

مرحله ۱۰: سبق و لحوق و قدم و حدوث

• عناوین این فصل در کتب فلسفی:

○ سبق و لحوق:

- دقت شود که این موارد همگی جزو معقولات ثانی هستند.

○ تقدّم و تأخّر:

- این با عنوان قبلی یک چیز است و تنها در لفظ متفاوت است.
- تا فصل ۳ به این بحث می پردازند.
- البته صدرا ابتدا قدم و حدوث را آورده است و بعد تقدّم و تأخّر را که البته کار علامه مناسب تر است.

○ حدوث و قدم:

- گرچه این تیتیر هم ارتباط زیادی با سبق و لحوق دارد، ولی معانی افزوده ای بر آن نیز دارد که مرتبط با بحث الهیات بمعنی الاخص است.
- از فصل ۴ تا آخر مرحله به این بحث می پردازند.
- بحث از آنها در اینجا ذیل الهیات بمعنی الاعم است که در مرحله ۱۲ (الهیات بمعنی الاخص) بکار ما خواهند آمد.

• جایگاه این بحث:

○ در اسفار:

- چاپ شده موجود: بعد از مباحث حرکت
- نهاییه را هم براساس همین ترتیب است
- نظر استاد یزدان پناه این است که همین ترتیب درست است
- برخی از نسخه های آن: قبل از مباحث حرکت
- بدایه براساس این ترتیب چیده شده است
- نظر علامه حسن زاده آملی این است که اسفار اصلی اینگونه بوده است

• ارتباط آن با فصول دیگر:

○ با فصول قبل:

- با دقت های اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در حکمت متعالیه، قسم جدیدی از تقدّم و تأخّر بدست می آید.
- این بحث ها کاملاً تحت تاثیر بحث های نظام تشکیک است
- یکی از ارکان بحث حرکت هم همین قبلیت و بعدیت است
- بحث های علیت هم با تقدّم و تأخّر گره می خورد

○ با فصل بعد:

- رابطه ی آن با بحث های علم و الهیات بمعنی الاخص هم قابل پیگیری است

• امتداد های این بحث در علوم دیگر:

- از بحث هایی است که قابلیت امتداد دارد چراکه ذهن ساختار مند براساس تقدّم و تأخّر کار می کند
- کلاً ساختار های تکوینی و اعتباری براساس تقدّم و تأخّر شکل می گیرند.

• منابع:

- الهیات شفاء، فصل ۱ مقاله ۴
- مباحث مشرقیه، باب ۵، جلد ۱، ص ۱۳۳: در مورد قدم و حدوث بحث کرده اند
- کتاب خوبی است هم به عنوان مصدر کار بسیاری از فلاسفه من جمله صدرا
- هم نوع ورود و خروج و بسط مباحث و اطلاع از آرای پیشینیان
- شرح تجرید، مساله ۳۳ و ۳۴ از فصل ۱
- شرح منظومه، ۲/ ۲۸۶ الی ۳۱۸ (فریده ثالثه)
- مرحله ۹ بدایه الحکمه
- اسفار، ۳/ ۲۴۴ الی ۲۷۷

فصل ۱: فی السبق و اللحق و هما التقدّم و التأخّر

• محتوای فصل:

- گونه های مختلف تقدّم و تأخّر و سبق و لحوق: اقسام مختلف تقدّم و تأخّر
 - این اقسام هم بنحو تاریخی شکل گرفته است و مورد بررسی قرار گرفته است
 - لذا اینها بنحو استقرائی کشف شده اند و هیچ بعدی ندارد که اقسام دیگر تقدّم و تأخّر هم کشف شوند.
- اصل سبق و لحوق و تقدّم و تأخّر در دل گونه های ذکر شده: تعریف تقدّم و تأخّر

• اقسام تقدّم و تأخّر:

۱. رتبی / ترتیبی:

- مقدمات:

□ وجه اهمیت این قسم:

- ◆ بنظر علامه انسان ها از اینجا متوجه تقدّم و تأخّر شدند
- ◆ تقدّم و تأخّر ترتیبی کآنه که در دل تمام تقدّم و تأخّر های دیگر حضور دارد. لذا شاید بتوان گفت که تقدّم و تأخّر یک اشتراک معنوی دارد و اشتراکشان لفظی نیست.

□ نام این قسم:

- ◆ فیلسوفان در دوران متأخّر، تقدّم و تأخّر رتبی را معمولاً برای فضای علیّت استفاده می کنند
- ◆ و لذا افرادی مانند حاجی، این قسم را تقدّم و تأخّر ترتیبی می دانند که دقیقاً این معنی را می رساند
- ◆ با توجه به قسم اعتباری آن، چه بسا به آن بگوییم مکانی.

▪ تعریف تقدّم و تأخّر:

- تعریفی که در دل این اقسام از تقدّم و تأخّر بیان شده است: اگر مبدئی را لحاظ کرده ایم، هر نسبتی که متأخّر با این مبدأ دارد را متقدّم دارد مع الاضافه

۱- اعتباری:

- مثال: در صورتیکه معیار در مکان نماز جماعت محراب باشد، می توان امام و ماموین را طبق مولفه قرب تقسیم کرد.
- ◆ مراد از تأخّر مامون نسبت به امام: تمام نسبت قربی که ماموم با محراب دارد را امام دارد مع الاضافه. پس امام از این حیث متقدّم و ماموم متأخّر است.

- ◆ نتیجه ی برخی تغییرات در سنجش:

◆ اگر نسبت را بعد کنیم، مصادیق بالعکس می شوند یعنی ماموم متقدّم و امام متأخّر است

◆ اگر مبدأ سنجش را از محراب به باب ورود به مسجد تغییر دهیم باز تقدّم و تأخّر ها عوض می شوند

□ این مثال ها تقدّم و تأخّر ترتیبی اعتباری مکانی است که اولین جایی است که انسان تقدّم و تأخّر را می یابد.

□ توجه شود که اعتباری بودن را می توان یا بواسطه ی ترتیب اعتباری و یا بواسطه ی مبدأ و مقصد اعتباری در تقدّم و تأخّر های مختلف تأمین کرد بخصوص با توجه به اینکه گفتیم در هر تقدّم و تأخّری ترتیب حضور دارد.

۲- طبیعی:

□ علامه بعد از آنکه مثال را در اعتباری پیاده می کنند می فرمایند در طبیعی هم می توانیم تقدّم و تأخّر را ببابیم هرچند این قسم از آن مواردی که اولین بار انسان آنها را یافته است نیست.

□ مثال: جوهر - جسم - «جسم نامی» - نبات - «حیوان» - انسان - «آقای زید

◆ براساس اینکه مبدأ سنجش را چی بگیریم، قرب و بعد ها متفاوت می شوند

□ این مثال ها تقدّم و تأخّر ترتیبی غیر مکانی است.

۲. بالشرف:

- تقدّم و تأخّر ها در فضای فضایل و رذایل
- وجه اشتراک آنها تا تقدّم و تأخّر در آنها معنی داشته باشد: نوع انسان براساس کمالات
- در این فضا انسان کامل که همه ی کمالات را دارد می شود مبدأ سنجش ما

۳. زمانی:

▪ نحوه ی تحقّق تقدّم و تأخّر در این بستر:

□ دقت شود که تقدّم و تأخّر در مورد زمان ذاتی عینی است و مبدأ سنجش به معنی طبیعی واقعی ندارد.

□ اجزایی که ابتدا می آید را می گوییم تقدّم و اجزایی که بعداً می آید را می گوییم تأخّر.

◆ نسبتی که اینجا می سنجیم، حامل قوای اجزای آینده بودن است.

◆ یعنی امروز حامل قوای زمان های بعدی است و ...

□ دقت شود که در بستر زمان می توان تقدّم و تأخّر اعتباری لحاظ کرد: قبل و بعد از میلاد

▪ ویژگی های آن:

- قابلیت اجتماع بین تقدّم و تأخّر زمانی وجود ندارد یعنی باید متقدّم از بین برود تا متأخّر شکل بگیرد
- ◆ همینطور است حوادث (متحرکات) و حرکات منطبق بر زمان و هر چیزی که با زمان ارتباط دارد

۴. بالطبع:

- = تقدّم علت ناقصه بر معلول خودش از حیث ایجاب و علیّت
- با آمدن متقدّم ضرورت ندارد که متأخّر بیاید هر چند اگر متقدّم نیاید، حتماً متأخّر نمی آید.

۵. بالعلیّة:

- = تقدّم علت تامّه بر معلول خودش از حیث ایجاب و علیّت

۶. بالتّجوّه:

- = تقدّم ذات شیء بر ذاتیات و لوازم ذات شیء
- لذا مراد از تجوهر ذات است نه جوهر
- سوال: نسبت این تقدّم و تأخّر را با تقدّم و تأخّر بالطبع و بالعلیّة چیست؟
- این تقدّم برای اصالت ماهوی ها خیلی پررنگ است.
- آدرس: اسفار، ۳/ ۲۵۷ و حاشیه حاجی
- این بیان علامه ((بنائاً علی اصالة الماهية)) متأثر از بیان صدرا در اسفار است.
- ولکن حاجی ذیل ص ۲۵۶ حاشیه ای دارد که توضیح می دهند که ضرورت ندارد براساس اصالت ماهیّت باشد. لذاست که علامه در بدایة الحکمة این قید را نیاورده اند.

○ نام موارد ۴ و ۵ و ۶: تقدّم و تأخّر بالذات

- البته در مطالب جلوتر به تقدّم و تأخّر زمانی در اجزاء هم تقدّم و تأخّر بالذات گفته شده است.
- مراد از بالذات تکوینی است یعنی ربطی به فضاهای اعتباری ندارد و در تکوین و طبیعت اینگونه تقدّم و تأخّر داریم.

۷. بالدهر:

- = تبیین مراتب علت و معلول نه تقدّم و تأخّر بالعلیّة.
- یعنی اساساً رتبه ی علت مقدّم است بر رتبه و جایگاه وجودی که معلول پر کرده است لذا وجود معلول در آن موطنی که علت هست نیست یعنی مسبوق است به عدمش در مراتب هستی.
- بیانات دیگر برای فهم بهتر:
- ◆ از این منظر که یک چیز موطنی از هستی را پر کرده است که مرتبه دیگر در آن حضور ندارد.
- ◆ درست است که ریشه این تقدّم و تأخّر در تقدّم و تأخّر بالعلیّة است ولی خود آن نیست.

مثال:

- مانند اینکه شما می توانید به مرتبه ای از هستی بروید که دیگر خبر از زمان نباشد. یعنی عالم عقل تقدّم دارد بر عالم ماده
- این تقدّم و تأخّر است که میرداماد خیلی از آن بحث کرده است ولی صدرا آنرا ذکر هم نکرده است.
- دقت: اساساً در اینجا خصوص دهر مدنظر نیست بلکه این تقدّم و تأخّر بر سرمد هم منطبق می شود.

۸. بالحقیقة و المجاز:

- = دو چیز که متّصف به امر واحدند منتهی یکی از دو امر حقیقتاً آن وصف را دارد و دیگری مجازاً آن وصف را دارد.
- البته توجه شود که حقیقت و مجاز فلسفی، واسطه در عروض و حیث تقییدیه مدنظر است. ضمناً باید توجه کرد که این نوع از تقدّم و تأخّر نمی خواهد ذهن ما را بشکافد بلکه در صدد نمایش واقع است.
- تقدّم و تأخّر که صدرا با تحقیقاتش در اصالت و اعتباریت آنرا به اقسام تقدّم و تأخّر اضافه کرده است.
- مصداق آن:
- معنای عامی است هر چند به یک مصداق مشهور شده است: وجود و ماهیّت از حیث اصالت و اعتباریّت (تحقق بمعنای عام)
- مصداق دیگر: در ارتباط با کثرت ماهوی قضیه برعکس می شود یعنی ماهیّت مقدّم می شود بر وجود

۹. بالحق:

- تعریف آن با بیان تفاوت آن با تقدّم و تأخّر بالعلیّة:
- صدرا در اینجا می گوید غیر از تقدّم و تأخّر بالعلیّة که فیلسوفان آنرا یافته اند، من دارم یک تقدّم و تأخّر دیگری بین حقّ و خلق کشف می کنم که اسم آنرا می گذارم تقدّم و تأخّر بالحق.
- شکل گیری این تقدّم و تأخّر در بستر ارتقاء فهم علیّت در دستگاه صدرايي صورت گرفته است.
- ◆ تقدّم و تأخّر بالعلیّة که شما می گویند اینگونه است که دو وجود مستقل و اسمی داریم که یکی علت دیگری است
- ◆ حال آنکه طبق نظر صدرا، علیّت بنحو مستقل و رابط است.
- ◆ لذا از یک جهت ایشان دارند تقدّم و تأخّر بالعلیّة را ارتقاء می دهند.
- ◆ و از جهت دیگر دارد توضیح می دهد که آن اصطلاحی که فیلسوفان می گویند تقدّم و تأخّر بالعلیّة فقط در ذهن است و واقعیت عینی ندارد.
- پس در اینجا با تقدّم و تأخّر وجود اسمی بر وجود ربطی روبرو هستیم.
- سوال: آیا صدرا در نهایت روی همین تقدّم و تأخّر بالحق بمعنای تقدّم وجود اسمی بر ربطی باقی می ماند؟
- خیر،

♦ صدرا ابتدائاً در سیستم علیّت، با آنکه یکی را اسمی و دیگری را حرفی می دید هر دو را وجودی می دانست

♦ ولی در نگاه نهایی خود، علّت را ظلّ (شأن) و معلول را ذی ظلّ (ذی شأن) می داند یعنی یکی وجودی و دیگری غیر وجودی است.

◇ با توجه به چنین بحثی تقدّم و تأخّر بالحقّ تبدیل می شود به تقدّم و تأخّر بالحقیقه و المجاز.

◇ در واقع در فضای عرفانی نسبت علّت و معلول را شبیه وجود و ماهیّت می دانند.

▶ مثال های دیگر برای فهم بهتر:

– مانند فکر کردن ما، فعل ما و خیال ما نسبت به خود ما می ماند.

▶ لذا بنظر استاد کسانی که نسبت وجود و ماهیّت را بدرستی درک نکرده اند نباید وارد فضای عرفان شوند چراکه آنها تمام

عالم را ذهنی محض خواهند دید.

▶ این مساله می تواند بحث اسماء الهی، عینیت آنها با ذات و با یکدیگر، وجود آنها در مرحله ذات در عین عدم ترکیب بلحاظ

متن وجودی را حل کند.

□ وجه تسمیه بالحقّ هم همین نکته است می خواهند نسبت خدا با مخلوقات را بسنجند.

▪ لذا برای فهم درست مراد صدرا باید تقدّم و تأخّر بالعلیّه، بالحقیقه و المجاز و بالحقّ را با هم دیگر مطالعه کنیم.

□ پس اینها گونه های تقدّم و تأخّری هستند که در گذر زمان تدقیق شده اند.

□ نظرات مختلف بین نسبت حقّ و خلق (علّت و معلول):

۱- نظر مشاء: تقدّم و تأخّر بالعلیّه

۲- نظر اولیه صدرا: تقدّم و تأخّر بالحقّ

◇ علامه مصباح در نهایت قائل به این می شوند

۳- نظر نهایی صدرا و عرفاء: تقدّم و تأخّر بالحقیقه و المجاز

◇ یعنی صدرا تقدّم و تأخّر بالحقّ بمعنای رابطه حق و خلق (غیر باطل) را همان تقدّم و تأخّر بالحقیقه و المجاز می داند.

▪ آدرس: اسفار، ۳/ ۲۵۷ و ۲۵۸

فصل ۲: فی الملائک السابق و اللحق فی کل واحدٍ من الأقسام

• = امر مشترک در بین تقدّم و تأخّرهاى بیان شده در فصل قبل:

۱. بالرتبةً / بالترتيب / بالمرتبة:

- = نسبت دو چیز با ((مبدأ مشخص شده))

۲. بالشرف:

- = انسانیت

- این ملاک سبب می شود که هم ترس برای او معنی داشته باشد، هم شجاعت.
- ◆ مشکل ابتدایی این است که در ظاهر شجاعت هیچ اشتراکی با ترس ندارد تا بخواهند وجه مشترک داشته باشند.
- ◆ تطبیق در مثال: هر مقداری از انسانیت را که ترسو دارد شجاع دارد مع الاضافه
- یعنی صفات متضاد می توانند هر دو برای انسان صدق کنند.
- دقت: تقدّم بالذیلة هم در واقع همان تقدّم بالشرف است چراکه مراد از تقدّم و تأخّر بالشرف، تقدّم و تأخّر کمالات و صفات انسانی است.

