاورقی علامه در اسفار

(اسفار جلد ۱ پاورقی صفحه ۵۷): «المقدمة اليقينية يجب أن تكون ضرورية أي في الصدق و ان كانت ممكنة بحسب الجهة، و الا لم يمتنع الطرف المخالف فلم يحصل يقين و هذا خلف. و أن تكون دائمة أي في الصدق بحسب الزمان و ألا كذب في بعض الزمان، فلم يمتنع الطرف المخالف؛ فلم يحصل يقين و هذا خلف و ان تكون كلية بحسب الاحوال» کلیت به حسب احوال، دوام به حسب ازمان و ضرورت به معنای ضرورت در صدق که طرف مقابل را ممتنع کند، این مطلب لازمه مسأله یقین می باشد.

«المقدمة اليقينية -باید اینگونه باشد- ان تكون ذاتية المحمول للموضوع» مقدمه یقینی، مقدمه ای می باشد که محمولش، ذاتی موضوعش باشد. ذاتی چگونه است؟ ذاتی را ایشان قبلا در پاورقی (۱) صفحه ۵۵ بیان کردند «ای لا يحتاج في عروضة له الى شيء يزيد على نفسه»

ایشان بیان فرمودند که باید ذاتی باشد، بحیثی باشد که «يوضع المحمول بوضع الموضوع و يرفع برفعه مع قطع النظر عن ما عده» که اینها را مفصل در پاورقی قبلی خواندیم و مثال زدیم و فرمودند از این ما مساواترا نتیجه می گیریم؛ چون اگر قیدی دخالت کند، آن قید یا اجنبی می باشد و یا واقعا موضوع، آن قید می باشد، این بحث را علامه مفصل توضیح دادند.

(اسفار جلد ۱ پاورقی صفحه ۵۷): «هذا هو الموجب لكون المحمول الذاتي مساويا لموضعه، اذ لو كان اخص كالمتعجب من الحيوان لم يكف في عروضة مجرد وضع الموضوع، و لو كان اعم كالماشي بالنسبة الى الانسان، كان القيد في الموضوع كالناطق لغوا لا اثر له في العروض» اگر

فرد، عددی است که لا یقبل الانقسام بالمتساویین، وقتی عدد را در حدّ زوج اخذ می کنید، این حدّ، حدّ باب برهان می باشد؛ یعنی حدی است که وجود یک شیء را که در تحقق، این موجود به آن احتیاج دارد، به حدّش ضمیمه کردید.

### اشکال استاد مصباح

استاد بزرگوارمان در بحث وجود ربطی و هم آقای مصباح اشکالی که کردند، یادتان هست که ما چندین بار در نهاییه و فلسفه این را بررسی کردیم که آقای مصباح گفتند: عرض، وجود فی نفسه ای است که وجود فی نفسه آن عین وجود لغیره می باشد. بعد گفتند: وجود اعراض ما را از وجود ربطی مستغنی می کند.

### پاسخ استاد جوادی به استاد مصباح

آقای جوادی جواب فرمودند: خیر، وجود عرض، حدّ ماهوی آن وجود فی نفسه اش می باشد، عینیت آن با وجود لغیره از باب زیاده حد علی المحدود می باشد، محدود من یک ماهیت می باشد، حدی که داریم برای آن ارائه می کنیم که این ماهیت وجود فی نفسه اش عین یک چیز دیگر است، این بیرون از حدّش می باشد؛ لذا اگر شما منظورتان از حدّ، حدّ باب برهان آن باشد که علل وجودش را هم می آورید نه فقط علل قوام آن را، ولی در جای خودش گفته شد در حدّ باب برهان، ماهیتش از آن جدا می شود؛ لذا این خیلی حرف پخته و دقیقی می باشد که اگر یک واقعیته وجود لغیره پیدا کرد برای چیز دیگری، همین که وجود لغیره داشت، این وجود لغیره سبب می شود آن غیر در حدّ باب برهانش اخذ بشود. و بعد ان شاء الله با همین مطلب،

گفتیم «الانسان ماش» در واقع انسان حیوان ناطق می باشد، قید ناطقش لغو می باشد، قید ناطقش لغو است؛ یعنی اجنبی می باشد و مسامحه می کنیم، یعنی در واقع ماشی، عرض ذاتی حیوان می باشد نه عرض ذاتی حیوان ناطق.

این دو قید را قبلاً خوانده بودیم، در مسأله یقین هم با آن کار کردیم و هم در مسأله ذاتی بودن که واسطه نداشتن و حیثیت تقییدی در کار نبودن، اینها را توضیح دادیم و رسیدیم به این قسمت که با آن کار کردیم «و حیث کان المحمول الذاتی بما هو محمول موجودا لموضوعه بالضرورة» این خیلی مهم می باشد که هم بوعلی در شفاء و هم خواجه در شرح اشارات، خیلی خوب این قید را تبیین کردند. محمولی ذاتی، باید عارض موضوعش باشد، عارض موضوعش که شد، یعنی وجود للموضوع داشته باشد. وقتی وجود از برای موضوع دارد، موجود لغیره می باشد. این موجود لغیره، آن غیر در حدّ ماهوی آن اخذ نمی شود، اما در حدّ باب برهانش اخذ شده؛ به دلیل این که از علل وجودش می باشد و آن باب زیاده الحد علی المحدود اینجا حاکم می باشد.

پرسش: زیادت در این جا به معنای غیریت می باشد؟

پاسخ استاد: یعنی بیرون از حد ماهوی آن می باشد، مثلاً اگر کسی گفت زوجیت برای عدد، زوجیت در مقوله کیف مختص به کمّ می باشد. عدد که در حدّ زوجیت می آید، برای مقوله کمّ می باشد؛ لذا می گوئید: زوجیت عددی است که «یقبل الانقسام بالمتساویین» عددی که یقبل الانقسام بالمتساویین در حدّ ماهوی زوجیت نباید عدد را بیاورید، چون مقولات عشر متباینات به تمام ذات می باشند.

جواب آقای مصباح را می دهیم، که ملاک برهانیِ تساوی می تواند ملاک برهانی عرض ذاتی را به شما بدهد.

این مطلب نیاز به دقت دارد، این مطلب بسیار مهم می باشد که علامه بر آن تمرکز دارد. اگر گفتیم عرض، عرض ذاتی یک وجود از برای موضوع دارد؛ چون فرض این است که ذاتی می باشد، یعنی عرض ذاتی می باشد، محمول ذاتی می باشد، غیری هم نیست و آن مسأله، ذاتیتش را حفظ کردم، عرض بودنش را حفظ کردم، یعنی مسامحه نمی کنم.

### ادامه تطبیق متن پاورقی علامه

لذا ایشان تعبیرشان، بسیار دقیق می باشد «حيث كان المحمول الذاتي بما هو محمول موجودا لموضوعه بالضرورة» چون محمول است از برای آن عرض ذاتی می باشد، آن وجود در حدّ این اخذ شده؛ یعنی در حدّی که زائد است بر ماهیتش اخذ شده است «فالموضوع من علل وجوده» موضوع از علل وجود این محمول است که این محمول، لغیره می باشد. اگر اینگونه شد -فیجب أن يؤخذ في حده التام على ما بين في صناعة البرهان- این حدّ تام، حدّ باب برهان می باشد، حدّ باب برهان حدّی است که شما علل وجود را در کنار علل قوام ذکر می کنید و اگر علل وجود را در کنار علل قوام ذکر نکنید، مسأله مشارکت حدّ و برهان را در باب صناعة برهان به هم زدید، اگر اینگونه شد -فالعرض الذاتي- اگر این نتیجه را درست کردید و برای آن مثالی زدید و مثالش همان مشارکت بود و گفتیم مطلب لمّ و مطلب ما شما به یک جا می رسند؛ چون «مای» باب برهان، مشتمل بر علت وجود هم هست، تا توسطّ که علت وجود انحاء است

نیاید، مطلب «مای» شما درست در نمی آید به تعبیری که بحث کردیم، انحاء، معلول توسط می باشد و توسط، مبدأ البرهان می باشد و انحاء نتیجه البرهان می باشد، انحاء که نتیجه البرهان می باشد با توسطی که مبدأ البرهان می باشد روی هم می شوند برهان تام و حدّ تام. و شما یک کامل البرهانی دارید، یک مبدأ البرهانی دارید، یک نتیجه البرهانی دارید که اینها را مثال هایش را مطرح نموده و توضیح هم دادیم. اگر بحث مشارکت حدّ و برهان یک کسی ملتزم بشود و متوجه باشد در حد باب برهان علاوه بر علل قوام باید علل وجود هم ذکر بشوند تا شما با واقعیت کار کنید، تا با حدّ حقیقی شیء کار بکنید؛ چون برهان می خواهد واقعیات را برای شما تبیین کند ...

پرسش: زیادت همین حد اسمی می شود؟

پاسخ استاد: محدود می شود حدّ اسمی و آن حدّ باب برهان اگر علل چهارگانه را داشت، هر مقدار داشت، زائد بر حدّ اسمی او می باشد و ناگزیر هستید ذکر بکنید؛ چون داری واقعیت خارجی را می گوئید.

پرسش: قبل هل بسیطه آیا امکان دارد مفاهیم را از همدیگر جدا کنیم؟

پاسخ استاد: این سؤال یعنی اینکه ما بخواهیم حدّ حقیقی معلول را با علتش که وجود می باشد، توجیه کنیم. الآن که ما در فضای واقعیت و صناعة برهان با سیستم بوعلی کار می کنیم، اینها را فعلا می گذاریم کنار. ما نمی گوئیم: یک حدّ اسمی داریم و یک حدّ حقیقی و حدّ اسمی، حدّ ناقص و حدّ حقیقی حد تام است، حدّ تام، معلول فهم علتش می باشد که در واقع علل قوام و

پرسش: تداخل علوم پیش نمی آید؟ پاسخ استاد: تداخل پیش نمی آید، می گوئیم دایره از آن جهت که ماهیت دایره را دارد، عوارضی دارد و از آن جهت که موجود می باشد دارای عوارضی می باشد. مرحوم علامه در نهاییه در چند جا اینها را بیان کردند. دایره، در آنجا که ماهیت دایره باشد، شکل هندسی با عوارض خودش است. حرارت، آنجا که ماهیت حرارت باشد، ماهیت برودت باشد، ماهیت سواد و بیاض باشد. آنجا که، بحث موجود می باشد، اصلاً سلسله قطع می شود. پس ملاکما این شد، ایشان تعبیر بسیار زیبای دارند «أن العرض الذاتي ما يعرض الشيء لذاته فقط» اینجمع بین دو و سه این مقدمه می باشد. دو این مقدمه، این بود که ذاتی آن می باشد که واسطه ندارد و سه آن، این بود که محمول بما اینکه محمول وجود للموضوع دارد. دو و سه را که روی هم بگذاریم، تکلیف عرض ذاتی روشن می شود.

«و رابعها: ان العرض الذاتي ما يعرض الشيء لذاته فقط - این مهمان می باشد و این صاحب خانه، و این صاحب خانه علل وجودی آن می باشد، بنابراین - فالعرض الذاتي يجب أن يأخذ موضوعه في حده و هو الضابط في تمييزه فاذا فرض للمحمول محمول و لمحموله محمول وجب أن يأخذ الموضوع في حدها حتى ينتهي الى آخر محمول مفروض و كان الجميع ذاتيا للموضوع اول» و مثال مطرح نمودند، «كأخذ الانسان في حد المتعجب و أخذ الانسان المتعجب في حد الضاحك و أخذ الانسان المتعجب الضاحك في حد بادی الاسنان» مثلاً شما اگر همینطور سلسله را جلو بروید تا وقتی که موضوع را در حد محمولات بعدی اخذ می کنید، آن موضوع

وجودش یکی می باشند؛ چون حقیقت آن می باشند و این رقیقه آن می باشد. اینها را اگر بخواهیم با آن سیستم به کار ببریم، همین می شود که شما می فرمایید.

### ضابطه در شناخت عرض ذاتی

ما در این فضا می گوئیم «فالعرض الذاتي يجب أن يؤخذ موضوعه في حده - اگر اینگونه شد - هو الضابط في تمييزه» پس آقای مصباح شما دنبال کدام ضابط هستید؟ شما ضابط می خواهید؟ ما ضابط می دهیم خدمت شما. ضابط در شناخت عرض ذاتی، اخذ موضوع در حد محمول می باشد، هر جا این موضوع در حد محمول اخذ شد، آن محمول، عرض ذاتی می باشد؛ چون آن محمول وجود از برای آن دارد و آن علل وجودش می باشد.

بنابراین؛ پس مطلب اینگونه شد، شما ضابط می خواستید، ما به شما ضابط دادیم، «و هو الضابط في تمييزه - این تعبیر بسیار حساب شده ای است که علامه بعداً این را به عنوان نتیجه می آورد - و رابعها» بعداً در همین مقدمه، رابع را ملاک می دهد، ما تعجب می کنیم چطور آقایان اشکال می کنند فرمایش علامه، ملاک عرض ذاتی را ندارد؟

ایشان می گویند: اگر این ذاتی، ذاتی باب برهان باشد، آن باید در حد باب برهانش اخذ بشود و هر چیزی که در حد باب برهان اخذ بشود، آن محمول می شود عرض ذاتی اش. موجود تا هر جا اخذ بشود، آن محمول، عرض ذاتی اش می شود. هر جا اخذ نشد، آن دیگر عرض ذاتی اش نمی باشد.

اول که باید در حدّ همه اینها بیاید، اینها همه می شوند موجوداتی که وجود للغير دارند، وجود از برای آن موضوع دارند.

(پرسش...پاسخ): تساویشان را یکی یکی می گوئیم. اگر تساوی با موضوع علم باشد می شوند محمول مرددی که موضوع علم در حدّش اخذ شده است. اگر تساوی در مسأله باشد، می شود موضوع مقیدی که در حدّ محمول مسأله اخذ شده است و مساوی با محمول مسأله می باشد؛ لذا ایشان می خواهند بفرمایند: ما با این توضیحی که دادیم می گوئیم وجوب اخذ در حدّ «فاذا فرض للمحمول محمول» اگر گفتید: انسان، متعجب است، متعجب، ضاحک است. پس تعجب، عارض انسان است، ضاحک، عارض تعجب است. تعجب محمولی دارد به نام ضاحک. اگر اینگونه است، ضاحک در عین اینکه عارض ذاتی تعجب است وقتی می تواند عارض ذاتی انسان باشد که انسان در حدّ ضاحک هم اخذ شده باشد؛ چون ملاک این است: محمول ذاتی، محمولی است که وجود للموضوع دارد. اگر در حدّ ضاحک، انسان داشتیم. ضاحک، عارض ذاتی تعجب است، تعجب، عارض ذاتی انسان است. همه هم عارض ذاتی انسانند؛ چون انسان در حدّ همه است. اگر من در حدّ هر محمولی نمی توانستم انسان را داشته باشم، آن شروع علم جدید است.

پس نتیجه اش این است: «فاذا فرض للمحمول محمول و لمحموله محمول وجب أن يؤخذ الموضوع الأول في حدّها حتى ينتهي إلى آخر محمول مفروض» من اگر گفتیم: ضاحک از جهت موجودیتش خواستم کار کنم، می گوئیم: ضاحک، انسان است، متعجب است، موجود است.

انسان متعجب است؛ یعنی با موجودیتش کار کرده ام. آمدن انسان، آمدن تعجب، آمدن ضحک، بیرون نکرد موجود را یعنی از حیث موجودیتش داشتم کار می کردم، عرض ذاتی است.

پرسش: موجود برای هیچ چیز موضوع نیست.

پاسخ استاد: الان فعلا ملاک عرض ذاتی می گوئیم. ملاک عرض ذاتی این شد که موجود در حدّ اینها اخذ شود. شما اگر بخواهید ضاحک را از جهت واقعیت داشتنش بررسی کنید ... «للمحموله محمول وجب أن يؤخذ الموضوع الأول في حدّها حتى ينتهي إلى آخر محمول مفروض و كان الجميع ذاتيا للموضوع الأول» این تمام شد.

### در بحث عرض ذاتی، محمولات مختلفه، ذاتی موضوع قضیه هستند

اینجا مهم است: «كما أن كلا منها ذاتي لموضوع قضيته» همه ذاتی موضوع اول اند به خاطر اینکه موضوع اول در حدّ اینها اخذ شده است. مساواتشان با محمول مردد درست می شود. همه ذاتی موضوع قضیه شان هستند؛ چون موضوع قضیه شان هم در حدّشان اخذ شده و مساوات هم دارند. دو مطلب شد؛ من اگر یکبار محمولات مختلفه را با موضوع اول سنجیدم محمولات مختلفه با موضوع اول ملاک عرض ذاتی را دارند به خاطر اینکه همه این محمولات وجود للموضوع دارند و موضوع از علل وجودشان است و در حدّ باب برهانشان اخذ شده است تمام ...

اگر من عرض ذاتی را با ملاکی که از علامه آموختم. ملاک علامه چه بود؟ این بود که این محمول ذاتی، محمولی است که وجود للموضوعش است و هیچ واسطه ای در کار نیست. اگر

اینگونه نگاه کردم آن موقع این محمول، ذاتی موضوع اول است؛ به خاطر اینکه موضوع اول در حدّ او اخذ شده است. بنابراین ذهن اینگونه می گوید: اگر ضاحک را بخواهید از آن جهت که واقعیت است بررسی کنید، یعنی واقعیت داری ضاحک را؛ آن موقع ضاحک، عارض موجود است و موجود از علل وجودش است و آمدن موجود در حدّ انسان، انسان در حدّ متعجب، انسان متعجب در حدّ ضاحک، نفی آن موضوع نکرده است تمام شد.

بعد شما وقتی نگاه می کنید می گوئید: بسیار خوب شما ملاک عرض ذاتی را پیاده کرده اید درباره ضاحک و موجود و اخذ موجود در حدّ ضاحک، این درست است. تساوی را چه کار می کنید؟ ایشان می گوید: تساوی با همان مبنایی که گفته شد، اگر شما موضوع علم مبنایت باشد، محمولی که در واقع وارد بر این موضوع می شود و اسمش را گذاشتیم عارض اخص، مجموعه محمولات مرددی است که آنها با موضوع علم مساوی است. اگر موضوع قضیه مورد نظر است، موضوع قضیه، موجود انسان متعجب است. موجود انسان متعجب مساوی ضاحک است.

ایشان می گوید: اگر شما ملاک عرض ذاتی را داشتید و با ملاک عرض ذاتی هم مساوات را درست کردید و هم ذاتی بودن را با آن ملاک ملاک عرض ذاتی یعنی اخذ در حدّ، همه اش با هم درست می شود؛ لذا می فرماید: اگر کسی رفت دنبال ضاحک، نه بما اینکه موجود است. می شود ضاحک را بما اینکه ماهیت است، ماهیتی است که باید تکلیفش را روشن بکنید که در طبیعیات کجا از خصوصیات این ماهیت بما اینکه یک ماهیت است می خواهید بحث کنید؟

دیگر کاری به حیث واقعیت داری و اخذ واقعیت در حدّش ندارید، بدهیدش به یک علم دیگری. آن موقع خود این ماهیت بما اینکه ماهیت است، در واقع مرز علم جدید شماست. عبارت ایشان را بخوانیم آشنا بشویم. ما اینجا یک اشکال آقای مصباح را در باب ملاک عرض ذاتی حل کردیم.

«و لمحموله محمول وجب أن يؤخذ الموضوع الاول فی حدّها حتی ینتهی الی آخر محمول و کان الجمیع ذاتیا للموضوع الاول کما أن کلامها ذاتی لموضوع قضیته کالانسان و المتعجب و الضاحک و بادی الاسنان مثلا و کذا لو کان للموضوع موضوع و لموضوعه موضوع وجب أن يؤخذ الموضوع الاول فی حد الجمیع کالسواد» موضوع سواد، کیف مبصر است و موضوع کیف مبصر، کیف محسوس است و موضوع کیف محسوس، کیف است، موضوع ماهیت است و موضوع ماهیت، موجود است. شما از موضوع شروع کنید باز همینگونه باید جلو بروید بگوئید: موجودی که ماهوی است، موجود یا ماهیت است یا وجود است، ماهیت یا کیف است یا کمّ است، کیف یا کیف محسوس است یا کیف مثلا مختص به کمّ است یا کیف نفسانی است یا کیف استعدادی است، کیف محسوس مثلا کیف مبصر است، کیف مبصر، سواد است شما سواد را بر کیف مبصر، کیف مبصر را بر کیف محسوس، کیف محسوس را بر کیف، کیف را بر ماهیت، ماهیت را بر موجود اگر از جهت موجودیتها کار کنید موجود در حدّ همه اخذ شده است. اگر موجود در حدّ همه اینها اخذ شود به خاطر اینکه ذاتی، ذاتی باب برهان است و این از علل وجودش است، مجبورید ملاک عرض ذاتی را تحویل بدهید به این ترتیب «و لو کان بعض

المحمولات اخص من موضوع کان هو و ما یقابله فی التقسیم محمولا ذاتیا واحدا للموضوع الاعم» ملاک برهانی عرض ذاتی به من گفت: عرض ذاتی، چون وجود است، چون ذاتی است پس با وضع موضوع باید وضع شود و با رفعش، رفع شود و این، اقتضاء مساوات دارد؛ لذا اگر شما موضوع اعم را دیدید باید با وضع موضوع اعم، محمول مرددی را وضع کنید که مساوی اوست، چه بدانید چه ندانید، چه بشناسید چه نشناسید. اگر موضوع قضیه را دیدید همینگونه است از یک طرف این ملاک عرض ذاتی دارد کار شما را جلو می برد؛ لذا می فرماید «و لو کان بعض المحمولات اخص من موضوعه» اگر یک محمولی مثل بساطت داشتید که اخص از موجود است یا یک محمولی مثل ترکب داشتید که اخص از موجود است، در واقع یا وجوبی داشتید که اخص از موجود است، امکانی داشتید که اخص از موجود است اگر سلسله قضیه ها را ببینید محمول مردد مساوی با موضوع علم است. محمول قضیه، مساوی با موضوع قضیه است. همان چیزی که ما در باب جنس و فصل گفتیم.

در باب جنس و فصل هم مطلب این بود، ورود همه فصول مساوی با جنس است، ناهق و ناطق و ساهل و بقیة فصول اینها مساوی با جنس اند - با حیوانند- اگر همه را ببینید، همه مساوی اند. اگر هر کدام را ببینید با حصه خودش، - چون مقسم است- این هم تساوی دارد.

ایشان می گوید ملاک عرض ذاتی به هم نمی خورد. ملاک عرض ذاتی این است که موضوع اعم، محمول مردد دارد؛ یعنی جنس. موضوع قضیه، حصه ای است مساوی با محمول؛ یعنی شما اگر مبنایی که ایشان ارائه کرد و آنجا استدلال کرد که صور، بعض است و بعضیت صور

دلالت می کند که ارتباط با حصه است پیاده می کند. «و لو کان بعض المحمولات اخص من موضوعه کان هو و ما یقابله فی التقسیم محمولا ذاتیا واحدا للموضوع الاعم» کما أن کلا منهما ذاتی لحصه خاصة من الاعم المذكور» دلیلش ملاک برهانی عرض ذاتی است. چرا؟ چون موضوع اعم بنفسه در حد محمول مردد اخذ می شود، موضوع مقید بنفسه در حد محمول خاص اخذ می شود، ملاک عرض ذاتی این را می گوید. بعدا آن اشکال هلیات مرکبه حل می شود. موضوع اعم اخذ شد در حد محمول مردد و موضوع مقید اخذ شد در حد محمول قضیه و علم سر جایش ماند؛ چون موضوع اول آمد هر جا جلوی آمدنش را گرفتید یک علم جدید است؛ چون این دیگر از علل قوام آنها نیست، از علل وجود آنها نیست.

### اشکال استاد بر استاد سبحانی

حرف ایشان این است «و لو کان بعض المحمولات اخص من موضوع کان هو و ما یقابله فی التقسیم محمولا ذاتیا واحدا للموضوع الاعم» کما أن کلا منهما ذاتی لحصه خاصة من الاعم المذكور» اینجا یک اشتباهی متأسفانه حضرت آقای سبحانی کرده بودند در المحصول گفته اند که آن تساوی در محمولات اولیه است. این را اشتباه را ما به مقرر نسبت می دهیم. تساوی خراب نمی شود؛ چون ملاک عرض ذاتی اقتضاء می کند، منظورشان تساوی با موضوع علم است، تساوی با موضوع علم تا آخر می ماند به اعتبار محمول مردد. تساوی با موضوع مسأله هم تا آخر می ماند؛ چون ملاک عرض ذاتی این را اقتضاء کرده است «کما أن کلا منهما ذاتی لحصه خاصة من الاعم» دلیلش این است - لأن المأخوذ فی حد کل منهما هو الحصه الخاصة

منظورتان از هل بسیطه، موضوع اعم بنفسه است آن موضوع اعم بنفسه در محمول مردد است. اگر منظورتان از هل مرکبه، موضوع اعمی است که در حدّ محمولات بعدی اخذ شده، آن هل مرکبه است. حیثیات ها هم تابع سلیقه نیست. بساطت، علت وجودش، موجود نیست، موجود واجب است. عارض اخص سر جایش عارض اخص حل نمی کند.

به «در حد بساطت، موجود واجب اخذ شده و در حد ترکیب، موجود ممکن اخذ شده است و موجود ممکن علت وجود ترکیب است؛ یعنی حد باب برهانش است، موجود واجب، علت وجود بساطت است. ایشان هیچ ذهنش خطا نمی رود» و فی حد المجموع المردد الموضوع الاعم بنفسه «در مجموع مردد که واجب و ممکن است یا نه، اینجا واجب و ممکن که می آید آن موقع کدام موضوع اخذ می شود؟ موضوع اعم؛ لذا شما سلسله هایتان را درست کنید. ایشان می گوید: موجود گفتیم ماهیت، گفتید وجود، ماهیت را گفتیم کیف، کیف را گفتید: کیف محسوس، کیف مبصر، سواد، این یک طرف سلسله، راه را بر بقیه نمی بندد. در این سلسله که می روید سه اتفاق با هم می افتد: از یک طرف محمول مردد، مساوی با موضوع علم است، از یک طرف محمول مسأله، مساوی با موضوع مسأله است، از یک طرف موجود تا آخر آمده است، بعد فرق هل مرکبه و هل بسیطه اینجا درست می شود.

### اشکال استاد بر استاد جوادی

در هل بسیط شما موضوع العلم بنفسه را می آورید، در هل مرکب باید موضوع مقید را ولی با حفظ موجود تا سلسله قطع نشود. با کدام ملاک؟ با ملاک ذاتی باب برهان. «لأنّ المأخوذ فی حد کل منهما هو الحصة الخاصة به و فی حد المجموع المردد الموضوع الاعم بنفسه» این را متأسفانه استاد عظیم الشان ما تمام حرف استادش را خراب کرد به خاطر دست کشیدن از مساوات. اگر استاد عظیم الشان ما حضرت آیت الله جوادی حرف استادش را در مساوات حفظ می کرد، الآن در مقام پاسخ به اشکال آقای مصباح ما مشکلی پیدا نمی کردیم. شما اگر



اسم این را عطف تفسیری می گذارید یا ملازمات عامه؟ اصلاً چیز دیگری را نباید اینجا بگوییم. ایشان می گویند: وقتی شما می گوید عرض ذاتی، معنایش این است می گوید: موضوع، عرض ذاتی، یعنی چیزی که حقیقتاً بما اینکه محمول می باشد وجود از برای موضوع دارد و موضوع در حدش اخذ شده است. اگر موضوع در حدش اخذ نشد، معلوم می شود که موضوع از علل وجودی آن نمی باشد. اگر موضوع از علل وجودی آن نبود، دیگر عرض ذاتی آن نمی باشد. عبارت ایشان، این مطلب را خیلی خوب حل می کند. بعد فرمودند: بنابراین شما باید متوجه باشید که از یک طرف عرض ذاتی را با این ملاک شناسایی می کنید و از یک طرف فرق بین هل بسیطه در حکمت مثلاً و هل مرکبه روشن می شود. وقتی گفتید: «الواجب بسیط» با مشکل مواجه شدید که مسئله عرض ذاتی را چگونه حل می کنید؟ استاد عظیم الشانمان حضرت آیت الله جوادی گفتند: اینها از نوع عارض اخص می باشند (تعبیر ایشان این بود) کأن موجود، اینها را می پذیرد و در پذیرفتن موجود، این محمولات را، ما نیاز نداریم که تقیدی قبلش وجود داشته باشد.

### اشکال استاد مصباح بر اساس معنای عارض اخص

استاد بزرگوار آقای مصباح اشکال کردند که این عارض اخص معنایش این است که اینها هل مرکبه نمی باشند و هل بسیطه هستند. حرفی نداریم بگوییم «البسائط موجوده» این قضیه فلسفی می باشد. ولی دعوی شما بر «الواجب بسیط» می باشد، اگر می خواهید الواجب بسیط را حل کنید، مشکل دارید. شما نمی توانید خصوصیت و نقش واجب را در محمول بساطت نادیده

### جلسه پنجاه و ششم: ۹۱/۰۲/۱۰

بحث ما در ارتباط با فرمایشات حضرت علامه رسید به عبارت ایشان که عرض کردیم ملاک عرض ذاتی را تبیین فرمودند و با تبیین ملاک عرض ذاتی نشان دادند که در عرض ذاتی مسئله مهمما، رعایت ملاک ذاتی باب برهان می باشد و بیان فرمودند که عرض ذاتی چون وجودی از برای موضوع دارد حقیقتاً و هیچ واسطه ای در عروض در کار نمی باشد، موضوع باید از علل قوام آن باشد. اگر موضوع از علل قوام عرض ذاتی بود. من همه مطالبی را که حضرت امام فرمودند عرض می کنم؛ به دلیل این که بنای من این است که بر اساس اینها تکلیف علم به عنوان مجموعه گزاره از علم به معنای معلوم واقعی جدا کنیم.

### بیان فرمایشات مرحوم امام ره در بحث عرض ذاتی

ایشان فرمایش فرمودند: اگر ملاک اینکه موضوع باید از علل وجود محمول ذاتی باشد را رعایت کنیم، موضوع در حد باب برهان محمول ذاتی اش اخذ می شود و تا وقتی این موضوع در حد آن محمول اخذ شد، آن محمول ذاتی اش می باشد. اصلاً «تا وقتی» مسامحه می باشد،

در حدّ محمول و موضوع و محمول بعدی و محمول بعدی اخذ شده تا جایی می رسم که دیگر، نه، می خواهم درباره دایره نه بما اینکه موجود می باشد بلکه درباره دایره بما اینکه «شکل هندسی» می باشد و برای این دایره به شکل هندسی یک احکام و محمولات هندسی استباحت کنم. دیگر موجود از حدّ اینها بیرون می آید.

خود این قید، موضوع می باشد، ایشان می گوید: عرض ذاتی از دست رفت.

### دیدگاه استاد مبنی بر اینکه مبنای علامه طباطبائی اشکال را رفع می نماید

ما عرضمان این بود که اگر کسی مبنای علامه را خوب اخذ کند مشکل تفکیک هل بسیطه از هل مرکبه حل می شود. منتهی یک مطلب را داشته باشید، حُسن ظنی به استاد بزرگوارمان آقای مصباح داریم که ایشان در ارتباط با محمول ذاتی چوندر بحث وجود رابط با مشکل مواجه می باشد، چون زیادت الحد علی المحدود در ارتباط با محمول ذاتی و وجود رابط که آن را خارج از حد محمول -یعنی حد ماهوی و قوام آن- اما داخل در علل وجودش بداند، چون آنجا مشکل مبنایی دارد، اینجا به مشکل برخورد می کند و تأمل در عبارات ایشان در کتاب برهان‌شان را بعدا رسیدگی می کنیم. علامه تعبیرشان روشن می باشد «فالعرض الذاتی یجب أن يأخذ موضوعه فی حدّه وهو الضابط فی تمییزه» اصلاً اینجا ملازمه عامه میباشد؛ یعنی همه اش یک چیز است. عرض ذاتی یعنی محمولی که بما اینکه محمول می باشد وجود از برای موضوع دارد، اگر بما اینکه محمول می باشد وجود از برای موضوع دارد، موضوع در حدّ باب برهان‌ش

بگیرید. اگر برای آن حیث تقییدی قائل بشوید که باید بشوید، خارج می شود از ملاک عارض اخص و اگر حیث تقییدی برای آن قائل نشوید و آن را بکنید هل بسیطه، آن موقع دارید می گوئید بساطت، موجود می باشد، ترکیب، موجود می باشد، در ترکیب موجود است که بحثی نداریم؛ لذا یکبار شما می گوئید: ثلاثه، موجود است و یکبار، یک محمولی برای یک موضوعی با قید خصوصیت بیان می کنید. می گوئید: عدد فرد، ثلاثه است، اینگونه، شما با خصوصیت موضوع باید کار کنید، چاره ای ندارید. شما نمی توانید خصوصیت را نادیده بگیرید، خصوصیت را اگر وارد کنید، ملاک عارض اخص شما از بین می رود، عارضاً اخص را اگر بگیرید، ملاک هل مرکبه را از فلسفه بیرون نموده اید، می خواهید بگوئید فقط هلیات بسیطه اینها محمول فلسفی می باشند.

### پاسخ علامه طباطبائی به اشکال استاد مصباح

علامه جواب می دهند که اینگونه نیست، من ملاک عرض ذاتی خودم را از دست نمی دهم. ملاک عرض ذاتی من این است که تا هر جا که من موجود را در حدّ موضوعات بعدی یا محمولات بعدی اخذ کردم، تا وقتی که من موجود را اخذ بکنم، موجود می شود از علل وجود همه آنها، منتهی اینگونه می گویم الموجود در حدّ واجب اخذ شده، «الموجود الواجب» در حدّ بساطت اخذ شده است، بساطت محمول ذاتی می باشد به خاطر اینکه موجود واجب در حد آنها اخذ شده است، این درست است. موجود واجب از علل وجود بساطت می باشد نه موجود. موجود ممکن در حدّ ترکیب اخذ شده است. اگر اینگونه بگویم ملاک عرض ذاتی را دارم، این

اخذ شده است. الآن بحث این است که ملاک عرض ذاتی چیست؟ با ملاک عرض ذاتی فرق بین هل بسیطه و هل مرکبه چگونه می شود؟ اگر من ملاک هل بسیطه و هل مرکبه را یاد گرفتیم بعد سؤال کردم، آیا همه هلیات بسیطه را فلسفه اثبات می کند؟ می گوئیم نه اثبات نمی کند.

### ملاک تمییز بین هلیات بسیطه و هلیات مرکبه

ملاک هل بسیطه و هل مرکبه این عبارت می باشد «وهو الضابطی تمییزه، فإذا فرض للمحمول محمولٌ و لمحموله محمولٌ وجب أن يؤخذ الموضوع الأول في حدّها حتى ينتهي إلى آخر محمول مفروض، و كان الجميع ذاتيا للموضوع الأول- چرا؟ چون موضوع اول علی حسب الفرض در حدّ همه اخذ شده است- كما انكلا منها ذاتي لموضوع قضيته» چون موضوع قضیه هم در حدّ آن اخذ شده است. ایشان اشکال کرد گفت اگر این ملاک درست باشد در مسأله درست است، در علم هم درست است؛ چون أخذ در حدّ وجود دارد. اگر این مسأله، برهانی است، موضوع مسأله در حدّ محمول مسأله اخذ شده است؛ چون محمول مسأله باید وجود للموضوع مسأله داشته باشد.

### اشکال استاد بر استاد جوادی

ما می خواهیم بگوئیم حضرت آقا- استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله جوادی- شما اگر از مبنای استاد خودتان، علامه عدول کردید، هلیات مرکبه را از دست می دهید. ایشان می گوید: محمول ذاتی مسأله، محمولی است که وجود للموضوع دارد، قید، واقعیت دارد در مسأله، یعنی موجود واجب در حدّ بساطت اخذ شده، و بساطت محمول ذاتی واجب است. و موجود ممکن

در حدّ ترکب أخذ شده، و ترکب، محمول ذاتی موجود ممکن است. تعبیر ایشان خیلی عالی است. می گوید: «كما أن كلا منها ذاتي لموضوع قضيه، كالانسان و التعجب والضحك- همه را دیروز توضیح دادیم- و کذا لو كان للموضوع- این هم عبارتش را دیروز خواندیم- و لو كان بعض المحمولات اخص من موضوعه، كان هو و ما يقابله في تقسيم محمولا ذاتية واحدا للموضوع الاعم» چون فرض بر این است موضوع اعم در حدّ اینها اخذ شده است. ملاک این است که اگر این موضوع خودش به تنهایی، بدون هر قیدی در حدّ اینها اخذ شد و شد از علل وجودشان، اینها می شوند ذاتی او. این، ملاک دارد نه اینکه من بخواهم بگویم، آقای مصباح اشکال کرده اند گفتند: اگر اینگونه باشد، ما خودش و مقابلش را بگذاریم، خودش و مقابلش را بگذاریم الی ... خودش و مقابلش را می گذارید، موضوع اعم را می آورید یا موضوع مقید را می آورید؟ یا اصلا موضوع نه به شکل اعم نه به شکل مقید، هیچ کدام نیابند. مگر دست من و شماست؟!