۳. بالزمان:

- = یک حقیقت اتصالی ناپایدار

- همین ملاک در هر چیزی که مرتبط با زمان هست نیز پیاده می شود
- تطبیق تقدّم و تأخّر بالزمان: جزئی که حامل قوه ی جزء دیگر است متقدّم است و جزئی که حامل قوه ی جزء دیگر نیست متأخّر است
- این بیان مقداری متفاوت است با بیان صورت گرفته در فصل قبل: ملاک در تقدّم حاملیت قوه ی اجزاء یعنی جزئی که حامل قوه ی اجزای بیشتری باشد متقدّم است و آنچه اجزاء کمتری داشته باشد متأخّر است
- سوال استاد: آیا اینها دو ملاک هستند یا یک ملاک؟

۴. بالطبع:

- = وجود

- نحوه ی تطبیق آن در بیان علامه: متأخّر از حیث وجودی متوقف است بر متقدّم
- سوال استاد: نحوه ی تطبیق آن محلّ فکر است یعنی چگونه علت ناقصه و معلول در وجود مشترکند و علت ناقصه حظّ بیشتری از آن برده است؟
- اشکال و جواب در مورد رابطه تقدّم و تأخّر بالزمان و بالطبع:
- اشکال شیخ اشراق به تقدّم و تأخّر بالزمان:
- ◆ اساساً تقدّم و تأخّر اجزاء زمان چیزی جز تقدّم و تأخّر بالطبع نیست. یعنی فقط مصداقی از تقدّم و تأخّر بالطبع است و هویت مستقلی ندارد چراکه وضعیت زمان اینگونه است که جزء سابق علت ناقصه جزء لاحق است.
- ◆ شیخ اشراق این بیان را برای توضیح تقدّم و تأخّر اجزاء زمان طرح کرده است.
- جواب صدرا:
- ◆ ملاصدرا این بیان را نمی پذیرد.
- ◆ اگر رابطه ی میان اجزای زمان رابطه ی علت ناقصه با معلولش بود، باید اجتماع اجزاء جایز می بود در حالیکه اجتماع اجزاء زمان جایز نیست.
- ◆ دقت شود که این بیان براساس این است که علل اعدادی را هم علت ناقصه بدانیم.
- اشکال علامه به جواب صدرا:
- ◆ اساساً بیان شیخ اشراق (ابتناء وجودی اجزای زمان به یکدیگر) را بالکل نمی توان انکار کرد چراکه ما یک روح و توقّف و علیتی بین اجزای زمان مشاهده می کنیم.
- ◆ یعنی اینکه اینها نمی توانند با هم جمع شوند مانع تقدّم و تأخّر بالطبع بودن آنها نیست.
- ◆ لذا خوب است که تقدّم و تأخّر بالطبع را دو قسم کنیم:
- ◆ گاهی قابل اجتماع هستند
- ◆ و گاهی قابل اجتماع نیستند
- اشکال استاد به جواب صدرا:
- ◆ در مورد زمان توقّف وجودی که جزء لاحق دارد بر وجود جزء سابق نیست بلکه بر عدم آن است.
- ◆ یعنی آنچه علت ناقصه جزء امروز است آمدن بعلاوه رفتن جزء قبل است.
- ◆ با این حرف حتّی در مورد اجزاء زمان هم اجتماع داریم
- آدرس ها:
- ◆ مجموعه مصنفات، ۱ / ۳۰۵ (کتاب مطارحات)
- ◆ اسفار، ۳ / ۲۶۱

۵. بالعلیّة:

- = وجوب الوجود

- برای علت بالذات است و برای معلول بالغير و لذا علت متقدّم است و معلول متأخّر

◆ دقت شود که مراد از بالذات این است که از معلولش این وجوب را نگرفته باشد که این می تواند یا بحسب ذاتش باشد و واقعاً از چیزی نگرفته باشد و یا از چیز دیگری وجود را گرفته است

□ ظاهر بیان علامه این است که وجوب وجود یک امر تشکیکی بین بالذات و بالغیر است

۶. بالتَجَوُّهَرُ / بِالْمَاهِيَّةِ:

▪ = تَقَرَّرَ الْمَاهِيَةُ

□ دقت شود که چون این نوع تقدّم ناظر به لوازم ماهیت است، نمی توان گفت که مراد از تقدّم و تأخّر بالتجوهر، صرفاً علل قوام (آنچه خود شیء را می سازد/ اجزای شیء) است. ولی در هر صورت علل قوام هم در آن می آید.

◆ یادآوری علل تحقق:

◇ علل قوام: علّت صوری و مادّی

◇ علل وجود: علّت فاعلی و غایی

◆ این علل در بستر تحقق مطرح هستند حال آنکه تقدّم و تأخّر موجود در اینجا به ذات ماهیت کار دارد که اعمّ از علل تحقق است. بخاطر همین ملاک تقدّم و تأخّر، تَقَرَّرَ و قوام گیری ماهیت است.

□ تطبیق آن: در اینجا اجزاء متقدّم بر کلّ است و کلّ متقدّم بر لوازم آن (مانند امکان).

۷. بالدهر:

▪ = الوقوع في متن الاعيان [بلحاظ طبقات هستی]

□ بیان استاد: شاید اگر کسی دقت بکند بگوید این چیزی جز تقدّم و تأخّر ترتیبی رتبی نیست. لذا شاید بی حساب و کتاب نباشد که صدرا نامی از آن نام نبرده است.

▪ ? سوالات استاد:

□ با توجه به بیانات علامه در فصل بعد، آیا از این اشتراک تشکیک بدست می آید؟

◆ این سوال را در مورد تمام اقسام تقدّم و تأخّر می توان پیگیری کرد.

□ آیا می توان تقدّم و تأخّر را تصویر کرد؟

۸. بالحقیقه و المجاز:

▪ = مطلق الثبوت (ثبوت/ تحقق/ کون عام)

□ دقت شود که این بیان بدین معناست که ما یک ثبوت عام داریم که هم وجود را در بر می گیرد و هم ماهیت را.

□ لازمه ی این بیان این است که بین حقیقت و مجاز فائل به تشکیک شویم که حرف جالبی است.

▪ اشکال و سوالات استاد:

□ اشکال: ثبوت عام برای یک مثال این تقدّم و تأخّر - وجود و ماهیت - است نه تمامی مثال های آن مانند تقدّم و تأخّر موجود در کثرات ماهوی.

◆ لذا وجه مشترک بهتر است ((اتصاف دو امر به یک وصف)) لحاظ شود بگونه ای که هم شامل اتصاف حقیقی شود و هم شامل اتصاف مجازی.

◆ دقت شود که می شد امر مشترک را در این مثال خاص همان ((وجود)) گرفت که در اینصورت نتیجه ی آن این می شد که هر دو ثبوت عام داشته باشند.

□ سوال: با توجه به وجود تشکیک در تقدّم و متأخّر؛ آیا اگر امر مشترک را ثبوت عام بگیریم، یکی بصورت مجازی به آن متصّف است و دیگری بصورت حقیقی؟

◆ بنظر اینگونه نیست و هر دو حقیقتاً به ثبوت عام متصّف هستند.

◆ شاید بشود اینگونه جواب داد که مرتبه ی ضعیف ثبوت عام مجازی و مرتبه ی قوی آن حقیقی می شود.

◆ به بیان دیگر شدت و ضعف ثبوت عام حقیقت و مجاز می سازد همانگونه که فعلیت اطلاقی برای ما فعلیت در مقابل قوه می سازد.

۹. بالحق:

▪ = وجود اعمّ از مستقل و رابط

▪ آدرس: رسائل فلسفی صدرا، ص ۳۶۶

○ نکات:

▪ ? سوال شخصی: آیا نمی توان این فصل را فصل نظام تشکیک دانست؟ یعنی علامه با بیان این ملاکات و بررسی تقدّم و تأخّر در آنها در واقع در تلاش هستند که نظامی از تشکیک های موجود در عالم را نشان دهند.

• مقدمات بحث معیت:

○ تعریف معیت:

- = دو امر مشترک باشند در یک معنای واحد بدون اختلاف کمال و نقصی (شدت و ضعف نداشته باشند)
- با توجه به این تعریف، تعریف تقدّم و تأخّر هم بدست می آید: دو امر مشترک باشند در یک معنای واحد با اختلاف کمال و نقصی

○ رابطه معیت و تقدّم و تأخّر: عدم و ملکه

- لذا اینگونه نیست که هر جایی یکی از تقدّم و تأخّر ها نباشد، معیت از آن حیث وجود داشته باشد چراکه رابطه شان نقیضینی نیست.
- بنظر می رسد که علامه پیش فرض گرفته اند که هر دو وجودی نیستند و از آنجا که رابطه شان تناقضی نیست پس رابطه شان عدم و ملکه است.
- ◆ بنظر استاد بیشتر شبیه متضادّ می دانند بخصوص برای آنهایی که غایت خلاف را شرط نمی دانند مانند قدمات.
- سوال: کدام از ایندو وجودی و کدام یک عدمی است؟
- ◆ نظر علامه: معیت عدمی و تقدّم و تأخّر وجودی است.
- ◇ اثبات عدم یکی از ایندو سخت است و اثبات طرح شده بیشتر در فضای لفظ است.
- ◆؟ سوال استاد: چگونه این بیان را مطرح کرده اند؟ چه بسا بتوان آنرا برعکس طرح کرد.
- ◇ بخاطر همین بحث نیازمند تدقیق بیشتر است.
- ؟ سوال استاد: آیا اگر یک چیزی را بتوان در تقدّم و تأخّر و معیت زمانی تطبیق داد می توان در تمام اقسام تقدّم و تأخّر و معیت هم تطبیق داد؟
- شاید بتوان گفت که تقدّم و تأخّر و معیت بحسب انواع مختلفشان گوناگون و متفاوت باشند.
- مثال: مجردات که اصلاً تقدّم و تأخّر بالزمان در مورد آنها قابلیت تطبیق ندارد همانگونه که در معیت زمانی هم در مورد آنها قابلیت تطبیق ندارد.

• اقسام معیت:

۱. فی الرتبة:

- در جایی است که تقدّم و تأخّر رتبی مطرح باشد.
- مثال ها:
- حسنی: معیت مأموین در یک صف که پشت امام ایستاده اند نسبت به محراب
- معنایی: معیت دو نوع که تحت یک جنس دیگر قرار گرفته اند

۲. فی الشرف:

- مثال ها:
- دو شجاع مساوی در شجاعت
- تساوی در اعلمیت

۳. فی الزمان:

- دقت: معیت فی الزمان در زمانیات امکان پذیر است نه در نفس زمان چراکه ذات اجزاء زمان اساساً تقدّم و تأخّر است
- مثال: دو حرکت واقع در یک زمان واحد بعینه
- سوال: اگر این زمان شخصی باشد امکان اشتراک معنی دارد؟
- ◆ معنی ندارد،

- ◆ پس این مقایسه یک مقایسه با زمان بزرگ سومی است و اگر اینگونه باشد معیت در زمان هم معنی دارد چراکه می توان دو زمان خاص را با یک زمان عامّ سنجید و گفت زمان هر دو یکی است.

۴. بالطبع:

- مثال ها:
- دو جزء از علت تامّه (دو علت ناقصه) نسبت به معلول
- دو جزء مساوی نسبت به کلّ
- معیت بالتجوهر شبیه همین است و لذاست که ذکر نشده است.

۵. بالعلیة:

- مثال: دو معلول علت تامّه واحد
- اشکال: در بحث های سابق گفتیم که در اینجا هم علت تامّه شخصی نیست بلکه علت تامّه نوعی لحاظ شده که می تواند دو معلول داشته باشد وگرنه اگر شخصی باشد، علت تامّه نمی تواند دو معلول داشته باشد براساس قاعده الواحد.
- دقت: بین دو علت تامّه نمی توان معیت داشت یعنی از طرف علت به معلول معیت معنی ندارد حال آنکه از طرف معلول به علت معیت معنی دارد.
- توجه معیت بالحقیقه و المجاز و معیت بالحقّ مانند همین قسم است.
- ◆ وجه شبه آنها: اینکه معیت از پایین به بالا داریم ولی معیت از بالا به پایین نداریم.
- ◆ خود علامه در اینجا می فرماید اینها هم افق هستند و لذا این تایید بیانات قبلی ماست که گفتیم اینها یک چیزند و بخاطر سطوح مختلف

تحليل متفاوت می شوند.

۶. بالدهر:

▪ مثال: دو موجود در یک عالم در مقایسه با یک عالم دیگر

فصل ۴: فی معنی القدم و الحدوث و أقسامهما

• تعریف قدم و حدوث:

○ معنای عرفی:

- در تقدّم و تأخّر، از تقدّم و تأخّر ترتیبی حسیّ شروع کردیم و بحث را جا انداختیم ولی در قدم و حدوث نمی توانیم از آنجا شروع کنیم چراکه قدم و حدوث اساساً با هر ترتیبی گره نمی خورد و بدوی ترین آن در دنیای زمانیات مطرح است.
- یعنی ذهن انسان ها در جایی با قدم و حدوث برخورد می کند که دست کم با مساله زمان آشنا شده باشد.
- دو ویژگی قدم و حدوث در فضای عرفی:
 ۱. در فضای زمان است
 ۲. در مورد هویت های نسبی از قدم و حدوث است
- مثال: لحاظ دو نفر که یکی عمر بیشتری دارد نسبت به دیگری که مردم نسبت به آن کسی که عمر بیشتری دارد می گویند این قدیم است و نسبت به دیگری می گویند این حادث است
- لذا ذهن عمومی برای قدیم زمانی نمی رود سراغ ازلی چراکه ازلیات بسیار انتزاعی تر هستند.

○ معنای فلسفی:

- فلسفه که می خواهد به کنه معنای قدم و حدوث و برسد باید آنرا از دو ویژگی معنای عرفی پیرایش کند:
 ۱. دیگر نسبی نباشد و آنرا مطلق کند
 ۲. آنرا از مقید به زمان بودن در بیاورد یعنی می تواند زمانی باشد و می تواند غیر زمانی باشد
- تعریف آنها = موجود مطلق:
 ۱. قدیم = ما لیس بمسبوق الوجود بالعدم
 ۲. حادث = ما کان مسبوق الوجود بالعدم

• اقسام قدم و حدوث:

○ دقت:

- قدم و حدوث در بستر تقدّم و تأخّر شکل می گیرند و لذا معقول ثالث هستند و آن تقدّم و تأخّری که دارای قدم و حدوث هستند عبارتند از: زمانی، علی، دهری و بالحقّ

۱. زمانی

۲. علی / ذاتی

۳. بالحقّ

۴. دهری

فصل ۵: فی القدم و الحدوث الزمانیین

• تعریف:

- ۱- حدوث زمانی = شیء ای مسبوق باشد به عدم خودش به لحاظ زمانی
 - اقسام عدم:
 ۱. عدم مُجامع: عدمی که با وجود جمع می شود و در جایی است که ذات یک چیز اقتضای وجود را ندارد و در عین اینکه بخاطر علتش موجود است ولی در ناحیه ذات معدوم است
 - ◆ مسبوقیت شیء به عدم ذاتی اینگونه است: یعنی عدم ذاتی در همان لحظه ای که شیء وجود دارد واقعیت دارد.
 - ۲. عدم مُقابل / غیر مُجامع: عدمی که با وجود جمع نمی شود
 - ◆ مراد از عدم زمانی، عدم مُقابل است یعنی در آن زمانی که موجود است معدوم نیست و آن زمانی که معدوم است موجود نیست.
 - ۲- قِدَم زمانی = هر قطعه ای از زمان را که دنبال کنید، این شیء تحقق داشته است یعنی مسبوق نیست به عدم زمانی خودش
 - دقت: حادث های زمانی هم عدم غیر مجامع را دارند و هم عدم مجامع را ولی قدیم زمانی تنها عدم مجامع را دارد.
 - چراکه در حادث زمانی می توان یک بار شیء را از حیث زمان بررسی کرد و یک بار از حیث ذات ولی در قدیم زمانی از آنجایی که در تمام زمان ها هست تنها می توان آنرا از حیث ذات بررسی کرد.

• محلّ جریان حدوث و قِدم زمانی:

○ عبارت است از:

- جایی که زمان معنی داشته باشد با حدوث و قِدم زمانی روبرو هستیم
 - یعنی در بستر تقدّم و تأخّر زمانی تحقق پیدا می کند
 - بررسی بیان علامه:
 - البته بیان علامه در اینجا دارای مشکلاتی است که باعث شده برخی اساتید اشکال کنند و گمان کنند مراد علامه این است که حدوث و قِدم زمانی تنها در جایی است که شیء منطبق بر زمان باشد و اگر آن باشد و یا منطبق بر زمان نباشد را شامل نمی شود.
 - حال آنکه منظور علامه همان چیزی است که مطرح شده است هرچند اشکال به متن علامه وارد است.
 - لذا دقت شود که در مورد خدا و مجردات نمی توان اصطلاح فلسفی قدیم زمانی را بکار برد مگر اینکه چیز دیگری از قدیم زمانی مدنظر ما باشد (ازلی)

○ محل های جریان حدوث و قِدم زمانی:

۱. زمان شخصی:

- = زمان معینی برای یک حرکت خاصّ که لحاظ شده است
- دقت شود که این زمان اعمّ از زمان خاصّ شخصی و زمان عامّ شخصی (حرکت جوهری) است.

۲. زمان عمومی عرفی:

- = زمان یومیّه که براساس حرکت افلاک است
- همان زمانی که مدنظر عرف آنرا اصل می گیرد برای محاسبه سایر زمان ها

○ بررسی مصادیق آن:

۱. زمانیات مانند حرکت و متحرک:

- دقت شود این بیان علامه که ((حرکه مظهره للزمان)) با نگاه عرفی است چراکه در بحث های قبل گفتیم که هویت حرکت زمان است و در واقع حرکت ظرف زمان است نه اینکه زمان ظرف حرکت باشد.

◆ یادآوری بیان صدرا: زمان بُعد جسم است از آن جهت که حرکت دارد

- البته همانچور که بیان شد برخی هستند که زمان را ظرف جسم می دانند.

۲. توجه شود که در مورد خود زمان قابل پیاده شدن نیست چراکه بی معنی است

- البته علامه در بدایه به نحوی ترسیم کرده اند که می شود به زمان گفت قدیم زمانی هرچند این تصویر اینجا نیست.
- در تصویری که در این بحث ارائه شده است بیان علامه درست است و نمی توان به آن گفت قدیم و یا حادث
- این همان بیان ارسطو است که گفته است: ((کسی که قائل به حدوث زمانی شود، قائل به قِدم زمان شده است از حیثی که نمی داند))

۳. در مورد اجزای زمان می توان با تقریری حادث زمانی بودن را تطبیق داد

- البته این تقریر متفاوت است با تقریر اولیّه از حدوث چرا که معنای خود جزء زمان ((نبودن در گذشته)) است و بخاطر همین تقریر جدید قدیم زمانی در مورد آن معنی ندارد.

۴. در مورد کلّ زمان هم می توان حدوث و قِدم زمانی را تصویر کرد.

- مراد از کلّ زمان، حرکت کلیّ جوهری صدرا و یا حرکت یومیّه افلاک مشاء نیست بلکه مراد کلّ زمان حرکت یک شیء خاصّ است.

• محلّ جریان آن:

□ دقت شود که این حدوث و قدم در بستر نظام علی معلولی برداشت می شود یعنی در حوزه ی تقدّم و تأخّر بالعلیه

• تعریف و اثبات:

۱. حدوث ذاتی = كون وجود الشیء مسبقاً بالعدم المتقرّر فی مرتبه ذاته

▪ معنای آن:

□ یعنی مسبوق به عدم خودش است در مرتبه ذات خودش یعنی به لحاظ ذات خودش اقتضای وجود ندارد

□ سوال استاد: اینجا حدوث و قدم ذاتی براساس امکان ماهوی پایه ریزی شده است. آیا بر پایه ی امکان فقری وجودی هم می توان آنرا مطرح کرد؟

♦ نظر صدرا در اسفار ۳/ ۲۴۹ این است که قابلیت طرح دارد و معنایش با این معنی فرق دارد.

♦ بعداً هم علامه در همین کتاب نهاییه - فصل ۲۳ از مرحله ۱۲ - این معنی را مدّنظر قرار می دهد.

♦ بنظر استاد می رسد که حدوث و قدم بالحقّ می خواهد براساس امکان فقری وجودی شکل بگیرد لذا حدوث و قدم بالحقّ همان حدوث و قدم ذاتی طبق تقریر امکان فقری وجودی است.