اگر موضوع اعم در حدّ اخذ شد، ذاتی موضوع اعم است، اگر موضوع اعم در حدّ اخذ نشد، موضوع قضیه، یعنی موضوع اعم به علاوه قید وجوب اخذ شد، می شود موضوع قضیه. اگر هیچ کدام اخذ نشد از علم بیرون می رود. آقای طباطبایی حرفش این است. «كما أن كلا منها ذاتي لخصه خاصة من الأعم الذکور» چرا؟ این دیگر چرا نمی خواهد تمام توضیحش قبلش آمد، «لأن المأخوذ في حد كل منهما هو الخصه خاصة به و في حد المجموع المردد الموضوع الأعم بنفسه كتنظيم الموجود الى الواجب و الممكن» اگر اینگونه شد، در حدّ بساطت، موجود

عن احوال موضوع واحد هو المأخوذ فی حدود موضوعات مسائله و محمولاتها و ثانيها: أن العلم لا بد فيه من موضوع، و هو الموضوع فی جميع القضايا»

### اشکال استاد بر استاد سبحانی و علامه مظفر

عجیب از آقای سبحانیو از آقای مظفر است. ایشان در کتاب المحصول، اول فرمایشات استادش حضرت علامه را ذکر می فرماید، مراجعه بفرمایید، بعد که اینها را ذکر می کند و عرض ذاتی را می گوید، می فرماید: «لکن الشیخ ذکر اقسام آخر و قال أنما یؤخذ ما یقوم الموضوع علی حد العارض فذلک علی اقسام»، بعضی از این مطالب را ما در شرح حاشیه ملا عبدالله توضیح دادیم. اینها با مبانی علامه طباطباییجور در نمی آید.

علامه طباطبایی فرمودند: ضابط این است که همان موضوع اول فقط باید أخذ بشود، با قیود هم که أخذ شود، ملاک عرض ذاتی همان اولی است. الآن ما ضابط را خواندیم، ضابط چیست؟ ضابط این است، «أن العلم لا بد فيه من موضوع، و هو الموضوع فيه جميع القضايا، فی جميع القضايا»، ما چیز دیگری نداریم. موضوع العارض، جنس الفلان ... این حرف های آقای مظفر دیگر سر و ته ندارد. با این مطلب، آن حرفها، حرف های بی اساسیمیشود. اگر ملاک وحدت علم، موضوع است. بعدا عبارت های محروم آقای مظفر را خواهیم خواند.

عکس الحمل را بیان می کنیم و علامه طباطبایی ما را از عکس الحمل بوعلی هم بی نیاز می کند. همین یک جمله ایشان درست است، موضوع علم، موضوع همه مسائل علم است؛ یعنی علت وجود همه موضوعات و محمولات علم است. یعنی همه آن ها ذاتی باب برهانش هستند.

واجب أخذ شد، چرا؟ می گویند: «الواجب بسیط قضية برهانية» و در هر برهانی، محمول عرض ذاتی، موضوع است. پس وجوب در حد بساطت أخذ شده است. این می شود محمول ذاتی واجب. ترکب، عرض ذاتی امکان است. بنابراین تعبیر خیلی روشن است. «لأن المأخوذ فی حد کل منهما هو الحصة الخاصة به و فی حد المجموع المردد الأعم بنفسه»، «هو الحصة الخاصة به» در مقابل بنفسه است. تساوی هم تا آخر درست است. در مسأله درست است، درموضوع علم هم درست است. «والمجموع من قضايا يؤخذ فی حدود موضوعاتها و محمولاتها موضوع واحد، - آن موضوع أعم- هو الذی نسمیه علما و ینتهی من الجانبین الی قضية موضوعها، موضوع الاول و قضية يؤخذ فی حد محمولها، الموضوع الاول»، اگر محمولی آمد مثل کثیر الاضلاع نبودن دایره. دایره کثیر الاضلاع است یا نیست؟ علی الاختلاف. اگر کسی گفت کثیر الاضلاع است. دایره در حد محمول ذاتی اش أخذ شد، اما نه دایره بما اینکه موجود است. مکعب اینگونه است، مثلث، مجموع زوایایش تساوی قائمتین. مثلثی که مجموع زوایایش تساوی قائمتین در حد محمول أخذ شد، اما نه مثلث بما اینکه موجود است؛ لذا با مشکل مواجه می شویم. چقدر تعبیر عالی است. «كما أن البحث فی العلم الالهی ینتهی الی الجسم من جهة أنه موجود و و ینتهی فی العلم الطبیعی من جهة أن له ماهیة جسم الطبیعی لا من جهة انه موجود و کذلک الکلام فی الدائرة من جهة انها موجوده و من جهة انها شکل هندسی موضوع لاحکام الهندسیة- بعد می گوید- و قد تبین مما مر امور- یک، دو، سه، -؛ احدها العلم- معلوم می شود کدام علم؟ علم برهانی. ذاتی باب برهان را درست می کنیم- و هو مجموع قضايا یبحث فیها

اصلاً اگر کسی این را نگوید، ذاتی باب برهان را نفهمیده است. اصلاً ما همه آن حرف ها را گفتیم که بگوییم در ارتباط با عبارت علامه، علامه یک حرف بیشتر ندارد. اینها از این روال خارج می شوند. ان شاء الله عبارات المحصول را نگاه کنید، عبارت المنطق را هم نگاه کنید. بعد معلوم می شود مرحوم آقای مطهری هم درست سیر نکرده است، ما را ارجاع می دهد به بوعلی، باید ما را ارجاع می داد به علامه طباطبایی. اینها ذاتی را با حدّ وسطی که علامه گفتند، نرفته اند. این را بررسی کنید... والسلام

جلسه پنجاه و هفتم : ۹۱/۰۲/۱۲

### مروری بر درس گذشته

خدمت شریف شما عرض شد که خلاصه فرمایش ایشان (علامه طباطبایی) این شد که اگر ملاک عرض ذاتی را به دست آوریم و بگوییم عرض ذاتی آن است که در حدّ باب برهان شیء اخذ می شود می توانیم بفهمیم که علوم برهانی به دلیل جریان برهان، یک موضوع دارند، و مسائل مختلف آنها یک موضوع در حدّ باب برهانشان اخذ شده است و به جهت اینکه در حدّ باب برهانشان، آن موضوع اخذ شده، اینها یک پیوند واقعی با هم دارند و به جهت اینکه لازم است یقین حاصل شود اینها با هم مساوی اند؛ موضوعات و محمولات مسائل علم و موضوع و محمول مسأله علم فرق نمی کند. اگر مجموع مسائل علم رابه جهت اینکه یک موضوع در آنهاست، در نظر گرفتیم این محمولات، مساوی موضوع علم می شوند. اگر موضوع مسأله را با محمول مسأله در نظر گرفتیم باز می شود به این ترتیب.

### ادامه بررسی و تبیین پاورقی علامه طباطبایی در اسفار

نکته ای اینجا بخوانیم تا برسیم به آن، ایشان در اینجا یک عبارت فنی دیگری دارند که می خواهند مساوات را، نه با حدّ وسط یقین بلکه با حدّ وسط عرض ذاتی درست کنند؛ یعنی ما تا الآن مساوات را با حدّ وسط یقین درست می کردیم، که لزوم یقین وقتی است که با وضع موضوع، محمول وضع شود و با رفعش، مرفوع شود و الا یقین حاصل نمی شود. ایشان یک

عبارت فنی اینجا دارند که الانبه آن می رسیم. تنها نکته باقی مانده، این بحث است که می خواهند بحث مساوات را هم با عرض ذاتی درست کنند که عبارت را بخوانیم و به آنجا برسیم. بعضی دیگر از عبارات تلامذه ایشان و اساتید بزرگوارمان را بررسی کنیم.

### عدم بررسی تاثیر بحث عکس در عرض ذاتی

«و رابعها أنّ العرض الذاتي ما يعرض الشيء لذاته فقط و يتميز بأخذه في حدّه كأخذ الانسان في حدّ المتعجب و أخذ الانسان المتعجب في حدّ الضاحك لكن يجب أن يتنبه أن القضية ربما انعكست من انعكاس» این بحث عکس را فعلا بحث نمی کنیم. این را بگذاریم ذیل اشکالات تلامذه ایشان، مسأله عکس را بحث می کنیم. مسأله عکس که ما در بحث عرض ذاتی باید حدّ وسط را عوض کنیم؟ و بگوییم موضوع در حدّ محمول یا محمول در حدّ موضوع اخذ می شود یا ایشان اصلا حدّ وسط را عوض نمی کند؟ فقط می گوید بعضی وقتها، عکسی اتفاق می افتد که بعدا این عکس را بررسی می کنیم. این عکس فقط اختصاص به فلسفه دارد و در فلسفه هم این عکس ریشه اش به کجا بر می گردد، عرض می کنم.

ایشان می فرماید: «ربما انعكست أو استعملت منعكسة و لذلك كان اللازم أن يقال» این را توضیح می دهیم فعلا شما با همان حدّ وسط ایشان که در باب اینکه ملاک عرض ذاتی، اخذ موضوع در حدّ باب برهان محمول است کار کنید تا به بحث عکس برسیم؛ چون یک مقدمه ای می خواهد از این بحث، یک مقداری فاصله دارد. پس این قسمت عکس که یک نکته ای است اضافه بر اصل مطلب ایشان، فعلا بماند.

## محمول ذاتی ، واسطه ندارد

«خامسها أن المحمول الذاتی لا يعرض موضوعه بواسطة اصلا» محمول ذاتی واسطه ندارد. ایشان واسطه را معنا می کنند، می گوید: واسطه یعنی چیزی که موضوع در حدّش اخذ نشود یا موضوع در حدّش اخذ شود او در حدّ محمول اخذ نشود یعنی اینپیوند نباشد؛ لذا اگر گفتیم موجود در حدّ وجود واجب اخذ شده است، واجب در حدّ بساطت اخذ شده است، مشکل نداریم؛ چون ملاک ذاتی باب برهان، درست است. اما اگر موضوع در حدّ این محمول اخذ نشود ولی محمول در حدّ آن محمول بعدی که این محمول مثلا بشود واسطه آمدن آن محمول اخذ شود، ارتباط آن موضوع با آن محمول با این موضوع اصلی قطع شده است یا بالعکس. ملاک ذاتی باب برهان به هم بخورد. موضوع ما در حدّ این واسطه اخذ نشود، واسطه در حدّ محمول اخذ شود یا نه، موضوع ما در حدّ واسطه اخذ شود ولی واسطه در حدّ محمول اخذ نشود، بالاخره این ملاک عرض ذاتی چند پاره شده است و اگر اینگونه شد آن محمول غریب است. حال هر چه اسمش را بگذارند، واسطه در عرض بگویند، واسطه در ثبوت بگویند، هیچ فرقی نمی کند. اگر ملاک عرض ذاتی را دریابیم که محمول ذاتی بما اینکه محمول، وجود للموضوع داشته باشد، این واسطه اگر موضوع در حدّش اخذ شده، این وجود للموضوع دارد، اما چون او در حدّ محمولش اخذ نشده محمول وجود .... ندارد یا از آن طرف او در حدّ محمول خودش اخذ شده ولی موضوع علم در حدّ او اخذ نشده باز مشکل پیدا می کنیم؛ لذا ایشان خیلی خوب مطلب را درست می کند، می گوید: بحث واسطه ثبوتی یا واسطه عروضی -

تفکیک بین واسطه در ثبوت یا واسطه در عروض که این را بعدا ان شاء الله در عبارات حضرت آیت الله سبحانی در ذیل عبارات ملاهادی سبزواری پیاده می کنیم-مشکلی را برطرف نمی کند. مشکل وقتی برطرف می شود که این محمول، عرض ذاتی باشد. محمول، وقتی عرض ذاتی است که موضوع در حدّ آن و آن در حدّ محمول خودش اخذ شده باشد؛ لذا تعبیر ایشان حسابی است «أن المحمول الذاتی لا يعرض موضوعه بواسطة اصلا» چه واسطه مساوی باشد چه اعم باشد چه اخص «و المراد بالواسطة ما يؤخذ في حدّ المحمول وحده من غير أخذ الموضوع ذي الواسطة» در حدّش. آن فرضش هم اشکال ندارد که من عرض کردم، چون مراد را تبیین می کند، یعنی از بین رفتن ملاک عرض ذاتی «كعروض السواد للغراب مثلا بواسطة» یا اگر سواد برای کلاغ به واسطه مثلا این سیاهی کُرک و پرش ثابت شود، این در حدّ کلاغ اخذ نشود مشکل دارید. اگر سواد در حدّ ریاش اخذ شود و در حدّ غراب اخذ نشود، ارتباط قطع است. پس ملاک یک چیز است. ملاک این است که ما باید مبنای عرض ذاتی را حفظ کنیم.

## محمول ذاتی باید مساوی با موضوعش باشد

«و سادسها: أن المحمول الذاتی يجب أن يكون مساويا لموضوعه لا اعم منه» این می شود همان نکته اضافه ای که عرض کردم «إذ المأخوذ في حدّ حینئذ هو الاعم من الموضوع الاخص و لا اخص منه إذ المأخوذ في حده حینئذ حصّة من الموضوع لا نفسه» ما مسألة مساوات را تا الآن با یقین درست کردیم. ایشان می گوید دوباره شما می توانید با عرض ذاتی هم درستش کنید چرا؟ چون اگر گفتید: محمول ذاتی، اعم است، موضوع اخص از علل وجود محمول اعم نیست.

این است که من عرض می کردم حضرت آیت الله مصباح (دام ظلّه) باید دقت کنند. اصلاً دعوا این نیست که این تقسیم تا کجا برود. دعوا در محمول ذاتی است که وجود للموضوع دارد «إذ المأخوذ فی حده حیثئذ هو الأعم من الموضوع الاخص و لا اخص إذ المأخوذ فی حده حیثئذ حصّة من الموضوع لا نفس موضوع» پس اگر ملاک عرض ذاتی را داشته باشیم باید همه اینها را درست کنیم.

### ذاتی بودن محمول مسأله ، برای موضوع علم

«و سابغها: أن محمول المسألة كما أنه ذاتية لموضوعها، ذاتية لموضوع العلم أيضا» محمول مسأله، ذاتی موضوعش است؛ چون موضوع مسأله در حدّش اخذ شده است و محمول مسأله، وجود للموضوع دارد. محمول مسأله، ذاتی موضوع علم است؛ چون موضوع علم، در حدّش اخذ شده است و این وجود للموضوع دارد. منتهی با حدّ وسط وجود للموضوع که نگاه می کنیم اگر موضوع علم را نگاه می کنیم، همه محمولات، وجود للموضوع دارند که مساوات است. اگر موضوع مسأله را نگاه می کنید، محمول مسأله، وجود للموضوع مسأله دارد، قید هم کار خودش را انجام می دهد. ما بعداً بر می گردیم آن عبارات بوعلی را در المنطق و المحصول می خوانیم، که اگر کسی فرمایش طباطبایی را ملتزم شد، دیگر نمی تواند بگوید اخذ موضوع در حدّ محمول، اقسامی دارد: گاهی اوقات نوعش است خب نوعش باشد، نوعش دیگر قسمی در مقابل این حرف نیست. گاهی اوقات عرضش، عرض ذاتی اش است؛ یعنی معروض موضوع است. ما قبلاً این عبارت ها را از حاشیه ملا عبدالله خواندیم.

اینجاست که ما می گوئیم -ایشان خیلی خوب بین ثبوت و اثبات جمع کرده و گفته- ملاک عرض ذاتی همه را درست می کند. اگر محمول اعمی داشتید، نمی توانید بگویید این محمول اعم، وجود للموضوع اخص دارد. اگر محمول اخصی داشتید نمی توانید بگویید این محمول اخص، موضوع اعم از علل وجودش است؛ بنابراین اگر کسی قائل شد به اینکه عرض ذاتی، چون اگر محمول اخص بود، موضوع اعم بود، آنکه از علل وجود اوست حصه ای از آن اعم است نه تمامش، آن وجود للأعم ندارد؛ چون خودش اخص است.

ایشان می گوید: شما چه اثباتا بخواهید با حدّ وسط یقین کار کنید، می گوئید یقین وقتی حاصل است که «این است و جز این نیست» درست درآید. «این است و جز این نیست» وقتی درست در می آید که مساواتی وجود داشته باشد، چه به واقعیت برگردید و بگویید عرض ذاتی که وجود للموضوع دارد، این وجود للموضوع که حیثیت محمول است اقتضای این را دارد؛ اینجا الآن، استفاده از حدّ وسط عرض ذاتی است برای اثبات تساوی، قبلاً استفاده کردند از یقین؛ یعنی ایشان می خواهد بگوید: مساوات با حدّ وسط عرض ذاتی درست می شود، موضوع با حدّ وسط عرض ذاتی درست می شود. همه اینها درست می شود «أن المحمول الذاتي يجب أن يكون مساوياً لموضوعه لا اعم منه» نمی تواند اعم باشد، دیگر بحث این نیست که بگوییم یقین «این است و جز این نیست» می آورد «إذ المأخوذ فی حده حیثئذ» اگر ما عرض ذاتیمان، اعم از موضوع بود، اخص از علل وجودش نیست. اگر اخص از موضوع بود، اعم از علل وجود او نیست.



عرض ذاتی موضوع، موضوع در حدّش أخذ شده است. شما با چه کار می کنید؟

### عدم صحت اشکال منطقیین در مسأله

بعضی از منطقیین به اینجا که رسیدند، گفتند: اشکال وارد نیست؛ چون ما با موضوع علم کار می کنیم، نه با موضوع مسأله؛ در حالیکه موضوع علم و موضوع مسأله فرقی با هم ندارند. اگر ملاک عرض ذاتی درست است، هم در موضوع علم درست است و هم در موضوع مسأله. اگر ملاک عرض ذاتی درست نیست در هر دو با مشکل مواجه می شویم بین نسبت موضوع علم و موضوع مسأله.

### راه حل مسأله در مسأله عرض ذاتی

راه حل همین یک جمله است: ملاک عرض ذاتی این است که محمول ذاتی، وجود للموضوع دارد، وجود للموضوع عرض ذاتی است که تکلیف موضوع را و تکلیف مسائل را از جهت ارتباط با موضوع مسأله و موضوع علم تبیین می کند؛ لذا انصافاً فرمایش علامه طباطبائی، باب برهان بوعلی را پیش برده است، اینکه موضوع مسأله، نوع موضوع علم است. موضوع مسأله، عرض ذاتی موضوع علم است، موضوع مسأله مرکّب از اینها است. بعداً می گوئیم مرکّب که اصلاً مسامحه دارد، مرکّب نمی تواند اصلاً موضوعیت پیدا نماید.

باید اخذ در حدّ درست شود. فرمایش آقای طباطبائی با بحث عرض ذاتی آن را به پیش برده و فرمایش بوعلی کافی نیست. باید ملاک عرض ذاتی درست مطرح شود؛ لذا این نتیجه ای که می گیرند «أنّ محمول المسألة كما أنّه ذاتية لموضوع المسألة، ذاتية لموضوع العلم ايضاً» و ما از

شهید مطهری توقع داریم که در حاشیه اصول فلسفه ما را به بوعلی ارجاع ندهند بلکه ما را به رساله برهان استادشان علامه ارجاع دهند و تکلیف را با عبارت علامه معلوم کنند، نه با عبارت بوعلی یا خواجه. عبارت بوعلی و خواجه اگر برگردد به این مطلب درست است.

### تمایز علوم به تمایز موضوعات است

«و ثامنها: أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات» تمایز علوم به تمایز موضوعات است، به این است که موضوعشان، متمایز بشود. بعد ایشان نتیجه می گیرد «فهذه جمل احكام الموضوعات محمولات ذاتية» اینها مجموعه ای است از احکامیکه در باب محمولات ذاتی وارد است.

«و تأمل الوافی فیها یرشدک الی أنّ ذلک کله إنّما یجری فی العلوم البرهانیة من حیث جریان البرهان فیها و أما العلوم الاعتبارية التي موضوعاتها امورا اعتبارية غیرحقیقیة فلا دلیل علی جریان شیء من هذه الاحکام فیها اصلاً» اما اگر در جایی، ربط واقعی بین محمول و موضوع وجود نداشته و محمول، وجود للموضوع نداشته باشد، ذاتی باب برهان مطرح نشود، علل وجود در کنار علل قوام دخالت نکند و به قرارداد برگردد، دیگر هیچ کدام از این حرف ها را نمی شود مطرح نمود. پس در جایی که محمول برهانی وجود دارد، روال اینگونه است.

### تمامیت فرمایش علامه طباطبائی از نظر استاد

به نظر ما فرمایش حضرت علامه طباطبائی با این توضیحات تمام است و اشکالاتی هم که آقایان وارد می کنند به نظر می رسد از عدم دقت در مبنای ایشان است. باقی می ماند در فرمایشات ایشان، یک پاورقی دیگری که ما درباره موجود بخوایم اضافاتی داشته باشیم.

اینهایی که الآن گفتیم همه درباره محمول ذاتی و محمول باب برهان بود.

## بررسی پاورقی دیگری از علامه طباطبایی (و هذا الذی ذکره من اقسام البحث)

حال اگر این مطلب در موجود، پیاده بشود، چند اتفاق ممکن است واقع شود؛ یکی از آن اتفاقات، مسأله عکس الحمل است از نظر ایشان یا یکی از آن اتفاقات مسأله بساطت واقعیت یا بساطت وجود است. اینها می شوند سهم موضوع فلسفه. تا الآن هر چه می گفتیم اختصاصی به موضوع فلسفه نداشت و محمول ذاتی را بررسی می کردیم. الآن می خواهیم ببینیم محمولات ذاتی که باب واقعیت یا در باب وجود می خواهد مطرح بشود چه خصوصیت و سرنوشتی پیدا می کند، یک خصوصیت اضافه ای دارند؟ ما یک پاورقی را جا گذاشتیم درباره واقعیت. مسأله عکس الحمل یکی از آن خصوصیات است که می خواهیم رسیدگی اش کنیم. مسأله بساطت اصل واقعیت یعنی اتصاف واقعیت به لا واقعیت یا مسأله بساطت وجود، که وجود بسیط است و هر محمولی باید مساوق وجود باشد. اگر وجود شد موضوع فلسفه، اینها یک سری خصوصیتی است که ممکن است ما برای موضوع فلسفه فقط قائل بشویم. تا الآن هر چه گفتیم کاری به موضوع فلسفه نداشت. محمول ذاتی بما اینکه محمول ذاتی است اقتضای یک سری احکام دارد مثل مساوات، مثل حصول یقین، مثل موضوع واحد برای علم برهانی. اما الآن ممکن است برای موضوع فلسفه، خصوصیتی قائل بشویم. اگر آن خصوصیات را بررسی کردیم که الآن می خواهیم بررسی کنیم بعد با بررسی خصوصیات موضوع فلسفه خواستیم یک حدّ وسط دیگری

از باب موضوع فلسفه برای محمولات فلسفه درست کنیم، آنجا ممکن است وجود للموضوع مطرح نشود، تساوق مطرح بشود. ما که گفتیم، محمول ذاتی باید وجود للموضوع داشته باشد و موضوع از علل وجودش باشد یک سری است برای هر محمول برهانی. مسأله اصل واقعیت یا وجود و تساوق محمولات فلسفه با وجود یا با واقعیت، این ممکن مطلبی باشد با حدّ وسط واقعیت کار کنیم. بعد تساوی را بالاتر ببریم و تساوقش نماییم. برخی از مطالبی که ما از ایشان خواندیم، مطلب این بود: «و لما كان غير موجودة منفيًا عن الواقعية مرفوعًا عن الاعيان باطل في ذاته و كانت اقسام الموجود و كذلك احكامها جميعا من سنخ الموجود المطلق و لازم ذلك أن يرجع محمولات المسائل التي هي اعراض ذاتية لموضوعاتها الى سنخ الموضوعات» این مطلب را می خواهیم عرض کنیم، این مطلب، یک مطلبی است مربوط به موضوع و محمولات فلسفه. مبنای ایشان در عرض ذاتی و محمول ذاتی یک سیر می باشد و برهانی و روشن است. مبنای ایشان در باب محمولات اصل واقعیت و تساوقشان مطلبی است که ممکن است ایشان با رعایت فلسفه بخواهد کار بکنند که ان شاء الله کبری را در همه علوم برهانی بررسی می کنیم. بعد اگر مطالبی باقی ماند از فرمایشات تلامذه ایشان آنها را هم بررسی می کنیم. والسلام

## جلسه پنجاه و هشتم : ۹۱/۰۲/۱۶

## بررسی بحث واقعیت و عرض ذاتی در فلسفه

بحث ما در ارتباط با عرض ذاتی و فرمایش علامه طباطبائی، در حاشیه اسفار، ما مسأله عرض ذاتی را به شکل کبروی حل کردیم. بحث عرض ذاتی در فلسفه، و بحث واقعیت باقی ماند.

از پاورقی های حضرت علامه یک پاورقی مانده که ما یک بخشش را در ذیل موضوع فلسفه خواندیم، بخشی اش را در باب محمولات فلسفی نخواندیم. با کتاب اسفار صفحه ۲۴ حاشیه شماره سوم، در ذیل بحث مسائل فلسفه است که آخوند گفتند: «و مسائله إما بحث عن الاسباب القصوى كسبب الأول و إما بحث عن عوارض الموجود و إما بحث عن الموضوعات سائر علوم الجزئية».

## پاورقی علامه طباطبائی (تقسیم مسائل فلسفه به تبع مبنای صدرا در عرض ذاتی)

یک تقسیم ثلاثی صدرا ارائه کرد در باب مسائل فلسفه، حضرت علامه آنجا یک پاورقی زده اند، گفتند: «هذا الذى ذكره من اقسام البحث تبعا لما ذكره من قبل» این فرمایش ملاصدرا که اقسام مسائل فلسفه را ذکر میکند به تبع مبنایش است در بحث عرض ذاتی، در بحث عوارض موجود بما هو موجود. آنجا چون اینها را توضیح داد که ما با موجود بما هو موجود کار می

کنیم و عارض اخص داریم. در واقع علامه می خواهد بگوید: این نوع تقسیم مسائل به تبع مبنای ملاصدرا است در باب عرض ذاتی در فلسفه.

بعد فرمودند: این حرف، اشکالش این است، مبتنی بر قسمتی است که غیر دایره بین نفی و اثبات است، حصر از آن درست نمی شود، یک، «و أنه لا یشیر الى لمّ البحث و سببه الغریب» «و أنه لا یشیر» درست است؛ یعنی لمّ مطلب دستان نمی آید که چرا، چرایی این نوع تقسیمات در فلسفه درست نمی شود از نظر علامه، «و لأوضح فى المقام أن يقال» علامه می خواهد بفرماید: اوضح این است که شما بگویید: (دقت کنید) اولاً موضوع فلسفه، واقعیت است، ثانیاً محمولات فلسفی، عوارض ذاتی اصل واقعیتند.

اگر مبنا در عرض ذاتی را، اضافه کنید به موضوع فلسفه که واقعیت است، آن موقع خیلی چیزها درست می شود؛ یعنی هم لمّ بحث در می آید و هم تقسیم یک تقسیم مبتنی بر نفی و اثبات و برهانی خواهد شد. اینجا علامه، مبنای زیبای خودش را در عرض ذاتی، پیاده کرده است، منتها چون اینجا - به قول مطهری می گفتند: حاشیه نویسی خوب نیست، کتاب خوب است - اینجا چون حاشیه است، دیگر به تبع متن که جلو می رود، ترتیب به هم می خورد، یعنی اول باید آن مبنا را در صفحات بعد که می گویند، در باب عرض ذاتی ما کبرایش را یاد می گرفتیم و بعد می آمدیم سر فلسفه پیاده اش می کردیم اما در حاشیه اینگونه نشده است، این کار را در نهاییه درست انجام داده است.

## تطبیق متن پاورقی علامه طباطبایی در اسفار

«و الأوضح فی المقام أن یقال که بعد أن نتخلص من قائله السفسطه و اثبات مطلق الواقعيه و موجود الذی کان سوفسطی یشک فیہ أو ینفی -این ها را خواندیم قبلاً- لا نرتاب»  
 ما وقتی سفسطه را دفع می کنیم و ثابت می کنیم که واقعیتی داریم که سوفسطی آن را انکار می کند یا در آن شک دارد، شک نمی کنیم که موجودات کثیره ای داریم، «و کذلک لا نشک أنا ربّما أخطأنا فآخذنا ما لیس بموجود موجودا أو آخذنا ما هو موجود غیر موجود فمسئله الحاجه الأولیه الی تمییز الموجود عن غیره حتی نبنی علیه نظرنا و علمنا»

## عدم صحت اشکال استاد مصباح به علامه طباطبایی

اینجا یک مطلبی را استاد مصباح دارند که علامه چرا ضرورت فلسفه را به بحث خطا برگردانده است؟ اشتباه است این مطلب، علامه اصلاً دنبال این نیست، منتها این چون در حاشیه است، صاف نمی شود، در نهایت صاف تر گفته است.

در نهایت علامه اینگونه می خواهد بگوید، می گوید: (۱) وقتی اصل واقعیت، درست شد، (۲) مسلم کردیم خطا داریم، مجبوریم برای به واقعیت رسیدن برهان استفاده کنیم، برهان عرض ذاتی را درست می کند. خطا وجه حاجت فلسفه نیست، وجه حاجت به برهان است؛ یعنی یک اشتباه می کنند کل کار را خراب می کنند. من از نهایت کمک می گیرم.

علامه اینجا زیبا گفته است، اما برای اصطیادش آدم باید مجهز باشد. علامه وقتی می خواهد بحث عرض ذاتی را درست کند؛ چون معتقد است که عرض ذاتی در علوم برهانی جاری است،

حاجت به برهان را تبیین می کند، تا دست شما را بگذارد در دست عرض ذاتی. بعد می گوید: حاجت به برهان، وجود خطاست. تعبیرشان خیلی عالی است در نهایت.  
 در نهایت چون نظمش درست است. در واقع مسأله عرض ذاتی را علامه حتی ضرورت برهان را هم برهانی کرده، آنجا در پاورقی گفت، در علوم برهانی، عرض ذاتی درست است، حال میخواهد بگوید: چرا علوم برهانی؟ تبیین می کند.

## نقل عبارت نهائیه الحکمه علامه در همین بحث

اما عبارت متن نهائیه صریح است: «فمست الحاجه الی البحث عن الاشياء الموجوده و تمییزها بخواص الموجودیه المصححه مما لیس بموجود، بحثاً نافیا للشک، منتجاً للیقین فإنّ هذا النوع من البحث -کدام نوع؟- هو الذی یهدینا الی نفس الاشياء الواقعيه بما هی واقعيه- بتعبیر آخر: -با این همه صراحت باز اشکال می گیرند- بحث تقتصر فیہ علی استعمال البرهان، فان القیاس البرهانی هو المنتج»

اینکه علامه می گوید: پس من اولاً اصل واقعیت را دارم. ثانیاً وجود خطا را دارم ثالثاً خطا باعث می شود من یک بحثی داشته باشم که این بحث مرا به واقعیت برساند. مجبورتم می کند که شما دست به دامن برهان ببرید، وقتی دست به دامن برهان بردید، ذاتی باب برهان محمولی است که موضوعش در حدش اخذ می شود و مسأله فلسفه را حل می کند. مسأله خطا، اصلاً برای بحث ضرورت فلسفه نیست.

بعد هم علامه در آن پاورقی صفحه ۵۲ (۳) شاهد عجیبی هم دارند، تا مسأله درست شود که می فرمایند: «و یتبین به ایضا ان سائر العلوم محتاجة اليها من جهة اثبات وجود موضوعها و لو لم تكن بدیهیة».

آقای مصباح، خودش تصریح می کند که احتیاج علوم به فلسفه فقط به خاطر خطا نیست، ذیل همین پاورقی. بنابراین معلوم می شود که مسأله خطا، بحث ضرورت فلسفه نیست، بلکه بحث خطا برای تبیین ضرورت برهان است، ضرورت برهان، یقین می دهد، یقین هم محمول ذاتی درست می کند و عرض ذاتی درست می شود. عرض ذاتی درست می شود ولی می چسبد به موضوع فلسفه یعنی واقعیت که ببینیم چه اتفاقاتی می افتد. ایشان خیلی ذهنشان منظم عمل کرده اند. مطهری می گفت: صد سال دیگر باید بفهمند بعضی از مطالب ایشان را.

و السلام

علامه فرمود: «تعبیر آخر بحثا تقتصر فيه على استعمال البرهان، فان القياس البرهاني هو المنتج للنتيجة اليقينية.» یعنی شما می خواهید بگویید: من اصل واقعیت برایم مسلم است، خطا هم مسلم است، یا باید در شک و تردید باشم دست ببرم به سمت برهان، وقتی دست می بریم به سمت برهان، چون برهان مرا به اصل واقع می رساند، آن موقع مجبورم از محمولی استفاده کنم که عرض ذاتی اصل واقعیت است. محمولی که عرض ذاتی اصل واقعیت است ...

پس ما می خواهیم بگوییم که علامه، خواسته همه اش را برهانی کند، بگوید: (۱) اصل واقعیت (۲) خطا؛ فردا هم خطا را می گویم، می گوید: خطا هم چون احد النظيرين خطا لا محالة است؛ یعنی خطا هم به بدهت برمی گردد چون ما دو گونه آراء متناقض داریم، خطا بدیهی است، چون خطا بدیهی است، ضرورت برهان مسلم است و چون برهان مسلم است، بحث به عرض ذاتی می خورد.

### بیان بحث خطا جهت بیان ضرورت برهان توسط علامه طباطبائی

اصلا مسأله در فلسفه نیست. مسأله احتیاج به استعمال برهان است در جایی که هم اصل واقعیت بدیهی است، هم اصل خطا بدیهی است، پس محتاج برهانید، وقتی رفتید دنبال برهان، چون برهان است که به شما یقین می دهد؛ لذا من آن موقع در حاشیه نهاییه ام که از آقای مصباح نوشته ام، یک جمله ای را یادداشت کرده ام، نوشته ام: «علامه بحث خطا را برای ضرورت برهان ارائه می کند نه برای بیان ضرورت فلسفه»

## جلسه پنجاه و نهم : ۹۲/۰۲/۱۷

## خلاصه درس گذشته

عبارت علامه را در پاورقی شماره ۳ در صفحه ۲۴ کتاب استاد، صفحه ۵۲ کتاب خودم می خواندیم، در این پاورقی عرض کردیم که علامه می خواهند مسأله عرض ذاتی را در موضوع فلسفه یعنی اصلِ واقعیت تبیین کنند. وقتی می خواهند عرض ذاتی را در مسأله اصل واقعیت تبیین کنند، عبارتشان این شد که ما یک اصل واقعی داریم که غیر قابل شک، غیر قابل انکار و غیر قابل اثبات است.

## عدم استدلال علامه بر مسلم بودن وقوع خطا در پاورقی اسفار

یک مطلب دیگری داریم به نام وقوع خطا؛ چون وقوع خطا مسلم است. برای مسلم بودن وقوع خطا حضرت علامه در عبارت اسفار استدلال نکردند. ولی در عبارتی که در متن نهایی دارند، برای وقوع خطا استدلال کردند.

الآن در این پاورقی هستیم، فرمودند: بعد از اینکه ما جدا شدیم از قائله سفسطه «باثبات مطلق الواقیة و الوجود الذی کان السوفسطی یشک فیہ أو ینفی لا نرتاب فی أن هناك موجودات كثيرة نذعن و كذلك لا نشک، أنا ربما أخطأنا فأخذنا ما ليس بموجود، موجودا، أو أخذنا ما هو موجود غیر موجود»، این قسمت «لا نرتاب و لا نشک» که ما خطا داریم را، در این پاورقی اسفار بدیهی فرض فرمودند اما در عبارت نهایی در مدخل نهایی برای همین عبارت و همین

مطلب استدلال کردند. چگونه استدلال کردند؟ از همین جا پاورقی ها را با عبارت نهایی تکمیل می کنیم.