▪ مصداق آن: تمام ماهیت دارها (ممکنات) می شوند حدوث ذاتی

□ اثبات حدوث ذاتی برای تمام ممکنات:

۱- استدلال:

(۱) مقدّمه ۱: تمام ممکنات به لحاظ ذات استحقاق عدم دارند

▶ اشکال: ممکنات بلحاظ بعد ماهوی نه استحقاق وجود دارند و نه عدم چراکه اگر استحقاق عدم داشته باشند باید ممتنع

الوجود شوند. به بیان دیگر ممکنات همانگونه که استحقاق وجود ندارند، استحقاق عدم نیز ندارند.

▶ جواب ها:

- نهاییه: مراد از مسبوق به عدم بودن عدم ذاتی است یعنی عدم استحقاق وجود و ما از این تعبیر به استحقاق عدم

کرده ایم. لذا بحث لفظی است و مراد ما همان چیزی است که مستشکل بیان کرده است. یعنی می خواهیم

بگوییم ماهیت نسبت به ذاتش هیچ اقتضایی ندارد.

♦ حاجی سبزواری همین بیان را در حاشیه بر اسفار و شرح منظومه آورده است

- بدایه: علامه در اینجا نظر ویژه ای داده اند که بنظر از نهاییه بهتر است

▶ دقت شخصی: بنظر می رسد که بحث سر موجوده و معدومه و تفاوت عالم اثبات و ثبوت است. به بیان دیگر در نظام

تشکیک موجوده داریم بحث را دنبال می کنیم.

(۲) مقدّمه ۲: هر ممکنی از منظر غیر استحقاق وجود دارد (یعنی با تاثیری که غیر می گذارد می تواند موجود شود)

(۳) مقدّمه ۳: هر امر بالذاتی تقدّم دارد بر امر بالغیر

⇒ نتیجه: وجود تمام ممکنات در مرحله ذات مسبوق است به عدمش

♦ استدلال ۲: استدلالی که نتیجه آن نزدیک به بیان روایات است

(۱) مقدّمه ۱: هر موجود ممکنی دارای ماهیت مغایر با وجودش است چراکه اگر اینگونه نباشد (وجودی که ماهیت نداشته باشد) تبدیل

به واجب الوجود می شود که خلاف فرض است

▶ بیان فلسفی آن: کلّ ممکن زوج ترکیبی من وجود و ماهیه

(۲) مقدّمه ۲: هر امری که ماهیت مغایر با وجود داشته باشد، نیازمند به علت است برای موجود شدن که این علت نمی تواند ماهیت

خودش باشد چراکه مستلزم این می شود که ماهیت پیش از موجود بودن باید موجود باشد که تقدّم نفس بر خودش پیش می آید.

پس هر موجود ممکنی، وجودش مستفاد از غیر و مسبوق به غیر است.

(۳) مقدّمه ۳: هر چیزی که وجودش مسبوق به غیر باشد ذاتاً حادث است

▶ پس می توان گفت حادث ذاتی بدین معناست که مسبوق است به عدم خودش از این منظر که از غیر شکل گرفته است و

در ساحت غیر وجود ندارد.

- به بیان دیگر حادث ذاتی به معنای مسبوق به عدم خود در مرحله علت بودن است

⇒ نتیجه: هر موجود ممکنی ذاتاً حادث است

۲. قدیم ذاتی = خلاف حدوث ذاتی

▪ یعنی در مرتبه ذاتش عین موجودیت است و نیازمند علت برای تحقّق یافتن ندارد

▪ مصداق آن: منحصر در خداوند متعال است که ماهیتی ندارد

فصل ۷: فی الحدوث و القدم بالحقّ

• محلّ جریان آن:

- حدوث و قدم بالحقّ مانند حدوث و قدم بالذات در بستر علیّت است ولی برخلاف آن که در بستر نگاه مرسوم به علیّت (امکان ذاتی ماهوی) بود، این حدوث و قدم در بستر نگاه حکمت متعالیه به علیّت (امکان فقری وجودی/ وجود ربطی) است.

• تعریف:

○ حدوث بالحقّ = مسبوقیّة وجود المعلول بوجود علّته التامّة

- دقت: در اینجا رابطه ی بین دو وجود را داریم نه رابطه ی بین دو ماهیّت که در حدوث و قدم ذاتی آنها را مورد مطالعه قرار دادیم.
- نتیجه ی این حدوث: معنای حرفی با آنکه متقوم است به معنای اسمی، ولی غیر آن است و وارد در هویت اسمی نشده است.
- مصداق آن: وجود حرفی

○ قدیم بالحقّ:

- مصداق آن: وجود اسمی

فصل ۸: فی الحدوث و القدم الدهریین

• تعریف:

○ توضیح آندو:

- وقتی مراتب هستی را در نظر می‌گیریم که هر مرتبه علت مرتبه ما دون است، می‌بینیم که مرتبه ای که معلول هست در مرتبه علت تامه بنحو شخصی و کامل حضور ندارد (مرتبه بالاتر دارای تمام ویژگی‌های آن بویژه وجوه نقضی آن نیست) هر چند تمام حقیقت آن بلحاظ کمالات وجودی در آن مرتبه هست. پس مسبوق به عدم خودش است در مرتبه علت که همین نکته برای آن یک حدوث می‌سازد.
- مثال در مورد حدوث عالم ماده: وجود عالم ماده مسبوق است به عدم خودش در مرتبه بالاتر

○ وضعیت نسبی و مطلق بودن آندو:

- حدوث و قدم دهری حالت نسبی دارد و ممکن است نسبت به یک طرف حدوث دهری و نسبت به طرف دیگر قدم دهری داشته باشد
- هر چند حادث و قدیم مطلق دهری هم داریم مانند
 - مرتبه عالم ماده نسبت به مراحل دیگر حادث دهری است مطلقا
 - و مرتبه اله نسبت به مراتب دیگر قدیم دهری است مطلقا ولی مراتب میانی حالت نسبی هم دارد.

○ نسبت وجود و عدم در این حدوث و قدم:

▪ نظر میرداماد:

- در حدوث و قدم دهری، وجود و عدم غیر مجامع است چراکه وجود در یک مرتبه و عدم در مرتبه دیگر است.
- دفاع قابل بیان از ایشان: ایشان نگاه عمیق تری به بحث دارد و آن اینکه ایشان می‌خواهند دهر و سرمد را به عنوان روح زمان مطرح کنند و لذا همانگونه که در زمان حدوث و قدم غیر مجامعین است، در اینجا هم به همین نحو است.

▪ نظر علمای طباطبایی:

- این می‌تواند محل اشکال باشد چراکه عدم و وجودی که غیر مجامعین است فقط در دنیای تقدّم و تأخّر زمانی است و لذا است که در مورد سایر اقسام تقدّم و تأخّر گفتیم مجامعین فی الوجود است.
- دقت شود مجامع و غیر مجامع بلحاظ وجود و اصل موجودیت است و گرنه از حیث تقدّم و تأخّر با هم قابل جمع نیستند و بخاطر همین است که گفته می‌شود در حدوث و قدم زمانی اجتماع در وجود نداریم.
- ◆ به بیان دیگر از منظر اجتماع فی الوجود بحث می‌کنند که در اینجا هم وجود دارد چراکه می‌توانیم بگوییم حادث و قدیم دهری مجامعین فی الوجود هستند و عدم حادث دهری در مرتبه قدیم دهری مجامع است با وجود شیء در حادث دهری بعدی.

• موضوع بحث:

- هستی‌شناسی علم
- بی‌ارتباط به مباحث معرفت‌شناسانه نیست و به آن کمک می‌کند ولی در واقع اینجا مباحث هستی‌شناسانه و فلسفی علم را داریم
- به بیان دیگر در اینجا به فلسفه علم می‌خواهیم بپردازیم البته نه به تقریر متعارف.

• عنوان بحث و نحوه ی ورود به آن:

- علامه در این عنوان گزینی تابع صدرا در اسفار است.
- توجه شود برخلاف بدایه که گفته شده است علم و عالم و معلوم، در این جا از واژه عقل استفاده شده است.
- دلیل اینکه از واژه عقل استفاده شده است:
- ۱. مراد معنای عام است نه یک قسم از ادراک در مقابل حسن و تخیل. به بیان دیگر منظور از عقل همان ادراک است.
- ۲. شریف‌ترین ادراک تعقل است و لذاست که از عنوان آن استفاده شده است هرچند تمام ادراکات مدّ نظر است
- لذا دقت شود که این بحث‌ها در حوزه ی کلّ ادراکات جریان دارد و بخاطر همین عنوان بدایه از این جهت دارای ترجیح است.
- دقت شود که علامه در این مرحله نیز بحث تقسیم وجود را لحاظ نکرده اند حال آنکه اگر لحاظ می‌کردند بحث را بصورت بهتر می‌توانستند ارائه دهند.
- پیشنهادات برای تقسیم وجود در این بحث:
- ۱. تقسیم وجود به وجود مادی و تجرّدی:
- ◇ در نمط ۴ اشارات اولین بحث همین تقسیم است.
- ◇ اولین چیزی که ذهن افراد را درگیر می‌کند نیز همین نکته است لذا ورود خوب و شیرینی به بحث است.
- ◇ ادامه ی کار: خاصیت وجود مادی حجاب و پوشش و جهل نسبت به خود و دیگران است ولی خاصیت وجود تجرّدی علم و ادراک است.
- ◇ اشکال این تقسیم: مباحث بسیاری دیگری مثل دو مرحله قبل هم ذیل همین ویژگی‌ها و خصوصیات می‌گنجد
- ۲. تقسیم وجود به وجود علمی و غیر علمی:
- ◇ صدرا براساس همین نگاه ابتدا وجود را مساوق علم می‌داند و بعد با لحاظ نظام تشکیک در وجود، مساله وجودات علمی و غیر علمی شکل می‌گیرد.
- ◇ در این صورت نام مرحله می‌شد ((فی العلم))
- حاجی سبزواری این بحث را ذیل وجود ذهنی آورده است و عنوانی برای آن نرده است.
- این مرحله از یک جهت بحث از علم است که رابطه وسیعی با وجود ذهنی دارد.

• اثرات این بحث‌ها در جاهای دیگر:

- انسان‌شناسی و نفس‌شناسی
- بحث‌های تربیت
- بحث‌های اجتماعی و حقیقت‌جامعه از نگاه پارسانیا
- علم باری تعالی
- بحث‌های نفس: مراحل تکامل انسان
- معرفت‌شناسی و تبیین انواع مراتب ادراک و ارتباط آنها با یکدیگر

• رجوعات:

- اسفار، ۳/ ۲۷۸ الی آخر کتاب: مفصل‌ترین بحث در این رابطه
- طبق نظر صدرا یکی از باشکوه‌ترین بحث‌های اسفار است.
- قبل از صدرا این بحث‌ها بصورت متفرّق بیان شده است.
- در بیان صدرا و یا شارحان صدرا مطرح شده است که این بحث در حوزه ی ((اتحاد عمل و عامل و معمول)) هم وجود دارد.
- شرح منظومه، ۲/ ۱۴۷: بحث اتحاد عقل و عاقل و معقول ذیل بحث وجود ذهنی
- شرح مختصر شهید مطهری، ص ۶۴: بحث اتحاد عقل و عاقل و معقول
- شرح مبسوط منظومه، ابتدای جلد ۲: بحث اتحاد عقل و عاقل و معقول
- اصول فلسفه و روی رئالیسم، مقاله‌های ۲ الی ۶: روح کلی این کتاب مباحث علم است از جهتی
- رساله اتحاد عاقل به معقول، علامه حسن زاده آملی

فصل ۱: تعریف علم [و وجوده]، تقسیم اولی آن و برخی خصوصیاتش

• بدیهی بودن هل هو و ماهوی علم:

○ هل هو:

- وجود اصل علم برای ما یک امر وجدانی و بدیهی است.
- دقت شود که تبیینی که در بیان اقسام علم دارند (بخصوص علم ذات به ذات)، از جهتی برای اثبات وجود علم است.

○ ما هو:

- تعریف علم هم امری بدیهی است از آنجا که گفتیم خود علم امری بدیهی و وجدانی است.
 - دقت شود که مراد ما شارحه است نه ما حقیقه چراکه اگر ما حقیقه را بدون توجه به مباحث تعاریف ماهوی مدنظر قرار دهیم، می توان به آن پرداخت و بحث زیادی پیرامون آن وجود دارد.
- **؟** سوال شخصی: مگر هل هو علم برایمان بدیهی نیست؟ پس چرا می گوئیم بحث سر ما هو شارحه است نه حقیقه؟ تفاوت ایندو مگر قبل از وجود و بعد از وجود نیست؟
 - ما شارحه بودن: قشنگ متوجه می شویم که آگاهی با گشنگی و ترس و تشنگی فرق دارد
 - دقت شود که همیشه ما حقیقه پیرو ما شارحه است و نمی شود که بعد از تعریف آن و فهم حقیقت آن بگوئیم که مصداق علم تغییر کرد.
- خیلی مسائل هستند که وقتی ما به سراغ تعریف آنها می رویم برایمان مبهم تر می شوند.

• تقسیم اولی علم:

○ مقدمات:

▪ وجه تقسیم:

- خود این تقسیم براساس علم حضوری صورت می گیرد چراکه ما به علم حصولی نیز علم حضوری داریم.
 - ◆ دقت شود تا حضور برای ما صورت نگیرد، علم پیدا نمی کنیم و آگاهی و علم با حضور گره خورده اند.
 - ◆ حضور اشیاء پیش عالم به دو نحو است:
 ۱. نماینده آن شیء که ماهیت آن است یعنی به حسب ماهیتش پیش ما حاضر می شود - «علم حصولی = حضور شیء در قالب مفهوم پیش ما»
 - با استدلال نیز ما به کمک مقدمات و پیش و خم هایی شیء را نزد خودمان حاضر می کنیم
 - ▶ اگر حضور، حضور ضعیفی باشد با علم حصولی روبرو هستیم.
 - از نظر استاد حضور مفاهیم غیر ماهوی مانند وجود و معقولات ثانی فلسفی در قالب مفهوم، ضعیف تر است از حضور مفاهیم ماهوی در قالب مفهوم چراکه ماهیت ارسال دارد ولی غیرماهوی ها ارسال ندارند و لذاست که می گوئیم پرتو و وجهی از آن.
 - بخاطر همین در مورد مفاهیم ماهوی می گویند حضورشان حقیقی است
 ۲. خود آن شیء پیش ما حاضر شود - «علم حضوری»
 - ▶ اگر حضور قوی باشد با علم حضوری روبرو هستیم.
 - ◆ دقت شود که امر حضور یک حقیقت تشکیکی است که اوج آن در علم ذات به ذات رخ می نماید. لذا می توان گفت یک هویت تشکیکی در بحث علم وجود دارد که این متناسب با همان بیان علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین است.
 - ▶ این نکته در معرفت شناسی و خطاها تأثیرات گسترده ای دارد
 - بیان شخصی: چراکه می توان توضیح داد که خطا در جایی است که حضور آن نزد ما ضعیف می شود و لذا در جایی که آن چیز نزد ما حضور قوی ای دارد، خطا معنی ندارد.

▪ اهمیت تقسیم:

- این تقسیم بسیار مهمی از منظر معرفت شناسی اسلامی است که در غرب هم معمولاً به این تقسیم توجه نمی شود.
 - ◆ در غرب از علوم حضوری و تصور بحث نمی کنند و تنها از علم حصولی و تصدیق بحث می کنند.

▪ حصر تقسیم:

- ۱- بیان مشهور: دقت شود که این تقسیمی حاضر است و قسم سوم وجود ندارد.
- ۲- ولی برخی مصادیق وجود دارد که به گمان انسان می آورد که این شق متفاوتی نسبت به علم حضوری و حصولی است.
 - ◆ مانند علم به یک چیز از طریق نشانه ها، مرآة ها و مظاهر
 - ◆ نمونه بارز آن: علم به خدا از طریق نشانه های الهی
 - ◆ در این حالت آیا خود شیء نزد انسان حاضر شده است یا اینکه به حسب مفهوم برای ما حاضر شده است؟
 - ◆ احتمال می رود که این یک حالت ترکیبی از حصولی و حضوری و یا قسم سوم باشد.
 - ◆ شیخ اشراق جوابی به آن داده است که صدرا آنرا نقد کرده است.
 - ◆ بیان شخصی: از دو جهت می توان به این مطلب نگاه کرد:

(۱) تشکیکی بودن حضور یک چیز نزد ما: از این جهت که علم است و در مطالب بالا گفتیم که علم براساس شدت حضور آن

در نزد ما مختلف می شود، این نوع علم هم یکی از همین حضورها را دارد که بالاخره یا در علم حضوری و یا در علم حصولی است (دو مفهوم مشکک اند نه متواطی)

۲) ندیدن خود آینه: بحث بر سر علم ما به آینه ای است که از طریق آن داریم به چیز دیگری نگاه می کنیم. سوال این است که آیا به خود آینه هم علم داریم یا نه؟ اگر داریم چه نوع علمی است که متوجه خود آن نیستیم؟

۱. علم حضوری:

▪ برخی مصادیق آن:

□ علم ذات به ذات: در علم حضوری هم به وجود خود علم داریم و هم به ماهیت خود

◆ دقت شود که متعلق علم حضوری فقط وجود شیء نیست بلکه ماهیت آن هم نزد ماست. در علم حضوری با ماهیت شخصی روبرو می شویم همانگونه که با وجودش روبرو می شویم.

◆ ولی در علم حصولی ناشی از وجود ذهنی با خود ماهیتی که تشخیص از آن بریده شده (کلی طبیعی) روبرو هستیم نه وجود آن.

□ علم ذات به احوال ذات

▪ در علم حضوری مانند علم ذات به ذات هیچ مفهومی واسطه نیست چراکه:

۱) همیشه علم مفهومی کلی، صدق پذیر بر کثیرین و دیگر نما است حال آنکه علم ذات به ذات جزئی و شخصی است.

◆ شیخ اشراق خیلی روی این تمرکز کرده است و بیان کرده است که یکی از تمایزات علم حضوری شخصی بودن است برخلاف علم حصولی که صدق پذیر بر کثیرین است.

◇ این بیان را همه پذیرفته اند که در مفهوم هرچند جزئی باشد صدق پذیری راه دارد.

◇ شیخ اشراق ملاک های دیگری هم برای علم حضوری مطرح کرده است مانند حاضر بودن و غایب نبودن.

◆ همین نکته ی شیخ اشراق سبب می شود که متمایل به قول او در مورد علم حضوری بودن حواس ما به اشیاء شویم.

◆ سوال شخصی: با توجه به بیان علامه که تشخیص بوجود است و علم حضوری علم به وجود است، این بیان بدین معناست که آن چیزهایی که به آنها علم حسی پیدا می کنند در ما موجود می شوند؟

۲) اگر علم ذات به ذات حصولی باشد، اجتماع دو ماهیت برای یک وجود پیش می آید چراکه از طرفی وجود ما یک ماهیت دارد که همان انسان است و از طرف دیگر از طریق مفهوم ماهوی با آن ارتباط داریم.