## تبیین بدهت اصل واقعیت در نهایی الحکمة

در نهایی اول بدهت اصل واقعیت را تبیین می کنند بعد می رسند به اینجا صفحه ۱۲ جلد اول، «فلا يزال الواحد منا و كذلك کل موجود یعیش بالعلم و الشعور یری نفسه موجودا واقعا ذا آثار واقیة، و لا یمس شیئا آخر غیره الا بما أن له نصیبا من الواقیة»، اصل واقعیت را درست می کنند می رسند به اینجا «غیر أنا کما لا نشک فی ذلک - همانطور که اصل واقعیت ابهام ندارد - لا نرتاب أيضا فی أنا بما نخطئ، فنحسب ما ليس بموجود موجودا، أو بالعکس» بعد تا این قسمت را در حاشیه اسفار دارند، از اینجا به بعد استدلالی دارند، «کما أن الانسان الأوّلی یثبت الاشیاء و یری آراء نکرها نحن الیوم» انسان اولی یک چیزی میگفت که ما ردّ می کنیم.

## استدلال بر وقوع خطا در نهایی الحکمة

«و یری ما یناقضها و أحد النظریین خطأ لا محالة» این هم استدلالش است. می گوید: چون در عالم انسانی، ما آرائی داریم که طرفین نقیض است و یکی از طرفین نقیض خطاست. نکته ما این است که فرق عبارت مدخل نهایی با حاشیه اسفار این است که برای اثبات خطا، برهان اقامه کرده است، که شما اگر کسی گفت از کجا بفهمیم خطا داریم، بگوییم این به خاطر این است که انسان اولیه یک آرائی داشت که ما الآن مناقضش را قائلیم، کاری هم نداریم که کدام درست است، ولی «أحد النظریین خطأ لا محالة» این در باب آراء علمی، «و هناك أغلاط نبتلی

باشد، بله. منتها ما هنوز نمی شناسیمش، که اسمش را چه می خواهید بگذارید؟ محمولاتش را که شناختید، بعدا معلوم می شود.

اینجا اصل مطلب این است، علامه خواستند بگویند: «فمست الحاجة الى البحث عن الاشياء الموجودة و تمييزها - این اشياء - بخواص الموجودية المحصلة، مما ليس بموجود، - بحث اینجا حمل است - بحثا نافيا للشك منتجا للیقین - چرا ما استدلال داریم؟ - فان هذا النوع من البحث هو الذي يهدينا الى نفس الاشياء الواقعية بما هي واقعية»

ایشان می گوید: وقتی، (۱) اصل واقعیت مسلم است. (۲) خطا مسلم است، یک راهی می خواهیم که ما را از خطا بیرون ببرد و به واقعیت برساند آن راه، استعمال برهان است.

لذا تعبیرشان تصریح است «و بتعبیر الآخر، بحثا تقتصر فيه على الاستعمال البرهان، فان القياس البرهاني - این اعم از فلسفه است فعلا-». پس معلوم شود یک واقعیت داریم، بعد برای شناخت واقعیت باید برهان به کار ببریم؛ چون برای شناخت واقعیت، برهان به کار ببریم، محمولات واقعیت، می شوند محمولات برهانی واقعیت.

محمولات برهانی واقعیت یعنی اعراض ذاتی واقعیت؛ لذا در اینجا اصل عرضمان این است که می گوییم اگر شما بخوبی اینها را کنار هم بگذارید معلوم میشود که حضرت آقا خلاصه حرفشان این است، (اسفار): «فمست الحاجة الاولیة الى تمييز الموجود عن غيره - تمییز موجود عن غيره - یعنی شناخت اعراض ذاتی موجود - حتی تبنی نظرنا و علمنا و إنما يتيسر ذلك بالضرورة بالبحث عن احكام الموجود العام، - یعنی محمولات واقعیت -» چرا «تیسر ذلک»؟ این

بها کل یوم، - یک اغلاط روزانه هم داریم - فنثبت الوجود لما ليس بموجود - مثل سراب و محسوسات حسی خاص ما - و ننفیه عما هو موجود حقا ثم ینکشف لنا - بعد کشف خطا می شود این، وجدانی می شود که خودش از یقینیات ما باشد - أنا أخطأنا فی ما قضینا به - لذا فرق مدخل نهاییه با حاشیه اسفار در این است. ایشان می گوید: (۱) اصل واقعیت مسلم است، (۲) اصل خطا مسلم است، برای اثبات اصل خطا استدلال می کنند.

### «فمست الحاجة» نتیجه قبول خطاست و نه استدلال بر ضرورت فلسفه

«فمست الحاجة» این «فمست» نتیجه قبول خطاست، «مست الحاجة» به چه چیزی؟ اگر گفتید «مست الحاجة» به اثبات فلسفه این یک حرف است، ما هنوز داریم فلسفه را تبیین می کنیم؛ چون ایشان می خواهد بگوید با این توضیحاتی که داریم، در ادامه عبارت، که: (۱) اصل واقعیت بدیهی است (۲) وجود خطا ثابت شد، مجبوریم استعمال برهان کنیم تا ما را به اصل واقع برساند؛ چون می خواهیم استعمال برهان کنیم، مجبوریم بحث عرض ذاتی را داشته باشیم که در باب برهان مطرح است. علامه طباطبایی ترتیب منطقی بحثش اینگونه است.

پرسش: تنقیح مسائل فلسفه را از رهگذر عرض ذاتی مطرح نماییم.

پاسخ استاد: نه فقط مسائل، تنقیح محمولات اصل واقعیت است.

برخی این «فمست الحاجة» را مثل استاد مصباح خواسته اند استدلالی بدانند بر ضرورت فلسفه. جناب علامه طباطبایی نشان می دهند که ضرورت فلسفه اگر ضرورت یک علم برهانی

یکون ممکنا و الممكن قد یکون جوهرًا و قد یکون عرضًا و هكذا...» ایشان می خواهند بفرمایند: پس محمولاتِ اصلِ واقعیت، محمولاتی هستند که باید با واقعیت پیوند بخورند به خاطر اینکه قرار است احکام واقعیت را با برهان شما شناسایی کنید تا بتوانید خطا را از غیر خطا تفکیک کنید.

اگر کسی مسأله خطا را برای احتیاج به برهان مطرح کند، یک نتیجه می گیرد. اگر کسی مسأله خطا را برای احتیاج ما به فلسفه مطرح کند، آن موقع ممکن است اشکال کند که ما احتیاجمان به فلسفه، محدود به موارد خطا نیست. ما عرضمان این بود که از عبارات مدخل نهایی که توضیحات مفصل تری را به حاشیه اسفار اضافه کرده، این بدست می آید که ایشان خواسته محمول ذاتی را از باب استعمال برهان در احکام واقعیت تبیین کند.

الان این «لَمَّا كان» را توضیح نمی دهم، فردا عرض می کنم ...

ایشان می فرماید: «ولازم ذلك أن يرجع المحمولات المسائل التي هي أعراض ذاتية لموضوعاتها-این- لَمَّا كان غير الواقعية منفيا عن الاعیان» را فعلا، ندیده بگیرید. این «لازم ذلك»، باز درست است -لازم ذلك- این است که: وقتی قرار شد اعراض ذاتیِ اصلِ واقعیت را یعنی محمولاتِ برهانی واقعیت را شناسایی کنیم ... «لازم ذلك أن يرجع المحمولات المسائل التي هي أعراض ذاتية لموضوعاتها الى سنخ الموضوعات و يرجع الابحاث بالحقیقة الى تقسیم الموجود المطلق و خواص احكامه الوجودية»... دیگر چاره ای نداریم و آن نکته را باید بگوییم،

در حاشیه یک مقدار ناقص است. این را در مدخل نهایی زیباتر می گویند: «بحثا تقتصر فيه على الاستعمال البرهان، فان القياس البرهاني، هو المنتج للنتيجة اليقينية، ... كما أن اليقين هو الاعتقاد الكاشف عن وجه الواقع، ... فاذا بحثنا هذا النوع من البحث -اگر این بحث را مطرح کردیم- امکننا أن نستنتج -که چه چیزی واقعیت دارد و چه چیزی واقعیت ندارد، بحث برهان است- «بحث ما روشن شود، ما الآن تعهد به هیچ کسی نداریم، سیر منطقیمان این است: اصل واقعیت، بداهت خطا، ضرورت استعمال برهان، بعد ضرورت استعمالبرهان می خواهد ما را کنترل کند.

## ضرورت استعمال برهان درحلّ بحث عرض ذاتی توسط علامه

### طباطبایی

ضرورت استعمال برهان که آمد، تکلیف عرض ذاتی روشن می شود؛ چون عرض ذاتی محمولی است که در باب برهان، بما هو محمول، موضوعش در حدّش اخذ شده است.

برهان را علامه واسطه قرار داده که تکلیف عرض ذاتی موجود را روشن کند. پس اگر اینگونه شد عرض ذاتی باب برهان ما وقتی نسبت به اصل واقعیت، شکل می گیرد، آن موقع ایشان می گوید: تقسیم درست می شود. شما باید بحث کنید: «عن الاحکام موجود العام، سواء كانت احكامه العامة أو الخاصة بنوع من انواعه» چه اینکه این احکام، احکام عامه اصلِ واقعیت باشند که پایین مثال می زند، چه احکامی باشد که مخصوص نوعی از انواع واقعیت است «كقولنا الموجود بما هو موجود اصیل دون الماهية» که این اصالت می شود حکم بخشی از واقعیت، که وجود است. «و الوجود بما هو وجود، حقيقة مشككة و قولنا الموجود قید یکون واجبا و قید



باب برهان، بما هو محمول، وجود للموضوع دارد و موضوع از علل وجودش است. این حرف کاملاً درست است.

موضوع از علل وجودش است، یعنی این، جزء علتش است، یک جزء دیگر هم دارد به نام علل قوامش که علت تامه اش مشتمل می شود بر علل وجود و علل قوام. مشارکت حد و برهان هم همه اش همین بود.

الان می گوید: این را در واقعیت پیاده کنید، به من یک محمولی نشان بدهید که واقعیت جزء العلة آن باشد، جزء دیگرش می شود لا واقعیت! با مشکل مواجه می شویم.

### بازگشت محمولات در سنخیت به وجود موضوعشان در بحث عرض

#### ذاتی از نظر علامه طباطبایی

من همین مطلب را خدمت استاد بزرگوارم عرض می کردم، گفتم: آقا! استاد شما، من فعلاً کاری با عارض اخص ندارم، عارض اخص شما هم درست، آن بحث های ذاتی باب برهان و ... همه اش سر جایش، اما استاد شما در مدخل نهایی، اینگونه می گوید: من بحث برهانی را با محمول برهان درست می کنم، ولی یک قسمت اضافه کرده: «و لما كان من المستحيل ان يتصف الموجود باحوال غير موجودة انحصرت الاحوال المذكورة»

اینجا (در پاورقی اسفار) می گوید: «و لما كان غير الواقعية منفيًا عن الاعيان، باطل الذات ...» شما چطور می خواهید این مسأله اخذ در حد را گردن ما بگذارید؟ این ذاتی باب برهان شما با این قسمتی که علامه اضافه می کند و از داخلش در می آورد که «لازم ذلك» این است که

### دو گونه مواجهه با محمول در بحث عرض ذاتی

ایشان می فرماید: وقتی من دنبال عرض ذاتی اصل واقعیت، یکبار با حد وسط عرض ذاتی فقط کار می کنم که در باب برهان به من گفتند: ذاتی باب برهان آن محمولی است که موضوعش در حدش اخذ می شود، یکبار می خواهم بگویم: من در ذاتی باب برهانم در اصل واقعیت، با محمولی کار می کنم که همه واقعیتش، واقعیت موضوعش است، نه اینکه محمولی است که موضوعش در حدش اخذ می شود. بحث فنی تر می شود.

شما در ذاتی باب برهان، گفتید: من برهان می خواهم استعمال کنم، برهان که استعمال می کردید، محمول علم برهانیتان، محمولی بود که موضوعش در حدش اخذ شده بود؛ لذا محمولتان یک وجود للموضوع پیدا می کرد و موضوع از علل وجودی او می شد.

علل وجودی، در مقابل علل قوامش قرار می گرفت، کأن محمول شما چند گونه علت پیدا می کرد: علل قوام و علل وجود. موضوعش از علل وجودی اش بود. موضوع می شد جزء العلة اش. ایشان می خواهند بگویند: در باب واقعیت، آیا شما می توانید بگویید که محمول من، واقعیت جزء حد باب برهانش است؟ و جزء دیگری دارد به نام غیر واقعیت؟

ایشان می گوید: وقتی شما وارد مسأله واقعیت شدید، آیا می توانید بگویید که من موضوعم اصل واقعیت است؟ ذاتی باب برهانم که از استعمال برهان درست شد، به من می گفت: محمول

محمولات برگردند به سنخ وجود موضوعاتشان یعنی محمول باید از جنس موضوع، یعنی از جنس واقعیت باشد، نه اینکه واقعیت در حدّش اخذ شود بگونه ای که جزء دیگر حدّش لا واقعیت شود.

ایشان اینجا دارد یک سهمی را اضافه می کند به ذاتی باب برهان در فلسفه، با حدّ وسط اصل واقعیت. عباراتش را ملاحظه کنید تا توفیق فهم مطلب ایشان را در مدخل نهاییه و در حاشیهٔ اسفار به دست بیاوریم. مبانی ایشان در باب اخذ در حدّ در محمول ذاتی باب برهان درست است ولی در باب اصل واقعیت، چون می خواهد بگوید یک قسمت اضافه ای ما داریم ... ببینیم این مطلب، از داخلش چه در می آید؟! تساوی می شود یا تساوق؟ آیا می شود تساوق را در اصل واقعیت به کار برد؟ چون می خواهید احکام واقعیت را شناسایی کنید، احکام واقعیت، از سنخ واقعیت هستند و امکان ندارد حکمی بر واقعیت اثبات شود که از سنخ واقعیت نباشد. بعد باید دید امام بزرگوار که خواسته اند اشکال کنند، با واقعیت خواسته اند اشکال کنند یا با وجود؟ عبارت امام را اگر با وجود معنا کردیم -که عبارات زیادی دارند با وجود- اگر عباراتی را با واقعیت معنا کردیم که ببینیم ایشان وقتی می خواهد با اصل واقعیت کار کند و محمول اصل واقعیت را شناسایی کند، چه چهارچوبی را برعهده ما می گذارد؟ و ببینیم ذاتی باب برهان ما با فرض اصل واقعیت، حد وسط دیگری پیدا می کند، غیر از اخذ در حدّ و غیر از محمولی که وجود للموضوع دارد؟ اینها یحتاج الی تأمل ...

و السلام

## جلسه شصتم : ۹۱/۰۲/۱۹

## خلاصه درس گذشته (ادامه بررسی پاورقی علامه طباطبائی در اسفار)

بحث ما درباره فرمایش علامه طباطبائی بود در ذیل حاشیه شماره ۳، صفحه ۵۲ اسفار جلد اول. بحث به اینجا رسید که ایشان فرمودند: ما یک اصل واقعیته داریم که این اصل واقعیت، اصلش، بدیهی است، در شناخت مصادیقش خطا می کنیم، خطای ما هم بدیهی است. وقتی برای اثبات خطا استدلال کردند که ما آرائی در گذشته داشتیم که مناقضش را الآن قبول داریم، لازم نیست بدانیم کدامیک از این دو رأی درست است ولی چون طرفین نقیض هستند یقین داریم یکی از این دو خطاست. پس لازم است از برهان استفاده کنیم؛ چون برهان به ما نقیض بالمعنی الاخص می دهد و استدلال برهانی و قیاس برهانی است که ما را به واقع بما هو واقع می رساند.

ما هم همین جا تأکید کردیم که بر خلاف فرمایش استادمان آقای مصباح، علامه خطا را برای ضرورت فلسفه نگفته اند، خطا را برای ضرورت استفاده از برهان می گویند تا با استفاده از برهان، مسأله عرض ذاتی اصل واقعیت را تبیین کنند. اصلاً تمرکز فرمایش ایشان این نیست که نیاز فلسفه به خاطر خطاست فقط، خطا ما را نیازمند به برهان می کند، برهانی که در ارتباط با اصل واقعیت پیاده نشود، می شود مسأله فلسفی؛ لذا ایشان با این توضیحی که دارند، ما را در محدوده عرض ذاتی در اصل واقعیت وارد کردند.

حاصل فرمایش ایشان در حاشیه ای که قبلاً از ایشان خواندیم در صفحه ۳۰ اسفار (کتاب استاد)، حاصل عرض ذاتی در مسأله اصل واقعیت این شد که محمول ذاتی، محمولی است که موضوعش از علل وجودش است، و وقتی موضوعش از علل وجودش باشد، یعنی در حدّ باب برهانش اخذ می شود. عرض ذاتی با موضوع علم که اینجا اصل واقعیت است پیوند می خورد، پیوند برهانی و این پیوند بر اساس آن حاشیه ادامه پیدا می کند تا جایی که به محمولی برسیم که آن محمول، محمولات بعدی اش به جهت آن موضوع اول نیستند که همان مطلبی بود که خواندیم.

## محمولات فلسفی باید از سنخ موضوعات باشند

منتها اینجا می خواهند یک چیزی اضافه کنند به بحث، و آن مطلب این است که محمولات ما در فلسفه باید از سنخ واقعیت باشند، و نمی توان برای واقعیت، محمول غیر واقعی اثبات کرد و واقعیت را متصف به لا واقعیت نمود. استدلال ایشان این است، بر اساس اینکه محمولات ما باید از سنخ واقعیت باشند و واقعیت متصف به لا واقعیت نمی شود، ایشان می خواهند یک نتایج جدیدی را در فلسفه تبیین کنند، بیشتر از آن مقداری که مسأله عرض ذاتی و اخذ در حدّ، -حدّ باب برهان- در آن پاورقی عمومی مطرح کرد. آنجا علوم برهانی مورد نظر بود، اینجا خصوصیت واقعیت و عدم اتصاف واقعیت به لا واقعیت مطرح است.

عبارت ایشان را بخوانیم بعد در این رابطه توضیحاتی داریم عرض خواهیم کرد. عبارت این شد «و انما تیسر ذلک بالضرورة بالبحث عن احکام الموجود العام» بحث عرض ذاتی بود.

خلاصه اش این بود: موجودی داریم، خطا هم بدیهی است، برای شناخت اقسام واقعیت، باید از برهان استفاده کنیم، پس عرض ذاتی به خاطر خصوصیت باب برهان وارد کار می شود. تا اینجا درست بود.

بعد رسید به اینجا «و لما كان غير الموجود منفى عن الواقعية، موضوعا عن الاعيان، باطلا في ذاته» و لما كان غير موجود، منفی از اعیان و واقعیت است، و ما نمی توانیم محمولی را برای واقعیت اثبات کنیم که آن محمول واقعیت نداشته باشد، «کانت اقسام الموجود و كذلك احكامها، -احکامی که برای این اقسام درست می شود- جمیعا -این قیودات خیلی مهم است: اقسام، احکام، جمیعا- من سنخ الموجود المطلق -اینها باید از سنخ واقعیت باشند- و لازم ذلک-» بعد این لازم ذلک نتایج این حرف است حال عبارت را بخوانیم توضیحاتش را عرض می کنیم- آن يرجع محمولات المسائل- لازم ذلک این است که برگردد محمولات مسائل که-«التي هي اعراض ذاتية لموضوعاتها الى سنخ الموضوعات» محمولات مسائل، عرض ذاتی موضوع مسأله اند و عرض ذاتی موضوع علم.

موضوع علم، واقعیت است، محمولات باید از سنخ واقعیت باشند؛ یعنی آن سیستم ذاتی باب برهانتان، وقتی این اضافه را به آن گذاشتید که محمولات، اعراض ذاتی موضوع مسأله هستند و محمولات، اعراض ذاتی موضوع علم اند. و موضوع علم، اینجا واقعیت است و نمی شود این محمولاتی که اعراض ذاتی اصل واقعیتند از سنخ واقعیت نباشند، باید اینها همه از سنخ واقعیت باشند.

## نتیجه دوم علامه طباطبایی در پاورقی اسفار

«لازم ذلک أن يرجع ... و أن يرجع الابحاث بالحقیقة الى تقسيمات الموجود المطلق و خواص اقسامه الوجودية» این می شود لازمه بعدی. لازمه اش این است که بحث های شما یا بحث هایی باشند که، - چون بالا گفتند: دو وجود بحث است. یا محمولات عمومی اند یا محمولات تقسیمی اند- می گوید اینها همه باید برگردند به واقعیت. «يرجع الابحاث بالحقیقة الى تقسيمات الموجود المطلق و خواص اقسامه الوجودية و لازم ذلک أن تكون فلسفه باحثه عن الاقسام الاولیة للموجود المطلق» یعنی برگردیم آن حرف بالا را بگوییم.

فقط فرق بالا و پایین این است، در بالا فقط سهم عرض ذاتی در آن بود، عرض ذاتی خودش تساوی را درست می کرد؛ چون ما در کبرای عرض ذاتی ثابت کردیم که حتما باید تساوی وجود داشته باشد یا از باب محمول مردد یا از باب مساوات محمول مسأله با موضوع مسأله، آنجا بحثش را کرده ایم.

الآن با حد وسط از سنخ اصل واقعیت بودن، تساوی را درست می کنیم. دو حد وسط است. یک حد وسط با حد وسطی است که از داخل عرض ذاتی در آمد، یک حد وسط ما حد وسطی است که از روی عدم امکان اتصاف واقعیت به لا واقعیت دارد در می آید.

بالا یکبار اینها را گفت «فإنما تيسر ذلک بالضرورة بالبحث عن الاحکام الموجود العام سواء کانت احکامه العامة، أو الخاصة بنوع من أنواعه» چه احکام عامش، چه احکام خاصش، در

یک حد وسط، حد وسط کبرای عرض ذاتی است. یک حدّ وسط این مطلب است که چون واقعیت به لا واقعیت متصف نمی شود، محمولات باید از سنخ موضوعات باشند، موضوع، اصل واقعیت است، محمولات همه باید از سنخ اصل واقعیت باشند.

### پاسخ استاد به استاد مصباح

این تصریح ایشان است که نیاز به فلسفه، منحصر به مسأله خطا نیست. آقای مصباح اشکال می کردند که چرا ایشان حصر کرده است نیاز به فلسفه را؟ ما استدلال می کنیم که ایشان ذیلش آورده «و یتبین به ایضا، ان سائر العلوم محتاجة اليها من حيث اثبات وجودها لو لم تكن بدیهية» اگر وجود آن موضوعات بدیهی نباشند، چون موضوعات می شوند هلیات بسیطه ای که در واقع تقسیمات ثانوی واقعیتند، حال این قسمتش را در ادامه کار داریم.

### اشاره به دستاورد جدید علامه طباطبایی در پاورقی اسفار

تمرکز ما در این یک جمله است که علامه در این حاشیه یک دستاورد جدیدی را ارائه کردند و آن مسانخت محمولات با موضوع فلسفه که اصل واقعیت است، از باب عدم امکان اتصاف واقعیت به لا واقعیت. این مطلب که دستاورد ایشان است در مدخل نهایی تکمیل شده است، بعد اشکالاتش را عرض می کنم اول مطلب ایشان دست ما برسد. ایشان در نهایی همین مطلب را به شکل کاملتری تبیین می کنند از جهت عبارت. در نهایی سیرشان این است که ما یک اصل واقعی داریم که بعد از اصل واقعیت، تکثیری داریم و بعد هم بداهت خطا را داریم که اینها را خواندیم، ما را محتاج به برهان می کند. می رسند به اینجا که

چهارچوب عرض ذاتی مساوی اند. عامش که مساوی است، خاصش بامحمول مردد مساوی است، این را در عرض ذاتی خواندیم. الآن دارد آن را نتیجه می گیرد اما نه از مسأله عرض ذاتی، بلکه از از سنخ موضوعاتنتیجه می گیرد.

### نتیجه سوم علامه طباطبایی در پاورقی اسفار

«و لازم ذلک»، لازم اولش این است که محمولات برگردند به موضوعات از جهت سنخ، و بحث های فلسفی برگردند به بحث های تقسیمی یا غیر تقسیمی فرقی نمی کند، ولی همه باید برگردند به اصل واقعیت و خواص وجودی اصل واقعیت که لازمه اش این است که «أن تكون فلسفه باحثه عن الاقسام الاولیة للموجود المطلق كالواجب و الممكن و الواحد و الكثير و عن الاقسام الثانویة كموضوعات سائر العلوم من حيث وجودها»

اولیه اش، مثل واجب و ممکن، ثانویه اش مثل هلیات بسیطه در ماهیات. بعد هم نتیجه می گیرند، «و یتبین به ایضا أن سائر العلوم محتاجة اليها من جهت اثبات وجودها و لو لم تكن بدیهية» تبیین پیدا می کند اینکه علوم در اثبات موضوعشان به فلسفه محتاجند، که برای همین عرض می کردم در ذیل این حاشیه نیاز به فلسفه را منحصر به مسأله خطا نکرده است، هم نیاز به بحث خطا از باب برهان، مسأله برهان را درست می کند، موضوعات علوم هم، چون در واقع می شوند محمولات اصل واقعیت، منتها محمولات ثانوی اصل واقعیتند. محمولات اولیه اصل واقعیت، معقولات ثانی فلسفی اند؛ مثل وجوب و امکان. اینها را بعدا بحث می کنیم، ولی همه اش با دو حدّ وسط درست می شود.

«و لما كان من المستحيل أن يتصف الموجود باحوال غير موجودة، إنحصرت الاحوال المذكورة في احكام تساوي الموجودة من حيث هو موجود» این عبارت رواتر از عبارت حاشیه اسفار است؛ چون در عبارت حاشیه اسفار گفت «لازم ذلک»، در لازم، مساوی ها را نیاورد، بالا مساوی ها را گفته بود. اینجا در لازم ذلک، جا داشت هم مساوی ها را بگوید هم تقسیمی ها را بگوید، اینجا نداشت، اینجا دیگر در متن نهاییه دارد، احکامی که «تساوی الموجود كالخارجية المطلقة و الوحدة العامة و الفعلية الكلية، المساوية للموجود المطلق»، این در پاورقی نیست، به قرینه صدر فهمیده می شود؛ چون صدرش با حد وسط عرض ذاتی نشان داد که «سواء كان احكامها عامة يا خاصة». این یک نکته.

### تکمیل این دستاورد جدید در نهاییه الحکمه

منتها ذیلش همان است، «أو تكون احوالا هي اخص لكنها ما يقابلها جميعا تساوي موجود المطلق» مطلب روشن تری که در نهاییه داریم، غیر از این بحث عبارتی «و قد تبين بما تقدم» تبیین آن مطلب بسیار مهمی که دارند، این است که - در ذیل ثانیاً، از حد وسط غیر متصف شدن واقعیت به لا واقعیت، نتایج خوبی را می گیرند - : «أن موضوعها لما كان اعم الاشياء و لا ثبوت لامر خارج منه - چون ثبوتی برای خارج از اصل واقعیت نداریم - كانت المحمولات المثبتة فيها اما نفس الموضوع و الا ليست نفس الموضوع بل هي اخص، لكنها ليست غيره و الا لبطلت» در نهاییه تعابیرشان خیلی زیباست و صراحتاً بیان می کند که شما محمولاتی نمی توانید داشته باشید

که از سنخ واقعیت نباشد، اخص هم که باشند باید از سنخ واقعیت باشند، این مطلب غیر از بحث عرض ذاتی است.

تصریح می کنند: «كقولنا ان العلة موجودة، فان العلة و ان كانت اخص من الموجود لكن العلية ليست حيثية خارجة من الموجودية العامة و الا لبطلت» لذا این اضافه ای که ایشان برای اصل واقعیت دارند و این را به عنوان نتایج آن مطلب اصرار دارند، این است که ما چون نمی توانیم عوارض ذاتی اصل واقعیت را از سنخ واقعیت ندانیم، مجبوریم یا محمولاتی داشته باشیم که مساوی - که بعداً می گوئیم مساوق - اصل واقعیت باشند یا محمولاتی اگر به ظاهر اخص بودند، چون اینها محمولات واقعی اند، نمی شود یک محمول واقعی را که ما او را واقعی می دانیم و واقعا محمول می دانیم، بیرون اصل واقعیت تبیین کنیم، جور در نمی آید.

بنابراین حضرت علامه - می خواهیم از جهت عبارتی این تأکید را داشته باشیم که ایشان - اصرار دارد که ما در مسأله فلسفه اولی، علاوه بر کبرای عرض ذاتی، این اضافه را هم داشته باشیم.

### سوالاتی جهت بررسی بیشتر فرمایش علامه طباطبائی

اینجا چند تا سؤال مطرح است، که این سؤالات را باید بررسی بکنیم، تا عمق فرمایش ایشان فهمیده شود، شاید عبارات ایشان عمیق تر دانسته شوند.

سؤال اول: این است که آیا ما در فضای تساوق، می توانیم محمول ذاتی داشته باشیم یا تساوی؟ ذیل عبارت ایشان این بود که «و ان غایر الموجود مفهوما اما لم یغایره مصداقا» چون مصداقا

یعنی ایشان اصرار دارد که این محمول نمی تواند یک چیزی بیرون از اصل واقعیت باشد، یعنی این حرف یک مقدار بارش از تساوی محض بالاتر است.

من الآن عرضم این بود که دو حد وسط اینجا هست: یک حد وسط، محمول ذاتی از باب این که موضوع، جزء علل وجودش است، این یک حرف است. یک حد وسط این است که محمول من در فلسفه، نمی تواند از غیر سنخ واقعیت باشد، که به تعبیری که ایشان اینجا تصریح می کند: «فأنا الواحد وإن غایر الموجود مفهوماً لكنّه عینهُ مصداقاً و لو كان غیره، كانت باطل الذات، غیر ثابت للموجود و كذلك ما بالفعل».

ایشان این تعابیری را که به کار می برد، ما حاصلش این است که می خواهد بگوید: شما نمی توانید بگویید فعلیت، فرودگاهش غیر واقعیت است، وحدت، فرودگاهش غیر واقعیت است، فرودگاه وحدت و فعلیت باید خود واقعیت باشد. در خود واقعیت، ممکن است بعضی ها ابهام کنند، اما وقتی ما به وجود می رسیم، این دیگر خیلی محرز و مسلم می شود که اینها دیگر تساوق پیدا می کنند با اصل وجود، یعنی ترکیبی در واقع خارجی نیست، بر مبنای ایشان و ملاصدرا.

حال سؤال این است که آیا ما اینجا می توانیم دو حد وسط درست کنیم، یک حد وسط را در محمول ذاتی و عرض ذاتی از باب اخذ موضوع، در حد باب برهان محمول درست کنیم؛ اخذ موضوع در حد باب برهان، معنایش این است که این موضوع، از علل وجود است، تنمّه می خواهد، تنمّه اش می شود غیر واقعیت. اگر تنمّه اش بشود غیر واقعیت، که خراب می شود.

آیا من وقتی آنجا گفتم محمول ذاتی بما اینکه محمول ذاتی است، وجود للموضوع دارد و موضوعش از باب زیاده الحد علی المحدود در حدّ او اخذ شده، چون عرض ذاتی است، یک وجود للموضوع دارد، این موضوعش در حدّش می خواهد اخذ بشود، از باب زیاده الحد علی المحدود. سؤال این است که آیا ما اینجا می توانیم بحث وجود ربطی را مطرح کنیم یا به قول امام که می خواندیم در آن مقدمات، تساوق است و وجود ربطی نداریم. اگر بحث وجود ربطی مطرح شد، آن موقع بحث وجود للموضوع مطرح است و آمدن موضوع در حدّ محمول، اما از باب زیاده الحد علی المحدود که مثال زدیم و گفتیم وقتی شما می گفتید عرض، یک وجود فی نفسه دارد که عین وجود لغیره است، این وجود لغیره، زائد بر حدّ عرض است؛ چون عرض خودش یک ماهیت تامه است بنابر مبنای آقایان، از مقولات عشر است و مقولات عشر ماهیات مستقلة اند که کان تامه ای دارند، هل بسیطه ای دارند.

این وجود لغیره، زائد بر حدّ اوست و اگر در حدّش هم اخذ می شود از باب زیاده الحد علی المحدود است و به همین دلیل ما توانستیم جواب استاد بزرگوار جناب مصباح را بدهیم - دوباره بحثش را اشاره خواهیم کرد- آیا این حرف ها را در تساوق می توانید مطرح کنید؟

آیا می توانیم بگوییم: محمول ما از سنخ موضوع است، «غایر الموضوع مفهوماً و لم یغایره مصداقاً بل عینهُ مصداقاً» اگر مسأله، مسأله تساوق شد، اگر محمولات ما از سنخ موضوع شدند، ما اینجا آیا مسأله دو حد وسط پیدا می کند، یا یک حد وسط پیدا می کند؟ باید این را بررسی کرد.

ما تساوی را حل کردیم یا با حدّ وسط مساوقت محمولات با سنخ موضوع، یا با حدّ وسط عرض ذاتی، الآن دعوایمان سر جمع این دو حدّ وسط است. علامه در این پاورقی اسفار، اینگونه بیان کرده، در آن پاورقی بحث محمول ذاتی را بما اینکه محمول ذاتی است وجود للموضوع برایش قائل شد و آن را از باب زیاده الحد علی المحدود و حد باب برهان آورده است، چه باید کرد؟ چیزی که مسأله را پیچیده تر می کند این است که استاد ما، آقای جوادی در عرض ذاتی، می خواهد عرض ذاتی را از باب زیاده الحد علی المحدود در باب ذاتی باب برهان درست کند، ولی از آن باب، خود ایشان فتوا می دهد به اینکه در تساوق ها، ما ربط نداریم و عرض ذاتی نداریم.

### سوال استاد از استاد جوادی

مشکل علامه طباطبایی و سؤال ما این است که: چگونه دو حدّ وسط در فرمایش ایشان هست؟ مشکلان با آقای جوادی این است که شما چگونه کار می کنید؟ امام دست از عرض ذاتی کشیده است، با تساوق. آقای جوادی از یک طرف در حقیق، وقتی می رسد به ذاتی باب برهان، عرض ذاتی را از باب اینکه این موضوع از علل وجود اوست، با همان بیاناتی که علامه دارند مطرح می نمایند، بعد از آن طرف در مسأله تساوق می گوید: نداریم. امام در تساوق، رسماً انکار ربط کرده است.

باید بررسی کنیم اگر کسی در فضایی، محمولات را از سنخ موضوع گرفت، مساوقت درست کرد، عرض ذاتی را جمع کرد، دیگر نمی تواند بگوید: این موضوع، علت وجودش است، یک علل

قوام دارد، یک علل وجود دارد، و حدّ تامش مرکب از علل وجود و علل قوام است. کدام مرکب؟ این موضوع چیزی برای کسی نمی گذارد! پس با علامه با این مشکل مواجه هستیم که دو حد وسط ذکر کرده اند، با جناب جوادی که اصرار دارند ذاتی باب برهان نشان فقط از باب اخذ حدّ در محمول ولی از باب علل باب برهان، قائلند.

علامه در نهایت، حدّ وسط عرض ذاتی را ذکر نکرده، فقط حدّ وسط تساوق را ذکر کرده اند، - این که بنده اصرار دارم این مدخل نهایت مهم است - علامه فرقی که اینجا فرمایشش دارد، این است که در اینجا، مسأله را فقط با «لَمَّا كَانَ مِنَ الْمُسْتَحِيلِ»، یعنی به برهان ارجاع داده، حدّ وسط اول که در پاورقی بعد، در علوم برهانی به طور کلی پیاده اش کرده است. اگر دو حدّ وسط ارائه شود، آن تکلیف ذاتی باب برهان و عرض ذاتی و محمولی که وجود للموضوع دارد و موضوع از علل وجودش است چه می شود؟ تساوق چه می شود؟ دو تاست یا یکی است؟ استاد جوادی در عرض ذاتی، آنجا که می رسیم به توضیح حرف بوعلی و اصرار به ذاتی باب برهان را دارند، و آنجا که به تساوق می رسند... فرمایش امام هم در این فضا - در فضای تساوق - باید بررسی نماییم.

و السلام

جلسه شصت و یکم : ۹۱/۰۲/۲۴



عرض، چون ماهیت است، ماهیت، جنسی دارد و فصلی، وجود فی نفسه ای دارد، علل قوامی دارد، و جنس و فصل دارد، ماده و صورت دارد، ماده و صورتش با همان توضیحاتی که آقایان در فلسفه مطرح نموده اند.

### اشکال استاد مصباح بر فرمایش علامه طباطبایی و پاسخ آن

اشکال ما اینجاست که اگر ما برای این ماهیت، که وجود فی نفسه است، یک وجودِ لغیره داشتیم آیا وجودِ لغیره سبب نمی شود که بگوییم ماهیت از دست رفت؟ اگر ماهیت از دست برود، وجود ربطی هم نمی خواهیم، دو واقعیت نداریم که بینشان ربط قائل شویم. عرض شد ایندر استدلالات برخی از حکما مثل استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله مصباح هست.

و اگر این درست شود، آن موقع استدلال علامه که ملاک عرض ذاتی وجود للموضوع داشتن است و موضوع از علل وجودی اش است، نه از علل قوامش، ولی در حدّ باب برهان، باید جمیع علل اخذ بشوند خراب می شود. یک جواب اولی به این مطلب داده می شود که این از باب زیاده الحدّ علی المحدود است. محدود، یک وجود فی نفسه است، حدّی که الآن بحث می شود، حدّ باب برهانش است نه حدّ باب ایساغوجی اش. و لذا وجود لغیره داخل در حدّ ماهوی او نیست، بیرون از حدّ ماهوی اش است و داخل در حدّ باب برهانش است. و درجای خودش همانطور که علامه فرمودند: «علی ما یُبْنی فی صناعة البرهان»، در باب برهان جمیع علل باید اخذ شوند. این یک دیدگاه است.

### محدوده التزام به مبنای علامه طباطبایی

بحث ما درباره تحقیق فرمایش علامه طباطبایی (رضوان الله تعالی علیه) در باب ملاک عرض ذاتی بود؛ چون توضیحاتش را مطرح نموده ایم، نوبت می رسد به تحقیق فرمایش ایشان و بررسی اشکالاتی که بعضا بزرگان بر این مطلب دارند.

خلاصه فرمایش ایشان این بود که محمول ذاتی و عرض ذاتی، چون وجود للموضوع دارد، موضوع از علل وجودش است و باید در حدّ باب برهانش اخذ شود؛ چون موضوع در حدّ باب برهانش باید اخذ بشود ملاک عرض ذاتی به دست می آید، یعنی محمولی که موضوعش در حدّش اخذ شده است، حال چه موضوع علم باشد، چه موضوع مسأله. این اصل فرمایش ایشان بود.

### بررسی اشکالات بزرگان بر فرمایش علامه طباطبایی

این مطلب را باید بررسی کنیم که آیا ما در محمولاتی که آنها را به عنوان محمول ذاتی و عرض ذاتی می دانیم واقعا وجود للموضوع را لازم داریم؟ سؤال این است: آیا عرض ذاتی یعنی عرض که ذاتی موضوعش است و وجود للموضوع دارد ما ناگزیریم این وجود لغیره داشتن را در حدّ عرض ذاتی اخذ کنیم و بگوییم این وجود، وجود لغیره است؟ بعد هم اگر به ما اشکال کردند که این وجود لغیره که ماهیت ندارد و معنای حرفی است. شما می گوئید: عرض، وجود فی نفسه دارد، آنجا جواب دادیم که این وجود لغیره داشتن از باب زیاده الحدّ علی المحدود است. اینگونه شد که این محمول ما یک علل قوام دارد، یک علل وجود دارد. علل قوامش چون ماهیت، جنس و فصلش هستند. علل وجودش، موضوعش است. این حرف به این بر می گردد که این

وجود محمول دارم، یک ربط، که این ربط بشود زائد بر حد محمول، اما داخل در حد باب برهانش نمایم. نمی توانم این را ملتزم شویم. در صفات حقیقیه وجود نمی توانیم چنین چیزی را ملتزم بشویم؛ چون صفات حقیقیه وجود، تساوق با وجود دارند. ما در صفات حقیقیه وجود، یک تساوقی دارم بین موضوع و محمول، دیگر دو واقعیتِ اینگونه ندارم که بگویم یکی وجود لغیره دارد. در صفات ذات اقدس اله به طریق اولی است.

### محدود نمودن التزام به مبنای عرض ذاتی توسط مرحوم امام (در بحث ربط)

اگر کسی گفت شما اینجا نمی توانید ملتزم به این حرف ها بشوید. مثلاً امام (رضوان الله تعالی علیه) این حرف را فرمودند. آنجا که داشتیم در محکی هلیات بسیطه و هلیات مرکبه بحث می کردیم - قبلاً هم در دروس خارج این را خواندیم - اولین کسانی که ما از استاد استادمان استفاده بکنیم در بحث هیئات که یک بحث بسیار مفصلی را حضرت امام اشاره کرده اند که «فی حال بعض هیئات» و مفصل توضیح داده اند: (مناهج صفحه ۸۶): «فی حال بعض الهیات: لیس للهیات ایضاً میزان کلی و ضابطه واحده کما سیتضح لک فلا بد من البحث عن مهماتها و تمیز حال بعضها عن بعض فمنها: هیئۃ القضیۃ الخبریۃ الحملیۃ التي لا يتخللها الحروف - مثل - الانسان حیوان ناطق و زید انسان و عمرو قائم» امام توضیح می دهند و دو مقام را بررسی می کنند: یکی به حسب نفس الامر و خارج، که محکی هلیات باشد، الآن دعوا اینجاست، که امام فرموده اند: (مناهج صفحه ۸۶): «اما فی الاولیات و البسائط فواضح؛ لأن النسبة بین المحمول و الموضوع

دیدگاه دیگر این است که ما این مطلب را اگر قبول هم داشته باشیم، که یک محمول ذاتی داریم که وجود للموضوع دارد و موضوع از علل وجودش است و در حد باب برهان باید همه اینها در حدّ شی اخذ شود با همان توضیحات. به این حرف تا کجا می توانیم ملتزم بشویم؟ آیا این مطلب را که بازگشتش به وجود ربطی بین جوهر و عرض است. بازگشتش به این است که من یک عرضی دارم، که وجود فی نفسه دارد، یک جوهری دارم که وجود فی نفسه دارد بعد این وجود فی نفسه عرض، عین وجود لغیره اش است، که این وجود لغیره فی الواقع همان وجود ربطی است، و وجود رابط بین جوهر و عرض است. الا اینکه این وجود ربطی در حدّ عرض نیست، بلکه زائد بر حدّش است؛ چون حدّش این است که ماهیت است و وجود فی نفسه اش از یک ماهیت، طرد عدم می کند، این وجود ربطی، بیرون از حدّش است، از باب زیاده الحد علی المحدود در باب برهانش اخذ می شود و استدلال علامه هم درست در می آید. ولی به این حرف تا کجا می توان به آن ملتزم شد؟

آیا ما می توانیم این حرف را در صفات حقیقیه وجود ملتزم شویم؟ ما می توانیم این حرف را در حمل اولی به حسب واقع ملتزم شویم؟ این حرف را می توانیم در هلیات بسیطه بحسب واقع ملتزم شویم؟ یا وقتی می گوئیم انسان موجود، در این هل بسیطه، نمی توانیم بین محمول و موضوع، -عکس الحملش کنید، یعنی بین وجود و ماهیت- دو واقعیت قائل شویم که یکی وجود موضوع باشد، یکی وجود محمول باشد، یکی وجود ربط باشد، در هل بسیطه این را نمی توانیم ملتزم شویم. در حمل اولی نمی توانیم این را ملتزم شویم که یک وجود موضوع دارم، یک

فیهما غیر معقوله بحسب نفس الامر؛ فان الحدّ عین المحدود و انما هو تفصیل نفس حقیقه المحدود، فلا یعقل اضافه واقعه بینهما فی اعتبار تقرر ماهیه و کذا فی الهیات البسیطه لا یمکن تحقق الاضافه بین موضوعها و محمولها و الا یلزم زیاده الوجود علی ماهیه فی الخارج، و کذا فی حمل الشیء علی نفسه کقولنا: زید زید و الانسان انسان و هو واضح و کذا فیما اذا حمل الشیء علی مصداقه الذاتی کقولنا البیاض بیاض و زید انسان أو لمصداقه الذاتی مثل الوجود موجود و الله تعالی موجود» شاهد اینجاست دقت کنید: «فان فی شیء مما ذکر لا یتعقل نسبه و اضافه بحسب نفس الامر و الخارج» الآن اینجا بحث داریم و یکی از مقابلین جدی ما حضرت امام (رضوان الله تعالی علیه) است که اینجا چگونه می خواهید یک نسبتی درست کنید به حسب واقع و خارج؟ بعد بگویید: به حسب واقع و خارج، عرض ذاتی یک وجود للموضوع دارد و این وجود ربط است و این وجود ربط، زائد بر حدّ محمول است و در حدّ باب برهانش هم اخذ می شود؟

اینجا امام، منکر ربط خارجی در بعضی از اعراض نیست اما کلیتش را انکار می کند؛ لذا بعدا هم که درست می کند مطلب را در ذیل بحث مشتقات در حمل شایع هم که بحث می کند و نشان می دهند که مطلب چگونه است.

**اشکال مرحوم امام بر ملاصدرا در بحث عرض ذاتی حقیقت وجود**

و اگر خاطرتان باشد ما از همین بیان امام استفاده کردیم که امام مبنای ملاصدرا را در عرض ذاتی حقیقت وجود نقد کرد بر خلاف استادمان حضرت آقای جوادی که عبارت امام را لفظی گرفت و بعد اشکال کرد، ما گفتیم امام وقتی می خواهد سر امکان ماهوی بحث کند، می خواهد بگوید امکان ماهوی، تساوق با وجود ندارد؛ چون اینجا هم خیلی زیبا، عباراتی دارند که اگر آقایان اینجا عبارات امام را درست می کردند همه آنها درست در می آمد. امام اینجا دارند که ما در یک صفاتی داریم که صفات حقیقه وجودند، نسبت خارجی بین آنها و بین وجود امکان ندارد، مثل امکان فقری، امکان ماهوی که صفت ماهیت است. امام می فرماید: در بحث مشتق هم می رسم اگر کسی گفت مشتق سلب تحصیلی است یک طور است، اگر کسی گفت مشتق ایجاب عدولی است که حق همین است نسبت وجود دارد اما تساوق از بین می رود- شما وقتی می گوید: الانسان ممکن، امکان ماهوی در واقع نمی تواند مساوق با وجود باشد. ملاصدرا که موضوع را حقیقت وجود کرد، امام اشکال گرفت که شما دیگر اینها را نمی توانید. ما اینگونه جمع بندی کردیم (امام) در عبارات بسیار زیبایشان، خیلی زیبا درست کردند که ما اگر خواستیم ملاک را بررسی کنیم ملاک این است: که مطابق خارجی بسیاری از قضایای ما به دلیل تساوق، ربط در آن نیست. آنجاهایی هم که ربط هست با وجود نمی سازد. خیلی زیبا ایشان خواسته اند اشکال کنند به ملاصدرا که شما اگر موضوع فلسفه را وجود بدانید و بخواهید اعراض ذاتیه وجود را تبیین بکنید احکام ماهیت از دستتان می رود. اگر بخواهید با وجود کار نکنید آن موقع مسأله ربط دارید اما نه در همه جا، در یک جاهایی ربط دارید - که یعنی

### تفاوت دیدگاه مرحوم امام و استاد مصباح در نحوه انکار وجود ربّی

ایشان بر خلاف حضرت آقای مصباح نمی خواهند انکار وجود ربّط در مطلق قضایا نمایند، در بعضی از قضایا مثل همین صفات حقیقیّه وجود که خیلی عالی است «فاتضح ممّا ذکرنا أنّ ما اشتهر بینهم من أنّ خبر ما کان لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه فاسد فی الحملیات التی لا تتخللها الادات لعدم تعقّل نسبة واقعیة لجلّها -نهلکالها- لجلّها للزوم التوالی الفاسدة مع تحقق النسبة من تخلل الاضافة بین الشیء و نفسه و بین الماهیة و الوجود و بین الشیء و مصداقه الذاتی و لزوم کون الوجود زائدا علی الماهیة فی الخارج و کون الامکان و الشیئیة من الامور العامة زائدين علی الموضوعات فی الخارج الی غیر ذلک مما برهن علی امتناعه فی محله» ایشان در واقع می خواهند بگویند این حرفی که شما گفتید: عرض ذاتی محمولی است که وجود للموضوع دارد و این وجود للموضوع برگشت به ربّط و ربّط را درست کردید در خیلی موارد با مشکل مواجه می شود.

(پرسش... پاسخ:) امام انکار ربّط در مطلق قضایا نکرده بر خلاف آقای مصباح که خواست انکار ربّط در مطلق قضایا نماید. امام می گوید: در محکی قضیه، ربّط وجود دارد، اما در حاکی اش به حکم تبادل، هوهویت هست. آنجا این را مفصل خواندیم دیگر تکرار نکنیم. «و ما يتصور فی حد ... و کالهلیات المركبة» این درست است. امام می گوید به حسب محکی اینها قابلند اما «فلان القضية لا تحکی عن النسبة بل عن الهوهویة و سیأتی فی المشتق ما یوضح ذلک» که ان شاء الله در بحث مشتقمان ان شاء الله بحثش را مطرح می کنیم. علی ای حال دعوای ما سر این

موضوع را وجود قرار ندهید- اما یک جاهایی قطعاً ربّط ندارید؛ یعنی موجبه جزئیّه اش به مشکل برخورد می کند مثل صفات ذات اقدس اله؛ لذا نمی توانید یک مبنای درستی را به حسب واقع برای عرض ذاتی تحویل ما بدهید. ما برداشتمان از امام این بود و لذا از اشکالیکه استادمان حضرت آقای جوادی از امام خواستند بگیرند، دفاع کردیم گفتیم نمی شود، ظاهر بلکه صریح عبارات امام این است. امام می گوید: اگر کسی موضوع فلسفه را وجود گرفت و باید ملاک عرض ذاتی را تساوق با وجود بداند، دیگر بحث این ملاکی که علامه برای عرض ذاتی ارائه کرده، مشکل دارد. اگر موضوع فلسفه را وجود نگیرد یک چیز دیگری بگیرد، آن موقع ضابطه وجود لغیره داشتن در همه جا درست در نمی آید؛ یعنی آن موقع کلی گزاره داریم که این گزاره ها وجود لغیره ندارند که مسأله عرض ذاتی و وجود للموضوع و اخذ موضوع در حدّ باب برهان اینها مطرح بشود.

بر اساس فرمایش حضرت امام (رضوان الله تعالی علیه) اگر ما موضوع فلسفه را وجود گرفتیم صفات حقیقیّه وجود، تساوق با وجود دارند، احکام ماهیت، تساوق با وجود ندارند. خود ماهیات را در هلیات بسیطه بخواهیم درست کنیم هم محتاج معونه است. همانگونه که اینجا اشکال کردند. بعد امام یک اشکالی هم به سواب می کنند که در سواب محصله، مطلقاً ربّط نیست؛ چون سلب ربّط است نه ربّط سلب؛ لذا می خواهند به ملاک عرض ذاتی اشکال نمایند. این یک دیدگاه است.

است ما در محکی اینها بامشکل مواجه شده ایم، علامه مبنایش این شد که یک وجود للموضوعی داریم که در آن ربط استو این ربط، وجود لغیره داخل در حدّ باب برهان است و این در حدّ باب برهان اخذ شده و ملاک عرض ذاتی است. یک عده ای مثل حضرت امام اشکال می کنند که در خیلی موارد، این غلط است. فرمایش آقای مصباح (دام ظلّه) کلی تر است. می گویند: ما همه اش را قبول نداریم که آن را هم عرض می کنم که چرا به طور کلی ایشان می گویند. آقای مصباح را در رتبه بعدی بحث می نمایم.

### بررسی فرمایشات استاد جوادی در رَحِیقِ مختوم (اشاره سوم و هشتم)

اینجا فرمایشاتی استاد بزرگوار ما حضرت آیت الله جوادی دارند که در فرمایشات ایشان باید دقتنماییم. ایشان از یک طرف در رَحِیقِ جلد اول، ملاک عرض ذاتی را می پذیرند و مسأله را به ذاتی باب برهان و اخذ در حدّ ارجاع می دهند، حدی که زیادت دارد در عرض ذاتی. -بعد ان شاء الله پله پله می رویم با فرمایش ایشان، ببینیم چه می شود- از یک طرف این مطلب را ملتزمند و لذا در توضیح متن در اشاراتی که ارائه می کنند بسیار خوب و زیبا در اشاره سوم، اصل و محتوای فرمایش استادشان حضرت علامه طباطبایی را قبول دارند. از طرفی دیگر، در مباحث دیگر تصریح می کنند که چون حقیقت هستی بسیط است پس همه شئون او عین ذات وی بوده و هیچ کدام از آن جدای از حقیقت آن نخواهد بود؛ چه اینکه همه آنها مساوی بلکه مساوق وی می باشند گرچه در تعبیرهای مسامحی به دو قسم تقسیم می شوند بعضی مساوی اند مثل اصالت و بساطت و مساوقت با شئییت و بعضی اخصند مثل ضرورت و امکان و مجرد و

مادیت و حدوث و قدم ولی همه مساوی و مساوقند. می گویند: مساوی بلکه مساوقند. جلد شش صفحه ۱۹۱ در آن اشاره فصل اول جلد شش اشاره هفتم شرح حکمت متعالیه. این عبارت یعنی انکار عارض اخص یعنی خودش تصریح می کند، قسم دوم شئون اخص. بعد ایشان می گوید: اگر چه در تعبیرهای مسامحی به دو قسم یعنی مساوی و اخص تقسیم می شوند. این غلط است؛ زیرا اگر شأنی از شئون هستی اخص باشد ترکب هستی پیش می آید بساطت از بین می رود. پس ما عارض اخص در فلسفه بر اساس اصالة الوجود نداریم. پس این چگونه است؟ اینها را باید جمع کنیم. فرمایش ایشان را باید جمع کرد.

### بیان اشاره سوم از کتاب رَحِیقِ مختوم

ایشان یک طرف در اشاره سوم رَحِیقِ جلد اول، مسأله عرض ذاتی را تبیین می کنند که می خوانیم ان شاء الله و در اشاره هشتم باز همان جلد اول این مسأله را بسیار زیبا نشان می دهند که این عرض ذاتی که ما گفتیم با مبنای اصالت وجود و تشکیک وجود درست است که از این طرف که می خواهیم همه عبارت ها را داشته باشید که دیگر مطلب، این طرف و آن طرف، نشود. از یک طرف در آنجا نشان می دهند بر اساس اصالة الوجود، ما شئون وجود را باید مساوق و حقیقت هستی را بسیط بدانیم، مسأله عرض ذاتی و اخذ در حدّ، تکلیفش چه می شود؟ امام (رضوان الله تعالی علیه) تکلیفشان اینجا روشن است. گفته اند: ما آنجا ملاک برهانی عرض ذاتی را در واقع خارجی نمی فهمیم. با وجود اینگونه است با غیر وجود هم اینگونه است که ما توضیح دادیم. ایشان یک اشاره دارند که اشارات را باید بخوانیم «سوم: وجود حقیقی تنها

### بیان اشاره هشتم از کتاب رَحِیقِ مَخْتوم

در اشاره هشتم بر این مسأله می ایستند که این حرفی که ما گفتیم خیلی زیبا است. این حرف، نه با اصالة الماهیه درست است نه با واقعیت که الآن بحث ما سر واقعیت است نه وجود، نه با تباین وجود. می گویند: اگر شما با ماهیات متکثره کار کنید، مسأله ذاتی و عرض ذاتی از دست می رود اگر با وجود اصیلی کار کنید که این وجودات مابینند، همینگونه است. یک تعبیر جالبی دارند: «فلسفه گرچه درباره واقعیت خارجی بحث می کند لیکن خارج، ظرف تحقق ماهیات است که مثار کثرت و مابینت است. مفهوم ماهیت یا واقعیت از این دیدگاه، گرچه مفهوم واحدی است لیکن این مفهوم تنها عنوان جامعی برای حقایق متباینه است» نمی تواند مسأله ربط علی را تبیین کند و عرض ذاتی از دست می رود تا اینکه به عنوان شیء واحد، عوارض ذاتی مختص به خود را داشته باشد. بنابر اصالت وجود هم اگر قائل به تباین وجود شدید، باز همین اشکال وارد است؛ لذا نتیجه می گیرند که ما تنها راهی که داریم این است -قول دوانی را هم می گویند اگر کسی اصالة الوجود در واجب و اصالة الماهیه در ممکنات هم گفت همین مشکل را دارد- فقط با تشکیک یا نهایتا با وحدت شخصی به شکل اعظم که این مسأله تشکیک دارد می شود مسأله را حل کرد؛ لذا باید ببینیم استاد بزرگوار ما اینجا مسأله عرض ذاتی را با ذاتی باب برهان و اخذ در حدّ، آن هماغذ علل اربعه مطرح می کنند و اصرار هم می کنند که این سیستم که اخذ در حدّ است و علل اربعه است، تنها راهش اصالة الوجود و تشکیک است. اما در جای دیگری - اینجا هم البته اشاره ای دارند که علامه عارض اخص را از ذهن شریفشان مسطور ماند لذا به

برای علوم برهانی اثبات می شود- این تقریبا محتوای آن حاشیه علامه است که خواندیم -و اگر محمولی اعتباری باشد بحث عرض ذاتی و وجود للموضوع در آن مطرح نیست» اینها را مفصل توضیح می دهند، بعد می رسند به اینجا که «پیوند و ربط حقیقی اعراض ذاتی و اولی که ملازم با ضرورت در صدق و کلیت در افراد و ازمان و احوال است -همان عبارات آقای طباطبایی در حاشیه اسفار که خواندیم- به دلیل ذاتی بودن است، ذاتی بودن هم یعنی اینکه علیتی در کار است، علیت هم به این معناست که واسطه ای در کار نیست- بعد می رسانند به اینجا- منطقیون در باب ایساغوجی در تعریف حدّ تام گفته اند: برای آن وجود جنس و فصل قریب کافی است لیکن در بحث مربوط به مشارکت حدّ و برهان گفته اند: حدّ تام به این نیست که علل قوام ذکر شود بلکه اخذ جمیع علل لازم است. بنابراین برای ارائه حد تام علاوه بر علل داخلی که علل قوامند، علل بیرونی مثل فاعل و غایت هم لازم است» این هم زیبا مبنا را تبیین می کنند. بعد هم می گویند: «به همین دلیل -یک نتیجه ای از این گرفته اند که ما بعدا آن را هنوز در حاشیه آقای طباطبایی نگفته ایم که آن عکس الحملی که آقای طباطبایی می گویند برای چیست؟ ایشان می گویند: به همین دلیل گفته اند در ایساغوجی باید در واقع محمول ذاتی محمولی است که قوام موضوع به اوستاما در باب برهان گفته اند» یا این است یا برعکسش است و با ربط علی مسأله را درست می کنند اخذ ذاتی با برهان علل قوام علل وجود، اینگونه آنجا اینگونه تبیین می کنند.

ملاصدرا اشکال گرفت - در اشارات فصل اول شرح حکمت متعالیه اصرار دارند که ما در شئون وجود تساوق داریم، تشکیک داریم... می خواهیم حل کنیم ان شاء الله بحث می کنیم ... (پرسش...پاسخ): ایشان می گویند: مسامحه است عارض اخص. ایشان صریحاً می گویند: ما عارض اخص نداریم؛ چون اگر هستی در مرتبه ای متصف به محمولی بشود و در مرتبه دیگری متصف به محمول نشود، ترکب پیش می آید و بساطتش از بین می رود؛ لذا همه محمولات هستی، مساوی بلکه مساوق هستی اند.

### بیان چهار دیدگاه مطرح در مسأله (به صورت سوال)

اگر ما تساوق داشتیم، ربط را چه کنیم؟ معیار عرض ذاتی که وجود للموضوع است و اخذ در حدّ باب برهان است با ایشان چگونه سیر کنیم؟ آن ملاکی را که استاد بزرگوار، حضرت علامه طباطبایی بیان فرمودند، آیا اینها پذیرفته اند اگر نپذیرفته اند ملاک عرض ذاتی چیست؟ اگر به تبع امام، اصلش را منکرند. این سه قول شد.

قول چهارم را هم می گویم. یک جمله ای است بعد تحلیلش برای جلسه بعد. حضرت آقای مصباح، اینبار در این طرف می خواهد بگوید: اگر کسی وجود ربطی را قائل شد و گفت وجود فی نفسه عرض، عین وجود لغیرش است و عرض را شأنی از شئون جوهر نمود کلاً ربط منتفی است؛ چون ربط، دو واقعیت می خواهد؛ یعنی اینبار آقای مصباح از این طرف است.

امام مسأله ربط را فی الجملة خراب کرد و ربط فی الجملة را دلیل بر انکار عرض ذاتی قرار داد، مطلبش روشن است. آقای جوادی، ربط فی الجملة را قبول دارد ولی در صفات حقیقه

وجود بر اساس اینکه حقیقت هستی شود موضوع فلسفه، ربط را خراب می کند، باید ببینیم تکلیف مسأله عرض ذاتی اش چیست؟ چرا از امام تبعیت نکرده است؟ آقای مصباح می گوید: اگر کسی وجود فی نفسه را عین وجود لغیره تصویر کرد و کلاماً... همه را خراب کرد ایشان مبناء اصرار دارد ... ایشان گفت: اگر عرض شد شأنی از شئون جوهر و در واقع ربط خراب شد، چگونه -حضرت آقای مصباح می فرماید- شما معتقد می توانید بشوید که محمولی دارید که وجود للموضوع دارد و آن وجود للموضوع داخل در حدّ باب برهان اوست؟ بین این چهار دیدگاه که شما محمول ذاتی را مثل علامه معنا کنید یا مبنای حضرت امام را فی الجملة قبول کنید و انکار عرض ذاتی و عدم وجود ملاک برهانی برای عرض ذاتی نمایید یا فرمایش آقای جوادی را تحلیل کنید که از یک طرف در حقیق جلد اول اصرار کنید که ذاتی باب برهان مطرح است، اصالة الوجود مطرح است، تشکیک الوجود مطرح است، از یک طرف در شئون مساوی و مساوق هستی، ربط نداشته باشید؟ یا فرمایش آقای مصباح را مبنا قرار بدهید؟ این فعلاً چهار دیدگاه است و ما ان شاء الله یک تنمه توضیحی هم برای دیدگاه آقای مصباح داریم که هم تنمه توضیح است برای حضرت آقای مصباح، هم برای جناب استاد عظیم الشانمان آیت الله جوادی، عرض می کنیم بعد بر می گردیم ببینیم با علامه باید چگونه مطلب را حل و فصل کنیم. اللهم صل علی محمد و آل محمد و عجل فرجه

## جلسه شصت و دوم: فایل صوتی موجود نیست

---



## جلسه شصت و سوم: ۹۱/۰۲/۲۶

## بررسی اشکال استاد جوادی بر علامه طباطبایی در مسئله وجود رابط

بحث ما در ارتباط با فرمایش حضرت علامه (رضوان الله تعالی علیه) به اینجا رسید که باید بررسی کنیم و ببینیم استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله جوادی که در بحث عرض ذاتی در ابتدای رهیق، اصل مبنای استادشان را قبول کردند، چگونه در مسئله وجود رابط و اینکه عرض حیث وجود لغیره ای دارد که آن وجود لغیره، وجود ربطی است که خارج از حدّ عرض است و از باب زیاده حدّ علی المحدث در حدّ باب برهان عرض، اخذ می شود به کلیت فرمایش حضرت آیت الله حضرت علامه (رضوان الله تعالی علیه) اشکال می گیرند چگونه که می خواهند این را جمع کنند؟

دقت کنید، گفتیم چگونه ایشان که در رهیق جلد اول بحث عرض ذاتی را از باب ذاتی باب برهان و اخذ علل اربعه در ذاتی باب برهان مطرح فرموده اند و گفته اند که در ذاتی باب برهان علاوه بر علل قوام که جنس و فصلند، علت فاعلی و علت غایی مطرح است؟ تبیین عرض ذاتی را اینگونه ارائه فرموده اند. اما وقتی به تحلیل مسئله عرض می رسند و با آن تعبیری که دیشب در عبارت جزء دوم جلد دوم اسفارشان در رهیق خواندیم فرمودند: چون علامه می خواهد علی القول الحق سخن بگوید و بگوید که سواد و جسم، وجود واحد دارند و سواد، خارج

المحمول است، در این صورت کلیت مسئله عرض ذاتی زیر سؤال می رود. چگونه این را جمع می کنند؟ چون کلیتش از بین می رود. فعلا اشکال این است.

در رتبه بعد مسئله تساوق در صفات حقیقیه وجود است. در عبارت ایشان اینها دو پله است، یک پله، اینکه اشکال کنیم به عرض و بگوییم عرض، خارج المحمول است و وقتی عرض، خارج المحمول است دیگر حیث وجود ربطی مطرح نیست که این بشود اقرار به اشکال حضرت آیت الله مصباح، اشکال دوم ایشان است. یک اشکال، اشکال بالاتری است که با فضای اصالة الوجود و صفات حقیقیه وجود، مسئله تساوق مطرح شود. این دو مطلب با اصرار به مسئله عرض ذاتی و ذاتی باب برهان در ابتدای رهیق چگونه جمع می شود؟ ما برای اینکه در این رابطه نظر بدهیم چند نکته را به عنوان نکات مقدماتی تذکر می دهیم که تفصیل هر نکته را به باب خودش موکول می کنیم، الآن نمی شود همه را به طور مفصل گفت؛ چون هر نکته ای که الآن عرض می کنم واضح می شود.

در باب خودش آن چند نکته را به عنوان نکات تذکری به اصل مطلب استادمان حضرت آیت الله جوادی که می خواهند اشکال بگیرند به استادشان علامه طباطبایی، آنها را ملاحظه کنیم تا تکلیف اشکال ایشان در مسئله خارج المحمول و تکلیف اشکال حضرت آیت الله مصباح روشن شود. بعد برسیم به حلّ معما که چگونه نزد ایشان که بالاخره مسئله اخذ در حدّ را اشکال می کنند، مسئله عرض ذاتی درست شده است؟

## نکات مقدماتی جهت حل اشکالات استاد جوادی به علامه طباطبایی

### نکته اول: مسأله خارج المحمول با دو حدّ وسط در فلسفه

مطلب نکته اول این نکته است که ما مسأله خارج المحمول را در فلسفه با دو حدّ وسط می توانیم پیگیری کنیم. مسأله خارج المحمول در فلسفه با دو حدّ وسط قابل تحقیق است.

یکبار دیگر تذکر بدهیم؛ یک دیدگاه این بود که جوهر، یک وجود فی نفسه دارد، عرض، یک وجود فی نفسه دارد، و این وجود فی نفسه، یک وجود لغیره است؛ یعنی فی نفسه وجود برای خودش، عین وجود برای موضوعش استاین تعابیر دقیق اند. وجود فی نفسه جوهر، وجود فی نفسه عرض، وجود ربطی که حیث آن عدمّ ما، زائدا بر موضوع است اینگونه است.

یک دیدگاه این است که می خواهیم خارج المحمول بگوییم. خارج المحمول معنایش این است که برای عرض، وجود فی نفسه قائل نشویم؛ یعنی آن را ماهیت ندانیم. ما مسأله خارج المحمول را با دو حدّ وسط می توانیم مطرح کنیم. در فلسفه یکبار خارج المحمول را با حدّ وسط حرکت جوهری مطرح می کنیم که در عبارت بسیار خوب استاد عظیم الشانمان خواندیم که بر این اساس دیگر اعراض تسعه، مقوله نیستند، ماهیت نیستند، مفهومند. بر اساس این حدّ وسط یکبار من وارد تحلیل مسأله وجود رابط می شوم این یک بحث است.

### اشکال اشتراک لفظی استاد، نسبت به اشکال استاد جوادیبر علامه

#### طباطبایی

یکبار ما مسأله خارج المحمول را با حدّ وسط وجود ربطی مطرح می کنیم نه با حدّ وسط حرکت جوهری. به نظر می رسد نقد استاد عظیم الشان ما به استادشان علامه طباطبایی خالی از این اشتراک لفظی خارج المحمول در این دو فضا نیست. توضیح آنکه در نهایت حکمه، مسأله اینکه عرض از مراتب وجود جوهر است و عرض یک وجود ربطی دارد که از مراتب وجود جوهر است، از نظر علامه این مطلب نتیجه قول به وجود ربطی است و این مطلب منافات ندارد با اینکه بگوییم چون عرض، خارج المحمول است و عرض، وجود ربطی دارد دیگر بحث وجود ربطی بی معناست ولی با این حدّ وسط، چون بحث حرکت جوهری، دو حدّ وسط دارد: یک حدّ وسط استفاده از وجود ربطی است برای اثبات اینکه وجود عرض از شئون وجود جوهر است. یک حدّ وسط استفاده از بحث در بحث حرکت جوهری است که بگوییم عرض، مفهوم است نه ماهیت، اینها دو حرف است. برای اینکه فرمایش آقای طباطبایی را بفهمیم، ایشان در فصل ثالث نهاییه «فی انقسام الوجود فی نفسه الی ما لنفسه و ما لغیره» که بخشی از عبارتش را دیروز خواندیم، توضیح دادند که وجود فی نفسه، یک وجود لنفسه است، یک وجود لغیره، بعد فرمودند: «و الحجة علی تحقق هذا القسم اعنی الوجود لغیره- حجت ما- وجودات الاعراض -بعد گفتند:- فإن کلاً منها- زیرا هر کدام، این فضا، فضای ماهیت بودن عرض است نه فضای مفهوم بودن عرض. عرض، وجود فی نفسه ای است که ماهیت است- فإن کلاً منها کما یطرد الماهیة نفسه العدم یطرد عن موضوعه عدما ما زائدا علی ذاته» اگر این مسأله بازگشت به اینکه این عرض، یک وجود فی نفسه دارد که آن وجود از ماهیت عرض، طرد عدم می کند؛ چون

وجود فی نفسه محمول است و این ماهیت در واقع موضوع است. وقتی می‌گوییم انسان بیاض، موجود است، این وجود بیاض می‌شود ماهیت بیاض؛ چون وجود محمولی دارد و طرد عدم از ماهیت بیاض کرده است. علاوه بر این، با حفظ این «یطرده عن موضوعه عدما ما زائدا علی ذاته» علاوه بر وجود فی نفسه ای که طرد عدم از ماهیت بیاض می‌کند، یک ابیضیتی در کار است که وجود ربطی است زائد بر موضوع خودش و قائم بر موضوع خودش. الان فعلا مبنای علامه را می‌گوییم، تفصیلش در جای دیگر مطرح می‌شود. یکبار کسی می‌خواهد مبنا را اشکال کند حرفی نداریم. ما می‌خواهیم بگوییم علامه که مسأله خارج المحمول را مطرح می‌کند، خارج المحمول، دو راه دارد، بعد می‌گویند: «و كذلك الصور النوعية المنطبعة فإن لها نوع حصول لموادها تطرد به عن موادها لا عدم ذاتها بل نقضا جوهریا» آن موقع صور منطبعة هم همین حالت را پیدا می‌کند که یک وجود فی نفسه دارند که از ماهیت خودشان طرد عدم می‌کند و یک وجود ربطی دارند که این حیثیت لغیره بودن است منتها آن وجود فی نفسه، عین وجود لغیره است، دو گونه هستند، دقت کنید «و هو المراد بكون وجود الشيء لغیره و ناعتا» علامه این را می‌گوید. نتیجه جالبی که مطرح می‌کنند این است «و یتبین بما مرّ أن وجود الاعراض من شئون وجود الجواهر التي هي موضوعاتها» وجود عرض، یک وجود فی نفسه ای است که عین وجود لغیره است؛ چون آن وجود فی نفسه، عین وجود لغیره است، عرض از شئون جوهر می‌شود؛

دفاع استاد از بیان علامه در برابر اشکال استاد مصباح

لذا اشکالی بود در مقابل استاد بزرگوار حضرت آیت الله مصباح می‌گفتیم شما نفرمایید: چون عرض از شئون وجود جوهر است وجود ربطی بی معناست. علامه می‌خواهد بگوید: اگر کسی وجود ربطی را عین وجود فی نفسه عرض دانست، باید نتیجه بگیرد این وجود فی نفسه از شئون جوهر است. این مطلب را که علامه مطرح می‌کند وقتی می‌رسد به مسأله محمول بالضمیمه در مقابل خارج المحمول تصریح می‌کند که این مطلبی که آقایان تصریح می‌کردند که ما یک محمول بالضمیمه داریم، یک خارج المحمول داریم، این بنابر قول آنهاست. ایشان می‌فرماید: این حرف که آقایان گفتند، بنابر حرف آنهاست؛ تصریح می‌کنند که اگر عرض را از شئون وجود جوهر دانستیم، محمول بالضمیمه منتفی است ولی منتفی است به دلیل اینکه وجود عرض از شئون وجود جوهر است. اگر ما در عبارت حضرت علامه (رضوان الله تعالی علیه) تصریح داریم در اینکه شما مجاز نیستید آن معامله ای را که در ارتباط با... ایشان در فصل رابع در مرحله خامسه نهاییه «الماهیه و احکام الماهیه»-فصل رابع- فی الذاتی و العرضی» ما می‌خواهیم با عین عبارت ایشان آشنا شوید که ایشان خارج المحمول را از کجا می‌آورد؟ چون حضرت استاد ما گفتند ما یک محمول بالضمیمه داریم، یک خارج المحمول داریم، اگر کسی عرض را خارج المحمول دید دیگر نمی‌تواند قائل به وجود ربطی شود. ما می‌خواهیم بگوییم این خارج المحمول بودن را با کدام حدّ وسط می‌خواهید مطرح کنید؟ آقای طباطبایی آنجا توضیح می‌دهند «المفاهیم المعتره فی الماهیات و هی التي تؤخذ فی حدودها و ترتفع الماهیات بارتفاعها تسمى ذاتیات و ما سوی ذلک و هی خارجة من الحدود تسمى عرضیات-

مثال هم می زنند- صفحه ۹۸ نهاییه - فصل رابع فی الذاتی و العرضی - بعد می گویند -و العرضی قسماں فإنه إن توقف انتزاعه و حمله علی انضمام كتوقف انتزاع الحار و حمله علی الجسم سمی محمولا بالضمیمه» ما می خواهیم بگوییم آقای طباطبایی درست گفته است که سواد محمول بالضمیمه نیست، سواد، خارج المحمول است ولی خارج المحمول بودن سواد با وجود ربطی درست شده است نه اینکه خارج المحمول بودن سواد نفی وجود ... عبارتش را الآن می خوانیم «ان توقف انتزاعه و حمله علی انضمام كتوقف انتزاع الحار و حمل الحار علی الجسم علی انضمام الحرارة الیه سمی محمولا بالضمیمه و إن لم يتوقف علی انضمام شيء الی الموضوع سمی الخارج المحمول» خارج المحمول اینگونه است. بعد درباره این مثال «کالعالی و السافل» بحث می کنیم خیلی حرف خوبی است. «کالعالی و السافل» را چون مشهور، برایش وجود منحاّز قائل نبودند، انتزاعی می دانستند، خارج المحمول کردند. خارج المحمول را هم مقوله می دیدند. بعدا این را بحث می کنیم. این، یک پله بعدی بحث ما است که چگونه در فضای مشهور - فضای علامه را بگوییم- من می توانم عالی و سافل را که باب اضافه است، اضافه را مقوله بدانم و خارج المحمول هم بدانم؟ آن بحث بعدیما است. من می خواهم این نکات را مرتب و منظم بدانید. ما بعدا جواب این سؤال را هم مطرح می نماییم.