◆ اشکالات این بیان:

۱- ماهیت انسانی که برای وجود انسانی لحاظ می کنیم برای کلیت وجود است حال آنکه ماهیتی که برای علم حصولی لحاظ می

کنیم، ماهیت ویژه ای است که در مرتبه ای از وجود ما شکل می گیرد

۲- ماهیت انسان حمل شایع است و ماهیت علم حصولی حمل اولی است

۳- ما علم حصولی ذات به ذات هم داریم که با این بیان چنین چیزی نباید داشته باشیم

۲. علم حصولی:

▪ تعریف:

□ = جایی که ما بواسطه ی مفاهیم حقایقی را می شناسیم، با علم حصولی مواجه هستیم.

□ برخی مصادیق آن:

◆ وجود ذهنی که در مورد علم به ماهیات مطرح می شود

▪ ارجاع علم حصولی به حضوری:

□ مدعا: علم حصولی هم به علم حضوری بر می گردد و ما تنها با علم حضوری روبرو هستیم.

□ مقدمه: تجرد علم

◆ اهمیت این بحث:

◇ این بحث مهمی است که درگیری شدید الهیون با مادیون در همین جاست.

◆ محل بحث از آن:

◇ بحث های مبسوط تر آن در علم النفس می آید چراکه اغلب بحث هایی که در مورد تجرد نفس مطرح کرده اند غالباً استدلال بر تجرد علم هستند.

◇ علامه حسن زاده آملی، ۷۰ استدلال بر تجرد نفس ناطقه مطرح کرده اند.

◆ ادعا: تمام صور ادراکی مجرد از ماده اند

◇ صدرا اینجا توضیح می دهند که دو نوع ادراک داریم:

۱- تجردی: عقلی

۲- نیمه تجردی: مثالی و برزخی

— از نظر مشاء فقط مادی و عقلی داریم و ادراک نیمه تجردی نداریم.

◇ البته اشیاء مادی را قبول دارند ولی می گویند اینها معلوم واقع نمی شوند.

◆ استدلال ۱: تغییر ناپذیری صور علمیه

◇ مدل استدلال: سنخ مطالعه تجربی حضوری

▶ ترکیبی از علوم حضوری و استدلالی است.

▶ روشی که مانند شیخ اشراق و ملاصدرا قائل هستند که در کل فلسفه باید پیاده شود.

▶ ما در اینجا داریم طبیعت صور علمی را کالبد شکافی می کنیم و احکامی را بر آنها بار می کنیم.

◇ صور علمیه ای که در درون خود داریم - اعم از اینکه حسّی باشد یا خیالی یا عقلی - قابلیتِ شدن به امر دیگر را ندارند که لازمه ی این بحث این است که صور علمیه تغییر نمی کنند. در حالیکه اگر این صورت ها مادّی بودند ابائی از تغییر نداشتند.

▶ دقت: حکمای مشاء معتقد بودند علم حسّی و خیالی مادّی است و لذاست که علامه فرموده اند اعم از اینکه حسّی باشد یا خیالی یا عقلی

- یعنی همان نحوی که امروزه مادّیون ادراکات را معنی می کنند.

- لذا معتقدند که حیوانات که چنین ادراکاتی دارند دارای نفس تجرّدی نیستند و این ادراکات آنها مادّی است.

- ولی صدرا اینرا قبول ندارد و می گوید تمام صور ادراکی در ساحت تجرّدی انسان شکل می گیرند.

◇ ضمناً اگر روی تغییراتی که در ظاهر می بینیم که روی صور علمیه ایجاد می شود دقیق شویم، متوجه می شویم که صور علمیه جدید مباین با صورت قبلی است حال آنکه تغییر در جایی است که یک شیء تغییر می کند و می شود شیء ای دیگر.

▶ نشانه آن هم این است که صورت قبلی دست نخورده است.

▶ دقت شود که انسان متوجه می شود که برخی صور علمیه مانند قواعد ریاضی طبیعت شان بگونه ای است که ازلاً و ابداً تغییر نخواهند کرد. انسان می فهمد که فقط آنرا کشف کرده است. یعنی حتّی اگر بگوییم برخی تدریجاً و به کندی تغییر می کنند، دست کم حوزه هایی هست که تغییر و تحوّل نمی پذیرند.

▶ یک مورد دیگر هم در صورت های جزئی (مساله حافظه) است که انسان بعد از مدّت مدیدی می گوید این همان است و لذا این موید این است که صورت علمیه تغییری نکرده است.

▶ لذا فی الجملة ثبات مسلّم است در پدیده علم هرچند ممکن است در مواردی حرفی بزنییم.

◇ سوال کلاسی: اگر علم تغییر ناپذیر است، ما حرکت را چگونه می فهمیم؟

▶ همگان گفته اند این تصویری که از حرکت داریم، تصویر حرکت است نه خود آن و لذا این بیان موید حرف ماست نه ردّ آن.

▶ البته در مورد علم به حرکت باید بحث های بیشتری داشته باشیم.

◆ استدلال ۲: فقدان خواصّ ماده

◇ استدلال قبلی متمرکز شده بود روی اصل ماده و قوه ولی این استدلال متمرکز شده است روی خواصّ لازم ماده

▶ خواصّ ماده که در تمام مادیات موجود است:

۱- انقسام پذیری

۲- زمان مندی

۳- مکان مندی

▶ با مطالعه صور علمی متوجه می شویم که هیچ یک از خواصّ بالا را ندارند و لذا نمی توانند مادّی باشند.

◆ اشکالات به استدلال ۲: خواصّ مطروحه را صور علمیه هم دارند

۱- انقسام پذیری:

▶ خیلی از امور هستند که بلحاظ ذاتشان انقسام پذیر نیستند ولی بلحاظ ارتباطی که با موطن انقسام پذیر پیدا می کنند، انقسام پذیری به آنها هم سرایت می کند.

▶ مانند سفیدی که بخاطر کیف بودن انقسام پذیر نیست ولی از آنجا که عارض یک جسم انقسام پذیر مانند دیوار می شود، سفیدی هم انقسام پذیر می شود.

▶ در مورد صور علمیه هم وضع همین گونه است: تقسیم آن براساس تقسیم پذیری سلسله اعصاب و مغز

- بویژه براساس دیدگاه معروف و مشهور میان حکماء که علم را کیف نفسانی می دانند چراکه کیف جزو عوارض

است و براساس معروض خود می تواند تقسیم بپذیرد.

۲- مکان مندی:

▶ امروزه براساس تحقیقاتی که در تحقیقات شناختی صورت گرفته است، بسیار دقیق روشن شده است که ادراکات مختلفی که ما داریم مربوط به بخش های مختلف مغز انسان است.

- در قدیم هم این نکته از طریق تحقیق در مورد آسیب های وارده بر مغز مشخص بوده است.

▶ پس چطور می گوئید این صور علمیه مکان مند نیستند؟

۳- زمان مندی:

▶ هیچ شک و تردیدی نیست که تمام صور علمیه بویژه صور علمیه حسّی و خیالی مقید به زمان هستند و در ظرف زمان شکل می گیرند و باید کارهایی صورت بگیرد و زمانی بگذرد تا آنها محقق شوند.

▶ مانند: مزه ی غذایی که ((هنگام)) غذا خوردن می چشمیم

◆ جواب به اشکالات صورت گرفته:

۱- انقسام ناپذیری و مکان نداشتن:

۱. از حیث ذات: تردیدی در اینکه صورت علمیه از آن جهت که صورت علمیه هست انقسام پذیر نیست، وجود ندارد.

۲. از حیث محلّ: به لحاظ محلّ هم باید گفت که اساساً صور علمیه محلّ ندارد که به انقسام محلّ قرار باشد منقسم شود چراکه صور علمیه در هیچ بخش مغز وجود ندارد.

- دلیل ۱: دلیل آن اینکه اگر بخش هایی از مغز محلّ صور حسّی و خیالی باشد، علی القاعده باید بتوانیم به سبب

تشریح و تجزیه ی اجزاء به آنها برسیم و همه ی ما می دانیم که با شکافتن جزء به جزء مغز هرگز به چنین صحنه

هایی نخواهیم رسید.

- ♦ ممکن است کدها و چینش‌هایی وجود داشته باشد، ولی این کدها و چینش‌ها آن علم حسی و خیالی ما به یک چیز نیستند و با هم متفاوتند.
- ♦ البته اگر با سیستم‌هایی تبدیل‌هایی صورت بگیرد به آن علم ممکن است برسیم ولی خود آنچه در مغز است آن علوم و صور نیست.
- دلیل ۲: انطباق کبیر در صغیر. توضیح آن اینکه این صورت علمی که ما داریم ممکن است خیلی بزرگ باشد، این صحنه‌ی عظیم در کجای بدن و مغز ما می‌خواهد جا بگیرد؟
- ♦ دقت شود که ما این تصاویر را با بزرگی اش و نفس بزرگی اش درک می‌کنیم نه اینکه براساس مقایسه‌ها و نسبت سنجی‌ها این بزرگی‌ها را بفهمیم.
- ♦ ضمناً اگر ما بزرگی‌شان را نفهمیم، اصلاً نسبت سنجی‌ها بی‌معنی است بعلاوه اینکه ما در علوم حسی خودمان واقعاً به آن مقدار می‌رسیم نه به نسبت بین آنها.
- ♦ نمایش پایانی این صور علمیه در کجا صورت می‌گیرد؟! کجاست که آن کدها تبدیل به صور علمیه می‌شوند؟!
- ♦ در مورد تلویزیون هم باید گفت که چیزی جز یک سری نورها نیست و این ما هستیم که با ذخیره اطلاعات و خیالاتی که داریم آنرا معنی‌دار می‌کنیم.
- در فضای صور عقلی که این بحث واضح است چراکه موطنی در جهات این عالم ندارد.
- ⇒ لذا صور علمیه در هیچ موطنی از مواطن عالم ماده نیست.
- بخصوص با توجه به اینکه یک کوه مثلاً توسط چند نفر تبدیل به صورت علمیه شده است و بحث سر موطن این صور علمیه‌ی متعدّد است.
- ارتباط مغز و اجزاء عصبی با صور علمیه در نفس، ارتباط علل اعدادی با معلول است.
- ♦ البته دقت شود که ما خود این را دست‌کم نمی‌گیریم و نحوه رابطه‌ی عالم ماده با عوالم بالاتر از خود یک معجزه است
- ▶ دقت شود که نفس ما وصل به بدن ما نیست بلکه این بدن ماست که متصل به نفس ماست و نفس آنرا حرکت می‌دهد. با کاویدن خود می‌توانیم به این برسیم.
- صدرا بحث را جلوتر هم برده است و توضیح داده اینکه پا داریم و یا زبان داریم بخاطر این است که ساحت‌هایی در نفس وجود دارد که اینگونه در عالم ماده بروز می‌کنند.
- به بیان دیگر صدرا توضیح می‌دهد که کل بدن زاییده نفس است.

۲- زمان نداشتن:

- ▶ تمام زمان مندی‌ها در حوزه‌ی اعداد صورت می‌گیرد.
- دلیل عدم ارتباط زمان با صور علمیه: بسیاری از اوقات چیزی از معلومات را درک می‌کنیم و به حافظه خود می‌سپاریم و بعد از مدت مدیدی آنرا بعینه می‌یابیم.
- ▶ سوال استاد: تغییرات در حدوث و زوال زمان مند نیستند؟

□ اثبات آن:

- ♦ معانی قابل بیان برای مدعا (ارجاع علم حصولی به حضوری):
- ۱. ما مفاهیم را به علم حضوری می‌فهمیم: این معنی را همه قبول دارند و درگیری در مورد آن نداریم.
- ۲. علم حصولی همان علم حضوری ضعیف شده است هماهنگونه در سطور قبل توضیح آن گذشت: این معنی را همه قبول دارند و درگیری در مورد آن نداریم.
- ۳. ارجاع معرفت شناسانه علم حصولی به حضوری یعنی پشتوانه‌های معرفت شناسانه علم حصولی علم حضوری است:
- ▶ توضیح آن اینکه یکی از بهترین راه‌های اینکه بفهمیم گزاره‌های موجود در ذهن ما مطابق واقع هست یا نه، کشف و فهم آنها بنحو علم حضوری است.
- ▶ بلحاظ تاریخی یکی از کارهای صورت گرفته معرفت شناسانه توسط اندیشمندان اسلامی، پشتیبانی وسیع گزاره‌های حصولی توسط علوم حضوری است.
- برخی از آنها برای همه افراد حاصل می‌شود و برخی دیگر برای برخی از افراد حاصل می‌شود.
- سوالات:
- ♦ اگر گزاره حصولی داشته باشیم که برگزیدگان جوامع مختلف که توطی آنها بر کذب محال است بگویند محتوای این گزاره را بنحو حضوری کشف کرده ایم، چقدر برای ما یقین آور است؟
- ♦ اگر گزاره‌های حصولی - مانند زندگی پس از مرگ - را افراد زیادی که از مرگ برگشته اند گزارش دهند (البته تحلیل‌شان را نه بلکه مشاهداتشان را)، چقدر برای ما یقین زاست؟
- ♦ اگر بیان شیخ اشراق را در حضوری بودن حسیات قبول کنیم، جایگاه تجربیات در معرفت ما کجا می‌شود؟
- ▶ ارجاع: مقدّمه اسفار، داستان زندگی صدرا
- ۴. بسیاری از علوم حصولی مان را از علوم حضوری می‌گیریم:
- ▶ یعنی مکانیزم شکل‌گیری سیستم‌های مفهومی ما پس از ارتباط مستقیم با اشیاء است.
- بحث از سیستم‌ها و جهازاتی که تولید علم حصولی می‌کند یعنی برخلاف نگاه قبل که نگاه معرفت شناسانه است، این نگاه هستی شناسانه به قضیه‌ی علم حصولی است

▶ ما با مواجهه با اشیاء، بنحو یک گوی ادراکی هر چه را می فهمیم بازتاب می دهیم و آنرا می فهمیم و درک می کنیم.
 ▶ در همین لحظه جهازاتی در ما وجود دارد که در همان لحظه ی ارتباط گیری سیستم های تولید علم حصولی ما (تصویر برداری) فعال می شود و مفهوم سازی می کند. بگونه ای که وقتی صحنه علم حضوری حذف می شود، چیزهایی در نفس ما باقی می ماند.

— یکی از نکات حساس در معرفت شناسی همین جاست که ما از دل علم حضوری علم حصولی را بر می گیریم و در لحظه ی اتصال این تطبیق را انجام می دهیم.

— لذا مفاهیم حصولی پیرو علم حضوری و از دل آن ساخته می شوند.

▶ نظرات مختلف در مورد جریان این بیان در عوالم مختلف:

(۱) از نظر شیخ اشراق، در هر سه ساحت عالم ممکن است این معنی اتفاق بیافتد. یعنی همانگونه که انسان می تواند به موجودات عقلی علم حضوری شهودی پیدا کند و در پی این ارتباط حضوری، سیستم های مفهوم ساز انسان از آن علم حصولی بسازد؛ در عالم مثال و ماده هم همین اتفاق می افتد.
 ♦ گزارش عرفاء از سیر و سلوکشان به همین نحو است.

(۲) ملاصدرا و علامه طباطبایی این بحث را در حوزه ی عالم عقل و مثال قبول دارند ولی در عالم ماده با شیخ اشراق مخالفند.

♦ این بزرگواران می گویند موجودات مادی (اعراض محسوسه که به حس در می آیند) نمی توانند مستقیماً مورد ادراک حضوری ما قرار بگیرند چراکه هیچ ادراکی در عالم ماده وجود ندارد و یک تاریکی و سکوت محض در آن حکم فرماست. یعنی ادراک مستقیم حضوری قوای حس گر ما با محسوسات عالم ماده را قبول ندارند.

♦ به بیان دیگر، عالم ماده دون علم است و اصلاً متعلق علم قرار نمی گیرند.

♦ لذا این دریافت هایی که از عالم ماده داریم را از کجا می یابیم؟ اینجا محل بحث در اینجاست

— دلیل وجود دغدغه توضیح این مباحث در آقایون: اصل اساسی معرفت شناسی اسلامی ((انفعال از واقع))

♦ یعنی دنبال ارائه یک تحلیل و دستگاه هستند تا نشان دهند ما چگونه منفعل هستیم؟

◆ نحوه ی یافت علوم حصولی در عالم ماده:

◇ وقتی انسان با مجموعه ی آلات حسگرهای مادی خود با عالم ماده ارتباط دارد؛ حقایق حسی بیرونی یک فعل و انفعالاتی با این اعضاء و آلات برقرار می کنند و تاثیر و تأثرهایی رخ می دهد.

◇ این تاثیر و تأثرها و اعداد صورت گرفته در آن زمینه ها را آماده می کند برای اینکه نفس انسان ارتقاء وجودی پیدا کند و به حقیقت مثالی و یا عقلی همان شیء ای که این اعدادها را فراهم کرده مرتبط شود. این ارتباط از ارتباط ضعیف وجود دارد تا قوی و شفاف.

▶ یعنی اعدادها و تناسب های موجود نشان می دهد که نفس ما باید با چه چیزی در عالم مثال و عقل مرتبط شویم.

▶ دقت شود که ادراک از طریق مغز صورت نمی گیرد و حکماء برای آن استدلال دارند و برای رد آن باید استدلال آنها را رد کرد.

▶ یکی از نقاط مهم و محل دقت در اینجا ارتباط ماده با نفس انسان و نحوه ی اثرگذاری آن در نفس انسان است.

◇ وقتی با حقیقت مثالی و یا عقلی آن شیء ارتباط برقرار کردیم، علم حضوری خواهیم داشت که در اینجا جهازات مفهوم ساز اینجا مفهومی را بر می گیرد که ما از طریق این مفهوم ها به حقایق خارجی و مادی آنها ارتباط برقرار می کنیم.

▶ حقیقت مثالی در رابطه با صور جزئی

▶ حقیقت عقلی در رابطه با صور کلی

◇ سوال: مفاهیمی که از آن علوم حضوری گرفته ایم باید بر خود آنها دلالت کند، چطور می شود که از موجودات مادی آنها خبر می دهند؟

▶ اینجاست که دوباره مساله اعداد جدی می شود: این اعدادها باعث می شود که ما با موجود مثالی و عقلی من حیث اینه علّه للموجود المادی روبرو شویم.

— ذوات الاسباب لا تُعرف إلاّ باسبابها: از طریق اسباب که می فهمیم از این حیث که سبب آن امر هستند آنها را می فهمیم

▶ به بیان دیگر از جهت اضافه اشراقی آن شیء به این شیء علم پیدا می کنیم که همین نکته سبب می شود به این شیء علم پیدا می کنیم.