علامه می فرماید: «هذا هو المشهور و قد تقدم» -تقدم یعنی چه؟ در بحث وجود رابط- «أن العرض من مراتب وجود الجوهر» وقتی عرض از مراتب وجود جوهر است، ما تفکیک محمول بالضمیمه و خارج المحمول را قبول نداریم. ما حارّ را هم خارج المحمول می دانیم، سواد را هم

خارج المحمول می دانیم؛ چون خارج المحمول بودن حارّ یا خارج از محمول بودن سواد به معنای نفی فی نفسه سواد و حرارت نیست، به معنای این است که چون وجود فی نفسه اینها عین وجود لغیره است این می شود از مراتب جوهر؛ لذا ما می خواهیم بگوییم شما مسأله خارج المحمول را روشن کنید. اگر خارج المحمول را با حدّ وسطی که علامه می خواهد بیان بکند مطرح کنید، هیچ تهاافت و تحاشی ای در حاشیه حضرت علامه وجود ندارد. جسم و سواد در عین حالیکه سواد را خارج المحمول می دانم و برای سواد یک وجودی از مراتب جوهر دارم، نمی خواهم سواد را مفهوم نمایم، نمی خواهم ماهیت بودن سواد را انکار کنم. ملاک مقوله، وجود دارد. سواد ماهیت است، وجود فی نفسه دارد اما این وجود فی نفسه، عین وجود لغیره است.

### جمع بندی نکته اول (اشکال استاد بر استاد جوادی)

پس نکته اولی که ما می خواهیم تذکر بدهیم این است: وقتی مسأله خارج المحمول را بررسی می کنید باید سؤال کنید خارج المحمول بودن چند حدّ وسط دارد؟ (۱) یکبار عرض را خارج المحمول می دانیم به واسطه قول به وجود ربطی. (۲) یکبار عرض را خارج المحمول می دانیم به خاطر انتفاء وجود فی نفسه. اینها دو حرف است. ما بحث حرکت جوهری را می رسم. خارج المحمول بودن را با کدام حدّ وسط می خواهید مطرح کنید. آقای طباطبایی که الآن بحث می کند و می خواهد مسأله وجود ناعت را مطرح کند... بعدا آقای طباطبایی ان شاء الله می رسید، حیث وجود ناعت را حیث بی ماهیتی می داند، حال ممکن است این مطلب در سیستم اصالة

الوجود جلو برود. در مسائل بعدی، در مسأله حرکت تغییراتی در آن ایجاد شود. پس نکته اول ما این است: برای اینکه اشکالی را که استاد بزرگوار ما بر استادشان وارد می کنند بررسی کنیم سؤال داریم که شما یکبار مبنای آقای طباطبایی را قبول ندارید، یک حرف است. یکبار می خواهید بگویید آقای طباطبایی در عباراتش یک تحاشی و تهافتی وجود دارد که حیث خارج المحمول بودن با حیث قول به وجود ربطی نمی سازد. ما می گوییم: خیر، آقای طباطبایی تبیین فرموده اند، شما هم برای ما توضیح داده اید که مسأله وجود ربطی درست است.

### نکته دوم: مسأله حرکت، نفی وجود ربط نمی کند

نکته دوم این است که ما در مسأله حرکت، وجود ربطی داریم یا نداریم؟ این هم تفصیلش را اصلاً نمی توانم وارد شوم، اما خواهیم گفت و عبارت بسیار زیبای حضرت علامه (رضوان الله تعالی علیه) در «فی استیناف القول» این است که ما حرکت را هم که مطرح نماییم ماهیات را هم که از دست بدهیم، حیثیت را به وجود سیال هم بدهیم، این مسأله، نفی وجود ربطی نمی کند، منتها البته آنجا نفی وجود ربطی نمی کند درست است اما وجود فی نفسه ماهیات را از آنها می گیرد این هم درست است ... نکته دوم می ماند.

### نکته سوم: تاثیر بحث وجود ربطی در مسأله علم در بیان علامه

#### طباطبایی

نکته سوم این است که علامه (رضوان الله تعالی علیه) در ذیل بحث وجود ربطی، مسأله علم را هم مطرح می کند با اینکه علم را از ماهیات نمی داند؛ لذا ایشان می فرماید: ما وقتی می خواهیم مسأله علم را مطرح نماییم اینگونه نیست که مسأله وجود ربطی منحصر بشود در بحث ماهیات، بلکه بعداً می بینیم در بحث اتحاد علم و عالم و معلوم و مباحث بسیار دقیقی که حضرت علامه دارند، در همان ذیل، این را دارند «کالعلم الذی یطرد بوجوده العدم الماهیه نفسه و هو بعینه یطرد الجهل الذی هو عدم ما عن موضوعه» این را هم ان شاء الله در ذیل مسأله علم بررسی می کنیم. پس ما می خواهیم بگوییم اولاً: در فضای مفاهیم ماهوی، قول به خارج المحمول شدن اعراض تسعه به معنای انتفاء ماهیت از آنها نیست اگر با حدّ وسط وجود ربطی مطرح شود. ثانیاً: حدّ وسط وجود ربطی، اختصاص به مفاهیم ماهوی ندارد بلکه می توان در صفات حقیقی وجود آنجا که با وجود کار می کنیم نه با ماهیت هم، مسأله وجود ربطی را مطرح کنیم که حضرت علامه در «فی استیناف القول» مطرح فرموده اند و حضرت علامه در بحث علم هم این مطلب را مطرح می فرمایند.

### نکته چهارم: کیفیت جمع بین خارج المحمول با مقوله بودن اضافه در

#### فضای مشهور

نکته پایانی این است که در فضای مشهور چگونه اینها خارج المحمول را با مقوله بودن اضافه جمع کرده اند؟ مطلب در فضای علامه روشن است. متأسفانه اینجا کم لطفی می شود. ما یکبار وجود ربطی را در فضای محمول بالضمیمه مطرح می کنیم، معقول می شود که ما وقتی حار را

محمول بالضمیمه دانستیم مسأله عرض خارجی را با موضوعش، محتاج وجود ربطی بدانیم. یکبار مسأله وجود ربطی را در اضافه هم که خارج المحمول است «کالعالی و السافل» عالی و سافل، اضافه مختلف الاطراف است. شما برای اضافه، وجود خارج المحمول می دانید اما این خارج المحمول را اینجا یک بحثی داریم که حیثیت وجود ربطی آیا منحصر به اعراض خارجی است یا مسأله عرض تحلیلی علاوه بر عرض خارجی هم در مقوله بودن مقوله دخالت دارد و هم منافی با قول به وجود ربطی نیست؟ این را یک مقدار توضیح می دهیم. این مطلب را با عبارت بسیار نورانی حضرت علامه که ما اول حواشی این بحث را بررسی کنیم و دیگر اینگونه پر اشکال تلقی نشود حاشیه حضرت علامه بر آن بخش که منافاتی بین قول به وجود ربطی و بین بحث های مختلفی که ایشان دارند. این را هم ان شاء الله توضیح مختصری خواهیم داد. اگر کسی این توضیحات را قبول کند، آن موقع می فهمد که چرا حضرت امام (رضوان الله تعالی علیه) جل را اشکال کرده، در تساوق اشکال کرده! اما آنجا که مسأله بحث عرض و جوهر را به حسب واقع، منافی با قول به وجود ربطی، -حضرت امام که آن را ما در آن درس های خارجمان در باب هیئات توضیح مفصل دادیم که- امام (رضوان الله تعالی علیه) آنجا، بگوییم عرض، وجود ربطی دارد و حیثیت اشتقاقی اش، حیثیت ربط است به حسب ثبوت را قبول دارند؛ هر چند به حسب اثبات به خاطر اینکه مشتق را می گویند اگر بسیط است، خود مبدأ است؛ لذا تغایری نیست که ربط خارجی باشد. اگر مرکب است چون بر می گردد با فرض ترکب مشتق که با تبادر درست می شود، دچار مشکل می کنند اما ایشان اشکال اصلی اش به حسب

ثبوت در مواردی است که ما صفات حقیقیه واقعیت را یعنی یک واقعیت داریم. امام می خواهد بفرماید: هر جا یک واقعیت داریم، حال یا با حد وسط تساوقی که در وجود داریم یا با حد وسط تساوقی که با وجوب وجود داریم در صفات ذات اقدس اله آنجا اشکال کرده اند به وجود ربطی آن هم ان شاء الله می ماند. یک تنمه هم اینجا داریم و مسأله تساوق را هم تحلیل بیشتری نماییم، ببینیم بالاخره استاد بزرگوار ما با فضایی که خودشان فرمایش فرموده اند حیثیت عرض ذاتی را چگونه تحلیل می کنند؟ و این تحلیل حیثیت عرض ذاتی، نسبتش با عبارت حضرت علامه چه خواهد بود؟

والسلام

## جلسه شصت و چهارم: ۹۱/۰۲/۳۰

## خلاصه جلسات گذشته

بحث ما در ارتباط با حاشیه ارزشمند حضرت علامه طباطبایی بود بر اسفار و اشکالاتی که تلامذه بزرگوار ایشان اساتید عظیم الشان ما به فرمایش استادشان داشتند. خلاصه مطلب به اینجا رسید که اگر ملاک را در مسئله عرض ذاتی، وجود لغیره بدانیم و بگوییم محمول ذاتی، محمولی است که وجود لغیره دارد چگونه در جایی که مسئله تساوق مطرح است مسئله وجود لغیره را تبیین می کنیم؟ و چگونه در مبنایی که اعراض را خارج المحمول می دانیم معتقد به وجود لغیره می شویم؟ وجود لغیره، وجود ربطی است و وجود ربطی بین دو وجود محمولی قابل تعقل است. اگر عرض، خارج المحمول است چگونه می توانیم وجود لغیره را اینجا تبیین کنیم؟ تقریباً اساس مسأله اینگونه مطرح می شد. توضیح دادیم نکاتی را جلسه گذشته برای توضیح بیشتر فرمایش آقای طباطبایی هرچند هر کدام از آن نکات باید در فصل خاص خودش تحلیل و تحقیق شود. ما حصل مطلبی که توضیح داده شد این بود که حضرت علامه (رضوان الله تعالی علیه) می خواهند وجود لغیره و وجود ربطی بین دو ماهیت را مبنای اثبات خارج المحمول قرار بدهند، نه اینکه خارج المحمول بودن را نافی وجود ربطی بدانند. این نکته اول بود. در مقابل این فرمایش حضرت علامه، هر دو استاد بزرگوار حضرت آیت الله جوادی و حضرت آیت الله مصباح قرار دارند که هر دو این اشکال را وارد دانسته اند. عرض شد که چون

حضرت علامه (رضوان الله تعالی علیه) اصرارشان این است که تصریح عبارتشان است که خارج المحمول بودن بر اساس مبنای قول به وجود ربطی است نه اینکه وجود ربطی این را خراب کند. عرض کردیم اشکالی ندارد کسی اصل مبنا را اشکال داشته باشد. در جای خودش رسیدگی خواهیم کرد، هر کدام به فصل خودش که رسیدیم ادله شان را بررسی می کنیم اما این را نمی شود اشکال بر علامه دانست؛ چون علامه اینگونه بیان کرده اند.

نکته دوم اینکه حضرت علامه مسأله خارج المحمول بودن را در فضای مشهور هم قائلند. دقت کنید گفتیم جلسه دیگر مقداری بیشتر این را توضیح می دهیم که الآن محور بحث است. علامه محور خارج المحمول را در فضای مشهور هم پذیرفته اند. توضیحش آنکه در بحث ذاتی و عرضی وقتی به فضای مشهور می رسید، مشهور برای محمول بالضمیمه مثال می زنند به بیاض و سواد و برای خارج المحمول مثال می زنند به عالی و سافل.

عالی و سافل خارج المحمول هستند در عین حال که مشهور اضافه را مقوله می داند. این حرف ما دیگر مبنای آقای طباطبایی نیست. حرف بر مبنای آقای طباطبایی همان جمله ای است که گفتیم «هذا هو المشهور» در مقابل محمول بالضمیمه و خارج المحمول جلسه قبل خواندیم که ایشان فرمودند: این «هو المشهور» است که مشهور می گویند: «و العرضی قسما إن توقف انتزاعه و حمله على انضمام كتوقف انتزاع الحارّ و حمله على الجسم على انضمام الحرارة» - این بالضمیمه است - و إن لم يتوقف سمی الخارج المحمول كالعالی و السافل» این مشهور است. حرف اول ما این بود که علامه می گوید: «هذا هو المشهور و قد تقدم أن العرض من مراتب

وجود الجوهر» که در واقع عرض از مراتب وجود جوهر شد و نتیجه اش این شد: تفکیک بین خارج المحمول و محمول بالضمیمه، غلط است و همه محمول ها، خارج المحمولند، این حرف ایشان است و این حرف را با قول به وجود رابط می خواهد بگوید، نه اینکه این حرف مستلزم انکار وجود رابط است. این یک مطلب که خودش توضیح و تبیین می خواهد در مقابل اساتید بزرگواری که می خواهند اشکال کنند به آقای طباطبایی که عباراتشان را جلسات قبل خواندیم.

### مشهور خارج المحمول را نافی معقول اولی نمی داند

مطلب دومی که الآن می خواهیم بگوییم این است که شما حرف آقای طباطبایی را بگذارید کنار با مشهور کار کنید، مشهور می گویند حارّ چیست؟ بالضمیمه. عالی و سافل چیست؟ خارج المحمول است. عالی و سافل که خارج المحمول است، اضافه را مقوله می دانند و این را می گویند یا نه؟ پس خود مشهور یعنی مثل بوعلی، خارج المحمول را نافی معقول اولی نمی دانند. ما می خواهیم بگوییم حواستان به این نکته باید باشد که مشهور وقتی مسأله اضافه را مطرح می کنند اضافه را چه می گیرند؟

(پرسش... پاسخ:) می خواهیم بگوییم که خارج محمول بودن با نفی معقول اولی بودن غلط است. به استادمان می خواهیم بگوییم که اگر علامه یک چیزی را خارج المحمول دانست، معقول اولی بودنش، این را مشهور هم قبول ندارند. اگر شما معقول اولی بودن اضافه را منکره ستید آن موقع بگویید ما یک خارج المحمول داریم که هر چیز خارج المحمول شد دیگر معقول اولی نیست، هر چیز محمول بالضمیمه شد، معقول اولی است. این دوم مطلب ما است که دوم آن این است که

من وقتی می توانم بگویم خارج المحمول با معقول اولی سازگار نیست که بگویم مشهور که گفته اند: عالی و سافل خارج المحمول است، از آن طرف گفته اند: اضافه، معقول اولی است اشتباه کرده اند اما اگر گفتیم: (۱) مشهور معتقدند اضافه، معقول اولی است. (۲) ولی همین عالی و سافل، خارج المحمول است. نتیجه اش این می شود که علامه حرف مشهور را توسعه داده و خواسته بگوید در بالضمیمه هم ما خارج المحمول می دانیم اما معقول اولی هم هست. این، دو مطلب است.

### توضیح نظر مشهور در باب اضافه (مقولی و اشرافی)

توضیح نظر مشهور در باب اضافه رامطرح می کنیم. مشهور در باب اضافه، اضافه را نسبت نمی دانند، هیئت حاصله از نسبت می دانند، بعد می گویند: هیئت حاصله از نسبت، به عین طرفین موجود است؛ یعنی وقتی مشهور گفتند: در اضافه، هیئت حاصله از نسبت مکرر داریم یا در بقیه مقولات نسبیه گفتند: هیئت حاصله از نسبت به زمان، به مکان، به محیط، به محاط، به هر چه که از این مطالب است، دارید. بعد می خواهند بگویند: این هیئت اینگونه نیست که وجود منحازی داشته باشد از طرفینش ولی نبود وجود منحاز از طرفینش که او را خارج المحمول کرده، نفی معقول اولی بودنش نمی کند؛ یعنی ریشه مطلب به اینجا بر می گردد که مسأله خارج المحمول بودن یک مطلب است، مسأله معقول اولی بودن و هل بسیطه داشتن و اینکه این وجودش به عین وجود دیگری باشد مسأله دیگری است بر همین اساس است که مشهور اینگونه می گفتند: یک محمول بالضمیمه داریم مثل حارّ و بارد یا بیاض و سواد در کیفیات



است؟! مگر بوعلی در تحقیق حقیقت جسم طبیعی نفرمود در مقابل شیخ اشراق؟! آقای طباطبایی از آن استفاده کرد گفت: وقتی شما استدلال می کنید «قال الشيخ في الشفا بالجسميه بالحقیقه صورة الاتصال القابل لما قلنا من فرض الابعاد الثلاثة و هذا المعنى غير المقدار و غير الجسمیه التعليمیه فإن هذا استدلال» -فإن- استدلال است؛ می خواهد بگوید حدّ دو ماهیت، اینجا صادق است. پس دو وجود محمولی، اینجا دارید. اگر حدّ دو ماهیت اینجا وارد است و دو وجود محمولی اینجا دارید «فإن هذا الجسم من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسماً آخر بأنه اكبر أو اصغر و لا يناسبه بأنه مصاب أو معدود به أو عاد له أو مشارك أو مبائن» اینجا حدّ مقوله كمّ است، در كمّ است که نسبت و مشارکت و مباینیت و عادّ و معدودیت مطرح است. امتداد مبهم، حدّ مقوله كمّ را ندارد «و إنما ذلك له من حيث هو مقدر» این مباینیت یا مشارکت عادّ و معدود بودن به خاطر تعینش است. تعینش که جسم تعلیمی است این مقوله، حدّ مقوله كمّ را درست می کند. ابهامش که جسم طبیعی است حدّ مقوله جوهر را درست می کند «و هذا الاعتبار غير اعتبار الجسمیه التي ذكرناه» اولین بار این را بوعلی گفته است. اگر اینگونه شد که من یک جسم طبیعی دارم، امتداد مبهم یک جسم تعلیمی دارم که تعین، امتداد مبهم است. جسم تعلیمی من در مقوله كمّ قرار می گیرد، جسم طبیعی من در مقوله جوهر قرار می گیرد، من می توانم دو واقعیت داشته باشم؛ یکی از مقوله كمّ، یکی از مقوله کیف، یکی از مقوله جوهر که اینها به یک واقعیت موجودند، دو هل بسیطه اند، دو مقوله اند. اگر من حدّ دو هل بسیطه را در یک جایی توانستم پیاده کنم، عرض تحلیلی را اینجا محکم کرده ام؛ لذا ما می خواهیم اینگونه بگوییم از عبارت

محسوسه، یک خارج المحمول داریم مثل اضافه که وجودش به عین اطرافش موجود است آن که وجود منحاز دارد بالضمیمه است، این که وجودش به عین طرفینش موجود است خارج المحمول است.

### عدم صحت اشکال استاد جوادی به علامه طباطبایی

علامه گفت: نه، چون عرض از مراتب وجود جوهر است آن هم وجودش به عین وجود جوهر موجود است. بنابراین ما مطلب حضرت علامه را با این مقدمه که مشهور هم خارج المحمول را در مقابل محمول بالضمیمه قرار داده است. از استاد بزرگوار حضرت آیت الله جوادی سؤال می کنیم که به آقای طباطبایی اشکال کرد که قول به اینکه این، خارج المحمول است، نفی مقوله نمی کننده در مبنای مشهور، نه در مبنای آقای طباطبایی. بله اگر مسأله حرکت مطرح شود یک چیز دیگر می شود.

### اشکال استاد به استاد جوادی

مطلب سوم، مشهور: (۱) مسأله عرض تحلیلی را در مقولات نسبیّه قبول دارد مثل اضافه که اضافه را معقول اولی دانست. (۲) خارج المحمول را در مقابل محمول بالضمیمه دانست. مشهور عرض تحلیلی را در مقابل عرض خارجی در مقولات غیر نسبیّه هم قبول دارد. به اساتید بزرگوارمان در دفاع از استادشان آقای طباطبایی می خواهیم بگوییم: مگر شما از بوعلی نقل نکردید که اختلاف جسم طبیعی و جسم تعلیمی اختلاف به ابهام و تعین است. جسم طبیعی، امتداد مبهم است، جسم تعلیمی، تعین آن امتداد است ولی دو مقوله اند؛ چون حدّ دو مقوله اینجا صادق

### تبیین وجود ربطی در همه وجودات لغیره توسط علامه (ترقی اول)

یک پله علامه را جلسه قبل گفتیم که علامه، وجود ربطی را در همه وجودات لغیره تبیین کرد و گفت: این وجود ربطی به عین وجود محمولی موجود است، علامه این کار را انجام داد.

### پذیرش وجود ربطی در حرکت از باب وجود سیال (ترقی دوم)

کار دومی که حضرت علامه انجام می دهد و عجیب است که مورد تأیید استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله جوادی هم هست، این است که وجود ربطی را در حیث حرکت از باب وجود سیال هم ملتزم است. علامه وجود ربطی را در حیث حرکت در باب وجود سیال هم ملتزم است. حضرت علامه (رضوان الله تعالی علیه) از استدلال بسیار زیبایی که واقعا خیلی عجیب است، حضرت آقای جوادی هم می فرمود که این استدلال بالاصالة از مشاء است، هنوز هم به صدرا نرسیده است. این استدلال از مشاء است که ایشان یک تعبیر خیلی زیبایی دارند که ما یک اضافه مقولیه داریم، یک اضافه مقولی داریم. اضافه مقولیه به تعبیر ایشان از معقولات اولی است که همین مقوله اضافه بود. اضافه مقولی در مقابل اضافه اشراقی، ربط طرفینی است. اضافه اشراقی ربط یک طرفه است. علامه از این ربط طرفینی برای اثبات هیولا و اثبات حرکت جوهری استفاده کرده که مبنای فلسفه مشاء هم به آن ملتزم است.

بوعلی - فضای آقای طباطبایی برود کنار- اینگونه به دست می آید که شما می توانید در مقولات نسبییه بگویید: هیئت حاصله از نسبت که به عین طرفین موجود است، در عرض تحلیلی در اینجا این را بگویید بعد همین را ان شاء الله توسعه می دهد علامه طباطبایی در نسبت هیولی با امکان استعدادی که یک ابهام و تعینی هم آنجا دارید. بوعلی هم فرموده است. آقای مطهری هم اولین بار اینها را به ما یاد داد، یک ابهام و تعینی داریم که در امکان استعدادی که کیف است و هیولا هم که جوهر است؛ یعنی جوهر، امتداد مبهم یک جوهر است، تعینش، مقوله کم است، امتداد مبهم حرکتی یک جوهر است، تعینش مقوله کیف است. شما می خواهید اینها را گردن مشهور بگذارید، هنوز هم در فضای حرکت و اصالت و اینها وارد نشده ایم. امکان استعدادی که ما می گوییم برای اعراض است. تعین قوه جوهری است، هنوز هم بحث حرکت جوهری را ارائه نداده ایم.

### ترقی دادن نظر مشهور توسط علامه طباطبایی

ما اگر در فضای مشهور توانستیم نشان بدهیم که مشهور اینگونه نیست که مسأله مقوله بودن را، مسأله هل بسیطه داشتن را، با خارج محمول بودن یا با عرض تحلیلی بودن منافی بدانند، این مطلب، مطلب مهمی است بر همین اساس می خواهیم بگوییم که حضرت علامه (رضوان الله تعالی علیه) یک پله بلکه دو پله، حرف مشهور را ترقی داده اند.

## از نظر علامه، حرکت جوهری در وجود لِنفسه جوهر است نه وجود فی نفسه آن

علامه با اصرار بر اینکه این وجود ربطی و ربط طرفینی در وجود سیال هم وجود دارد... علامه معتقد است حرکت جوهری را هم نمی شود برای وجود فی نفسه جوهر قائل شد. حرکت جوهری را در وجود لِنفسه جوهر می شود قائل شد که بی ماهیت است، نه در وجود فی نفسه جوهر. ایشان این مبنا را توسعه قوی می دهند که ما همانگونه که در عرض می گوئیم یک وجود فی نفسه داریم که عین وجود لغیره است، در جوهر یک وجود فی نفسه داریم که لِنفسه است. از اینکه فی نفسه، عین لِنفسه است و فی نفسه، عین لغیره است، ایشان می خواهند حرکت را در حیث لغیره و لِنفسه پیاده کنند و اَلَّا تَغیِّر ذاتیات پیش می آید، خیلی این حرف، اساسی است.

اگر وجود فی نفسه، عین وجود لغیره شد، بعد حیث لِنفسه اش حرکتی بود که ماهیت نداشت کما اینکه حیث لغیره اش حرکتی است که ماهیت ندارد، بعد از تمرکز بر اتحاد حیث لِنفسه و لغیره، حرکت در حرکت را علامه اثبات می کند و استدلال بسیار زیبایی دارند ایشان در نهاییه، خیلی تعبیرشان عجیب است.

## بیان مویّدات دیدگاه علامه توسط استاد و اشکال بر استاد جوادی

در اینجا ما خیلی جدا می شویم و خدا البته رزقمان کرده است، تفضلات خود استادمان بود، ما دعوا داشتیم سر بحث حرکت ایشان که فرمایش استادتان با شما فرق دارد. ایشان آنجا استدلالی می کنند که هیچ عیبی ندارد عرض، قائم به جوهر باشد بواسطه واحده او بواسطه؛ لذا خط، عارض سطح است، سطح، عارض جسم تعلیمی است، جسم تعلیمی، عارض جسم طبیعی است و در همه، حیث وجود لغیره وجود دارد و این حیث وجود لغیره با حیث وجود لِنفسه مرتبط است که هر دو بی ماهیتند و لو اینکه اینها عین هم باشند. یک تعبیری ایشان دارد-من فقط برای اینکه بگویم به این سرعت، حیث است فرمایش آقای طباطبایی را نفهمیده، اشکال کنید- خیلی تعبیر عالی است بعد از این تعبیر بسیار عالی می خواهند یک استفاده ای بکنند در بحث فصل که عجیب مورد اشکال آقای جوادی قرار گرفته و ایشان در این تعبیر، عبارت ملاهادی را بر عبارت علامه ترجیح داده اند. من نمی خواهم همه مطلب را بگویم، فقط تعبیری که ایشان دارند تعبیر بسیار خوبی است. ایشان می فرماید: «فلا حركة فی مقولة بمعنى التغير فی وجودها الذی فی نفسها الذی یطرد العدم عنها لأن وجود الماهية فی نفسها هو نفسها فإن کانت فی مقولة من المقولات حركة و تغیر فهو فی وجودها الناعت من حیث إنه ناعت فإن الشیء له ماهية باعتبار وجوده فی نفسه و أما باعتبار وجوده الناعت لغیره کما فی الاعراض أو لِنفسه کما فی الجوهر فلا ماهية له فلا محذور فی وقوع الحركة فی مقولة- بعد می فرماید:- هذا معنی قولهم التشکیک فی العرضیات دون الاعراض» خیلی حرف خوبی است. اعراض از آن جهت که ماهیتند، حیث وجود فی نفسه دارند، مقول به تشکیک نیستند، عرضیات از آن جهت که وجود

لغیره دارند و بی ماهیتند، مقول به تشکیک اند. بعد می گویند: «إن الوجود الناعت و إن كان لا ماهیة له لكنّه لاتحاده مع الوجود فی نفسه ینسب الیه ما للوجود فی نفسهم الماهیة» - خیلی حرف خوبی است بعد این می شود حرف حاکم، متشابهات حرف علامه را باید اینجا معنا کنید - و لازم ذلك أن يكون معنى الحركة فى مقولة أن یرد على المتحرک فى کل آن من آتات حرکتہ نوع من انواع تلك المقولة من دون أن یلبث نوع من انواعها علیه اکثر من آن واحد و الا كان تعیّراً فی الماهیة و هو محال» خیلی این حرف، حرف اساسی است. بعد عرض من این است: ایشان با این مبنا که تفکیک می کنند حیث وجود فی نفسه را از حیث وجود ناعتی، چه آن ناعت، لغیره باشد چه لنفسه باشد. ایشان بر همین اساس استدلال حرکت جوهری را تبیین می کنند. ما حرفی نداریم شما (آقای مصباح) مبانی را قبول نداشته باشید بحثی من ندارم، من می گویم ابتدا حق مطلب بیان شود بعد معلوم شود ما کجا مخالفت می کنیم؟ نسبت تهاافت و مسامحه ندهید. ایشان همه اش را با همدیگر دیده برای خودش، حیث وجود فی نفسه را با حیث وجود لغیره و حیث وجود فی نفسه را با حیث وجود.... بعد بر همین اساس، ایشان حرفشان این است وقتی مسأله حرکت را در مقولات مختلف درست می کنند خیلی عالی، همان مقولاتی که گفتیم هیثاتند و وجود لغیره دارند، مستلزم یک اشکالی می شود. ایشان جوابی که می دهند این است می گویند: ما چیزی که قبول داریم این است، چیزی که می پذیریم از شما این است «کقیام العرض بالجواهر فرما کان قیامه بلا واسطة و ربما کان مع الواسطة و منتها الی الجواهر» اینجا آقای جوادی مخالفند یا عبارت رَحِیق، اشکال دارد. البته چون سر درس استاد

هم بودیم دیگر تقریباً جازمیم به مخالفت ایشان، مگر این کتاب رَحِیق بحث حرکتش چاپ شود.

«و منتها الی الجواهر بواسطة أو أكثر کقیام الخطّ بالسطح و السطح بالجسم التعلیمی و الجسم التعلیمی بالجسم الطبیعی» به عبارت دیگر حتی با قبول عرض تحلیلی، حیث قیام جسم تعلیمی به جسم طبیعی باید محفوظ بماند؛

چون قیام عرض به جوهر است. اگر این را ما درست نکنیم با حضرت علامه. اگر مبنای حضرت علامه را تبیین کنیم که علامه (رضوان الله تعالی علیه) ملتزم است به همه این نکات است، چه در فضای مفاهیم ماهوی، چه در فضای وجود سیال، علامه به این مسأله ملتزم و ملتفت و متوجه است.

والسلام

## جلسه شصت و پنجم: ۹۱/۰۲/۳۱

## خلاصه درس گذشته (مبنای علامه در وجود ربطی)

بحث ما در ارتباط با فرمایش حضرت علامه طباطبائی (رضوان الله تعالی علیه) بود. حضرت علامه، بحث وجود ربطی را در مسأله اعراض و عرض ذاتی اعتبار نمودند و گفتند: این وجود ربطی از باب زیاده الحد علی المحدود در حدّ عرض ذاتی اخذ شده است. این مطلب مورد اشکال قرار گرفت که اگر اعراض، خارج المحمولند، نه محمولات بالضمیمه، چگونه شما می خواهید مسأله وجود ربطی را برای آنها اعتبار نمایید؟ کما اینکه در جاهایی که مسأله، مسأله تساوق است و صفات حقیقه وجود، مساوق با وجودند شما چگونه می خواهید آنجا مسأله وجود ربطی را مطرح کنید؟ عرض شد که نکاتی در تبیین نظر حضرت علامه لازم است لحاظ شود که چند نکته را گفتیم، یکی دو نکته پایانی مانده بود آنها را هم تذکار بدهیم. هر کدام از این نکات در جای خودش و در فصل مربوط به خودش، چند جلسه بحث دارد. ما الآن در این مقام، نیستیم آنها را تفصیل بدهیم.

ایشان (علامه طباطبائی) متفطن این نکات بوده، این نکات را به عنوان مبنا قبول کرده و بر این اساس کار کرده است. خلاصه مطلبی که در جلسه دیروز به آن رسیدیم این بود که حضرت علامه می فرمودند: ما یک وجود فی نفسه داریم که وجود فی نفسه یعنی هل بسیطه و وجود فی نفسه ایکه ماهیت به ما می دهد، معقول اولی به ما می دهد، طرد عدم از ماهیت می کند. این

وجود فی نفسه، تارّه لنفسه است و تارّه لغیره است. حیثیت لغیره بودن، بی ماهیتی است، حیثیت لنفسه بودن هم بی ماهیتی است. خیلی این مطلب ایشان، مطلب درست و اساسی است. اگر این وجود، وجود فی نفسه ای است که تارّه لنفسه است و تارّه لغیره است، حیثیت لنفسه بودن این وجود، حیثیت عدم ماهیتش است و حیثیت لغیره بودنش هم حیثیت بی ماهیتی اش است. ایشان این مطلب بسیار اساسی را مبنا قرار می دهند.

باید بدانیم که مسأله اتحاد اینها با هم به تعبیری که ایشان دارند، تعبیر بسیار محکمی است. اتحاد وجود لغیره و وجود فی نفسه که می گوئیم وجود فی نفسه اش، عین وجود برای غیر است، این وجود، عین آن وجود است، نباید سبب شود که احکام اینها با هم خلط شود. آنچه از عبارت آقای طباطبائی به دست می آید این است، وجود فی نفسه، عین وجود لغیره است، وجود فی نفسه، حیثیت اثبات معقول اولی و طرد عدم از ماهیت است، وجود لغیره و وجود لنفسه حیثی است که در آن ماهیت مطرح نیست. ایشان می فرماید که این جهت که ما یک وجود فی نفسه ای داریم از هر دو آنها استفاده می کنند. در آنجا عبارت خواندیم از اینکه وجود فی نفسه، عین وجود برای غیر است، نتیجه گرفتند که وجود عرض از شئون جوهر است. بعد از همین مطلب حرکت جوهری را اثبات می کنند؛ یعنی می گویند: چون وجودش، وجود برای غیر است، حرکتش، حرکت غیر است. اینها مطلب مهم ایشان است و اینها را هم متحد می دانند، تعبیرشان این است «ثم إن الوجود الناعت و إن كان لا ماهیه له لکنه لاتحاده مع الوجود فی نفسه ینسب الیه ما للوجود فی نفسه من الماهیه» - خیلی این حرف اساسی است - و

تغییرِ اعراض، می گویند: چون اعراض، شئون جوهرند، وقتی عرضِ شئونِ جوهر حرکت کردند، جوهر حرکت می کند.