— یعنی نظامات علیت تطابق را تامین می کند و نباید به سادگی با این نظامات علیت برخورد کرد.

— بیان شخصی: علم به خداوند متعال از طریق آیات و نشانه های او نیز بنظر به همین سبک است.

▶ توجه شود که خطا و ثواب در دل پذیرش علم و رسیدن به واقع معنی پیدا می کند لذا باید قبول کنی که این سیستم ما را به واقع می رساند تا بعد بگویی کدام خطاست و کدام ثواب؟

▶ دقت شود که ما در ذهن خود گزاره های مختلفی داریم و تا دغدغه ی حل یک مساله را پیدا نکنیم، از آن جهت به آن گزاره ها نگاه نمی کنیم که صغری و کبری رسیدن به نتیجه ی آن مساله هستند هر چند آنها را داریم.

— در اینجا هم همین گونه است چراکه برخورد ما با آن حقیقت مثالی و عقلی از جهت رسیدن به آن موجود مادی است لذاست که آنرا می یابیم.

— لذا کسانیکه دغدغه های علمی و سوالات علمی داشته اند وقتی به عالم مثال و عقل رفته اند جواب را پیدا کرده

اند نه کسانیکه بدون دغدغه ها و پشتوانه های علمی به آن عوالم سرک کشیده اند. مگر افراد نادری که وقتی به آن عوالم رفته اند با تمام جهات آن شیء ارتباط برقرار کرده اند و از هر چیزی بیرونی می تواند جواب دهد.

◇ اینجا هم می گوئیم ارجاع علم حصولی به حضوری

◇ بیان خاصّ علامه در اینجا:

◇ در آن جهازاتی که مفهوم ساز چه اتفاقی می افتد؟

- ۱- آیا واقعاً ما یک ساحت مفهومی در درون خودمان داریم به عنوان ذهن که بصورت یک آینه است که یک صورت مرآتیی از هر چیزی که به آن علم پیدا کرده ایم در آن شکل می گیرد؟
 - تا حالا هر چیزی که تا این بحث گفته شده است براساس این نگاه است
- ۲- علامه در اینجا می فرماید ساحت علم حصولی این نیست بلکه ساحت آن در یک توهم شکل می گیرد.
 - دقت شود که مراد علامه از توهم معنای عرفی آن نیست بلکه مراد وهمی بودن است.

◇ توضیح بیان علامه:

- ▶ ایشان می فرمایند این اشیاء خارجی ما را اعداد می کند برای کمال نفس ما و یافتن حضوری علت مثالی و یا عقلی آن شیء، بعد از آن یک چیزی به ما دست می دهد و آن اینکه می بینیم که این شیء ای که یافتیم، آن آثاری که در خارج دارد را ندارد.
- ▶ اینجا توهم جبری سیستم وجود انسان شکل می گیرد: هر شیء ای که یک وجود دارد که آثار بر آن مترتب هست، یک وجودی دارد که آثار بر آن مترتب نیست. و در فضای توهم موجود مثالی و عقلی را مفهوم موجود مادی می انگارد.
 - مفهوم = همان شیء که آثار خارجی را نداشته باشد
 - در این تصویر اصلاً مفهوم حقیقی شکل نمی گیرد و یک توهم شکل می گیرد. یعنی همان موجود عقلی و یا مثالی را دارد توهم می کند.
- ▶ به بیان دیگر عقل انسان مضطر می شود که یک توهم کند چراکه آثار اینجا را در عالم مثال و عقل نمی یابد و آنوقت آنچه را در علم حضوری به مصادیق مثالی و عقلی یافته، مفهوم اشیای خارجی تلقی می کند.
 - یعنی این بی آثار بودن را به حساب مفهومیت آن می گذاریم و علم حصولی را در جهاز وهمی و دستگاه وهمی سامان می دهند
- ▶ پس ارجاع علم حصولی به حضوری به این معنی است که در دنیای توهم اینکه مصداق های حضوری که یافتیم، همان ها هستند بدون آثار؛ تو اینجا علم حصولی و مفهومی شکل می گیرد.
- ▶ نکته آن: عالم ماده اصلاً رو کردنی نیست که بخواهی به آن رو کنی.

◇ جمع بندی:

▶ دو نوع تحقق ماهیت داریم:

- خارج عینی مادی که آثار دارد ولی ما نمی توانیم به آن علم پیدا کنیم
- در ساحت نفس ما که آثار مادی را ندارد:

- ◆ علم حصولی اینجا شکل می گیرد = مصداق مثالی و عقلی آن چیز را صورت و مفهوم می انگاریم توهماً
- ◆ لذا اساساً ما از یک جهت علم حصولی نداریم و همه جا علم حضوری است.

◇ ? سوال شخصی:

▶ مگه علم ما به آثار هم با همین سیستم ها شکل نمی گیرد؟ یعنی از کجا می فهمیم این آثار برای آن وجود ندارد؟

◇ منبع بیانات علامه:

- ▶ بیان علامه براساس حاشیه مرحوم سبزواری بر اتحاد عقل و عاقل و معقول در اسفار است. البته احتمال دارد این حاشیه برای علامه طباطبایی باشد. در اینصورت یکی از ابتکارات علامه است
- ▶ آدرس ها:

- اسفار، ۳/ ۳۰۳ و ۳۰۴

- اسفار، ۱/ ۲۶۴: امکان دارد چنین معنایی از بیان صدرا قابل استفاده باشد

◇ وضعیت تقسیم علم به حضوری و حصولی در بیان علامه:

- ▶ دقت شود که علامه تقسیم علم به علم حصولی و حضوری را قبول دارد با این بیان که علم حصولی را یک نوع بازتاب ویژه از علم حضوری در دستگاه اعتبار توهمی می دانند.
- ▶ یعنی علم حضوری به مرحله مثالی و عقلی آن موجود مادی داریم که همان علم حصولی ما به آن موجود مادی است.

◇ اقوال دیگر در مقابل قول علامه:

◇ اقوال افاضه ای:

▶ بیان مشاء: عقل فعّال

▶ بیان دیگر: ربّ النوع

◇ در قول علامه اصلاً افاضه ای رخ نمی دهد بلکه می رویم و با ارتباط با خود آن آثار به چنگ می آوریم حضورا و بعد آنرا مفهوم موجود مادی لحاظ و توهم می کنیم.

▶ توهم اینکه این علم حضوری به موجود مجرد همان مفهوم و علم حصولی است.

◇ فاصله ی صدرا با بیانات علامه:

◇ صدرا تنها در مورد صور کلی (موجودات عقلی) همان طرح قبلی را بیان می کند ولی در مورد موجودات مثالی (صور جزئی) بیان

دیگری دارند که بدین سبک است: **نظریه انشاء صور**

▶ دقت شود که تمام حکمای ما من جمله صدرالمتالهین اصل انفعال را قبول دارند.

◇ توضیح نظریه: خداوند متعال به ما قدرتی اعطاء کرده است که براساس ارتباطات اعدادی که با عالم ماده داریم (همین نکته تأمین کننده اصل انفعال است) و تحت تاثیر آن اعدادها و دقیقاً آنچه در بیرون است در نفس خودمان انشاء صورت کنیم که این صورت را در ساحت مثالی نفس ایجاد می کنیم.

▶ یعنی براساس کمیت و کیفیت اعدادها انشاء را صورت می دهیم.

▶ لذا اگر اعدادها مشکل داشته باشند دچار خطا می شویم

◇ منتهی این صوری که نفس انشاء می کند، مصادیق آنها را انشاء می کند لذا اگر جوهر است واقعاً جوهر را انشاء می کند و اگر عرض است واقعاً عرض را انشاء می کند.

▶ مانند همان کاری که عرفاء در خارج می کنند و چیزهایی را انشاء و ایجاد می کنند.

– انسان همین کار را در نفس و عالم خودش انجام می دهد

▶ لذا در این قول هم باز با مصادیق روبرو هستیم و فکر میکنیم مفهوم آنهاست و از این جهت شبیه بیان علامه شده است

▶ سوالات شخصی:

? – بحث صدرا در مورد چیست؟ صور علمیه و مفاهیم ذهنی؟

? – اگر مراد صور علمیه است پس چگونه آنرا جوهر و یا عرض انشاء می کند؟

? – مراد تصویر جوهر و عرض است یا خود آنها؟

◇ پس علامه می گویند می رسم به آن و صدرا می گوید خودمان انشاء می کنیم

• مای حقیقه علم:

○ مقدمه:

▪ هدف اصلی از بحث تقسیم اولی علم روشن شدن تعریف علم بوده است که علامه ابتدای این مطلب به آن اشاره کرده اند.

○ وضعیت علم ما به حقیقت علم:

▪ از جهت وجدانی می دانیم علم چیست و در اینجا می خواهیم به نحو تحلیل فلسفی علم را ارائه کنیم.

▪ دو سطح بحث:

□ متعارف و معمولی

□ عمیق:

◆ در دل همان سطح متعارف و معمولی، یک حرف عمیق وجود دارد و هنوز ادبیات شفاف و باز شده ای در اینجا نداریم

○ = حصول واقعیتی تجردی برای یک واقعیت تجردی

▪ علم بمعنای حصول معلوم برای عالم است منتهی هر نحو حصولی مدنظر نیست بلکه بحث بر سر حضور یک حقیقت تجردی نزد انسان است.

▪ خود آن حقیقتی که یک امر تجردی برایش حاصل می شود، باید مجرد باشد.

□ تحلیل های قابل بیان برای آن:

۱. از باب تناسب و سنخیت

۲. از این باب که وقتی عرض آن مجرد است و موضوع یک چیز باید اقوی از عرض باشد، پس موضوع نیز باید مجرد باشد.

۳. با تأمل عمیق روی حضور متوجه می شویم که باید هر دو طرف مجرد باشد

▪ ما به چنین حصولی ((حضور)) می گوئیم.

□ = حضور شیء لشیء

□ دلیل اینکه ابتدا از لفظ حصول استفاده می کنند این است که تعاریف موروثی از علم وجود دارد که علامه ناظر به آنها بوده اند.

○ پیگیری ورود و خروج بحث توسط صدرا و شیخ اشراق:

▪ بیانات صدرا: توجه به هویت علم و رابطه ی آن با حقایق امتدادی

□ صدرا در ابتدای بحث خود که به تعریف علم می پردازد، رفته است دنبال این حقیقت که ما باید در ارتباط با حقیقت علم، آنرا چه جور وجودی

تلقی کنیم؟ این را هم اشیاء مادی امتداد دار شروع کرده است.

□ وضعیت اشیای مادی که امتدادی اند:

◆ اشیاء مادی قابل انقسام به دو قسمت را دارند که این معنایش این است که هر قسمت بلحاظ وجودی نزد قسمت دیگر غائب است و این

معنی و تقسیم تا انتهای حقیقت های امتدادی پیش خواهد رفت.

◇ باید توجه کرد که حضور وجودی در جایی حاصل می شود که یک چیز نزد خودش حاضر باشد. حال آنکه وقتی یک چیز امتدادی

می شود، هیچ قسمتی نزد قسمت دیگر حضور ندارد.

◇ اگر به این حقایق مادی توجه کنیم، اینها حقایق تفرقی هستند که محض غیبت و حجاب از هم اند یعنی هیچ کجای آنها پیش

هیچ کجایشان حضور ندارد چراکه تا انتهای می توان تقسیم کرد.

◇ در چنین پدیده هایی آگاهی رخ نمی دهد:

▶ چراکه حضور رخ نمی دهد

– چراکه یگانگی وجودی مطرح نیست در مورد آنها.

◆ اشیای مادی: حقایق امتدادی هستند که علم به آنها معنی ندارد

◇ حقایق امتدادی که یا خود امتدادی هستند یا بواسطه ی گره خوردگی با حقایق امتدادی، آنها هم ممتد می شوند مانند رنگها.
▶ در اینها خاصیت حضور نمی تواند اتفاق بیافتد.

◇ حقایق کشسان و امتدادی که از یک منظر گره خورده است با جهل و ندانستن

◆ بیان مباحثه ای: علم در جایی معنی دارد که حضور و نزدیّت معنی داشته باشد حال آنکه مادیات بخاطر تعینی که دارند اصلاً امکان حضور برای آنها وجود ندارد.

◆ سوالات مباحثه ای:

◇ ? آیا موجودات مادی خودشان به خودشان علم ندارند؟

◇ ? آیا عدم علم خودشان به خودشان بمعنای عدم حضور خودشان نزد خودشان و در نتیجه عدم موجودیّت آنها نیست؟

◇ ? آیا اینکه حقایق امتدادی هستند بدین معناست که هیچ حضوری ندارند؟

◇ ? مراد صدرا از امتداد، امتداد بواسطه ی حرکت جوهری است؟ یا مرادش در طول و عرض و ارتفاع است؟

□ هویت آگاهی:

◆ از دل این کاوش این بدست می آید که مغز اساسی آگاهی در ((خود بودن)) است.

◇ پس حقیقت علم به حضور یک مقطع وجودی نزد خود معنی پیدا می کند.

◇ به بیان دیگر برای اینکه حضور صورت بگیرد، یک چیز باید نزد خودش حاضر شود که در اینصورت غیبت و جهل معنی ندارد و این اتفاق جز در یک مقطع وجودی بی امتداد رخ نمی دهد چراکه با امتدادی شدن آن، از هم غایب می شوند.

◇ در همین جا فیلسوفان دنبال تجربه حقیقت علم هستند.

◆ به بیان دیگر آگاهی در جایی رخ می دهد که چیزی پیش چیزی حاضر می شود. لذا عین وجود بلحاظ همان موطن وجودی می شود.

◇ دقت شود که وجود در ابتدا همان معنی ((حضور)) را داشته است که کم کم به سمت معنای ((تحقق)) رفته است.

▶ بخاطر همین نکته واژه ی حضور آن معنایی است که می تواند نگاه هستی شناسانه را به نگاه معرفت شناسانه گره بزند.

◇ اصل مساله آگاهی خود پیدایی و حضور است.

◆ اینجاست که بحث اتحاد عقل و عاقل و معقول را طرح می کنیم.

■ مقایسه بیان صدرا با بیان شیخ اشراق:

□ از منظر شیخ اشراق، حقیقت علم بمعنای حضور شیء عند المجرّد نه حضور مجرد لمجرّد

□ دعوا در نقطه ی عمق این است که آیا اگر فقط عالم مجرد باشد این پدیده ی حضور می تواند اتفاق بیافتد؟ یا هر دو طرف باید مجرد باشند؟

۱. صدرا می گوید هر دو طرف باید مجرد و غیر امتدادی باشند تا آگاهی صورت بگیرد چراکه در اینصورت است که ارتباط این دو شیء بنحو وحدت رخ می دهد یعنی خودش خودش است

◇ صدرا می گوید شیء تفرقی چون ذاتش تفرقی است نمی تواند برای وجودات وحدانی نقطه وار حضور بهم برساند.

▶ به بیان دیگر چیزی که برای خودش حضور ندارد نمی تواند برای چیز دیگری حضور داشته باشد.

◇ لذا لفظ ((حضور)) یک بار فلسفی را می رساند.

۲. شیخ اشراق می گوید حضور با یک طرف مجرد حاصل می شود چراکه درست است که شیء تفرقی پیش خودش متفرق است ولی نزد من که مجرد هستم حاضر است چراکه من یک حقیقت جمعی وحدانی هستم و می توانم متفرقات را در درون خودم جمع کنم.
◇ بیان مباحثه ای: بنظر این قول بهتری باشد و با ارتکاز و فهم ما از خارج و حقیقت مادیات هم بیشتر می سازد.

■ اثرات این نگاه:

□ با این توجهات می توانیم تا حدودی بفهمیم مجردات چی هستند و خدا چگونه یک حقیقت غیر امتدادی محض است؟

◆ شگفتی کار در اینجاست که تمام امتدادات در پیشگاه حقایق تجرّدی، همه شان هویت جمعی دارند و اون پیش همه حاضر است بدون اینکه خودش ممتد شود.

□ با این نگاه اتحاد عقل و عاقل و معقول واضح است

فصل ۲: اتحاد عالم با معلوم (اتحاد عاقل و معقول)

• مقدمات:

○ اصل مساله: اتحاد علم و عالم و معلوم

- حالا براساس اینکه علم ما حسی، خیالی و یا عقلی باشد، علم و عالم و معلوم متفاوت می شوند.
 - اتحاد حس و حاس و محسوس
 - اتحاد خیال و متخیل و متخیل
 - اتحاد وهم و متوهم و متوهم
 - اتحاد عقل و عاقل و معقول: در خیلی از کتب این نام برای این فصل انتخاب شده است.
- پس بحث بر سر هویت ادراک و شناخت است مطلقاً
- دقت: از بحث های صدر **اتحاد عامل و عمل و معمول** هم استفاده می شود.
 - علامه حسن زاده خیلی روی این بحث تاکید می کنند که این نگاه در دنیای تربیت غوغا می کند.
 - عمل ابتدا یک عرض است ولی اینکه چگونه با انسان متحد می شود و انسان در بستر آن رشد می کند محل بحث و بررسی است.
 - طبق این بیان اعمال انسان بروز عمل نفسانی انسان است و انسان در جوهر ذات خود تغییر می کند.
- ◆ در دستگاه حرکت جوهری صدر دیدیم که تا جوهر متحول نشود اساساً اعراض نمی توانند متحول شوند چراکه رابطه ی علیت بین جوهر و اعراض وجود دارد.
- ◆ به بیان صدر هر مساله علمی که اتفاق می افتد ابتدا در ذات انسان است و بعد در دامنه ها بنحو کیف نفسانی ظهور و بروز خواهد داشت

○ تیترا این فصل:

- از آنجا که بحث بر سر اتحاد علم و عالم و معلوم است، دلیل اینکه از ((علم)) استفاده نکرده اند این است که علامه در ابتدای بحث علم را به معلوم بر می گرداند.
- لذا بحث و درگیری بر سر اتحاد عالم با معلوم است و اتحاد علم و معلوم خیلی مشکلی ندارد.