### اشکال به علامه و پاسخ ایشان به اشکال

آقا این اشکال را می کند که چرا شما آن حرفی را که دربارهٔ جوهر می فرمایید دربارهٔ عرض نمی فرمایید؟ می گویند: علتش این است که عرض وجود فی نفسه اش، لغیره است اما جوهر وجود فی نفسه اش لنفسه است، خیلی این حرف، اساسی است؛ یعنی اصل حرف ایشان در بحث حرکت جوهری اینجا فهمیده می شود. تفصیلش ان شاء الله در مقدمات بحث حرکت می آید مفصل هم باید بررسی شود؛ لذا این جهت که من یک وجود فی نفسه دارم، یک وجود لغیره دارم، یک وجود فی نفسه دارم، یک وجود لنفسه دارم، این دو وجود، متحدند، احکامشان نباید خلط شود. هیچ وجود فی نفسه ای حرکت نمی کند.

**علامه طباطبایی: حرکت فقط در وجود ناعتی است (همان وجود لنفسه یا لغیره)**

هر حرکتی در وجودِ ناعتی است، ناعتی یعنی وجود لغیره یا لنفسه این، تعمیمی دارند. مطلب بسیار بسیار مهم ایشان ارائه می کنند. اینجا ایشان می خواهند بگویند: اگر من می گویم وجود فی نفسه دارم، این وجود فی نفسه، لنفسه است یا وجود فی نفسه دارم این وجود فی نفسه، لغیره است؛ چون در عرض، لغیره است عرض را می کند از شئون جوهر، چون در عرض لغیره

لازم ذلك أن يكون معنى الحركة في مقولة أن يرد على المتحرك في كل آن من آنات حركته نوع من انواع تلك المقولة من دون أن يلبث نوع من انواعها عليه أكثر من آن واحد و الا كان تغيرا في الماهية و هو محال» این مطلب که وجود فی نفسه را متحد با وجود لغیره بدانیم و به دلیل این اتحاد، عرض را از شئون جوهر بدانیم و به دلیل این اتحاد، حرکتی را که در وجود لغیره مطرح است و مستلزم حرکت جوهر است، یعنی مستلزم این است که وجود لنفسه جوهر، حرکت کند نه وجود فی نفسه جوهر؛ چون این را هم جلسه قبل خواندیم.

### امتناع حرکت در حیث وجود فی نفسه از نظر علامه طباطبایی

ایشان موقعی که می خواهند این مطلب را درست کنند، خوب هم درست می کنند که ما نمی توانیم ملتزم شویم به اینکه حرکت در حیث وجود فی نفسه است این تعبیر را بالای همین مطلب خواندیم فرمودند: «فلا حركة في مقولة -چه جوهر چه عرض- بمعنى التغير في وجودها الذي في نفسها الذي يطرد العدم عنها لأن وجود الماهية في نفسها هو نفسها فإن كانت في مقولة من المقولات حركة و تغير فهو في وجودها الناعت -این وجود ناعت که می گویند اعم از وجود لنفسه است و وجود لغیره- فإن الشيء له ماهية باعتبار وجوده في نفسه و أما باعتبار وجوده الناعت لغیره كما في الأعراض أو لنفسه كما في الجوهر فلا ماهية له فلا محذور في وقوع الحركة في مقولة» سازمان فرمایش آقای طباطبایی همین یک جمله است که این وجود فی نفسه، حیثی دارد که اثبات مقوله می کند و این وجود فی نفسه یا وجود لنفسه است که حیث جوهری اوست یا وجود لغیره است که حیث عرضی اوست. بعدا هم که اثبات حرکت جوهری می کنند از باب

استحرکتِ عرض را می کند حرکت جوهر، چون در جوهر لُفْسَه است جوهر را می کند مستقل و حرکت را هم می کند حرکت جوهری.

## تاثیرشگرف مبنای علامه طباطبایی در وجود ربطی در سایر مباحث

### فلسفی

بعد ایشان اصرار دارند بر این مطلب می گویند: وقتی که این مطلب درست شود و درست تعقل شود، خیلی مسائل در فلسفه درست می شود؛ مثل اینکه ما دیگر نمی توانیم بگوییم: هیولا، موضوع همه حرکات است، اِدا نمی شود این حرف را زد. خیلی این حرف اساسی می شود. فقط هیولا می تواند موضوع یک حرکت باشد.. بعد با همین مبنا فصل اخیر، تمام حقیقت شیء است و ذکر سایر فصول از باب زیادة الحدّ علی المَحدود است در تعریف شیء، کما اینکه هیولا، بیرون از تعریفش می رود خیلی این حرف، اساسی است. این کار باید کامل آنجا با همین فضای سیستمی آقای طباطبایی گفته شود. این مبنای ایشان است. اصل حاکمش هم همین مطلبی است که عرض کردم «لکنه لاتحاده مع الوجود فی نفسه ینسب الیه ما للوجود فی نفسه من الماهیه» ولی ینسب الیه، نه اینکه واقعا ماهیت دارد، نه اینکه حرکت در ماهیت تحقق پیدا کرده است. حرکت در هیچ مقوله ای تحقق پیدا نمی کند. اگر حرکت در هیچ مقوله ای تحقق پیدا نمی کند ولی این مقولات که وجود فی نفسه دارند عین وجود للغير یا لُفْسَه یا لغيره هستند، اینها را اگر ذهن بدرستی از نظر آقای طباطبایی فهم کند، مسأله حرکت درست می شود. این را اگر کسی خوب بفهمد از آقای طباطبایی، آن موقع این وجود ربطی ای که گفته شد، می تواند

در حرکت درست مطرح شود، در علم هم درست مطرح شود ولو حرکت و علم ماهیت نباشند. اگر این مطلب درست فهمیده شود بعد ان شاء الله می خوانیم در علم هم... من الان حرکتش را گفتم - علمش از یک جهت سخت تر است. ایشان علم را هم که می خواهد بررسی کند، باز همینگونه بررسی می کند، می گویند: در علم هم چون حیث، حیث للعالم است تا حیث للعالم درست نشود، علم درست نمی شود. می خواهم بدانید ایشان در مسأله وجود ربطی دو طرف در این حیث اصلا دست از حرفش بر نمی دارد، نه اینکه در فضای وجود و صفات حقیقیه وجود دست بردارد از این حرف. نکته ای امشب اضافه می کنم.

(پرسش... پاسخ:) حقیقت و رقیقت حاکم است به خاطر نفی برهان تضایف ملاصدرا. ولی با همین حد وسط وجود للعالم بدون این، کار تمام نمی شود. ایشان از این مطلب اصلا دست بر نمی دارد و ان شاء الله من یک نمونه بحث عبارت ایشان را در باب حرکت خواندم به خاطر تصریحی که حیث لُفْسَه در مقابل لغيره دارد. به خاطر اینکه نشان بدهیم که این اتحاد در واقع در مبنای ایشان محکم است.

### در حمل حقیقه و رقیقه، وجود ناعتی و ربط طرفینی نیست

فقط ایشان یک جا دست از این حرف بر می دارد که حیث ربط یک طرفه مطرح شود. وقتی حیث ربط یک طرفه مطرح است، دیگر ربط دو طرفه بی معنا می شود؛ لذا در همان مسأله واحد و کثیر، خیلی باید به فرمایش ایشان توجه بشود. در همان بحث هوهویت که مطرح می شود آنجا فرمودند: «ههنا نکته ینجب التنبیه علیها - نکته ای که خواندیم عبارتش را - قد تقدم فی

المباحث السابقة أن الوجود ينقسم الى ما في نفسه و ما في غيره و ينقسم الى ما لنفسه و ما لغيره و هو الوجود النعتي و تقدم ايضا أن توجد ماهيتان بوجود واحد نفسي» این را كاملا ملترمند «من هنا يتبين -که حمل اینگونه است اینها را می گویند بعد می گویند: -هنا نوع ثالث من الحمل يستعمله الحكيم» در نوع ثالث ما دیگر بحث ناعت نداریم. وقتی ایشان می رسند در آنجا هوهویت را بررسی می کنند، هوهویتی که در رقیقت و حقیقت مطرح است، دیگر بحث ناعت در آن نیست «هنا نوع ثالث من الحمل يستعمله الحكيم مسمى بحمل الحقيقة و الرقيقة مبنی علی اتحاد الموضوع و المحمول فی اصل الوجود-چون آن علم یک چیز دیگر بود- و اختلافهما بالكمال و النقص يفيد وجود الناقص فی الكمال بنحو اعلی و اشرف فی اشتغال المرتبة العالیة من الوجود علی کمال ما دونها من المراتب» عنایت کنید چه می خواهیم بگوییم. حضرت علامه در مسألة وجود ناعت، مبنایشان همین بود که عرض شد، می گویند ما ربط دو طرفی هر وقت داشتیم، چه در ماهیت، چه در وجود که نکاتش به اندازه تذکار گفته شد. ایشان می گویند آنها یک باب است و دیروز هم عرض کردم که در بیانات بسیار خوب استاد بزرگوارمان حضرت آقای جوادی یک توضیح زیبایی می آورند در بحث اضافه مقولی و اضافه مقولیه. به تعبیر ایشان که می گویند: اضافه مقولیه، مقوله اضافه است، اضافه مقولی در مقابل اضافه اشراقی است که یک ربط طرفینی است و ربطی به حیث معقول اولی ندارد. تعبیر بسیار خوبی دارند. برهان، برهان بوعلی است یعنی مشاء این کار را کردند، صدرا هم از آنها استفاده کرده است. بعد می فرمایند: استاد ما علامة طباطبایی از همین بیان در «فی استیناف القول» در

بحث حرکت استفاده کرده اند که با آن هیولا را و با آن حرکت جوهری را ثابت می کنند. آن مطلب که من مسألة ربط طرفینی را در وجود جاری بدانم و در وجود که جاری دانستم حیث مسألة حرکتو حرکت جوهری را با آن حل کنم حتی حیث حرکت در حرکت را با آن حل کنم، حتی حیث علم را با آن حل کنم، این یک مطلب است. اما این مطلب که من وقتی وارد فضایی می شوم که ربط، ربط یک طرفه است، دیگر مسألة این حیث ربط طرفینی را جمع می کنم، یک مطلب دیگر است. می خواهم الانبه اصل بحثمان برگردیم به بحث عرض ذاتی، بگوییم علامه در مسألة خودشان نمی خواهند مسألة ربط طرفینی را در هر فضایی محکم کنند اصلا اینگونه نیست. ربط طرفینی در بیانات حضرت علامه در هر فضایی محکم نیست. من در فضایی از ربط طرفینی استفاده می کنم که چه با ماهیت یا چه با وجود با همین سیستم فی نفسه لنفسه و وجود فی نفسه لغيره کار کنم.

### در حمل حقیقه و رقیقه، وجود فی نفسه منتفی است

اگر وجود فی نفسه از فلسفه رخت برنبد تا حیث لغيره یا لنفسه بودن منتفی شود، بحث وجود ناعت، منتفی است؛ لذا در جایی که مسألة وجود فی نفسه، منتفی است، مسألة وجود محمولی، منتفی است. مسألة حمل حقیقت و رقیقت شکل می گیرد، وقتی حمل حقیقت و رقیقت شکل گرفت و وجود فی نفسه، منتفی شد، حیث لنفسه و لغيره مطرح نیست. علامه (رضوان الله تعالی علیه) می خواهد فضاها را تفکیک کند، در حمل اولی و حمل شایع می گوید: «هنا نکته يجب التنبيه عليها» چون حیث وجود فی نفسه مطرح است، این وجود فی نفسه یا لنفسه است یا لغيره



زیادات الحدّ علی المحدودی که یک علت مادی، یک علت صوری، یک علت فاعلی، یک علت غایی به دست شما می دهد که شما بخواهید مسأله عرض ذاتی را در فضایی تعقیب کنید.

### ملاک عرض ذاتی علامه در صفات حقیقه وجود، تساوق است

حضرت علامه (رضوان الله تعالی علیه) دقیقاً در فضایی که شما با صفات حقیقه وجود کار می کنید، ملاک عرض ذاتی اش، ملاک دیگری است و لذا ایشان اصرار دارد که شما در فلسفه برهان لمّ ندارید. ملاک عرض ذاتی ایشان در آن فضا که وارد بحث رقیقت و حقیقت و صفات حقیقه و جمع شدن وجود فی نفسه می شود، در آن فضا برهانی که علامه در فلسفه اقامه می کند و بر اساس آن بیان، می خواهد محمولات را اعراض ذاتیه موضوع علم و موضوعات مسائل قرار بدهد، مسأله تساوی بلکه تساوق است. اگر مسأله تساوی بلکه تساوق مطرح شود ملاک عرض ذاتی دیگر از مسأله زیادات الحد علی المحدود ...

بنابراین حضرت علامه، عباراتش ذهن ما را آماده می کند که در فضای مدخل نهاییه نشان بدهیم فرمایشی که علامه در حاشیه اسفار بر مبنای آقایان اقامه می کند که مسأله اخذ در حدّ و عرض ذاتی، وجود للموضوع داشتن است و او را در حدّ این اخذ کردن است، آنها دیگر نیست، -کما اینکه این یک جمله را هم می گویم که شرحش را یکی دو سه جلسه می خواهیم کار کنیم-. همانگونه که استاد بزرگوار ما حضرت آیت الله جوادی هم در این فضا وقتی علت می گوید، علت مفهومی می گوید که در نفس، یکی علت دیگری است.

است و آن وجود لغیره، وجود ربطی است، وجود لنفسه، وجود بی ماهیت است که تکلیف جواهر و اعراض و هیولا و ماده و صورت و همه را روشن می کند با آن توضیحاتی که دادیم. اما جایی که وجود فی نفسه، منتفی است و مسأله، مسأله حمل حقیقت و رقیقت است، دیگر این قانون مطرح نیست. بنابراین وقتی ما وارد فضای فرمایش علامه در عرض ذاتی می شویم باید دقیقاً روشن کنیم. می خواهیم از اینجا وارد حل مسأله شویم چند جلسه کار دارد که ما مسأله را جمع کنیم.

در اینجایی که وارد این فضا می شویم که اگر مسأله، فضای جمع کردن وجود فی نفسه باشد مثلاً آنجا که مسأله صفات حقیقه وجود به تعبیر استادمان و مسأله تساوق مطرح است، آنجا علامه ملاکشان در مسأله عرض ذاتی دیگر وجود لغیره نیست. باید بررسی کنیم استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله جوادی هم آنجا با مبنایشان - می خواهیم آن سؤال را هم جواب بدهم که حضرت آقای جوادی که تساوقی است - چگونه می خواهد مسأله را حل کند؟ آنجا بر مبنای استاد عظیم الشانمان حضرت آیت الله جوادی مسأله اینگونه حل نمی شود. علامه (رضوان الله تعالی علیه) در آن فضا یعنی در فضایی که شما مسأله وجود فی نفسه ندارید و زیاده الحدّ علی المحدودتان آنگونه شکل نمی گیرد اصرار دارند به جمع شدن مسأله علیت و تساوق شئون وجود از برای وجود یا شئون واقعیت از برای واقعیت که بعداً با واقعیت، بررسی را انجام می دهیم، فعلاً متیقنش، بحث وجود را یاد بگیریم. اگر تساوق شئون وجود از برای وجود مطرح بشود و باب ملازمات عامه مطرح بشود، نه مسأله علیت و نه مسأله علل اربعه، نه مسأله

آقای جوادی که فرمایش فرموده، مسأله علیت؛ این علیت را در عبارت ایشان می خوانیم. این علیت با تساوق در متن واقع سازگار است، از یک طرف می خواهد در شئون مساوق، علیت خارجی را جمع کند، علیت مفهومی از یکی برای کان ناقصه دیگری را مبنا قرار دهد، بعد برهان را از این باب درست کند. اگر ایشان اینگونه وارد شدند که مسأله، مسأله تساوق است و علیت مفهومی است، مبناى عرض ذاتی اینجا تمام می شود، نه اینکه مبناى عرض ذاتی را ما در فضای علل اربعه ببریم. آنجا باید این بحث را بین ایشان و استادشان حل کنیم و البته بین ایشان و آقای مصباح.

### انتفاء علیت خارجی، مستلزم انتفاء برهان لمّ در فلسفه است

اگر مبناى ما شد علیت خارجی و علیت خارجی منتفی شد، حق با آقای طباطبایی است که در واقع ما برهان لمّ نداریم و ملازمات عامه ای داریمو مبناى ما در مسأله عرض ذاتی دیگر مسأله اخذ در حدّ به آن شکلی که در فضای مشاء بود، وجود ندارد؛ لذا ایشان وقتی وارد نهاییه می شود یا وقتی در حاشیه اسفار می خواهد تکلیف فلسفه را روشن کند. فلسفه در فضایی که ایشان می خواهد کار کند - حالا عرض کردم اول با وجود کار کنیم بعد با موجود- می خواهد ملاک عرض ذاتی را اصلا از فضای اخذ در حدّ و این حرف ها بیرون ببرد، منتها آقای طباطبایی هنرش این بوده: یکبار این کار را در فضای واقعیت و استحالة اتصاف واقعیت به لا واقعیت پیگیری کرده است، مدخل را منظم و مرتب نموده است، بعد از آن نتیجه گرفته که پس ما برهان لمّ در فلسفه نداریم. یکبار این را با فضای اصالة الوجود و صفات حقیقیه وجود و تساوق

مطرح نموده، بعد هم از آن نتیجه گرفته ولی اصلا ملاک عرض ذاتی در فضای فرمایش حضرت علامه (رضوان الله تعالی علیه) در فلسفه که مبنا، مبناى جمع شدن حیثیت تساوق است یا جمع شدن وجودات فی نفسه است بنابر اصالة الوجود. شما اصالة الوجودش را فعلا یاد بگیرید. بعدا که با اصالة الوجودش کار کردیم حیث ایشان را در آنجا روشن می کنیم؛ لذا از نظر ایشان مسأله، اصلا مسأله علل نیست. اخذ در حدّ و مسأله علل مطرح نیست. استادمان حضرت آقای جوادی هم همینگونه است؛ لذا آنجا که ایشان در رحیق جلد اول دارد که بله در صفحه نفس که یک واقعیت است، سیر برهانی مفاهیم، حرکت می کنند و این علیت مفهومی را ایشان دنبال می کند تا علیت مفهومی ایشان، منافى با تساوقی که خودشان اعتقاد دارند به اعتقاد خودشان، ما بعدا قضاوت می کنیم بین ایشان و استادشان حضرت علامه به نظر کدام ممکن است اولی به نظر بیاید اما ایشان علیت مفهومی را تعقیب می کند نه علیت خارجی را چون در فضای تساوق ما علیت خارجی نداریم، اخذ در حد نداریم. ما می خواهیم بگوییم مسأله اخذ در حدّ، مسأله ملاک عرض ذاتی، خدمت ایشان عرض کردیم به استادتان اشکال نکنید، مسأله عرض ذاتی و اخذ در حدّ و ملاک اینها، دیگر در فضایی که شما این مطالب ادق ایشان را ملتزم می شوید منتفی است؛ دلیل برهانی اش یک جمله است؛ چون وجود فی نفسه، منتفی است. اگر وجود فی نفسه، منتفی است اینگونه می شود. از الآن مستعد می شوید تا عبارات مدخل نهاییه را و عبارات ایشان را در حاشیه اسفار در باب فلسفه ان شاء الله ملاحظه نماییم. والسلام

## جلسه شصت و ششم: ۹۱/۰۳/۰۱

## خلاصه درس گذشته (و توضیح دوباره مبنای علامه طباطبائی)

بحث ما درباره نظر حضرت علامه طباطبائی (رضوان الله تعالی علیه) بود و ملاک مسأله عرض ذاتی. بعضی از رفقا، به ما اشکال می گیرند و می گویند، آدرسها و عبارت ها مجمل است، راست هم می گویند. در فلسفه مطلب وجود ربطی، بحث عرض، جوهر، بحث حرکت، بحث علم، هر کدام از اینها فصلی دارد. ما الآن می خواهیم از نتایج این مباحث استفاده کنیم. اگر الآن بخواهیم در ضمن بحث به هر کدام از اینها وارد شویم، نظام درسی، اقتضاء نمی کند. درس خارج فلسفه است، ما می خواهیم از ثمره بعضی از این مطالب بهره ببریم. من یکبار دیگر به طور مختصر نظر علامه طباطبائی را توضیح می دهم. ادله دارند، دفاعیه دارند، برخی از شاگردان ایشان اشکالاتی کردند، همه را در جای خودش باید رسیدگی کنیم.

## روش بحث در مسأله عرض ذاتی توسط علامه دو گونه است:

## روش اول: تبیین مسأله عرض ذاتی با استفاده از حیث وجود ربطی

مسأله عرض ذاتی دو فصل دارد: فصل اول بحث عرض ذاتی با استفاده از حیثیت وجود ربطی. این فصل که سیر مشهور است، سیر بوعلی است، سیر منطق شفاء بوعلی است. که ما الآن هر چه می گوییم در این فضا است. حاشیه علامه بر جلد اول اسفار که خواندیم و ملاک عرض

ذاتی را گفتند: محمول ذاتی بما اینکه ذاتی است للموضوع یعنی وجودی للموضوع دارد و موضوع از علل وجودش است و در حد باب برهانش اخذ می شود، همه اش در این فضا است.

## توضیح و بیان مستندات از مرحوم علامه در بحث وجود ربطی

این فضا را اگر کسی بخواهد خوب فهمد، عرض کردیم حضرت علامه در این فضا در چند جای نهاییه وقتی بحث وجود ربطی را مطرح کرده بر این مطلب محکم ایستاده اند. در اول نهاییه، در بحث «المرحلة الثانية في الوجود المستقل و الرابط و فيها ثلاثة فصول، الفصل الثالث في انقسام الوجود في نفسه الى ما لنفسه و ما لغيره» علامه آنجا نشان دادند که ما دو گونه وجود فی نفس داریم: یکی وجود فی نفس ای که طارد عدم است از «و يقابله ما كان وجوده طاردا لعدم عن ماهية نفسه فحسب و هو الوجود لنفسه كالانواع التامة الجوهرية كالانسان و الفرس و غیرهما» این یک نوع وجود است طرد عدم می کند از ماهیت خودش. و یک نوع وجودی داریم که طرد عدم می کند از ماهیت خودش، ولی علاوه بر طرد عدم از ماهیت خودش، یک عدم مایی را از موضوعش بر می دارد «و المراد بكون وجود الشيء لغيره أن يكون وجوده في نفسه - و هو الوجود الذي يطرد عن ماهية العدم - هو بعينه طاردا للعدم عن شيء آخر، لا لعدم ماهية ذلك الشيء الآخر و ذاته و الا كانت لموجود واحد ماهيتان و هو محال، بل لعدم زائد علی ماهيته و ذاته، له نوع من المقارنة له. كالعالم الذي يطرد بوجوده العدم عن ماهية نفسه - دقت شود مثال فقط مثال ماهوی نیست - و هو بعينه يطرد الجهل الذي هو عدم ما عن موضوعه» بعد ایشان می فرمایند: اولاً مطلب «ما» وجود لغيره این است، وجود فی نفس، عین وجود از برای

می گوید صور نوعیه اینگونه اند «و كذلك الصور النوعية المنطبعة؛ فإن لها نوع حصول لموادها، تطرد به عن موادها -لا عدم ذاتها- بل تقصا جوهرها»

### تاثیر مبنای علامه طباطبایی در وجود ربطی بر سایر مباحث فلسفی

این مطلب، تقسیم خمسة جوهر را خراب می کند. این حرف ها در فلسفه خیلی عوارض دارد. حضرت علامه طباطبایی این را می گوید و بعد به شما نشان می دهند، در علم، برسر نتایجش می ایستد. در صور نوعیه، برسر نتایجش می ایستد. در عرض، هم بر سر نتایجش می ایستد. در همه اینها هم ماهیت را خراب نمی کند به یک اعتبار و خراب می کند به یک اعتبار. ما می گوییم: اول باید کل این سیستم را جذب فکر و ذهنمان بکنیم.

ایشان می گوید: «و هو المراد بكون وجود الشيء لغيره و ناعتا» وجود ناعت یعنی وجودی فی نفسه ای که در عین اینکه طرد عدم از ماهیت خودش می کند بعینه عدمٌ ما را از موضوع خودش بر می دارد «و يقابله ما كان وجوده طاردا للعدم عن ماهية نفسه فحسبو هو الوجود لنفسه فتقرر ان الوجود في نفسه» فتقرر یعنی هر کس به خاطر حجت وجودات اعراض را قبول کرد؛ یعنی قبول کرد که عرض مقوله است و این مقوله وجود فی نفسه دارد و در عین اینکه وجود فی نفسه دارد وجود از برای موضوع دارد پس قبول نموده است که وجود فی نفسه دو گونه است.

ایشان از مطالب بالا یک سری نتایجی می گیرد «و يتبين بما مر أن وجود الاعراض من شئون وجود الجواهر التي هي موضوعاتها ... و يتبين به أيضا أن المفاهيم المنتزعة عن الموجودات الناعثة التي هي اوصاف لموضوعاتها و ... و يتبين بما مر أن وجود الاعراض من شئون وجود

غير است. وجود فی نفسه عین - ماهیتش را نمی گوید - وجود از برای غیر است. تعابیر را دقت کنید «و المراد بكون وجود الشيء لغير أن يكون وجوده في نفسه هو بعينه طاردا للعدم عن شيء آخر» ماهیتها را کنار بگذارید با وجودها داریم کار می کنیم. وجود محمولی بیاض، عین وجود بیاض است برای موضوعش. بعد که این مطلب مای آن را می گویند، می گویند دلیل ما چیست؟! «فالحجة على تحقق هذا القسم -اعني الوجود لغيره- وجود الاعراض.»

باز می گوید وجودات الاعراض؛ یعنی آقایان: (۱) عرض را مقوله می دانند. (۲) وجود محمولی برای آن قبول دارند. (۳) این وجودات محمولی را تقسیم می کنند به بالضمیمه و خارج از محمول در سازمان مشهور بیان می کنیم اما همین وجودات اعراض مثل وجود بیاض، مثل وجود سواد در مقوله کیف محسوس، مثل وجود علم در کیف نفسانی، وجود اضافه که هیئت حاصله از نسبت مکرر است. این وجودات در عین اینکه از ماهیت خودشان طرد عدم می کنند این وجود، بعینه طرد عدم از موضوعشان هم می کنند. «وجودات الاعراض: فان كلا منها كما يطرد عن ماهية نفسه لعدم، يطرد عن موضوعه عدما ما زائدا على ذاته و كذلك الصور النوعية المنطبعة، فإن لها نوع حصول لموادها، تطرد به عن موادها» حکم صور نوعیه، حکم عرض است، خوب دقت کنید این وجود ربطی که ما می گوییم، هیچ اشکالی به ماهیت عرضی ندارد که انکارش کنید. صور نوعیه هم همینطور هستند. صور نوعیه اگر وجودی للمادة داشته باشند، این وجود للماده بعین وجود خودشان است. بعدا علامه این را یک مبنا می کند که «حکم المفاهیم یختلف باختلاف الاعتبارات العقلية التي يطررها» این مبانی را باید اول همه اش را یاد بگیریم. ایشان

صورۃ نوعیه این است که صورۃ نوعیه، جزء العلة بقاء هیولاست مسألة شأن مطرح نیست، این فی نفسه اشکال ایجاد نموده‌است. آنجا که عرض است یک طور است. آقای طباطبایی می‌خواهد بگوید: چیزی که الآن به دست شما می‌دهم این است که یک وجود محمولی دارم که طرد عدم از ماهیت کرده، یک وجود ربطی دارم که این وجود ربطی - این وجود محمولی - عین آن وجود ربطی است. این معنای این است که «وجوده فی نفسه» عین وجودش از برای غیر است. این وجود فی نفسه، صور نوعیه است که عین وجودش از برای ماده است یا این وجود فی نفسه، وجود عرضی است که عین وجود از برای جوهر است. این سازمان را ایشان تحویل شما می‌دهد.

### اشکال استاد مصباح بر علامه طباطبایی در بحث تقسیم جواهر

وقتی این سازمان در بحث فصل می‌آید، در بحث تقسیم جواهر، ان شاء الله می‌رسیم، آقای مصباح اشکال نموده که این تقسیم چه تقسیمی است شما می‌گویید جواهر پنج گانه؟! شما می‌گویید جواهر پنج گانه؛ هیولا، صورۃ، جسم، نفس، عقل، این چیست؟ آقای طباطبایی می‌گوید اینگونه چرا می‌گویید؟ بیشتر از این بگویید. حیثیتی که برای مفاهیم می‌خواهید بگویید، این مفاهیم را از جهت وجوداتشان للموادشان می‌خواهید بگویید، اینها که بی‌ماهیتند. از این جهت می‌خواهید بگویید که این فصول با صور یک چیزند، فعلیت که شیئیتش به صورتش است و به فصلش است، برای فصل وجود للجنس قائلید، برای صورۃ، وجود للمادة قائلید، اینها که بی‌ماهیت هستند. این نمی‌شود در معقولات اولی آورد تا در تقسیمات، دخیلش کرد.

الجواهر التي موضوعاتها، -دقت کنید این حرف خیلی اساسی است- و كذلك وجود الصور النوعية المنطبعة غير مباينة لوجود موادها» بگذارید این «بما مر» را من توضیح بدهم و بگویم مرجع «ما مر» کجاست؟ زیرا آقایان اشکال کردند شما چگونه نتیجه از یک متن مطرح می‌نمایید؟ اگر «ما مر» شما ثابت کرده است، عرض از شئون جوهر است، چطور ثابت نمی‌کند صور نوعیه منطبعة از شئون موادند؟! اینها را باید دقت کنیم که حیثی که علامه بر آن استدلال می‌کند چگونه است؟ ایشان می‌گوید «یتبین بما مر» چون من نشان دادم یک وجود فی نفسه دارم که عین وجود از برای غیر است. اگر این وجود فی نفسه من که عین وجود از برای غیر است، وجود فی نفسه اش، حیث جوهری دارد، ترکیب اتحادی، نتیجه اش است. اگر این وجود فی نفسه من، حیث جوهری نبود، وجود عرض است، شأن بودن عرض نتیجه اش است. ایشان می‌خواهد بگوید: شما یک مطلبی دارید که یک وجود فی نفسه ای است که عین وجود از برای غیر است. عینیت وجود از برای غیر، وجود ربطی زائد بر حد اوست. حال تکلیف خود را با وجود فی نفسه روشن کنید؟ اگر به وجود فی نفسه می‌گویید عرض، بعد آن عین وجود از برای غیر است یک حرف دارید و ترکیب اتحادی نیست؛ چون عرض است. اگر آنچه به آن می‌گویید وجود فی نفسه، وجود جوهر است ... لذا حضرت علامه طباطبایی در این سیستم نتیجه می‌گیرد: این حرف، همه جا درست است ... این حرفی که الان درباره عرض گفتیم، درباره صور منطبعة در ماده گفتیم؛ چون آنجا یک صورۃ نوعیه دارم، یک هیولا دارم، در ضابطه

## پاسخ علامه به اشکال و تبیین تاثیر مبنای ایشان بر بحث جوهر توسط

### استاد

علامه طباطبائی می فرماید: چه در اینجا، چه در بحث حرکت می گوید: اینکه وجود فی نفسه متحد با وجود لغیره است، نباید سبب شود احکام اینها با هم خلط شود چون «حکم المفاهیم یختلف باختلاف الاعتبارات العقلیه» ای که طارئ آن مفاهیم است، می شود همین مبنایی که الآن اشاره کردم؛ یعنی شما باید تکلیفتان روشن باشد کجا با مفهوم کار می کنید؟ کجا با ماهیت کار می کنید؟ وجود آن وجود است؛ لذا همین مطلب را وقتی شما می آورید در ذیل مسأله جنس و فصل «فإن قلت ما تقدم من عدم دخول فصل النوع تحت جنسه ینافی قولهم فی تقسیم الجوهر الی العقل و النفس و الهیولا و الصورة الجسمیه و الجسم بكون صورة الجسمیه و النفس نوعین من الجوهر» چگونه اینها را می برید تحت مقوله جوهر. بعد هم استدلال را می گوید که نمی شود مطلب را اینگونه بگویید، بعد در بحث نفس هم یک حرف دیگری اضافه می کند «علی أنهم بینوا بالبرهان أن النفس الانسانیة جوهر مجرد باق بعد مفارقة البدن» که چگونه شما این ها را با هم جمع می کنید؟ «قلت یختلف حکم المفاهیم باعتبار الاعتبارات العقلیه الذی یطرئها و قد تقدم -دوباره بر می گرداند- فی بحث الوجود لنفسه و لغیره -دوباره بحثش مطرح شد که- أن الوجود فی نفسه هو الذی تتنزع عنه ماهیه الشیء أما اعتبار وجوده لشیء» این خیلی حرف پخته ای است. این حرفی که «فی نفسه و لشیء» دیگر کاری به عرض ندارد، با

جوهر هم می خواهد کار کند. می گوید تا فی نفسه است، ماهیت است، تا لشیء است حال لنفسه باشد یا لغیره. این حرف قدرتش از عرض بالاتر است.

تصریحش را در حرکت داردمی گوید «اما اعتباره لشیء فلا تتنزع عنه ماهیه و إن کان وجوده لغیره عین وجوده فی نفسه -خیلی این حرف محکم است- و الفصل مفهوم مضاف الی الجسم حیثیه أنه ممیز ذاتی للجنس» بعد همین قانون را در فصل پیاده می کند، در صورت نوعیه پیاده می کند. دیروز گفتند علم را بگویید علم را هم بگوییم.

### بیان تاثیر مبنای علامه در وجود ربطی بر بحث اتحاد عاقل و معقول

ایشان وقتی می رسد به مسأله «فی اتحاد العالم بالمعلوم و هو المکنون عنه باتحاد العاقل بالمعقول»-می فرماید:- «علم الشیء بالشیء هو حصول المعلوم للعالم و حصول الشیء وجوده و وجوده نفسه فالعلم عین المعلوم بالذات» که من این را توضیح نمی دهم تا برسم پایین «و لازم حصول المعلوم للعالم حضوره عنده و حضوره عنده اتحاد العالم به سواء کان معلوما حضوريا أو حصولیا فإنّ المعلوم الحصولی إن کان أمرا قائما بنفسه کان وجوده لنفسه و مع ذلک للعالم» می گوید نمی شود یک وجودی لنفسه باشد و للعالم باشد. اگر اینگونه بشود «فقد اتحد العالم مع المعلوم ضرورة امتناع کون الشیء موجودا لنفسه و لغیره معه و إن کان أمرا وجوده لغیره و هو الموضوع و هو مع ذلک للعالم فقد اتحد العالم بموضوعه الأمر الموجود لغیره متحد بذلک الغیر فهو متحد بما یتحده به ذلک الغیر و نظیر الکلام یجری فی المعلوم الحضوری مع العالم به» بعد مستشکل یک اشکالی می کند.

### صحت اشکال علامه طباطبایی بر ملاصدرا در حاشیه اسفار

ایشان می‌فرماید که «قلنا» اشکال در علم حصولی جواب می‌دهند بعد در علم حضوری می‌آیند مسأله حقیقت و رقیقت را مطرح می‌کنند اما وقتی به حقیقت و رقیقت می‌رسند دست بر نمی‌دارند. ایشان می‌گویند: وقتی شما علم دارید این علم باید برای شما حاصل شود اما چون شما نفسیت ندارید پس وجودش می‌شود وجود للعلّة ولی مبنا همان مبناست که تحقق علم «اذا تمهد هذا ففی ما کان العالم هو العلة و المعلوم هو المعلوم کانت النسبة بينهما نسبة الرابطة و المستقل النفسی و ظاهر أن الموجود الرابطة یأبى الموجودیة للشیء لأنها فی الوجود فی نفسه و هو موجود فی غیره و من شرط کون الشیء معلوماً أن یکون موجوداً للعالم» یعنی وجود ربطی وجود علم، وجود للعالم است. می‌گویند اما چون آن حیث ربطش، مانع است که چیزی برای او باشد. کبرای وجوده للعالم سر جای خود است، از آنجا که کبری سر جایش است و او حیثیت ربط است پس وجوده للعلّة است؛ لذا علت للعلّة است اما رقیقة للحقیقة است این می‌شود پله بعد؛ یعنی حتی آنجا که ایشان می‌رسد به مطلب، چه در بحث حرکت چه در بحث علم.....

مبنای آقای طباطبایی حیف است که به درستی فهمیده نشود. ایشان یک مبنا دارد، هر جا بروید در مفاهیم ماهوی، در ماهیات، در اجناس، در فصول، در علم، در حرکت، حرفش این است که شما اینجا که می‌روید دعوا با وجودات است نه با ماهیات.

اینکه ماهیات می‌روند یا می‌مانند؟ آن یک ضابطه دیگر است. می‌گویند: «وجوده فی نفسه» عین وجودش للغير است. وجود لشیء، بی‌ماهیت است، وجود فی نفسه، ماهیت است در کدام فضا ماهیت است؟ مشخص است. در فضایی ماهیت است که حقیقت ربط از بین برود.

وقتی می‌شود این حرف را فهمید که متن اسفار خوانده شود، برهان تضایف و براهین دیگر خوانده شود، سپس اشکال علامه را در حاشیه اسفار خواند بعد مطلب ایشان را گفت. فرمایش ایشان در حاشیه اسفار، همین است؛ ایشان می‌خواهد بگوید: ما چاره‌ای نداریم که ملتزم شویم به وجود للغير. وجود لشیء و حیث وجود لشیء، خودش بی‌ماهیت است، آن شیء هم اگر حیث حقیقت و رقیقت بکار گرفته شود، خود آن شیء هم چون از کار می‌افتد در واقع، علت است که به خودش علم دارد به یک جهتی و معلوم خودش است به جهت دیگری، بعد اتحاد را درست می‌کند در مقابل وحدت که برای جایی است که کثرت انتزاعی است؛ یعنی کثرت عالم و معلوم، انتزاعی است، چه علم ذات بذاته، چه علم نفس بذاته بعد معلول به معلول هم که پیش می‌آید آقایان به مشکل برخورد می‌کنند که با انسان شناسی ایشان، مسأله حل می‌شود علی‌ای حال مطلب این است. فرمایش آقای طباطبایی این است.

البته هر چه گفتیم و می‌گوییم و خواهیم گفت در فضای وجود للغیر است.

## روش دوم: تبیین مسأله عرض ذاتی بر اساس مسأله تساوق توسط

### علامه

اما ایشان در مسأله عرض ذاتی نه‌ایه، اینگونه سیر نکرده‌اند. ایشان در مدخل نه‌ایه و در حاشیه اسفار، درباره فلسفه وقتی بحث می‌کنند، مطلبش، این نیست. مسأله، مسأله تساوق است.

(پرسش ... پاسخ): حاشیه اسفار را می‌خوانیم، حاشیه اسفار، عرض ذاتی کلی را با مبانی مشاء می‌گوید، برای فلسفه که می‌گوید، می‌گوید اتصاف موجود به لا موجود امکان ندارد. با آن درستش می‌کند. دو حاشیه است ما آن حاشیه را گذاشته‌ایم. اینجا حاشیه دومی را خوانده‌ایم که اول مبانی کبرای عرض ذاتی را در فضای منطق مشاء و فلسفه مشاء درست کنیم اما وقتی می‌خواهیم وارد فضای خودمان بشویم که مسأله تساوق است.

فردا شب ان شاء الله برسیم در فروعات مدخل، بحث برهان لمّ و إنّ و آن تساوقات و دیگر از این مطلب عبور نماییم. این را ما یک مقدار توضیح می‌دهیم منتها یک کسی ممکن است تساوق را در واقعیت قبول ننماید. استاد بزرگوار ما علامه جوادی این را قبول ندارد؛ ایشان می‌گوید: فقط با تشکیک یا تشکیک در وجود یا تشکیک در ظهور با وحدت شخصی.

(پرسش...پاسخ): من حضوری خدمت ایشان عرضه کردم، یک اشاره ای کردند به بعضی از آقایانی که آنجا بودند گفتند: ما حرفمان همین است که شما گفتید؛ یعنی علامه فرموده.

گفتیم ما از استادان تساوق می‌فهمیم، شما تساوق را ممکن است در واقعیت قبول نکنید، در وجود قبول نمایید، این، یک حرف دیگر است، یعنی کسی ممکن است بگوید با مبانی تساوق حیثیت عرض ذاتی درست می‌شود اما در وجود درست می‌شود. در واقعیت، چون ممکن است ماهیت در کار باشد، تباین وجود در کار باشد، تشکیک وجود در کار باشد، در آنجا نمی‌شود این حرف را مطرح نمود.

## تاثیر قبول مسأله تساوق در عرض ذاتی در سایر مباحث

اما وقتی ما تساوقی شدیم اگر بساط علیت را جمع کردیم، ملازمات عامه درست می‌شود، عرض ذاتی هم درست می‌شود، مسأله حل می‌شود که ایشان خواسته این نتیجه را بگیرد. اگر تساوقی شدیم و گفتیم علیت مفهومی مبانی کار است و در صفحه نفس که جزئی از واقعیت است اینها علیت دارند ثبوت یکی برای کان ناقصه دیگری، اینها را توضیح می‌دهم ولو اینکه علیت برای کان تامه امکان ندارد ولو این که تشکیک، علیت در مراتب را دارد، ولی علیت در مراتب، مستلزم علیت شئون مساوق نیست. ایشان به این مطلب تصریح می‌کند در جلد شش می‌خوانیم. ان شاء الله آن موقع جواب سؤال هایمان در می‌آید، جواب سؤال هایمان این بود که حضرت علامه جوادی وقتی می‌گویند: من در عرض ذاتی به خاطر تساوق وجود ربطی ندارم در همان جلد جزء دوم رحیق، جلد دوم اسفار جزء دومش، ایشان تصریح می‌کند می‌گوید: من عرض ذاتی ام را با علیت مفهومی در صفحه نفس درست می‌کنم، علیت مفهومی در



صفحه نفس از نظر ایشان منافات ندارد که شما انکار علیت خارجی کنید ولو علیت خارجی بین مراتب وجود را بپذیرید.

پذیرفتن علیت خارجی بین مراتب وجود از نظر ایشان به معنای پذیرفتن علیت در شئون مساوق نیست. این را هم توضیح می دهیم. اگر اینها درست شود آن موقع معلوم می شود که ملاک عرض ذاتی در وجود -که اول با آن کار کنیم، در وجود که کار می کنیم- می شود تساوق و هستی به عنوان واقعیتِ اصیل شأنِ اخص ندارد، عارضِ اخص نداریم. اصلاً همه آن حرف هایی که گفتیم در فضای مشاء است صرف نظر کنیم. تساوق می شود ملاک عرض ذاتی و نه ربط علی -که ایشان نظر آقای طباطبایی- تساوق می شود، ملازمات عامه درست می شود، اینها با احکام واقعیت یا با احکام وجود، این را ان شاء الله اجازه بدهید جلسات دیگر اینها را با آقای طباطبایی ادامه بدهیم، حداقل مقداری مدخل نهاییه روشن شود. والسلام

شصت و هفتم: ۹۱/۰۲/۰۷

### مروری بر مباحث گذشته (بررسی جهات مختلف بحث عرض ذاتی)

خلاصه بحث ما این شد که بحث عرض ذاتی را در دو فضا باید بررسی کرد. در یک فضا مبنای ما در مسأله عرض ذاتی تفکیک بین علل قوام و علل وجود و اعمیت حدّ باب برهان از باب اشتمالش بر علل اربعه است. یک فضا این است که وقتی ذاتی باب برهان را می‌خواهیم بررسی نماییم می‌گوییم: در باب برهان ما فقط علل قوام را نمی‌گوییم، علل وجود را هم می‌گوییم؛ لذا برای زوجیت اربعه که زوجیت برای اربعه، ذاتی باب برهان است، علل قوامش نیست؛ چون علل قوام زوجیت این است که در مقوله کیف است و کیف مختص به کمّ است. زوجیت، علل قوامش یعنی جنس و فصلش مفاهیمی هستند در سلسله کیف اما اربعه که وارد می‌شود اربعه از مقوله کمّ است. اگر ما اربعه را با زوجیت پیوند می‌دهیم این فضا، فضای ذاتیباب برهانی است که علاوه بر علل قوام، علل وجود را هم می‌خواهد.

یکبار در این فضا بحث می‌کنید. اگر در این فضا بحث کردیم که ذاتی باب برهان، زیاده الحد علی المحدودی دارد که محدود از علل قوامند، حدّ، علل وجود را هم اضافه می‌کند. اگر با این فضا بحث کردیم آن موقع این فرمایش بسیار ارزشمند حضرت علامه طباطبایی (رضوان الله تعالی علیه) در ملاک عرض ذاتی در فضای منطق سینوی، استواری می‌شود و همه آن فرمایشاتی که ایشان ارائه فرمودند در همین فضا است و آن مباحثی که استاد بزرگوار ما حضرت آیت الله

جوادی به استادشان حضرت علامه طباطبایی اشکال کردند و ما دفاع کردیم که این بحث علل قوام و علل وجود و زیاده الحد علی المحدود و اینکه موضوع در حدّ باب برهان محمول ذاتی اخذ می‌شود.

این مطلب درستی است و آن اشکال خارج المحمول که ما سعی کردیم از آن دفاع کنیم و بگوییم که علامه طباطبایی، دنبال اتحاد وجود فی نفسه و وجود لغیره است یا اتحاد وجود فی نفسه و وجود لنفسه است و اصرار دارد که این اتحاد نباید سبب شود که احکام یکی به دیگری سرایت نماید. آن حرف‌ها در آن فضا است، عرض ذاتی در آن فضا رسیدگی می‌شود، اشکال حضرت آیت الله جوادی در آن فضا است و دفاع ما هم در این فضا است.

اما یکبار از آن فضا خارج شده و می‌گوییم: اصلاً چه کسی گفته زوجیت از عرض لازم اربعه است، لازم ماهیتش است؟ ما لازم الماهیه نداریم، ما لازم الوجودین داریم. اصلاً از این فضا خارج می‌شویم، یا ماهیت را جمع می‌کنیم. اینها را باید در جای خودش یاد بگیریم که چگونه ماهیت، جمع می‌شود؟ چگونه لازم الماهیه جمع می‌شود؟ چگونه رابطه زوجیت و اربعه در جهت ماهیت قطع می‌شود؟ اگر در این فضا کار کردیم که خود آیت الله جوادی حداقل قبول دارند، حضرت آیت الله مصباح یک طور دیگر است. بر اساس حدّ وسط اصالة الوجود و جمع شدن ماهیت، ما نمی‌توانیم از ذاتی باب برهان و عرض ذاتی برای با آن مبانی منطق سینوی استفاده نمایم بلکه اصلاً از آنها استفاده نمی‌کنیم.

### نظر علامه : قبول خارج المحمول قدما و انکار محمول بالضمیمه

فضای دوم را آقای طباطبائی‌نشان می دهند که چون در واقع همه اعراض، وجود محمولی دارند، یک وجود لغیره دارند. این وجود محمولی عین وجود لغیره است. پس ما نمی توانیم محمول بالضمیمه داشته باشیم. همه در عین اینکه ماهیتند، خارج المحمولند ولی این خارج المحمول بودن ربطی ندارد به اینکه یکی عرض خارجی باشد، یکی عرض تحلیلی. این را بعدا باید بخوبی در فضای آقای طباطبائی توضیح بدهیم؛ چون به اصطلاح عرض خارجی بودن یکی و عرض تحلیلی بودن دیگری برای یک حد وسط دیگری است غیر از این اتحاد وجود محمولی با وجود ربطی. اگر «حکم المفاهیم باختلاف اعتبارات» رعایت نشود، همه نظام فلسفه ما خراب می شود. یکبار می گوئیم هیئت حاصله از نسبت به عین اطرافش موجود است، این یک حرف است، این خارج المحمول قدماست. یکبار می گوئیم آن حرف درست است، در اضافه هم تا آخر می گوئیم در مقولات نسبی هم تا آخرش می گوئیم که هیئت حاصله از نسبت به عین اطرافش موجود است؛ لذا معقول اولی است اما وجود منحاز ندارد. یکبار می گوئیم به خاطر اینکه وجود محمولیشان، عین وجود ربطیشان است در واقع بالضمیمه منتفی است؛ این ها دو حرف هستند. این فضای دوم است. فضای اول را مشهور می گفت.

یکبار از حدّ وسط حرکت جوهری و وجود سیال بی ماهیت می خواهیم استفاده کنیم. وجود سیال، وجود بی ماهیت است. حالا این وجود سیال بی ماهیت با موضوعی مثل هیولا ارتباط دارد هیولا معقول اولی است از جواهر است؛ این یک حرف است. یکبار وجود سیال عرض را مرتبط می کنیم با مقوله جوهر، آن یک حرف دیگر است. یکبار کلّ وجود سیال عرض و جوهر را بی ماهیت می بینیم، موضوع این وجود سیال را هیولا می بینیم، باز یک حرف است. ما می خواهیم بگوئیم: شما تکلیف ما را روشن کنید، وقتی می خواهید مسأله خارج المحمول را مطرح کنید برای ما فضا را تصویر کنید.

### سه دیدگاه در بحث مسأله خارج المحمول

#### نظر مشهور: محمول بالضمیمه در مقابل خارج المحمول

ما با سه فضا کار کردیم: فضای اول، فضای قول مشهور است که بالضمیمه را در مقابل خارج المحمول قرار می دهند. بالضمیمه و خارج المحمول را معقول اولی می دانند ولی معقول اولی دانستنشان این است که می گویند در بالضمیمه، معقول اولی داریم، وجود منحازی برای آن داریم، در خارج المحمول مثل اضافه، معقول اولی داریم، وجود منحاز نداریم. به آن عرض تحلیلی در اصطلاح می گویند؛ هیئتی که حاصل از نسبت است ولی به عین وجود اطراف موجود است. اگر اینگونه، یک فضا است که ماهیت داریم، یک ماهیات ما دوگونه اند: یا بالضمیمه هستند یا خارج المحمول.

## تفکیک مباحث از یکدیگر جهت فهم صحیح مدخل کتاب نهاییه

(۱) علیت خارجی در فضای اصالة الوجود و تساوق وجود و صفات حقیقیه اش به کجا می رسد؟ (۲) علیت مفهومی در این فضا به کجا می رسد؟ (۳) ملاک بحث ما در ذاتی باب برهان علیت خارجی است یا علیت مفهومی؟ اینها را باید بخوبی تبیین کنیم. اگر نشان دادیم علیت خارجی، منتفی است، اگر هم وجود داشته باشد با توجه به اصالة الوجود و تساوق صفات حقیقیه وجود و وجود آن، علیت خارجی به درد بحث فلسفی ما نمی خورد. این را اول باید بدرستی مطرح نماییم که تکلیف علیت مفهومی چه می شود؟ الآن توضیح بدهیم بعد در عرض ذاتی ما می تواند به درد بخورد یا به درد نمی خورد؟ در این فضا ما آن سیر مشاء را نداریم. اگر اینها درست شد، به هر نتیجه ای رسیدیم، در مرحله بعد باید ببینیم این نتایج را فقط در فضای اصالة الوجود و فهم ادق اصالة الوجود که تساوق صفات حقیقیه وجود و وجود است می شود گفت یا با واقعیت هم می شود این حرف ها را مطرح نمود؟!

## تاثیر مسأله عرض ذاتی در انتفاء برهان لمّ در فلسفه در دو فضا

چهار مرحله کاری داریم. اگر ما این چهار مرحله کاری را درست مطرح کنیم، فهم درستی از عبارات مدخل نهاییه در مسأله عرض ذاتی پیدا خواهیم کرد و تازه متوجه می شویم که چگونه حضرت علامه طباطبایی در نهاییه وقتی مسأله عرض ذاتی را تبیین می کند از داخل این بحث انتفاء برهان لمّ در فلسفه را نتیجه گیری می کند و متوجه می شویم که چرا حضرت علامه طباطبایی این بحث را دوبار در نهاییه تکرار کرده! یکبار انتفاء برهان لمّ را متفرع بر اصالة الوجود

فضای دوم را علامه می گفت: (۱) ماهیات را قبول می کرد. (۲) خارج المحمول قدمایی را قبول می کرد که هیئت حاصله از نسبت به عین اطراف موجود است اما به واسطه دخالت اتحاد وجود محمولی با وجود ربطی می خواست محمول بالضمیمه را انکار کند؛ این فضای دوم است.

## نظر سوم: جمع نمودن و حذف ماهیت با وجود سیال

فضای سوم مطلب اینگونه می شود که ما در فضای سوم می خواهیم ماهیت عرض را جمع کنیم با حرکت جوهری یا مطلق ماهیت را با وجود سیال که وجود سیال، ماهیت ندارد را جمع کنیم. این باز در این فضا وقتی کسی حرف بزند، اینگونه می شود این با حدّ وسط حرکت جوهری است اما اگر کسی حرکت جوهری را هم مبنا قرار نداد و ماهیت و ذاتی باب برهان مثل زوجیت برای اربعه را خراب کرد که از باب اینکه اصلا لازم الماهیه نداریم، حدّ وسط اصالة الوجود را آورد ما اینها را می گوئیم فضای سوم؛ به خاطر جمع شدن ماهیت در این فضای سوم. اگر کسی خواست مسأله عرض ذاتی را مطرح نماید و لوازم بحث اعراض ذاتیه را مطرح کند، باید فضای فرمایش اول با فضایی که در فضاهای قبل بوده فرق کند. اگر خواست اینگونه ورود کند، آن موقع تازه می شود اول بحث علامه طباطبایی و تلامذه بزرگوارش حضرت آیت الله جوادی در اینکه با فرض انکار، ذاتی باب برهان در فضای مشاء، اگر آنها را کنار گذاشتیم، ملاک عرض ذاتی ما چه خواهد شد؟ اگر در این فضا وارد شدیم آن موقع ما چند مطلب را باید از هم جدا نماییم.

و تشکیک و مباحث این مطالب قرار داده، البته تشکیک را ذکر نکرده در ذیلش اشاره کرده ولی بی ربطی اش را خواسته بیان کند. یکبار در مدخل نهاییه در فضای اصل واقعیت، اینها را رسیدگی کرده است. پس خلاصه بیانات ما این شد: فضای اصالة الوجود یا فضای واقعیت در فلسفه اولی سرنوشتی برای عرض ذاتی رقم می زند که این فضا در فضای سایر علوم که شما با مفاهیم ماهوی می خواهید کار کنید و مسأله اخذ در حدّ را مبنا قرار می دهید با آن توضیحات دو فضا است. علامه طباطبایی (رضوان الله تعالی علیه) در اسفار هم دو گونه حاشیه دارد. حاشیه مبنایی اش در فضای مشاء گفته شد: نقاش و مباحثش رسیدگی شد. حاشیه اختصاصی اش در باب فلسفه اولی الان رسیدگی می شود. ما بر اساس فرمایشی که استاد بزرگوارمان آیت الله جوادی دارند، اول آن سه مرحله را در فضای وجود پیگیری می کنیم بعد وارد فضای واقعیت می شویم، برای رسیدگی آنها ایشان سه اشاره در رحیق جلد اول دارند. در جلسه بعد بررسی می کنیم.

والسلام

## جلسه شصت و هشتم: ۹۱/۰۳/۰۷

## بررسی اشارات استاد جوادی در رَحِیق در مسأله عرض ذاتی

بحث ما در ارتباط با فرمایش استادمان حضرت آیت الله جوادی بود. عرض کردیم ایشان در چند اشاره از رَحِیق بر مبنای خودشان، ملاک عرض ذاتی را در علیتِ مفهومی تبیین می نمایند و از نظر ایشان علیتِ مفهومی، هیچ منافاتی با تساوق خارجی بر مبنای اصالة الوجود ندارد. در فرمایشات ایشان، سه مطلب قابل تأکید است. ایشان، مسأله تساوق صفات حقیقه وجود را با وجود، قبول دارند و در این فضا علی رغم اینکه تشکیک را می پذیرد و علیت بین مراتب طولی هستی را ملتزم هستند، قائل به علیت خارجی نیستند. پس (۱) تساوق را بین صفات حقیقه و شئون وجود با وجود پذیرفته اند. (۲) علیت را بین مراتب طولی وجود می پذیرند ولی این علیت بین مراتب طولی، تشکیک را به معنای علیت شئون هستی از برای هستی نمی دانند؛ لذا از نظر ایشان ملاک عرض ذاتی در این فضا، علیت خارجی نیست. این را ان شاء الله توضیح می دهیم. بنابراین مبنای، از نظر ایشان ملاک عرض ذاتی علیت مفهومی است.

## تبیین اشاره هفتم استاد جوادی از کتاب رَحِیق توسط استاد

برای توضیح مبانی ایشان یک مطلبی را ایشان در جلد ششم شرح حکمت متعالیه دارند که یک بخشی را امشب اشاره خواهیم کرد. این مبانی ایشان مهم است و تا مقداری همراه استادشان علامه است. ایشان در صفحه ۱۹۱ می فرمایند: «هفتم، چون حقیقت هستی بسیط است پس همه

شئون او عین ذات وی بوده و هیچ کدام از آنها جدای از آن حقیقت نخواهند بود؛ چه اینکه همه آنها مساوی بلکه مساوق وی می باشند». این مطلب را حضرت علامه در نهاییه در ارتباط با فروع اصالة الوجود ملتزمند.

## اشتراک مبانی استاد جوادی و علامه طباطبایی

این مطلبی که استادمان ارائه می کنند عین مطلبی است که حضرت علامه طباطبایی در فروع اصالة الوجود در فرع های مختلف بیان می دارند. در فرع ناسع اشاره دارند. «حقیقت هستی بسیط و همه شئون او عین ذات وی بوده، و هیچ کدام از آنها جدای از آن حقیقت نخواهند بود چه اینکه همه آنها مساوی بلکه مساوق وی می باشد. اگر چه در تعبیر تسامحی به دو قسم تقسیم می شوند، قسم اول شئون مساوی هستی مانند اصالت، بساطت، مساوقت با شیئیت و این جور چیزها و قسم دوم شئون اخص از آن مانند ضرورت، امکان، تجرد، مادیت، حدوث علیت و معلولیت و ...»، پس ما شأن اخص نداریم. ایشان می گویند: شأن اخص مسامحه است، همه شئون هستی، مساوق هستی اند. بعد هم استدلالش را می گویند. ما فعلاً بحثمان در استدلال نیست بلکه مدعاها را تا یک مقداری روشن و بیان می کنیم، «و چون همه شئون هستی عین ذات اوست پس از لحاظ خارج، هیچگونه علیت و معلولیت یا تلازم بین آنها نیست؛ زیرا همه این امور فرع بر ترکب یا کثرت است و در حقیقت بسیط که منزله از ترکب و میرای از کثرت است هیچکدام از این امور در او راه ندارد. پس هیچ شأنی از شئون هستی، علت ثبوت شأن دیگر هستی نخواهد بود». این خیلی حرف مهم و اساسی می باشد. اصل مطلب ایشان این

است. بعد هم یک تذکری می دهند که عین عبارت علامه است در نهاییه. «گر چه بین مراتب هستی علیت و معلولیت محقق است؛ 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 مطلب را ایشان ملتزم است. پس من یکبار می خواهم از عوارض هستی بحث کنم، عوارض هستی یعنی شئون مساوق هستی، اینجا علیتی در کار نیست. اگر فلسفه بخواهد محمولاتش، عوارض هستی باشد، بین عارض و معروض، تساوق حاکم است نه علیت، نه حتی تلازم، این شرحش و استدلالش و مبنایش می آید. من فعلا مدعا را دارم می گویم. این عبارات، عینش را حضرت علامه در نهاییه دارند منتها با یک مقدمه ای که به این مقدمه می رسم.

### شواهد متنی از علامه طباطبایی در خصوص اشتراک مبنای ایشان با استاد جوادی

آقای طباطبایی اول شروع می کنند نهاییه جلد ۱ صفحه ۳۰: «و تاسع: چون مبنای علامه طباطبایی بر انکار برهان لمّ، علیت خارجی است و از علیت خارجی شروع می کنند که - آن حقیقه الوجود بما هی حقیقه الوجود لا سبب لها وراءها أی أن هويته العينية التي هي لذاتها أصلية موجودة طارئة للعدم، لا تتوقف في تحققها على شيء خارج من هذه الحقيقة سواء كان سببا تاما أو ناقصا و ذلك لمكان أصالتها و بطلان ما وراءها. نعم لا بأس بتوقف بعض مراتب هذه الحقيقة على بعض - این می شود همان تشکیک - لتوقف الوجود الامكاني على الوجود الواجبی وتوقف بعض المكنات على بعض» ما علیت را بین مراتب قبول داریم. اما علیت بین

مراتب، علیت بین شئون هستی نیست، شئون هستی نسبت به هم تساوق دارند، علت ندارند، خود هستی هم به جهت تساوقش، علت ندارد؛ لذا چون مبنای علامه برعلیت خارجی است باید نتیجه بگیریم ما در فلسفه برهان لمّ نداریم.

اصل مطلب را استادمان از استادش قبول دارد؛ لذا از این جهت با آقای مصباح فرق دارد. چرا که آقای مصباح می خواهند تشکیک را و علیت مرتبه را از برای مرتبه دیگر را، نقض مسأله قرار بدهند، نخیر. ایشان می گویند نه، ما علیت خارجی مبنایمان است. اگر مبنایمان علیت خارجی است ما چنین علیت خارجی نداریم، شئون هستی، مساوق هستی اند و همه اصیل و عین واقعیتند. اینکه این شئون عین همه هستند علامه در آن فروعات قبلی گفته است. آقای طباطبایی می گوید: صفات حقیقیه، عین واقعیتند، ماهیات و احکام ماهیت خارجی از واقعیتند. اینها را در فروع یکی یکی آورده است؛ لذا ایشان درباره حقیقت هستی و مبنای محمولات حقیقت هستی، ملتزم به مطلب هستند ولی این مطلب را که یک مرتبه را علت مرتبه دیگر بدانم این درست است ولی این مرتبه و این مرتبه که شئون هستی نیستند. اینها صفات حقیقیه هستی نیستند. اینها که محمولات حقیقیه هستی نیستند، بین هستی و شئون هستی و عوارض هستی، علیت منتفی است.

### تفاوت دیدگاه استاد جوادی با علامه طباطبایی درباره برهان لمّ

ایشان زیبا توضیح می دهد ولی بعد یک نکته ای دارد (استادمان) «ولی در تحلیل های مفهومی، ممکن است بعضی از شئون هستی، علت کان ناقصه بعضی از شئون دیگر باشند یعنی

مفهوما یکی بتواند دیگری را اثبات کند» که ما بعداً در مسأله برهان لمّ، نظر نهایی خودمان را می‌دهیم که اگر در صدق برهان لمّ، علیت مفهومی کافی است، حق با آقای جوادی است که ما در فلسفه برهان لمّ داریم. اگر در صدق برهان لمّ، علیت خارجی مطرح است و علیت خارجی منتفی است حق با علامه است. که بعداً در این مطلب بحث خواهیم کرد. فعلاً در حدّ خود مدعا، ایشان می‌گویند من علیت خارجی را می‌فهمم که نیست، ثبوت هیچ شأنی از برای شأن دیگر، علت ندارد؛ چون اینها مساوق هستی هستند. علت و معلول، کثرت است و کثرت از حقیقت هستی مبراست. اینها را می‌فهمم و ملتزم هستم. اما من می‌گویم چه منافاتی دارد که من علیت مفهومی را برای کان ناقصه، نه برای کان تامه، بلکه برای ثبوت یکی برای دیگری قائل شوم؟ تمرکز بحث فعلاً بر علیت مفهومی و علیت خارجی است. ایشان اینجا اینها را زیبا جدا می‌کنند. در برهان لمّ، علیت خارجی مطرح است و علیت خارجی، منتفی است حق با آقای طباطبایی است ان شاء الله در این مورد بحث می‌کنیم. من فعلاً می‌خواهم شما بر تفکیک بین علیت مفهومی و علیت خارجی تمرکز کنید بقیه اش را سر هر فصلی که رسیدیم یکی یکی توضیح می‌دهیم.

ایشان اینجا بخوبی جدا می‌کنند و می‌گویند: «بله و صرف این که حقیقت هستی علت ندارد- این نقد نهاییه است، الآن دارد نقد نهاییه می‌کند، همین عبارت نهاییه را اینجا نقد می‌کند، - و چیزی که مساوی آن است علت نخواهد داشت؛ چرا که خارج از حقیقت وجود و بیرون از حقیقت چیزی که مساوی هستی است، شیئی نیست تا علت کان ی تامه یا علت کان ی ناقصه

قرار گیرد- می‌گویند اینها درست است. پس حرف آقای طباطبایی در فرع تاسع نهاییه درست است که حقیقت هستی، علتی ندارد وراثش، نه علت تامه، نه علت ناقصه می‌گویند این خارجی است. این درست است. الآن این عبارت اشاره هفتم صفحه ۱۹۱ را هم توضیح و هم تقدیر فرع تاسع بدانید. ایشان می‌گویند: من قبول دارم که در خارج اینگونه است و قبول هم دارم که اشکال آیت الله مصباح وارد نیست که قول به تشکیک و علیت یک مرتبه از برای مرتبه دیگر منافات با انکار علیت خارجی بین هستی و شئون هستی ندارد. من محمولات هستی را صفات حقیقیه هستی می‌دانم، آنها محمولات هستی اند، اینها را می‌فهمم و قبول دارم اما این دلیل آن نیست که بعضی از شئون آن، علت کان ی ناقصه برخی دیگر از شئون وی نباشد. عبارتی که مقدار ضعیف است، باید ذهنی اش می‌آمد چون بالا اقرار کرد که خارجاً منتفی است؛ علیت خارجی نه به شکل کان تامه نه به شکل کان ناقصه وجود ندارد. ایشان اینجا عبارتی دارند از ملاصدرا در ذیل برهان صدیقین ان شاء الله بعداً می‌خوانیم.

### بیان اولین موضع افتراق دیدگاه استاد جوادی با علامه طباطبایی

ایشان این مطلب را ملتزم است، می‌گویند من فرقم با علامه در این است؛ اشتراک با ایشان این است، وجود را اصیل می‌دانم، و صفات حقیقیه وجود را مساوق وجود می‌دانم، و شأن اخص ندارم، پس عارض اخص برای هستی ندارم، این مسامحه است، این را هم قبول دارم، علیت خارجی منتفی است؛ بلکه همه اینها را قبول دارم. اما من یک فرق دارم و آن این است که من در اینجا علیت مفهومی را ملتزم هستم و می‌خواهم با علیت مفهومی، راه برهان لمّ رادرست کنم.



ایشان می گوید: من حرفم این است؛ لذا اگر به استاد بگویند شما عرض ذاتی را چگونه تبیین می کنید؟ می گوید عرض ذاتی یعنی چه؟! اگر عرض ذاتی، یعنی شئون مساوق هستی در خارجند، همان چیزهایی که آقای طباطبایی می گوید و انتفاء علیت و همه اش را قبول دارم. اگر نه، در واقع این است که ثبوت یک شأنی، علت کان ناقصة شأن دیگر باشد در تحلیل مفهومی، من این را می گویم ملاک عرض ذاتی.

بر اساس این فرمایشات ایشان و استدلال به اینکه «هیچگونه منعی وجود ندارد که یکی از دو متساوی و دو متلازم، علت ثبوت دیگری برای شیء ثالث باشند، البته علت مفهومی؛- چون بالابیان کردند - گرچه ممکن نیست که علت ثبوت دیگری فی نفسه باشد؛ لذا صدر المتألهین در تقریر برهان حکما» ایشان می خواهند بگویند: اشکال علامه بر صدرا در حاشیه جلد شش اسفار وارد نیست که همان بحث صدرا گفته فلان، علامه می گوید: نه، این ملازمات عامه است، برهان لم نیست. همین بحثی که الآن داریم. یک مقدمه دیگر هم توضیح بدهم که انضباط منطقی بحث به هم نخورد. ایشان این مطلب را با اصالة الوجود پذیرفته اند. علامه طباطبایی (رضوان الله تعالی علیه) این مطلب را در متن واقعیت هم ملتزمند، یعنی فارق دوم ایشان از علامه اینجاست.

ایشان (استادجوادی) می گوید: من اینها را در وجود قبول دارم، در صفات حقیقیه وجود هم قبول دارم اما وقتی می آید سراغ واقعیت، من نمی توانم مثل علامه در واقعیت، مسأله تساوق، و مسأله انکار شأن اخص از باب تساوق شئون با اصل واقعیت را ملتزم شوم، این را نمی فهمم.

من هر چه علامه آنجا می گوید می پذیرم اما جایی هم که اختلاف با ایشان در کفایت علیت مفهومی است و عدم لزوم علیت خارجی در صدق برهان لم از ایشان در یک فرعی جدا می شوم. تا آنجا هم با ایشان هستم اما در اصالة الوجود با ایشان هستم.

علامه در نهاییه یک ترقی به مطلب داد، و همین تاسعی را که در ذیل اصالة الوجود آورده در فرع خامس مدخل با واقعیت آورده است. این، اختلاف ایشان است با استادش است. علامه می گوید: «و خامسا أن کون موضوعها اعم الاشياء» در وجود گفت تاسعا، اصالت وجود به ما می گوید وجود، سببی وراء خودش ندارد؛ چه تامه چه ناقصه. اینجا گفت که «أن کون موضوعها أعم الاشياء یوجب أن لا یکون معلولا لشیء خارج عنه اذ لا خارج هناك» علامه می خواهد این عدم وجود خارج را بر اساس واقعیت هم درست کند. می خواهد بگوید خارج از واقعیت، چون لا واقعیت است، سببی نداریم «فلا علت له» پس علتی برای موضوع نیست؛ چون موضوع واقعیت است و چون خارج از واقعیت، ما به لا واقعیت می رسیم پس همانگونه که بر اساس اصالة الوجود می توانیم بگوییم چون وجود، اصیل است علتی غیر از وجود نیست؛ چه تامه چه ناقصه. در واقعیت چون می خواهیم بگوییم لا واقعیت چیزی نیست، پوچ است، محض هلاک و نیستی و بطلان است، نمی توانیم بگوییم لا واقعیت، علت واقعیت است. براین اساس «فالبراهین المستعملة فیها لیس ببراهین لمیه» علامه این حرف را دو بار مطرح نموده: (۱) از واقعیت و عدم اتصاف واقعیت به لا واقعیت و در واقع تساوی بلکه تساوق شئون واقعیت با

واقعیت، انکار برهان لم را در فلسفه نتیجه گرفته است. ۲) بر اساس اصالة الوجود و تساوق شئون حقیقی وجود با وجود، انکار برهان لمرا نتیجه گرفته است.

«واما برهان الإن فقد تحقق في كتاب البرهان من المنطق أن السلوك من المعلول الى العلة لا يفيد يقينا فلا يبقى للبحث الفلسفي الا برهان الإن الذي يعتمد فيه على الملازمات العامة فيسلک فيه من أحد المتلازمين العامين الى الآخر»

حضرت علامه (رضوان الله تعالی علیه) می خواهد از مفهوم عرض ذاتی مساوق با واقعیتش، انکار لم در فلسفه را با قطع نظر از اصالة الوجود درست کند. آقای جوادی می خواهد بگوید که نه، من این را در ارتباط با فلسفه بعد از اصالة الوجود قبول دارم، فقط اختلاف با شما در کفایت علیت مفهومی است.

یعنی اینها دو مطلب است: ۱) کفایت علیت مفهوم در تحقق برهان لم ۲) آیا ما می توانیم این حرفی را که بر اساس اصالة الوجود ادق و فروع اصالة الوجود و تساوق شئون حقیقی هستی با هستی می گوئیم، واقعیت هم بگوئیم؟ علامه ادعا دارد هر دو درست است، هم با واقعیت می شود این سخن را گفتو هم با وجود می شود این سخن را مطرح نمود.