○ آدرس:

- اشارات، نمط ۷، فصل ۷ الی ۱۲
- نفس شفاء (چاپ علامه حسن زاده)، ص ۳۲۳ و ۳۲۸
- اسفار، ۳/ فصل ۷ و ۸ عقل و معقول:
 - استدلال ها را در فصل ۷ آورده اند.
 - بنظر می رسد که فصل ۷ اسفار اولین قلمی است که صدر در این رابطه زده است چراکه نامرتب است ولی در رساله ی خود آنرا بصورت منظم می آورند.
- ◆ اینجا همان داستان معروف توسل ایشان به حضرت معصومه سلام الله علیها رخ داده است.
- آثار شهید مطهری
- درآمدی بر نظام حکمت صدرائی، استاد عبودیت
- دروس اتحاد عاقل و معقول، علامه حسن زاده آملی
 - آخر آن حاوی رساله های متعدد توسط علامه رفیعی قزوینی، علامه شعرانی
- رساله مستقل صدر: بعد از اسفار هم نوشته شده و لذا هم خلاصه تر است و هم منظم تر

• پیشینه تاریخی بحث:

- اصل این مساله طبق آنچه به ما رسیده است به فرفریوس که شاگرد فلوتین بوده است بر می گردد.
 - فلوتین جزو نو افلاطونی ها است که گرایش های عرفانی و اشراقی شان خیلی زیاد بوده است.
 - این بحث اتحاد عقل و عاقل و معقول طرفدارانی نزد حکمای مشاء (ارسطوئیان) پیدا کرده بوده و مشهور بود.
- در تاریخ مرسوم می که مانده است، فیلسوفان اسلامی ما تا قبل از صدرالمتهلین این دیدگاه را قبول نداشتند:
 - در رأس آنها هم ابن سینا است که اصرار بر انکار این مساله دارد:
 - در زمان ابن سینا این قول خیلی رواج داشته است و ابن سینا به شدت در مقابل این قول می ایستد و نظریات فرفریوس را نقد می کند هم از جهت عام (اتحاد دو شیء) و هم از جهت خود این بحث (اتحاد عاقل و معقول)
 - ابن سینا مخالف اتحاد عقل و عاقل و معقول بصورت مطلق نیست و قائل به این است که در علم ذات به ذات این اتفاق رخ می دهد.
 - ◆ نکته ی ایشان این است که آگاهی مرسوم اتحاد عقل و عاقل و معقول نیست برخلاف صدر که می گوید اساساً آگاهی متوقف بر این اتحاد است.
 - این رویکرد ابن سینا ادامه پیدا می کند بگونه ای که حتی شیخ اشراق هم این نظریه را قبول نکرده است
- تا تاریخ به صدر رسید:
 - او نشان داد که چرا فلسفه ابن سینا این اجازه را به او نمی دهد که اتحاد عقل و عاقل و معقول را قبول کند
 - این بحث در بستری می تواند خوب فهمیده و پذیرفته شود که چند اصل فلسفی حل شده باشد:
 ۱. اصالت وجود و اعتباریّت غیر وجود من جمله ماهیّت

۲. تشکیک در وجود: (تشکیک درون ذاتی)

◇ در تشکیک در وجود است که صدرا می تواند وجودهای جمعی را تصویر کند

۳. حرکت جوهری اشتدادی

◇ چنین چیزی برای مشاء وجود نداشته است و لذا نتوانسته بحث های مانند حرکت جوهری اشتدادی را حل کند

▶ صدرا بحث اتحاد عقل و عاقل و معقول را در بستر حرکت جوهری اشتدادی حل کرده است

▶ ابن سینا بخاطر مشکلاتی که در تشکیک داشته است، حرکت جوهری را مطرح کرده و آنرا رد می کند

◇ لذا صدرا می گوید آن موانعی که به ذهن ابن سینا می رسد وجود ندارد و می توان به سادگی این اتحاد را تصویر کرد.

◆ با این سه مبنی است که بسیاری از مباحث انسان شناسی حل و فصل می شود.

□ همین مبانی صدرا باعث شده است به آسانی از بحث اتحاد عقل و عاقل و معقول بر بیاید و گیر ابن سینا هم در همین مبانی بوده است و گرنه با ثمرات و لوازم آن مشکلی نداشته است.

■ صدرا حدود ۲ الی ۳ استدلال برای آن می آورد.

○ مرحوم حاجی سبزواری در حاشیه بر اسفار، ۷ استدلال را مطرح می کنند که می فرمایند یکی از آنها برگرفته از متن صدرا و باقی بیانات خود ایشان است.

○ علامه طباطبایی در نهضت دیدگاه صدرا را منعکس نمی کنند بلکه تلقی خودشان را از این بحث ارائه می دهند.

■ چراکه استدلال صدرا را قبول ندارند هر چند از جملات موجود در آنجا الهام گرفته اند و آنرا پرورش داده اند

■ ایشان در بدایه این بحث را ذیل تعریف علم آورده اند و آنرا به عنوان فصل مجزایی نیاورده اند که این کار هوشمندانه ای.

□ در نهضت هم که فصل را جدا کرده اند، بلافاصله بعد از تعریف علم به این بحث پرداخته اند که کار بسیار خوبی است.

□ این پیوستگی تعریف علم با اتحاد علم و عالم و معلوم نزد ایشان بسیار پررنگ است.

• اتحاد علم و عالم و معلوم:

○ بیان اجمالی: پیگیری بحث از طریق تعریف علم

■ تعریف علم طبق فصل قبل = حصول (حضور) شیء (معلوم) لشیء (عالم)

□ از صدر تعریف اتحاد علم با معلوم در می آید: حصول معلوم همان وجود معلوم است و لذا علم با معلوم یک چیز باشند.

◆ علامه در اینجا ماهیت عینی و واقعی خود معلوم را مدنظر دارند.

□ از ذیل آن اتحاد عالم با معلوم در می آید: رابطه ی تکوینی و اتحاد تکوینی بین معلوم و عالم مانند رابطه ی جوهر و عرض که رابطه ای تکوینی است.

◆ این لغیره ی موجود در للعالم لغیره ی خاصی است که صدرا از آن تعبیر به عند الغیر کرده است.

■ اساساً بنیاد آگاهی براساس این اتحاد است.

□ اصل بحث؛ پیگیری چرایی همین اتحاد است که با روشن شدن وضعیت آن، میزان اتحاد لازم، گونه های اتحاد و ... روشن خواهند شد.

□ بهتر علامه روی همین بحث متمرکز می شدند و آنرا باز می کردند.

○ بیان تفصیلی: بررسی انحاء علم

■ تقریر این بیان:

□ دقت شود که گویا علامه با همان بیان اجمالی اتحاد علم با معلوم را تمام کرده اند و از این به بعد اتحاد عالم با معلوم را محل بحث قرار داده اند.

□ انحاء معلوم حصولی در علم:

۱. جوهر:

◇ حقیقت آن یک حقیقت فی نفسه لِنفسه است.

▶ دقت شود که این بیان در مورد وجود است و لذا وجود جوهر اینگونه است نه اینکه هر فی نفسه لِنفسه ای جوهر باشد

مانند خداوند متعال که اساساً جوهر نیست.

▶ اصل بحث هم در مورد همین وجود فی نفسه لِنفسه است نه جوهر.

◇ در علم حصولی به جواهر؛ از آنجا که جوهر از یک سو حقیقت فی نفسه لِنفسه است و از سوی دیگر با توجه به تعریف علم، معلوم

للعالم است؛ پس ((نفسه)) همان ((عالم)) است و بین عالم و معلوم اتحاد برقرار است.

▶ علامه در اینجا توضیح نمی دهند که چگونه عالم می شود نفس معلوم (فرآیند اتحاد)؟ هر چند صدرا توضیحاتی در این رابطه دارد.

▶ دقت شخصی: باید به معنای ((للعالم)) بودن و حضور موجود در معنای آن دقت کرد.

۲. عرض:

◇ حقیقت آن یک حقیقت فی نفسه لغیره است.

▶ دقت شود که وجود فی نفسه لغیره شامل جواهر حاله هم می شود و اصل بحث روی همین وجود فی نفسه لغیره است نه عرض.

◇ در علم حصولی به اعراض - به همان نحو که در جوهر گفتیم - نیز ((عالم)) باید متحد بشود با موضوع این حقیقت عرض یعنی

همان ((غیر)). در اینجا هم از باب اتحاد جوهر (موضوع) و عرض، اتحاد بین عالم و معلوم تامین می شود.

▶ لذا از نگاه علامه اتحاد جوهر و عرضی نیز برای شکل گیری علم کفایت می کند.

▶ اینجا لازم است که انحاء اتحاد و شدت و ضعف هر قسم را بررسی کنیم.

◇ ؟ سوال مباحثه ای: چرا نمی توان به خود عرض مستقلاً علم پیدا کرد؟ مگر جنبه ی ((فی نفسه)) ندارد؟ نمی توان با خود آن اتحاد

برقرار کرد؟ آیا اساساً انسان می تواند مستقلاً عرض را بیابد؟

□ همین بحث در علم حضوری هم جریان دارد.

○ اشکال و جواب ها:

▪ اشکال ۱:

□ بررسی وضعیت علم حصولی:

- ◆ علم حصولی همان چیزهایی است که در وجود ذهنی خواندیم. در بحث های وجود ذهنی تذکر دادیم که آنچه را در علم حصولی بنحو جوهر یا عرض می یابیم جوهر و عرض به حمل اولی است نه شایع. (مفهوم است نه مصداق)
- ◇ یعنی در وجود ذهنی دیدیم درست است که عینیت برقرار است ولی این عینیت مفهوم و مصداق است نه اینکه خود آن مصداق در اینجا وجود داشته باشد.
- ◇ به بیان دیگر ما با حقایق جوهر و عرض روبرو نیستیم بلکه با مفاهیم آنها روبرو هستیم.
- ◇ دقت: تعبیر مفهوم و مصداق در این بحث تعبیر دقیق تری است نسبت به حمل اولی و شایع
- ◆ حال آنکه این بحث هایی که مطرح شده است بدین معناست که جوهر و عرض به حمل شایع مراد است.
- ◆ لذا بیان شما با مباحثی که در وجود ذهنی مطرح کردیم سازگاری ندارد.

□ بررسی وضعیت علم حضوری:

- ◆ برخلاف بیان شما که مطلق بیان کرده اید، باید تفصیل داد در انحاء علم حضوری:
 ۱. علم ذات به ذات: اینرا همه قبول دارند
 ۲. علم علت به معلول
 ۳. علم معلول به علت
 ۴. علم یک معلول به معلول دیگر
- ◆ نظریه اتحاد متقوم بر دو اصل وحدت و کثرت است چراکه اگر وحدت محض و یا کثرت محض باشد دیگر با اتحاد روبرو نیستیم.
 ۱. در علم ذات به ذات وحدت محض است و اصلاً اتحاد حرف نادرستی است
 ۲. در سه قسم دیگر نیز کثرت محض است و وحدتی وجود ندارد لذا در اینجا هم با اتحاد روبرو نیستیم.

▪ جواب اشکال ۱:

□ حقیقت علم حصولی:

- ◆ این اشکال براساس بیانی که در فصل ۱ مطرح کردیم وارد نیست چراکه توضیح دادیم که علم حصولی در دنیای وهم و توهم واقعیت دارد و آلا به لحاظ واقعیت ادراک در ساخت نفس انسانی، حقیقت انسان با مصادیق معلوم ها روبرو است که این مصادیق می تواند جوهری و یا عرضی باشد.
- ◇ یعنی ته آن علم حضوری است و ما علم حصولی بمعنای مفهومی نداریم.
- ◇ لازمه ی این بیان علامه این است که ما در مجردات هم موجود جوهری داریم و هم موجود عرضی حال آنکه صدرا و علامه در موجودات عقلی قائل به اعراض نیستند و می گویند اعراض تبدیل به حیثیت های اندماجی جوهر عقلی می شوند. لذا شاید بتوان گفت بیان علامه ناظر است به عالم مثال.
- ◆ ? سوال کلاسی: در عالم مثال و عقل چه اتفاقی می افتد که عالم می شود نفس معلوم (نه اینکه آنرا مشاهده کند)؟
- ◆ ? سوال شخصی: علامه با این بیان تمام مطالب طرح شده در وجود ذهنی را رد کرده اند؟
- ◇ بیان استاد: در مورد اینکه صدرا چه می خواهد بگوید هم بین شارحانش اختلاف است: برخی می گویند وجود ذهنی بحث متوسط ایشان است و حرف نهایی ایشان این است که می خواهند وجود ذهنی را بالکل بردارند.
- ◇ کسانی که قائل به وجود ذهنی هستند، اتحاد و اقسام آنرا توضیح می دهند تا بحث جا بیافتد.

□ تصویر اتحاد در انحاء مختلف علم حضوری:

◆ مقدمه: نسبت معلول با علت

- ◇ در نگاه نهایی صدرايي نسبت معلول با علت نسبت رابط با مستقل است.
- ▶ با این بیان؛ اشکال مستشکل جواب داده می شود و بحث های بعدی مشکلاتی است که خود علامه با آنها برخورد کرده اند و در صدد پاسخ به آنها بر آمده اند.
- ◇ آنچه که ما در موجودات عالم می بینیم دارای دو اعتبار است:
 ۱. بدون لحاظ علت: در اینجا هر چیز خودش است و حقیقتی دارد
 ۲. با لحاظ علت: همین موجودات وجودات رابط و حرفی علت هستند
- ◆ ? سوال استاد: معنای این بیان چیست؟ اعتبار ما چه نقشی در یک موجود می تواند داشته باشد؟
- ◇ بحث های اینجا جزو ابتکارات علامه طباطبایی است

۱. علم علت به معلول:

- ◇ = علم وجود مستقل به وجود رابط خودش
- ◇ تصویر اتحاد:
- ۱- جنبه ی وحدت: رابطه ی معنای اسمی و حرفی موجود بین علت و معلول
 - همان بیانی که در مقدمه طرح شده است.
 - با این بیان اشکال مستشکل رد می شود ولی مشکل دیگری در جنبه ی کثرت بوجود می آید که در تیتیر بعد توضیح آن آمده است.

۲- جنبه ی کثرت:

– در نگاه ابتدایی باید گفت که در اینجا اساساً تعریف علم نمی تواند صادق باشد چرا که گفتیم که ((علم حضور شیء برای شیء دیگر است)) و لذا اگر می خواهیم علم داشته باشیم باید آن چیز نفسیت داشته باشد حال آنکه در اینجا معلول اساساً نفسیت ندارد و فی غیره است.

♦ بیان استاد: این اوج اتحاد است و اشکال جواب داده شده است با همین مقدار از بیان.

– ولی باید توجه کرد که وجودهای حرفی و فی غیره، درست است که بحسب ذات خود نفسیت ندارند ولی بحسب علت مقوم خودشان نفسیت مجازی پیدا می کنند. یعنی معلول یک قوام و نفسیت مجازی پیدا می کند که از این طریق برای عالم حاضر می شود.

♦ به بیان دیگر نفسیت (استقلال مجازی) معلول را خود علت به آن می دهد البته از باب حیث تقییدی نه تعلیلی. البته توجه شود که وجود معلول را علت تامین می کند از باب حیث تعلیلی.

♦ به بیان دیگر نسبت علت با معلول از جهت وجود فی غیره حیث تعلیلی و از جهت وجود فی نفسه بودن حیث تقییدی (مانند نسبتی که وجود با ماهیت دارد) است.

♦ این نگاه نزدیک به نگاه عرفاء به بحث علت و معلول شده است و لذا از این حیث قابل پیگیری است.

– یعنی علت معلول را پشتیبانی می کند تا معلول بتواند وضعیت لعالم بودن را پیدا کند.

▶ پس اتحاد بین آنها نوعی از اتحاد حقیقت و رقیقت (حمل رقیقت بر حقیقت) است.

◇ جمع بندی: علم علت به معلول، علم علت است به ذات خودش از حیثی که مقوم معلول است.

▶ به بیان دیگر علت بما هی نفس خودش دارد به خودش از جهتی که معلول است نگاه می کند چراکه معلول از مملکت

وجود آن بیرون نیست و معلول همان علت است از حیث معلول و اضافه اشراقی بودن که تجلی یافته و تعیین پیدا کرده است.

▶ پس معلول در اینجا به برکت علت وجود فی نفسه می شود.

؟ ◇ سوال استاد: چرا علامه از این بحث تنها حمل رقیقت (معلول) بر حقیقت (علت) را لحاظ کرده اند نه بالعکس را؟

▶ شاید مدنظر علامه بحثی باشد که در کارهای صدرا واضح است: در بحث اتحاد عاقل و معقول، عاقل متنی است که معقول از

آن انتزاع و بر آن حمل می شود یعنی حمل ما بدین سبک است: ((عاقل معقول است))

۲. علم معلول به علتش:

◇ = علم وجود رابط به وجود مستقلش

◇ تصویر اتحاد:

۱- جنبه ی وحدت: با همان مساله وجود مستقل و رابط این جنبه تامین می شود

– همان بیانی که در مقدمه بیان شده است.

– البته باید توجه شود که در بحث قبل معلول با تمام وجودش نزد علت حاضر است ولی در اینجا هر چند رابطه شدید است ولی علت با تمام حقیقتش نزد معلول حاضر نیست بلکه به سعه ی وجودی معلول پیش آن حاضر است لذا معلول در حدّ خودش به علت علم دارد.

– دقت شود که مانند بحث قبلی، با این حدّ از بیان اشکال مستشکل جواب داده می شود ولی برای دستگاه خود علامه مشکل پیش می آید که منجر می شود ایشان از جنبه ی کثرت آندو نیز بحث کنند.

۲- جنبه ی کثرت:

– در اینجا مشکل جنبه ی کثرت شدیدتر است از بحث قبلی چراکه در اینجا علت می خواهد برای معلول باشد.

♦ مشکل بیشتر این مساله نسبت به مساله قبل در اینجا است که برای عالم شدن معلول نه تنها وجود فی غیره اش کافی نیست بلکه وجود فی نفسه اش هم کافی نیست چراکه اساساً موجودات فی نفسه لغیره (اعراض و پدیده های شبه اعراض) عالم به خودشان و هیچ چیز دیگری نیستند بخاطر اینکه اینها حال دیگری هستند حال آنکه امری که می خواهد تعقل کند باید جوهر باشد و یک نوع قوام به خود داشته باشد.

♦ پس در اینجا معلول باید لِنفسه (دارای تذوّت شدید) باشد تا بتواند عالم شود.

– علامه در اینجا نیز جواب میدهند که همین لِنفسه بودن معلول با پشتیبانی علت تامین می شود به این بیان که این علت است که آنقدر به معلول بها می دهد که معلول بتواند عالم بشود.

♦ یعنی عالم شدن معلول هم به پشتیبانی علت صورت می گیرد.

– یعنی در اینجا علت بما هی علت حاضر است در نزد علت بما هی معلول.

– البته باید توجه کرد که این پشتیبانی عمیق علت از معلول سبب غرور و تکبر معلول هم می شود چراکه معلول خودش را خیلی چیز جدایی (احساس لِنفسه بودن) حساب می کند. لذا همین نکته سبب غفلت از خود علت و خداوند متعال می شود.

♦ بیان شخصی: حتی لِنفسه بودن ما از خداست

▶ بیان شخصی: بنظر می رسد که مناط بحث فی غیره بودن و وجود رابط را وارد این بحث کرده اند یعنی هر چیزی که

معلول دارد برای علت است حتی عالم شدن آن به خود علت.

◇ جمع بندی: در اینجا با علم علت بما هو معلول به علت به حسب خود علت مواجه هستیم.

▶ پس معلول در اینجا به برکت علت وجود فی نفسه لِنفسه می شود که این نشاندهنده رابطه بسیار عمیق انسان با خداوند

متعال است.

۳. علم یک معلول به معلول دیگر:

◇ بیان کلی علامه: اینجا اتحاد دو وجود نیست بلکه در اینجا با حضور ماهیت یکی نزد دیگری (علم حصولی) روبرو هستیم.

▶ ظاهر بیان علامه: اساساً دو معلول یک علت نمی توانند علم حضوری به یکدیگر داشته باشند.

▶ اشکال ظاهر بیان: از آنجایی که گفتید علم حصولی به علم حضوری بر می گردد باید این مساله را حل کنید و توضیح دهید این علم حصولی به چه علم حضوری بر می گردد.

◇ تقریر دیگر از بیان علامه در قالب تصویر اتحاد:

۱- جنبه ی وحدت: اینجا اتحاد براساس فضای ماهوی است چراکه نمی توان حرف های بیان شده در دو مورد قبلی را در اینجا بیان کرد.

۲- جنبه ی کثرت: جنبه ی کثرت هم که واضح است.

◇ بیان مشابه بیانات قبلی علامه در موارد قبلی: برای تبیین این قسم از علم باید این شاخه را ارجاع بدهیم به موارد قبل.

▶ یعنی مثلاً بگویند ارتباط یک معلول با معلول دیگر از طریق ارتباط و فنای در علت صورت می گیرد.

- این در جایی امکان دارد که علت هر دو مشترک باشد و هر دو بشوند وجود حرفی یک علت که نظام توحیدی این نکته را برای ما تأمین می کند در مورد تمام معالیل.

- دقت شود که ممکن است مدل حضور و اتحاد متفاوت باشد ولی اصل حضور آنها در یک متن وجودی برای اتحاد آنها کفایت می کند.

▶ سوال استاد: چگونه می شود که عالم تنها به یک معلول از آن علت علم پیدا می کند حال آنکه ممکن است آن علت ده ها معلول داشته باشد؟

- جواب: می توان حالتی را فرض کرد که معلول بگونه ای با علت رابطه بگیرد که به تمام معالیل آن علم پیدا کند هر چند التفات لازم است که این التفات را علل اعدادی تأمین می کنند.

▶ پس علم یک معلول به معلول دیگر بمعنای علم علت از حیث اضافه اشراقی الف به علم به خودش از حیث اضافه اشراقی به ب است.

- براساس این بیان شبکه ی علیت یکپارچه علم است و بحث سر علم التفاتی و تفصیلی است. علم التفاتی و تفصیلی هم براساس اعدادها و تحریک ها صورت می گیرد.

- لذا انسان به لحاظ واقع به حق سبحانه و تعالی و سایر معالیل علم دارد لکن علم به علم ندارد.

۴. علم ذات به ذات:

◇ اشکال مستشکل - برخلاف موارد قبل - در اینجا نبود کثرت است.

◇ علامه می گویند اگر دقت کنید می بینید که وحدت محض نیست و در اینجا با کثرت هم روبرو هستیم.

۱- وحدت بلحاظ متن وجودی است

۲- و کثرت اعتباری: اعتباری در اینجا بدین معنا نیست که ما تغایر را اعتبار می کنیم بلکه مراد اعتبار حقیقی (دو جهت از یک وجود) است چراکه یکی ((موجود از حیث عالم بودن)) و دیگری ((موجود از حیث معلوم بودن)) است.

- وجه تسمیه اعتباری: به اندازه ی بخش های قبلی مغایرت وجودی ندارند لذا به آنها می گوئیم اعتباری.

- پس اینجا با کثرت حیثیات به شکل معقول ثانی روبرو هستیم:

(۱) همان کثرت جهاتی که در معقول ثانی با آنها روبرو هستیم.

(۲) به بیان دیگر کثرت جهات حقیقی که به یک متن وجودی موجودند.

◇ حتی این سینا هم اتحاد علم و عالم و معلوم را در علم ذات به ذات قبول دارد.

◆ جواب استاد به اشکال:

◇ توجه شود که طبق بیان استاد در انتهای فصل قبل - گره خوردگی ادراک و آگاهی با وحدت و اتحاد - اصل بر اتحاد است

▶ و لذا در علم ذات به ذات که اتحاد در اوج است (دارای وحدتند) داشتن علم مشکلی ندارد

▶ و همینطور در بعدی ها این اتحاد ضعیف تر می شود که باز چون اتحاد داریم علم رخ می دهد هر چند ضعیف تر.

□ سوالات:

؟ سوال کلاسی: دقت شود که با توجه به این بیانات، علم حضوری در دستگاه صدرا و علامه طباطبایی در شبکه ی علیت - و یا علم ذات به ذات - معنی پذیر می شود. سوال می شود که شما که علم حصولی را طبق بیانات فصل قبل به علم حضوری برگردانید، چگونه می

خواهید شبکه ی علیت را در آن تصویر کنید؟ یعنی آیا می توان به چیزهایی که با آنها رابطه ی علی و معلولی نداریم علم حصولی پیدا کنیم؟

◇ جواب: پیگیری جواب آن در علم یک معلول به معلول دیگر

؟ سوال استاد: اگر همه ی معالیل وجود فی غیره هستند نسبت به حق تعالی، بحث تفاوت این معالیل در عرض و جوهر بودن چگونه تصویر می شود؟

■ اشکال ۲:

□ اگر نظریه اتحاد را قبول کنیم بدین معناست که اگر موانعی برای آگاهی وجود نداشته باشد (که موانع عمدتاً مادی بودن است) یعنی ما در دنیای مجردات باشیم،

۱- باید تمام مجردات به یکدیگر عالم باشند حال آنکه ما مجردی هستیم که به خیلی چیزها عالم نیستیم.

◇ دقت شود که نفس انسان هم مجرد است و اگر حجاب ها وجود نداشته باشد باید بتواند به تمام مجردات علم پیدا کند.

◇ حجاب اصلی عالم ماده است و یک در حکم حجاب هم داریم که انغمار در عالم ماده است که لذا برای سیر و سلوک لازم است که

از عالم ماده رو بر گردانیم. پس باید از طریق ریاضت از دنیا کُند و انقطاع پیدا کرد.

◇ علامه این فضا را مطرح نکرده اند و توسط شیخ اشراق مورد بحث قرار گرفته است.

۲- و باید همه ی مجردات یک شخص واحد باشند.

◇ دقت شود که اگر اشکال را به کلی نپذیریم حداقل آنهايي که یکدیگر را تعقل می کنند باید متحد شود. البته در مستوای بالاتر

توضیح داده خواهد شد که بعد از عبور از عالم ماده، مانع ادراک برداشته می شود و همه یکدیگر را ادراک می کنند که در اینصورت

این اشکال عام می شود.

◇ این بیان مطروحه توسط علامه طباطبایی است.

◇ سوالاتی که ذیل این بیان قابل طرح است:

؟ ▶ نسبت ما با خداوند متعال چه می شود؟

؟ ▶ نسبت عقول و مفارقات با خداوند متعال چه می شود؟

▪ جواب اشکال ۲:

□ دقت شود که این مطلب به مباحث قوس صعود ارتباط پیدا می کند.

◇ کلّ مساله اتحاد علم و عالم و معلوم و مساله آگاهی برای انسان با قوس صعود (رجوع الی الله و معاد) گره خورده است.

□ دغدغه ی مستشکل حفظ شخصیت عالم و معلوم است که با توجه به مطالبی که در موارد قبل گفتیم، شخصیت آنها محفوظ می ماند:

◇ ما در سه مورد اول (علم معالیل و علل به یکدیگر) نشان دادیم در عین اینکه با یک وحدت شگرف روبرو هستیم، کثرت و شخصیت هر یک از آنها هم واضح است.

◇ پس می توان گفت عالم عقل از یک منظر یک عقل است و از منظر دیگر هزار عقل. همینطور است عالم مثال.

◇ اساساً هر چه در نظام تشکیک بالاتر می رویم وحدت قوی تر شده و کثرت مقهور آن می شود ولی باعث از بین رفتن کثرت نمی

شود. وحدت با وجود گره خورده است و هر چه وجود ضعیف تر شود وحدت هم ضعیف تر می شود که این سبب می شود کثرت

قوی تر شده و خودش را بهتر نشان دهد.

▶ همه جا هم با وحدت روبرو هستیم و هم با کثرت.

◇ در مورد آخر (علم ذات به ذات) هم وضع بدین سبک است:

◇ باید توجه کرد که در قوس صعود:

▶ تتمیم در غیر خداوند متعال تا وحدت کامل هم پیش می رود.

▶ در مورد خداوند متعال هم رابطه با نفس خداوند سبحان مُحال است و ما صرفاً می توانیم با اسماء باری تعالی ارتباط برقرار

کنیم.

◇ در جایی که با وحدت کامل روبرو هستیم، تشخیص عالم و معلوم مانند آن چیزی است که در علم ذات به ذات با آن روبرو شدیم.

• بحث های تکمیلی و تتمیمی استاد:

○ محلّ بحث از این تتمیمات:

▪ تفصیلات بحث را باید در اسفار و جمع بندی های اسفار پیگیری کرد.

▪ دقت شود که بحث علم جزو مباحث بسیار دقیق فلسفه است.

□ فارغ از مباحث معرفت شناسانه ای که در اینجا وجود دارد.

□ بیانات شیخ اشراق موید این سختی کار در مباحث علم است.

○ مباحث دشوار بحث علم که نیازمند فکر عمیق است:

۱. حقایق امتدادی که منجر شد به اینکه علم را حضور معنی کنیم

۲. حقیقت علم در نقطه ی وحدت شکل می گیرد

۳. ظاهراً هویت علم که وابسته به حضور است، در شبکه ی علیّت امکان پذیر است:

□ سوالات:

◇ ارتباط ما با این شیء براساس مبانی فلسفی به چه نحوی می تواند میسر باشد؟

◇ یعنی باید به این فکر کنیم که ارتباط تکوینی چگونه صورت می گیرد؟ آیا یک ارتباط خارج از ذات است یا اینکه باید یک پدیده ی درونی

اتفاق بیافتد؟

□ طبق بیانات صدرا، حرکت جوهری اشتدادی ما را وارد حیظه های شبکه ی علیّ معلولی می کند و با ورود به آنها، پدیده ی اتحاد، حضور و آگاهی

صورت می گیرد.

○ اتحاد مدتظر در این بحث: اتحاد در بستر تکامل

▪ منابع بحث از آن:

□ صدرا در اسفار، ۳/ ۳۲۱ شروع می کند به بیان اعتراضات ابن سینا.

□ در آنجا مفصل عبارات ایشان در شفاء و اشارات را می آورند.

◇ ابن سینا یک سری استدلال های عامی دارند که اساساً اتحاد را باطل می کنند و یک سری استدلال های خاصی دارند که اتحاد عقل و

عقل و معقول را باطل می کنند.

□ صدرا بعد از آوردن استدلال ابن سینا اقدام به رد کردن آنها می کند.

▪ صور فرضی اتحاد و اتحاد مدتظر در این بحث:

۱. دو وجود بخواهند تبدیل به یک وجود بشوند: این چنین اتحادی را ما هم قبول نداریم
۲. دو مفهوم، ماهیت و معنی بخواهند بشوند یک ماهیت: این چنین اتحادی را ما هم قبول نداریم چراکه ماهیت مَثَر کثرت است
۳. اتحاد در بستر تکامل: این معنی از اتحاد مدّنظر ماست

◆ دلیل تفاوت این سینا و صدرا در این بحث:

◇ مبانی ابن سینا اجازه نمی داد که ایشان چنین اتحادی را مطرح کند.

◇ مبانی که باعث شد صدرا بتواند آنها را مطرح کند:

۱- اصالت وجود و اعتباریت غیر وجود

۲- تشکیک

۳- حرکت جوهری

◆ در حرکت جوهری اشتدادی استکمالی است که ترکیب حقیقی صورت می گیرد:

◇ تصویر ترکیب حقیقی:

▶ با دست گذاشتن روی یک وجود مادّی معانی مختلفی - مانند جواهر و اعراض - از آن انتزاع می شود

▶ و وقتی این وجود مادّی براساس فرآیند حرکت جوهری اشتداد پذیرفت، با معانی بیشتری روبرو خواهیم شد.

◇ مثال:

▶ جمادی که رشد کرده است و تبدیل به گیاه شده است. در اینجا می گوئیم اتحاد پیش آمده است بین وجودی که معانی

جمادی از آن برداشت می شد با وجودی که معانی جدید از آن برداشت می شود.

◇ درگیری اصلی صدرا بخاطر بیانات ابن سینا در اثبات اتحاد است.

▶ وقتی صدرا این قسم از اتحاد را بیان می کند، اساساً اشکالات ابن سینا رفع و رجوع می شود.

▶ همین سبب شده صدرا بصورت مفصل این بحث در بحث اتحاد علم و عالم و معلوم پیاده نکند.

◆ پیاده کردن این ترکیب در اتحاد علم و عالم و معلوم: نحوه ی علم ما به مادیات

◇ از آنجا که اتحادی در عالم مادّه قابل تصویر نیست لذا علمی در خود عالم مادّه نداریم.

◇ صرفاً اعدادها در عالم مادّه صورت می گیرد که این سبب می شود انسان تکامل پیدا کند و آماده شود برای اتحاد با حقیقت آن

شیء:

▶ وجود برتر همیشه از بالا می جوشد و از پایین صرفاً قبول داریم چراکه آن وجودات برتر در پایین وجود ندارند.

▶ لذا از آن سو حرمان و بخلی وجود ندارد و مشکل در آمادگی ماست.

◇ اینجا ((مشاهده عن بُعد)) صورت می گیرد:

▶ = اتحاد تشکیکی از ضعیف به شدید

- همین نکته (ادراک مبهم) سبب کلی بودن آن علم می شود.

▶ ما دست کم از یک حیث تبدیل به معلول آن و وجود فی غیره اش می شویم. یعنی ما در دایره ی وجود آن موجود مثالی

(رب النوع آن موجود) غور می کنیم.

▶ بعد این ارتباط و اتحاد دائماً جدّی تر می شود که از شک گرفته تا ظنّ و یقین و مراتب یقین.

▶ آنقدر پیش می رویم که آن موجود مثالی می شود شأن و حقیقتی از ما چراکه ما برتر از آن موجود مثالی هستیم.

▶ در مورد موجود عقلی همین بیان وجود دارد که مشاء هم آنرا قبول دارد.

- دقت شود که موجود مثالی را صرفاً علامه بیان کرده اند.

◇ دقت: از آنجا که در اینجا با مکانیزم علی معلولی طبیعی غیر اختیاری مواجه هستیم، هیچگونه خطایی در آن رخ نمی دهد.

▶ شبکه ی اعدادی که در بدن ما و خارج آن صورت می گیرد عین حقّ و واقع است.

◆ دو تعبیر صدرا در این رابطه: ((مظهر)) و ((مُظهر))

◇ دقت شود که صدرا این تعابیر را از شیخ اشراق وام گرفته است.

◇ انسان در بدو امر که می خواهد با آن موجود مثالی و عقلی ارتباط برقرار کند ابتدا مظهر است یعنی آن موجود مثالی و عقلی دارد

روی انسان کار می کند.

▶ مظهریت اشاره به مرحله ی ضعیف انسان با آن موجود مثالی و عقلی دارد.

▶ در این مرحله آن موجود مثالی و عقلی است که در انسان ظهور می کند.

◇ ولی وقتی انسان با خود آن حقیقت متحد شد و یا بالاتر از آن حقیقت رفت، حالت مظهری پیدا می کند و از خودش انشاء می کند.

▶ توجه شود که در مورد دریافت صور جزئی در بیانات صدرا فقط بحث مظهری مطرح شده است چراکه می گویند انسان برتر

از آن حقایق است و لذا صرفاً رابطه ی مظهریت با آن دارد.

▶ ولی در بیان علامه طباطبایی تصویر مظهری هم داریم.

○ گونه های مختلف علم به یک شیء براساس موطن معلوم:

- هر علمی به شکل ها و گونه های مختلفی می تواند شکل بگیرد که لازم است به همه ی آنها توجه کرد.
- بررسی موارد مختلف:

□ گونه های علم علت به معلول

۱. در مرتبه معلول: همان چیزی که تا کنون در مورد آن بحث شده است

۲. در مرتبه علت به عنوان ظرفیت های موجود در علت

◇ در این مرتبه اتحاد خیلی شدیدتر است.

◇ اینجا بحث های مختلفی مطرح است:

؟ ▶ آیا علت در این وضعیت به حیطة های عدمی آن علم دارد؟

؟ ▶ آیا علت در این وضعیت به جزئیات آن علم دارد؟

۳. در مرتبه عالم مثال معلول و سایر عوامل

□ گونه های علم معلول به علت:

◆ بنظر در این حالت، علم تنها در موطن معلول صورت می گیرد چراکه اگر بخواهیم مراتب بالاتر را لحاظ کنیم معلول دیگر خودش خودش نیست و شرایط عالم بودن را نخواهد داشت.

○ رابطه ی ذهن و نفس:

■ در فضای ما ذهن بخشی از نفس هست و بیشتر در فضای کیف نفسانی، مفهومی و حصولی است.

□ پس ذهن در فضای علم التفاتی تفصیلی حصولی معنی می شود. یعنی ذهن و موجود ذهنی یک چیز است.

◆ ذهن (کیف نفسانی) جزو عوارض وجود ماست یعنی دامنه ی جوهر نفس است.

□ طبیعتاً اصل پدیده ی آگاهی نباید در سطح کیف نفسانی خاصاً - آنگونه که ظاهر بیانات ابن سینا این مطلب را می رساند - معنی بشود.

◆ صدرا هم همین بیان را مطرح کرده است بگونه ای که برخی برداشت کرده اند که صدرا مباحث وجود ذهنی را کنار گذاشته است و نظرش تغییر کرده است.

◆ تقریر استاد از بیان صدرا:

◇ طبق نظر صدرا! اصل پدیده ی علم باید در ذات و جوهر نفس حلّ و فصل شود.

◇ بعد براساس رابطه ی بین جوهر و عرض، از ذات نفس علم تبلوری در ساحت ذهن پیدا می کند و کیف نفسانی بوجود می آید.

▶ لذا علامه جوادی تاکید زیادی دارند که فضای ذهنی ظلّ علم است.