با وجود اگر این سخن را بگوئید، ذیلش می گوید: من تشکیک را قبول دارم اما علیتی در تشکیک به فایده ایدر بحث من ندارد. وقتی وارد واقعیت می شود، اسم تشکیک را نمی آورد. در «خامس» اصلا مسأله تشکیک نیست اما در «تاسع» فروع اصالة الوجود، وقتی مطرح می کند می گوید: «نعم لا بأس» به علیت بعض مراتب از برای بعض اما این علیت به درد علیت

شئون مساوق نمی خورد؛ یعنی کاملاً معلوم است علامه یکبار در فضای واقعیت می خواهد از باب تساوق واقع، شئون واقعیت با واقعیت و عدم امکان اتصاف واقعیت به لا واقعیت و عدم وجود علتی وراء اصل واقعیت، انکار برهان لم کند و بعد نشان بدهد که برهان ما برهان ملازمات عامه است. قسمت اول که واقعیت، علت ندارد می گوید: لم نداریم. قسمت دوم که شئون واقعیت، مساوق واقعیتند وبا هم تلازم دارند، نشان می دهد در اصل واقعیت ملازمات عامه داریم. این را هم دوباره تبیین می کنیم.

### بیان نظرات اختصاصی علامه طباطبایی در فلسفه

علامه می خواهد بگوید من این را در متن واقعیت ملتزم هستم. در اصالة الوجود هم به نحو اتمی بر اساس اصالة الوجود ملتزم هستم. به نظر ما علامه معتقد است وجود و اینها را ملاصدرا گفته، سهم من مدخل نهاییه است. سهم من این بخشی است که صدرا نرفته، سهم من، صدیقین با واقعیت است، انکار لم با واقعیت است، عرض ذاتی با اصل تساوق با اصل واقعیت است، انکار شأن اخص برای واقعیت است. ما سر درس هم یک بار رفتیم، گفتیم آقا به نظر می رسد یک مقدار کم لطفی می شود به عبارات استادتان! شما اینها را در وجود قبول دارید، چگونه اینجا عارض اخص به ما نشان می دهید؟

### بیان دومین موضع افتراق دیدگاه استاد جوادی با علامه طباطبایی

استاد بزرگوار ما می خواهد بفرماید: من دو اختلاف با علامه دارم: یک اختلاف این است که آیا می شود همان حرف هایی را که بر اساس اصالة الوجود و تساوقِ شئونِ حقیقی وجود با وجود در فروع اصالة الوجود می گوئیم در مدخل بر اساس واقعیت بگوئیم؟

دو، اینکه اگر هم بتوانیم هر دو جا بگوئیم آیا برای صدق برهان لمّ، علیت مفهومی کان ناقصة یکی برای دیگری کافی است یا کافی نیست؟ از رَحِیق اینگونه به دست می آید که استاد بزرگوار ما دام ظله معتقد است، نمی شود در متن واقعیت آن حرف هایی را مطرح نمود که با اصالة الوجود می شود گفت.

اشاره را می خوانیم. اشاره هشتم ۲۲۳ این اولین اختلاف ایشان با استادشان است: «اثبات وجود و وحدت حقیقی و در نتیجه اثبات موضوع واحد برای علوم حقیقی و برهان، نه اعتباری، تنها از طریق مبانی استوار حکمت متعالیه ممکن و میسر است؛ زیرا بر اساس اصالة الماهیه یک، و بر اساس تباین وجود دو، و بر اساس اصالت وجود در واجب و اصالت ماهیت در ممکن سه، راه بسته است». فقط بر اساس اصالة الوجود و تشکیک و بر اساس وحدت شخصی و به تعبیر ایشان تشکیک در ظهور، نه تشکیک در وجود می شود آن حرف ها را مطرح نمود. ایشان کأنّه آن مطلبی را که استادش در مدخل نهاییه با قطع نظر از مبنای اصالة الوجود، اصالة الماهیه، تباین وجود، تشکیک وجود می خواهد ارائه کند. سؤال اول این است: آیا آن مطلب که ما می خواهیم درباره ملاک عرض ذاتی، چه به تساوق خارجی و انکار علیت خارجی، و وجود علیت مفهومی فتوا بدهیم، آیا این را با همه مبانی می شود درست کرد؟ یا فقط با تشکیک در

وجود یا تشکیک در ظهور قابل درست شدن است؟ از عبارت علامه اینگونه به دست آمد که هم با اصالة الوجود. البته بعد می گوئیم علامه می گوید: اصلا تشکیک مغل است. بعد به خود استاد می گوئیم خودتان در شرح حکمت متعالیه گفته اید علیت خارجی به درد نمی خورد چگونه ما را به تشکیک ارجاع می دهید؟

شما با فروع اصالة الوجود کار کنید، تشکیک، بعد می آید. علامه در نهاییه اینها را از باب اصالة الوجود درست کرده است. می گوید: وقتی شما قائل به اصالت وجود و تساوق شئون صفات حقیقیه وجود شدید، دیگر تشکیک هم که قائل بشوید یا نشوید ربطی ندارد به مطلب.

اما اینجا ما یک اختلاف داریم با استادمان که ببینیم فرمایش استادمان در مقابل فرمایش استادش علامه طباطبائی در این مبنا سرنوشتش چه می شود؟ مسأله بعدی آن عبارات علیت مفهومی و کفایت برهان لمّ است. اینها را یک مقداری توضیحش را ان شاء الله ارائه می کنیم والسلام

## جلسه شصت و نهم: ۹۱/۰۳/۰۸

## خلاصه مباحث گذشته در ملاک مسأله عرض ذاتی (بیان سه دیدگاه)

بحث ما در ارتباط با مسأله عرض ذاتی و حاشیه بسیار ارزشمندی بود که استادمان حضرت آیت الله جوادی در رهیق جلد اول داشتند. خلاصه مطلب به اینجا رسید که ما در عرض ذاتی سه دیدگاه داریم.

## دیدگاه اول: تساوق، ملاک عرض ذاتی باشد.

دیدگاه اول: اینکه من در عرض ذاتی، ملاک را تساوق بدانم و بر اساس تساوقی که اثبات می‌کنم، بگویم کثرتی در کار نیست، عارض اخصی در کار نیست، علیت خارجی منتفی است. و اگر من محمولی را از عوارض ذاتی، موجود می‌دانم، آن محمول است که مساوی بلکه مساوق وجود است. اگر محمولی مساوی بلکه مساوق موجود بود، دیگر بین آن محمول مساوق و موجود نمی‌توانم قائل به کثرت خارجی و علیت و معلولیت بشوم. اگر مبنا در عرض ذاتی این شد، بر اساس این مبنا، هم موضوع درست می‌شود، هم عرض ذاتی درست می‌شود و هم من حق دارم نتیجه بگیرم که، برهانی که من می‌خواهم با او عرض ذاتی را تبیین نمایم، برهان لمّ نیست. برهان إنّ هم نیست. برهانی است از جنس ملازمات عامه که از احد شئون مساوق به شأن دیگری منتقل می‌شویم.

## دو تبیین از ملاک تساوق توسط ملاصدرا و علامه طباطبایی

این یک دیدگاه در عرض ذاتی است. این دیدگاه دو شاخه دارد؛ یعنی یک الف و ب در این دیدگاه هست: الف) این است که تساوق را با وجود درست کنیم، این حرف ملاصدرا است در فضای ادق اصالة الوجود. ب) آقای علامه طباطبایی ارائه فرموده اند: من می‌توانم، تساوق را که ملاک عرض ذاتی است، در اصل واقعیت تبیین نمایم، ولی ملاک، یک ملاک است. ملاک من در مسأله عرض ذاتی، تساوی بلکه تساوق است؛ چون تساوی بلکه تساوق است، عارض اخص ندارم، علیت خارجی ندارم، برهانی هم که می‌خواهم با او کار عرض ذاتی را درست کنم یا از او استفاده کنم دیگر برهانی مبتنی بر علیت نیست بلکه برهان من، برهانی است مبتنی بر ملازمات عامه، این فضا، فضای علامه طباطبایی است. منتهی علامه این مطلب را هم با الف قبول دارد یعنی حقیقت وجود «لا سبب لها ورائها لاصالتها و بطلان غیرها و...» علامه فرموده: اگر کسی بخواهد با وجود کار بکند مثل ملاصدرا، ما حرف او را قبول داریم، حرف او را هم کامل می‌کنیم و به او هم می‌گوییم آقای ملاصدرا! این حرف شما درست است، عرض ذاتی درست است، عارض اخص، منتفی است، علیت خارجی، منتفی است. اگر اینگونه حرف زدیم، این دیگر هیچ ربطی به تشکیک پیدا نمی‌کند. ما اینها را مقدمه می‌کنیم برای این مطلبی که از استادمان می‌خواهیم عرض کنیم.

دیگر نباید بگوییم مسأله اثبات موضوع واحد و محمولات آن موضوع واحد، متفرع بر تشکیک است، نه خیر؛ چون محمولات آن موضوع واحد، شئون مساوق آن واقعیتند. حالا آن واقعیت، وجود باشد، شئون مساوقش هم، صفات حقیقیه وجودند. آن واقعیت، خود واقعیت است، اگر توانستیم اشکالات را برطرف نماییم، دیگر هیچ ربطی به تشکیک ندارد.

بنابراین فضای که عرض کردیم، خوب فهمیده می شود که چرا حضرت علامه طباطبایی در مدخل نهاییه، مسأله تساوق را که مطرح می کند مسأله لمّ را منتفی می کند، ملازمات عامه را تبیین می کند و هیچ تعرّضی به تشکیک ندارد. مسأله وجود را هم که مطرح می کند، نشان می دهد که ما بر اساس شئون مساوق وجود که در فروع قبلی اصالة الوجود نهاییه که صفات حقیقه وجود را مطرح می کند. ایشان نشان می دهد که مسأله درست است و مسأله تشکیک و لو در مراتب وجود جاری است و لو یک مرتبه علت یک مرتبه دیگر است. اما مرتبه که بحث شئون مساوق نیست؛ لذا فلسفه که می خواهد از عوارض موجود بما هو موجود، یعنی از عوارض وجود، چون بعد از اصالة الوجود، موضوع وجود است، می خواهد از شئون مساوق وجود بحث کند کاری به علت مرتبه از برای مرتبه ای دیگر ندارد که ان شاء الله بعداً در ذیل اواخر مدخل مفصل تر می آید.

### دیدگاه دوم: قبول تساوق با تفکیک علت مفهومی از علت خارجی

یک دیدگاه دیگر این است که تساوق را قبول داریم در خارج. انتفاء کثرت و علت را در خارج قبول داریم اما با تفکیک کان ناقصه از کان تامه و با تفکیک علت مفهومی از علت

خارجی، می خواهیم علت مفهومی یک کان ناقصه را برای کان ناقصه دیگر درست کنیم؛ یعنی بگوییم اگر علم برای این واقعیت ثابت شد، قدرت، برای او ثابت است. تحقق علم برای این موجود می شود کان ناقصه، قدرت و حیات برای این موجود هم کان ناقصه است که ثبات می شود. پس تحقق علم، علت تحقق مفهومی کان ناقصه حیات است مثلاً. این می شود کان ناقصه ای که برای واقعیت درست می کنید و آن را علت مفهومی تحقق یک کان ناقصه دیگر می کنید، با تفکیک کان ناقصه از کان تامه. تحقق حیات با تحقق وجود است، این دلیل نمی خواهد؛ چون حیات، شأن مساوق وجود است. تحقق علم با تحقق وجود است؛ چون علم صفت حقیقی وجود است. صفات حقیقیه وجود، وحدتش، فعلیتش، تجردش، حیاتش، علمش، کان تامه اش مشکل ندارد اما کان ناقصه اش یعنی ثبوت حیات و علم و تجرد برای این موجود. عیبی ندارد که از طریق ثبوت یک کان ناقصه ای، علت مفهومی پیدا کند برای ثبوت یک کان ناقصه دیگری. بر اساس این دیدگاه ما ملاک عرض ذاتی را مسأله علت مفهومی و ثبوت کان ناقصه یکی برای دیگری در تحلیل های مفهومی می دانیم. اگر این دیدگاه حاکم شد، آن موقع در تحقق بحث موضوع و عرض ذاتی، تشکیک دخیل است.

استاد عظیم الشأن ما حضرت آیت الله جوادی که اصرار می کنند -ما می خوانیم پاورقی ایشان را- «سلسله عوارض ذاتیه ای که بدینسان با یک ربط و ترتیب ضروری تشکیل می شوند یک واحد تشکیکی را در صفحه نفس که جزئی از جهان خارج است تشکیل می دهند. مسائلی که در این سلسله واحد قرار می گیرند اعتباری نیستند حقیقی اند مثل دانه های تسبیح نیستند که

این مجموعه است در صقع نفس. اگر این مطالب همینگونه که عرض کردم بشود، اینگونه شکل می گیرد منتها... قول سوم را هم می گویم بعد آن منتهایم را عرض می کنم.

### دیدگاه سوم: وجود ناعتی ملاک عرض ذاتی باشد

قول سوم این است که من اصلاً به اینها کاری نداشته باشم. همان مبنای متعارفِ عرض ذاتی را کار کنم، بحث وجود ناعتی و اینکه موضوع از علل است و این علیت الزاماً علیت ذهنی و مفهومی در حیطهٔ کان های ناقصه نیست بلکه یک علیت خارجی است و این علیت خارجی در خارج درست است در باب برهان هم براهین ما منطبق با واقع هستند به همان شکلی که در کتاب برهان گفته شد. این سه دیدگاه است. یک دیدگاه شما را با علیت خارجی و کثرت خارجی تصویر می کند. یک دیدگاه شما را با تساوق خارجی و علیت مفهومی و تشکیکی که این سلسله در صفحهٔ نفس آدمی که جزئی از جهان خارج است مطرح می کند. یک دیدگاه هم شما را با تساوق و انتفاء کثرت و انتفاء علیت و رمز عرض ذاتی را در آن فضا بردن است تصویر می کند.

### بیان سه نکته جهت بررسی بیشترمسأله در جلسه آینده

استاد بزرگوار ما چون از دیدگاه وسط استفاده می کند و می خواهد با علیت مفهومی کار کند، مسألهٔ عارض اخص را در فضای علیت مفهومی قبول دارد. ما یک مقدار فردا در آن تأمل می کنیم، ببینیم در این فضای علیت مفهومی و صقع نفس انسانی و همین توضیحاتی که دادند با مبنای خودشان، آیا ما می توانیم تصویری در این سلسلهٔ تشکیکی برای بحث عارض اخص

قابل جا به جا شدن باشند» و ما باید با برهان سیرشان را طی کنیم. اینها بسیار درست است اما این مطالب درست در واقع مطلب را بر می گرداند به تحقق این سلسله در نفس انسان و این مراحل تشکیکی که به وجود می آید، در صقع نفس انسان محقق می شود؛ این منافاتی ندارد با انتفاء تشکیک در متن واقع. آن بیان اول که گفتیم انتفاء ثبوت یا انتفاء تشکیک، ربطی به حیثیت عرض ذاتی ندارد، آن با تساوق خارجی و انتفاء علیت خارجی کار می کرد، این می خواهد با علیت مفهومی کان ناقصه ای برای کان ناقصه دیگری کار کند، درست یا غلطی اش را فعلاً کار نداریم ما اصل مطلب را می خواهیم تعقل کنیم؛ لذا این مطلب از نظر ایشان که ما بعداً بحث می کنیم بخوبی جمع می کنند: «ارتباط سلسلهٔ موضوعات و محمولات علوم مختلف بر مدار علیت، رمز وحدت تشکیکی سلسله های علمی است» اینها حرف های خوبی اند اما باید روشن شود این علیت، علیت مفهومی است. تحلیل مفهومی و علیت مفهومی است. اگر ما این سیستم را خوب فهمیدیم و تعقل کردیم و آن موقع اینگونه سیر کردیم این فرمایش استاد در اشارهٔ هشتم درست است که ما بر اساس اصالة الوجود و تشکیک الوجود حالا یا به قول ایشان تشکیک در ظهور یا در وجود می توانیم ارتباط این سلسله ها را تبیین کنیم و الا بر اساس اصالة الماهیه که ماهیات مشار کثرتند یا بر اساس تباین وجودات که وجودات اصیل ولی مباین و مشار کثرتند، این سلسله ها با هم ارتباط واقعی پیدا نمی کنند. بر اساس اصالة الوجود در واجب و اصالة الماهیه در ممکن، این سلسله ها به هم پیوند نمی خورند بامشکل مواجه می شویم؛ لذا این مطلب ایشان که اصرار می کنند که بحث مبتنی بر اصالة الوجود و تشکیک الوجود است، ناظر به ثبوت

فرمایش ایشان و هم زمینه ای بشود برای فهم بهتر فرمایش حضرت علامه طباطبایی تا ببینیم  
ان شاء الله به کجا می‌رسیم. والسلام

داشته باشیم؟ چون ایشان اصرار دارند. عارض اخص در فضای حرف های بوعلی گفته شد و  
جوابش را از علامه دادیم. عارض اخص در فضای تساوق خارجی، منتفی است و استادمان هم  
در آن شرح حکمت متعالیه فرمودند که هستی، شئون اخص ندارد و در تعبیر مسامحی می  
گوییم خودش و مقابلش... اما در این فضایی که مسأله علیت مفهومی مطرح است فرمایش  
استاد ما چیست؟

نکته دوم این است که اگر مسأله درست شدن موضوع واحد و محمولات واحده را متفرع  
کردیم بر مسأله اصالت وجود و تشکیک. اولاً ایشان یک بیانی دارند که می‌گویند: «این  
استدلال ما می‌خواهد وجود حقیقی معلوم یعنی موضوع تکوینی که دارای عوارض ذاتی  
تکوینی است را ثابت کند» این موضوع تکوینی یعنی چیزی که در صقع نفس من است؟ یا  
چیزی که در واقع است؟ در واقع که من علیت قبول کردم منتفی است. ما بررسی نماییم آنجا  
این مطلب چه می‌شود؟ و ثالثاً -یعنی الآن سه مطلب هست که باید خوب به این‌ها پرداخت-  
ما وقتی می‌گوییم فقط با اصالة الوجود و تشکیک می‌توانیم کار کنیم، تکلیف موضوع تکوینی  
خارجی که عوارض خارجی دارد بر اساس سایر اقوال که آنها هم برای خودشان معلومی و  
واقعیتی فائند چه می‌شود؟ که آن ثالثاً مقدمه ورود ما می‌شود به فرمایش آقای طباطبایی که  
تساوق را می‌خواهد در اصل واقعیت ترسیم کند. ما باید تقریباً این سه نکته را در ارتباط با  
فرمایشات حضرت استاد تأمل و بررسی کنیم که در واقع هم بهتر فهم شود.

هفتادم: ۹۱/۰۳/۰۹

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

در باب مسأله عرض ذاتی، در ارتباط با فرمایشات استاد عزیزمان حضرت آیت الله جوادی و مقایسه اش با فرمایشات استادشان حضرت علامه طباطبایی (رضوان الله) بحث می کردیم. به نظرم می رسد برای اینکه مطلب روشن شود، خواندن برخی از عبارات باقی مانده ایشان در رَحِیق خالی از لطف نباشد. توضیحات ما، خلاصه اش این شد، که ایشان به نظر ما، -البته از محضر شریفشان هم چند بار حضوری سؤال کردیم- تساوق خارجی را قائلند، انتفاء علیت را بین شئون مساوق وجود و وجود می پذیرند، ولی این را به این معنای نمی دانند که ما علیت مفهومی را در ارتباط با کان ناقصه برخی از شئون از برای بعض دیگر قبول نکنیم. منتهی اگر من بخواهم همه این مطلب را اینجا توضیح بدهم، نمی شود، ان شاء الله در بحثان و لمّ، مفصل عرض می کنم با عبارت شیخ الرئیس در شفاء، که هم کان تامه معلوم شود و هم کان ناقصه معلوم شود، که حدّ وسط برای ثبوت خود اکبر است یا برای ثبوت اکبر للاصغر است که بشود کان ناقصه اش. اینها را ان شاء الله، توضیح خواهیم داد و الآن در حدّ اصل مدعا می خواهیم تکلیف عرض ذاتی روشن شود. ایشان قبول داشتند تساوق خارجی را و انتفاء علیت خارجی را بین شئون مساوق، اما اصرار داشتند که ما انتفاء علیت خارجی و عدم وجود کثرت بین وجود و شئون حقیقی وجود و نبود علت خارجی برای وجود و شئون مساوق وجود، چیزی خارج از

هستی اصیل و شئون اصیل او وجود ندارد که بخواهد علت هستی باشد. ایشان بعد از قبول این مطالب و مقدمات، اصرار دارند که این مطالب، نفی علیت مفهومی نمی کند و به همین دلیل اصرار دارند که ما در فلسفه برهان لمّ داریم ولی لمّ را از باب علیت مفهومی حدّ وسط برای ثبوت حدّ اکبر از برای اصغر می دانیم، حالا مفصل این را در چند جا بیان می دارند. این حاشیه و پاورقی ایشان را بخوانیم که ادامه همان مطلبی است که دیشب عرض کردیم.

### بیان هفتم از رَحِیق جهت توضیح مبنای استاد جوادی و نقد استاد

ایشان در اشاره ۱۴ رَحِیق جلد اول صفحه ۲۳۹ دارند: منتهی در این اشاره یک مسامحه ای هست که من عرض کردم وقتی حضورا عرضه داشتیم آقا فرمودند: نه، همان حرف های خودمان را قبول داریم. در جلد ششم، شرح حکمت متعالیه در آن اشاره هفتم، ایشان اینگونه فرمودند: «گر چه بین مراتب حقیقت هستی علیت و معلولیت محقق است. یعنی مرتبه ای از آن علت مرتبه دیگر می باشد، لیکن آنعلیت خارجی، مستلزم علیت شئون مساوی و مساوق هستی برای یکدیگر نمی باشد که عرض کردم چون اینها بحث را برده اند در وجود پیاده می کنند می گویند اشکالی ندارد که یک مرتبه ای، علت مرتبه دیگر باشد. کما اینکه اشکالی ندارد ذات و صفات، علت افعال باشند، که بعدا ایشان می گویند در پاسخ به حضرت آیت الله مصباح، می گویند می شود گفت که مراتب هستی یکی، علت دیگری است اما بحث از مراتب هستی، بحث از عوارض هستی نیست؛ چون بحث از عوارض هستی، بحث از عوارض موجود بما هو موجود است، این عبارات آقای طباطبایی است در نهاییه که خواندیم.



علامه فرمودند: ما تشکیک بین مراتب هستی داریم، اما تشکیک بین مراتب هستی ... تعبیرشان این بود: «نعم لا بأس بتوقف بعض مراتب هذه الحقيقة علی بعض كتوقف وجود الامکانی علی الوجود الواجبی و توقف بعض ممکنات علی بعض» ایرادی ندارد ما تشکیک را قائل شویم، تشکیک طولی و علیت بین مراتب را، اما «منها یظهر» که چون در فلسفه می خواهد از عوارض هستی بما این که هستی است بحث کنیم. یعنی از صفات حقیقی و شئون مساوق هستی بحث کنیم. بحث علیت در مراتب ربطی به این بحث ما ندارد. استاد ما در شرح حکمت، همین مطلب را تأیید فرموده اند؛ یعنی اینجا اختلاف نداشتند و عبارتشان این بود: «لیکن آن علیت خارجی، مستلزم علیت شئون مساوی و مساوق با هستی برای یکدیگر نمی باشند» این را قبول دارند و عین عبارت نهاییه است. ولی بعد اضافه کردند - ولی در تحلیل های مفهومی» در این اشاره از این جهت این تسامح هست.

### بیان اشاره چهاردهم از حقیق و اشکال استاد به ایشان (در بحث برهان

لم)

ایشان می گوید چهاردهم جلد ۱ صفحه ۲۲۹: «چهاردهم: از آنجا که بر اساس وحدت تشکیکی وجود، بین مراتب هستی، علیت و معلولیت محقق است و همچنین در تحلیل های مفهومی ممکن است بعضی از شئون فراگیر هستی، علت کان ناقصه برای برخی از شئون دیگر در آن باشند، به این دو دلیل از برهان لم می توان در فلسفه استفاده کرد» این اشاره خراب شد، وقتی با آن مطلب مقایسه شود، اشکال وارد است و آقا فرمودند: این را به گردن من نگذارید

برای مقررین است. عرض کردم شما یک جا تساوق را مبنا قرار می دهید و عارض اخص و علیت خارجی را منتفی می کنید. یعنی اختلافشان با استادشان در بحث علیت مفهومی کان ناقصه یکی برای دیگری است. پس ایشان تعبیرشان این است «زیرا همه این امور فرع بر ترکیب یا کثرت است و در حقیقت بسیط که منزله از ترکیب و مبرای از کثرت است هیچ یک از این امور راه ندارد» ایشان اصل مطلب را قبول دارد در شرح حکمت متعالیه که هستی و شئون مساوق هستی، کثرت ندارند و اگر هستی شد موضوع فلسفه، عوارض هستی، عوارض موجود بما هو موجود یعنی عوارض وجود بما اینکه وجود است آن شئون مساوق است. علیت خارجی بین مراتب سر جایش است ولی آن علیت خارجی، بحث فلسفی ما نیست؛ چون آن بحث فلسفی ما باید بحث از... این عبارت را اینجا تصریح کردند و پذیرفتند تقریباً عبارت نهاییه است در عبارت آقای طباطبایی؛ لذا وقتی می خواهند برای اثبات برهان لم بحث کنند، دیگر اینجا در این اشاره نباید دو مطلب بگویند که (۱) چون علیت بین مراتب، وجود دارد (۲) چون علیت مفهومی - ما تمرکزمان در بحث علیت مفهومی است که تصریح ایشان است - «همچنین در تحلیل های مفهومی ممکن است بعضی از شئون فراگیر هستی علت کان ناقصه برای برخی دیگر از شئون آن باشند» این حرف خوبی است در سیستم ایشان که این را ما ان شاء الله با توضیحات برهان، عرض می کنم که سر انجامش به کجا می رسد. ایشان می خواهند بگویند ما می توانیم یک شأن را، علت ثبوت، اول می گویند اثبات بعد می گویند ثبوت، - می گویم چرا اثبات و ثبوت را می گویند - قرار بدهیم و برهان لم را درست کنیم. در شرح حکمت متعالیه این حرف منسجم

است؛ یعنی اختلافشان با استادشان در بحث علیتِ مفهومیِ کان ناقصه یکی برای دیگری است که این را توضیح می دهند. یک توضیحات اضافه ای دارد که در وقتی رسیدیم به بحث لم و إن مفصل می خوانیم.

### اشاره هشتم از رحیق (نقل عباراتی از بوعلی سینا در توضیح مبنا)

همین توضیح را در اشاره هشتم از شیخ الرئیس می آورند که شیخ الرئیس هم آنجا بحث کرده که اگر کسی گفت که «کل مؤلف له مؤلف - این - مؤلف و له مؤلف» تلازم دارند، در واقع باید بین اینها با دقت دید، مؤلف درست است معلول مؤلف است اما اینجا من نسبتش را با مؤلف نمی سنجم بلکه نسبتش را با «له مؤلف» می سنجم و بین مؤلف و له مؤلف ملازمه هست. شیخ اینها را خیلی خوب فرموده است و هم خیلی خوب ایشان استفاده می کند. بعد از اینکه فرمایشات شیخ را درست می کند که پس ما در واقع وقتی می خواهیم بررسی بکنیم باید درست حدّ اکبر را بشناسیم. حدّ اکبر ما، له مؤلف است نه اینکه حدّ اکبر ما مؤلف باشد که بگوییم اینجا داریم از مؤلف به مؤلف می رسیم، نه، بلکه داریم از مؤلف به له مؤلف می رسیم. همین را خوب توضیح می دهند دوباره می آورند در امکان می گویند: ممکن، له علة است، اگر هر ممکنی، له علة باشد نسبت ممکن و له علة نسبت مؤلف است با له مؤلف یعنی تلازم است. بعد هم سعی می کنند این تلازم را بر اساس اینکه حدّ وسط می آید له مؤلف را برای مرکب درست می کنند، می گوید: حدّ وسط نیامد له مؤلف را درست کند بلکه له مؤلف را برای مرکب درست کرد؛ یعنی این کان ناقصه است. این شد علت تحقق حدّ اکبر یعنی له مؤلف برای حدّ اصغر. پس شد علیتش

برای کان ناقصه. خیلی خوب اینها را درست می کند و می گوید این در واقع یک تحلیل مفهومی است. من از یک حدّ وسطی، مفهوماً استفاده کرده ام تا در واقع شما بگویید: «کلّ مرکّب مؤلف و کلّ مؤلف له مؤلف» بعد نتیجه می گیرید که این مرکب، له مؤلف. قیاستان این است: می گوید: «کلّ مرکّب مؤلف» مثلاً در ماده، پیاده اش کنید که مرکب از هیولا و صورت است. بگویید: «کلّ مرکّب مؤلف و کلّ مؤلف له مؤلف» بعد نتیجه می گیرید که مرکب، له مؤلف. شما له مؤلف را که حدّ اکبر است وقتی با حدّ وسط نگاه می کنید که مؤلف است. می گوید این مرکب، «مؤلف و کلّ مؤلف له مؤلف» این مؤلف و له مؤلف تلازم دارند ولی حدّ وسط نیامد خود له مؤلف را درست کند بلکه له مؤلف را برای مرکب درست کرد، پس شد علت کان ناقصه او. اینها را خیلی خوب از بوعلی درست می کنند و نشان می دهند که دعوا در کان تامه نیست بلکه در کان ناقصه است و دعوا در یک تحلیل مفهومی است. اینها را خوب تبیین می کنند که ما در تحلیل های مفهومی، وقتی می خواهیم برهان لمّ را مبنا قرار بدهیم این را می گوییم. ما نمی خواهیم بگوییم برهان لمّ داریم به این معنا که هستی علتی خارج از خودش دارد یا یک شأنی، علت کان تامه شأن دیگر است نه، چون این شئون مساوق هستی اند وقتی هستی، علت ندارد و اصیل است همه این شئون، اصیل اند. کان تامه اینها مشکل ندارد اما گاهی وقت ها یک شأنی را می خواهم مثلاً حیات را برای یک چیزی اثبات کنم، از یک حدّ وسطی استفاده می کنم که علت ثبوت آن حدّ اکبر است برای این چیز. همانگونه الآن از مؤلفی استفاده می کنم که علت ثبوت له مؤلف است برای مرکب یا از امکانی استفاده می کنم که می خواهد مثلاً می گویم

## بیان شاهد دیگری جهت اثبات برهان لمّ در اشارات رحیق

شاهد دیگری دارند که شاهد خوبی است در ذیل ایشان یک پاسخی هم می دهند به استدلال حضرت آیت الله مصباح در اینجا که بعضی گفته اند: «اگر می گوئید برهان لمّ در فلسفه راه ندارد، گاهی ممکن است برای امکان، استدلال لمّی در مسائل فلسفه گفته شود که صفات الهی، عین ذات اقدس حقّ اند و چون ذات واجب علت افعال خود می باشد پس صفات الهی نیز علل افعال او می باشند و افعال را می توان از راه صفات ثابت نمود» بعد هم پیاده اشمی کنند. مثلاً شما می خواهید قیامت را از روی حکمت الهی ثابت کنید که فعل الهی حتماً غرضی دارد غایتی دارد، پس قیامت درست است. دوباره شروع می کنند به تحلیل اینکه این «له غایه» شد ملازمه، اگر نشد بفرمایید علت و معلول. مفصل همین توضیحات را می دهند که مسأله، مسأله ملازمات عامه است. شاهد من این است لمّ را در مراتب پیاده کنیم اینجا مبنایشان درست است که لمّ در مراتب نیست؛ یعنی ملاک برهان لمّ، علت خارجی مراتب نیست، علت خارجی مراتب، درست است.

## مبنای علامه طباطبایی در مسأله مورد بحث

خود حضرت علامه هم در نهاییه تصریح کرده اند که «نعم لا بأس بتوقف» بعضی بر بعضی البته علامه گفته اند: «لا بأس» چون بعضی بر بعضی در کار نیست. بعداً که ترفیقِ علت می شود می گفتند لا بأس؛ یعنی اگر کسی هم اینگونه گفت اشکالی ندارد و ضرری به ما نمی زند؛ چون «لا بأس» می خواهد بگوید علت خارجی بین مراتب یا علتی که بین ذات و صفات و افعال الهی

«العالم ممکن و کل ممکن له علة» بعد می گویم «فالعالم له علة» له علة را برای عالم، اثبات می کنم، یعنی حدّ وسط می شود حدّ وسط برای ثبوت کان ناقصه، ثبوت الاکبر للاصغر - نه ثبوت الاکبر فی نفسه؛ لذا خیلی زیبا اینها را توضیح می دهند، اشکالات آقای مصباح را فی الجملة می خواهند جواب بدهند که ما بعداً در بحث لمّ و إنّ بررسی می کنیم.

## جمع بندی شواهد استاد جوادی مبنی بر اثبات برهان لمّ در فلسفه

فعلاً شاهد ما اینجا این است، ایشان آنجا علت مفهومی و علت در کان ناقصه حدّ اکبر از برای حدّ اصغر را درست می کنند و یک جمع بندی زیبایی می کنند که براهینی که شما فکر می کردید از معلول به علت است و فکر می کردید از امکان دارید به واجب می روید برعکس شد، از امکان به «له علة» یعنی ملازمه رفتید. بعد دقت کردید، دیدید نه، این در واقع علت ثبوت کان ناقصه است، علت ثبوت کان ناقصه، آن را لمّ می کند. شواهد متعددی از بوعلی و خواجه طوسی می آورند که اینها می شوند برهان لمّ؛ در همین فضا که ملاک در برهان لمّ کفایتِ علت مفهومی کان ناقصه ای برای کان ناقصه دیگری قرار می دهند با قبول اینکه کان تامه اینها به دلیل تساوق و اصالت وجود، علت ندارد. این مطلب ایشان همه اش متأسفانه در رحیق نیامده است. من می خواهم تأکید کنم به بعضی از نکاتی که بعضی از سروران دیروز عرض کردند. این مطلب ایشان اگر در این حدّ بود، نزاع ایشان در شرح حکمت متعالیه با حضرت علامه است فقط در یک مبنا و آن مبنا این است که من کفایتِ علت مفهومی را بپذیرم. یک شاهد دیگر هم دارند که اشاره کنم، بعداً مطالعه می کنید.

است که علیت خارجی دخیلی به بحث از شئون مساوق ندارد و برهان لمّ می خواهد از طریق علیت مفهومی کان ناقصه تبیین شود. یک تتمه بحثی درباره تلازم داریم، این را ان شاء الله خدمتتان ارائه خواهیم کرد. یک صلواتی ختم بفرمایید اللهم صل علی محمد و آل محمد.

والسلام

وجود دارد اگر بخواهد به شکل برهانی ارائه شود، این علیت خارجی، به درد ما نمی خورد؛ به خاطر اینکه نوع برهان، ملازمات عامه است و این بحث از علیت خارجی بحث از شئون مساوق نیست.

### نقد استاد به فرمایشات استاد جوادی در رَحِیق

منتها این فرمایش استاد متأسفانه در رَحِیق که من عرض کردم من چند جای رَحِیق را از محضر نورانی و شریفشان سؤال کردم گفتم: این عبارات، یکسان نیست. ایشان اینگونه می فرمودند و من هم یادداشت کردم: که بله ما مطلبمان، همان مطلب است، ما می خواهیم در تحلیل های مفهومی مسأله برهان لمّ را پیاده کنیم و آن حرف اصلی بوعلی را جایندازیم که ما ملاکمان در صدق برهان لمّ این است. شاهدش هم این مطلب است که در رَحِیق هم تمرکز در تحلیل مفهومی است اما آنکه من علیت خارجی بین مراتب را ضمیمه کنم یک ایرادی دارد.

ایشان در رَحِیق ادامه می دهند: «مرحوم علامه در موارد زیادی از تعلیقات شریفشان بر اسفار و در فروع مدخل نهاییه اصرار بر حذف برهان فلسفی در یکی از دو قسم برهان انّ که استدلال بر یکی از متلازمین به وساطت دیگری است می نمایند» زمانی که ایشان کتاب نهاییه را می نوشتند سؤالی دادیم که جوابشان مرضی نیست. متن آن جواب در هفتمین اشاره از فصل اول از موقف اول فن اول الهیات به معنای اخص یعنی مباحث بخش اول از جلد ششم شرح حکمت متعالیه که به اینجا ارجاع می دهند «و از طرف دیگر» از طرف دیگرش بحث متلازمان است. اینکه گفتیم تلازم فعلا بماند. بحثی که الآن ما تمرکز بحث ماست با ایشان بحث در این

آدرس سایت: [WWW.FARHANI.NET](http://WWW.FARHANI.NET)

کانال تلگرام: @OSTAD\_FARHANI

اینستاگرام:

@FARHANI\_NET