▶ موید این بیان: چیزهایی که الان علم تفصیلی به آنها نداریم ولی با یک پرسش علم مان به آنها تفصیلی می شود. در اینجا

این علم در ذات نفس ما وجود دارد که بخاطر یک سری تحریکات تبدیل به علم تفصیلی التفاتی ذهنی می شوند. دلیل

عدم تفصیل آن در تمام ازمنه همین نکته است که در حالت عادی در جوهر نفس قرار دارد مندمجاً.

◆ آدرس: ریحق مختوم، ۱۷ / ۳۹۰

□ لذا نباید وجود ذهنی را مضمحل کنیم.

■ دقت شود که امروزه ذهن را با نفس یکی می گیرند.

○ حقیقت انسان و مثال و عقل متصل:

■ نحوه ی بحث از آنها:

□ بحث قبل (رابطه ی ذهن و عین) می تواند ما را برساند به بحث مثال متصل و عقل متصل.

□ ان شاء الله در تکمله ی نهایه بصورت مسوط تر از آن بحث خواهیم کرد

■ معنای آن:

□ مثال متصل: ما یک عالم مثال (مثال منفصل) داریم و یک مثال مخصوص خودمان داریم.

□ عقل متصل: ما یک عالم عقل (عقل منفصل) داریم و یک عقل مخصوص خودمان داریم.

■ نگاه های مختلف به آنها:

□ نگاه صدرا:

◆ صدرا مثال متصل را قبول کرده است.

◆ ولی صدرا تاکید شدید دارد که عقل متصل نداریم یعنی انسان مرتبه ی عقلی جدای از عالم عقل ندارد.

◇ یعنی ما وقتی مرتبه ی عقلی پیدا می کنیم، چیزی جز اتحاد و ارتباط ما با عالم عقل نیست و همان عقل کلّ عقل ماست.

؟ ◇ سوال: خطاها در علم کلی چگونه شکل می گیرد؟

□ نگاه علامه و حاجی سبزواری:

◆ هم در مثال و هم در عقل، دارای وجه متصل هستیم.

◇ مشکل قائلین به عقل متصل از نگاه صدرا: حادث شدن مجرد تامّ

▶ بنظر استاد باید این بیانات را در تجرّد مثالی هم طرح کنیم.

□ نگاه استاد:

◆ ظاهر بحث این است که در فرآیند علم به جزئیات (مثالی) و علم به کلیات (عقلی) دائماً در مسیر ارتباط با حقایق تجرّدی هستیم.

◆ منتهی اتفاقی که در اینجا می افتد بحث جوهر نفس و کیف نفسانی است:

◇ یعنی ما وقتی اتحادی با مثال منفصل پیدا کردیم، قدرت شکل دادن به کیف نفسانی مناسب با او را در درون خودمان را پیدا می

کنیم - « مثال متصل

▶ به بیان دیگر بازتاب اتحاد جوهری با مثال، از باب رابطه ی جوهر و عرض (کیف نفسانی) تبدیل می شود به ذهنی که در

آن صور جزئی هست

◇ همینطور است ارتباط اتحادی ما با عقل منفصل که سبب می شود قدرت شکل دادن به کیف نفسانی متناسب با آنرا پیدا کنیم - «

عقل متصل

▶ به بیان دیگر بازتاب اتحاد جوهری با عقل، از باب رابطه ی جوهر و عرض (کیف نفسانی) تبدیل می شود به ذهنی که در آن

صُور کَلّی هست

◆ لذا با توجّه به این بیان، هم عقل و مثال متصل داریم و هم نداریم:

۱. نداریم: عقل و مثال متصل به معنای جوهر عقلانی و مثالی

۲. داریم: عقل و مثال متصل به معنای بازتاب آن در کیف نفسانی

فصل ۳: انقسام علم حصولی [تصوری] به کلی و جزئی و آنچه مرتبط با آن می شود

• مقدمات:

○ تقسیم اربعه علم حصولی:

▪ علم حصولی:

۱. متعلق به صورت:

۱- حسّی:

- ◇ = علم صوری که از طریق ادوات حسگر با شیء خارجی پدید می آید
- ◇ در نگاه شیخ اشراق: علم حضوری به صور در هنگام حضور
- ▶ لذا برخلاف نگاه صدرا و علامه علم حضوری است نه حصولی

۲- خیالی:

- ◇ = علم صوری در حالتیکه ادوات حسگر مستقیماً به آن شیء خارجی ارتباط پیدا نکنند
- ◇ در نگاه شیخ اشراق: علم به همان حسیات در صورتی که حضور نباشد (غیبت باشد) لذا در نگاه ایشان این علم حصولی است
- ◆ رابطه ی ایندو در نگاه صدرا به تقریر علامه:
- ◇ در جوهر ایندو تفاوتی نیست و در هر دو با انشاء صور روبرو هستیم.
- ▶ با این بیان، علامه طباطبایی می خواهند بگویند عمق نگاه صدرا را اگر نگاه کنیم متوجه می شویم که علم ثنائی است. یعنی یا حسّی است یا عقلی.
- ▶ دقت: صدرا وهمی و عقلی را هم یکی می گیرد
- ◇ ولی تفاوت آنها در این است که اعدادها در مورد علم حسّی مستقیم است ولی در مورد علم خیالی غیر مستقیم است.

۲. متعلق به معنی:

◆ مراد از معنی:

- ◇ معنی چیزی پشت سر (مانند رابطه ی جوهر و عرض) صورت نیست بلکه در درون صورت است.
- ◇ همان جایی که ادراکات صورت یاب ما کار می کنند، در همان موطن چیزهایی فهم می شود که صورت نیست بلکه حقایق باطنی صورت اند.
- ◇ حالات این معنی:

- ۱) جزئی: یعنی معنایی که در دل صورت حسّی و خیالی حضور دارد
 - ۲) کلی: یعنی معنایی که از دل یک صورت خاص در نمی آید بلکه کلی است
- خود این کلی سازی معنی فرآیند های مختلفی دارد که سر جای خود باید از آنها بحث کنیم.

◆ اقسام معنی:

- ◇ چنانچه برخی صور طبیعی و برخی صنّاعی (ساخته شده توسط ما) هستند، معانی هم به همین سبک هستند.
- ؟ سوال شخصی: علم حسّی صنّاعی هم داریم یا تمام علوم حسّی طبیعی هستند؟
- ۱- برخی از معانی، معانی طبیعی هستند که ما آنها را نمی سازیم بلکه آنها را کشف می کنیم.
- ▶ هر عقلی به این معنی می تواند برسد چراکه تکوینی است و تنها نیاز به کشف دارد.
- ▶ مثال: معقولات ثانی یک چیز
- ۲- برخی دیگر از معانی، معانی صنّاعی هستند که ما آنها را می سازیم.
- ▶ هر عقلی نمی تواند به این معنی برسد چراکه اعتباری است و انسان تا وارد عالم آن قرارداد نشود نمی تواند آنرا بیابد.
- ▶ مثال: تمام نمادها مانند الفاظ، علائم راهنمایی و رانندگی

۱- وهمی:

- ◇ = علم به معنای دمیده در صور جزئی

۲- عقلی:

- ◇ = علم به معنای کلی

○ محل بحث در این فصل:

▪ علم: - تقسیمی که تا الان از آن بحث کرده ایم

۱. حضوری

۲. حصولی: - در فصل ۸ به این تقسیم خواهیم پرداخت
- ۱- تصور: - محل بحث ارائه تقسیمی در اینجاست

۱) کلی

۲) جزئی

۲- تصدیق

○ مقسم تقسیم:

▪ در منطق:

- علم حصولی تصویری
- ◆ مفهوم کلی = مفهوم قابل صدق بر کثیرین
- ◆ مفهوم جزئی = مفهوم غیر قابل صدق بر کثیرین

▪ در فلسفه:

- دقت: از منظر فلسفی اساساً موجود جزئی است یا کلی نه صرفاً علم حصولی تصویری
- ◆ این بیانی است که از شیخ اشراق شروع شد و صدرا آنرا ادامه داد و علامه هم گاهی به آن اشاره کرده اند.
- این نگاه بدلیل نگاه وجود شناسانه به بحث است - برخلاف نگاه مرسوم منطقی - که سبب شده است مقسم تغییر کند.
- ◆ در این نگاه می گویند مفهوم هر چه باشد کلی است چراکه موجودی است که در آن صدق معنی پیدا می کند که این سبب کلی شدن آن می شود.
- ◆ یکی از ویژگی های مفهوم همین دیگر نمایی و صدق بر دیگران است.
- ◆ پس از نگاه فلسفی وقتی چیزی مفهوم شد، مفهوم بما هو مفهوم بلحاظ جنس ذاتی خودش قابلیت صدق بر کثیرین دارد.
- ◆ در مقابل برخی موجودات هستند که صدق بر کثیرین ندارند یعنی اساساً صدق در آنها معنی ندارد چراکه اگر صدق در آن وجود داشته باشد یعنی صدق بر کثیرین.

▪ جمع بین اینها:

- توجه شود که نگاه فیلسوفانه نمی خواهد نگاه منطقی را تخریب کند بلکه اینها دو زاویه دید هستند
- علامه نیز در صدد جمع بین این دو هستند تا نشان دهند اینها با هم تعارضی ندارند.

• تعریف کلی و جزئی:

۱. تصوّر کلی:

- = تصویری که فرض صدقش بر کثیرین امتناع نداشته باشد هر چند ممکن است موانع بیرونی ای وجود داشته باشد که سبب شد تنها بر یک چیز صدق کند
- مصداق آن: ادراک عقلی
- این همان چیزی است که عقل آنرا می فهمد.

۲. تصوّر جزئی:

- = تصویری که فرض صدق بر کثیرین برای آن امتناع داشته باشد
- مصداق آن: ادراک حسی یا خیالی
- سوال: چرا در این قسم از ادراک جزئی مطرح هست حال آنکه از نگاه فلسفی ادراک بما هو ادراک (مفهوم) کلی است؟
- ◆ علامه در اینجا به آن تقسیم فلسفی هم توجه کرده اند و درصدد جمع بین نگاه فلسفی و منطقی بر آمده اند.
- (۱) وضعیت صورت حسی:
 - ▶ دلیل اینکه می گوئیم این قسم از مفهوم قابل صدق بر کثیرین نیست هر چند ذاتاً قابلیت صدق بر کثیرین دارند، ((ارتباط مستقیم ادوات حسگر ما با ماده خارجی)) است.
 - یعنی بخاطر همزمانی ادراک حسی با ارتباط ما با شیء خارجی (که خاصیت آن از منظر فیلسوف جزئی است) است که ادراک حسی قابلیت صدق بر کثیرین ندارد.
 - ▶ مانند کشتی که جایی لنگر انداخته است و با آنکه ذاتاً می تواند جایی برود و حرکت کند ولی در عمل نمی تواند حرکت کند.
- (۲) وضعیت صورت خیالی:
 - ▶ صورت خیالی سابقه صورت حسی دارد و صورت حسی پیشینه صورت خیالی است (اعدادهای غیر مستقیم) و همین نکته سبب می شود که این صور هم قابلیت صدق بر کثیرین نداشته باشند.
 - ▶ سوال کلاسی: کیفیت سرایت جزئی علم حسی به جزئی علم خیالی دقیقاً به چه نحوی است؟
 - ◆ لذا در واقع جزئی فلسفی سرایت می کند به مفهوم و آنرا جزئی می کند.
 - ▶ اشکال برخی: در این صورت باید بگوئیم مفهوم کلی هم جزئی است چراکه مفهوم کلی را هم از همین جزئیات می گیریم.
 - ▶ جواب: در ادراک حسی و خیالی، ارتباط ادوات حسی به شیء جزئی فلسفی خارجی است حال آنکه در کلی باید جزئیات محل توجه قرار بگیرد. لذاست که هر چه جزئیات بیشتری بدانیم زود تر به کلیات می رسیم و لذا ارتباط آن با خارج بگونه ای نیست که آنرا گیر بیاندازد.
 - بیان شخصی: نوع کشف کلیات از جزئیات متفاوت است با کشف علوم حسی و خیالی از جزئیات
 - ▶ سوال استاد: رابطه ی این مطالب با ارجاع علم حصولی به حضوری و توهمی بودن علم حصولی؟
 - ◆ حکمای مشاء برای جواب به این سوال از مجموعه اعراض استفاده کرده اند:
 - ◆ هر چه قیود اضافه تر می شود مصادیق آن کمتر می شود
 - ◆ و هر چه قیود کمتر می شود مصادیق آن بیشتر می شود.
 - ◆ شیخ اشراق جزئی علم حسی را می تواند با علم حضوری حل و فصل کند.

• فروع:

○ نقد و بررسی دیدگاه حکمای مشاء در بحث کلی و جزئی:

▪ دیدگاه حکمای مشاء: نظریه تقشیر

□ مشهور شده است که آنها علم را به مراتب تجرید و تقشیر بر می گردانند

◆ تقشیر = تجرید = پوست کندن

□ توضیح آن:

◆ اگر ما با معلوم برخورد کنیم ولی دست به آن نزنیم، این کاملاً جزئی است و به آن می گوئیم علم حسّی.

◇ دقت شود که مشاء برخلاف صدرا که تشخّص را وجود می داند، تشخّص را به اعراض می دانند.

◆ اگر مقداری آنرا تقشیر کنیم یعنی آنرا از ماده خارجی جدا کنیم با علم خیالی روبرو هستیم.

◇ لذا برای تولید علم حسّی یا خیالی، اگر با یک مصداق هم روبرو شویم کافی است هرچند عقل در علم خیالی فعالیت هایی می کند.

◆ اگر بیش از این آنرا تجرید کردیم یعنی هم از ماده و هم از اعراض مکتنّفه که در اینجا با مفهوم کلی روبرو هستیم.

◇ توجّه شود که در اینجا هم تقشیر تشکیکی است.

◇ توجّه شود که در اینجا لازم است ذهن انسان چندین مصداق را مدّ نظر قرار دهد و عمل تقشیر را انجام دهد. البته گرفتن معنی از

یک فرد هم محال نیست هرچند طبیعی هم نیست.

▪ بیانات سایر حکماء در این رابطه:

□ صدرا در مقابل گفته است در تمام علوم باید تجرید صورت بگیرد حتی در علم حسّی.

□ علامه می فرماید اگر تمام حرف های مشاء را جمع کنیم متوجّه می شویم که نظریه شان تقشیر نیست و آنچه آنها توضیح داده اند در مرتبه

اعدادهاست.

◆ چراکه حقیقت صورت های علمیه بواسطه ی تقشیر بدست نمی آید بلکه بحسب ارتباط با موجود مثالی یا عقلی بدست می آید.

◆ به بیان دیگر ما علم را از پایین نمی گیریم بلکه علم را از بالا می گیریم و تمام تلاش های انسان در این عالم ماده در حیطه ی اعدادهاست.

◇ اساساً یکی از راههای اثبات ماوراء طبیعت بررسی علم است از جهت جنس خود علم و یا از جهت منشأ افاضه ی آن.

▶ راه دیگر برای اثبات ماوراء طبیعت هم بحث علیّت است

○ اصل انفعال در اعدادها و شکل گیری مفاهیم:

▪ تصویر آن:

□ شکل گیری مفاهیم متوقّف بر اتصال با حقیقت خارجی و محکی آن چیز است.

۱- این ارتباط در علوم حسّی با اتصال ادوات حسگر با خود آن شیء مادی صورت می گیرد

۲- در علوم خیالی از طریق ادراک حسّی این ارتباط تامین می شود.

۳- در علم عقلی نیز از طریق علوم خیالی و حسّی با خارج ارتباط پیدا می کنیم:

◇ چراکه باید افراد مختلفی ارتباط برقرار کنیم تا نفس ما این آمادگی را پیدا کند که آن مفهوم کلی را بیابد.

□ لذا تا پای خارج به میان نیاید ما نمی توانیم مفهوم داشته باشیم.

◆ دقت شود که برخلاف مباحث قبل که علامه علم حصولی را وهمی کردند، در اینجا مکرّر روی علم حصولی و مفهوم ذهنی تاکید می کنند.

مگر اینکه بگوییم ایشان طبق مبانی مشهور دارند بحث را پیگیری می کنند.

▪ مناط این تصویر:

□ مفهوم در ذهن ما متأثراً عن الخارج شکل می گیرد

▪ اثبات این بیان:

□ اگر اینگونه نباشد یعنی ذهن از پیش خودش علوم را بسازد، آنوقت ما در مسأله تطابق مفهوم و مصداق دچار مشکل خواهیم شد و باید نسبت آن

مفهوم با مصداق موجود علی السویه باشد یعنی یا باید بر همه به یک اندازه تطبیق کند یا بر هیچ یک تطبیق نکند یا هرچ و مرج در صدق پدید

بیاید.

□ در حالیکه ما بالوجدان رابطه ی ویژه ای میان مفهوم و مصداق می یابیم و متوجّه می شویم که ذات علم انکشاف است و همه اش تحمیلی است

یعنی خودش به ما می گوید اینگونه است.

◆ به بیان دیگر اگر اینگونه نباشد، اساساً ادراکی نخواهیم داشت و شناختی پدید نمی آید و در نتیجه به سفسطه می رسیم.

◆ توجّه شود که در اعتباریات هم ما منفعل می شویم از فعالیت دیگران که تکوینی نیست و باز بحث انفعال وجود دارد. لذاست که تا آن اعتبار

را نفهمیم و سپس نپذیریم، تاثیری بر ما ندارد.

□ دقت شود که نفس انشاء و فعالیت دارد و مانند یک آئینه ساده نیست ولی این انشاءات و فعالیت های نفس تحت تاثیر انفعال از واقع و خارج است.

▪ اشکال: بررسی دو ساحت از مفاهیم ماهوی

□ اگر مفهوم از باب ارتباط با خارج در ما شکل می گیرد، ما در دو گروه از مفاهیم دچار مشکل می شویم:

۱- مفاهیمی از احوالات درونی خودمان داریم مانند مفاهیم گرسنگی و درد و سیری: اینها که خارج ما نیستند و ما اینها را با حسّ باطنی می

یابیم.

◇ اصطلاحات مرسوم حواسّ باطنی:

(۱) پنج حسّ باطنی ما در مقابل حواسّ ظاهره: حسّ مشترک + خیال + حافظه + وهم + متصرّفه

(۲) حواسّ پنج گانه ای که به لحاظ مرحله ی مثالی در درون خودمان داریم و در رویاها آنها را حسّ می کنیم: همان حواسّ ۵

گانه ای که در رویا با آنها روبرو هستیم.

؟ ◇ سوال استاد: این حواسّ باطنه که احوالات درونی خود را با آن درک می کنیم چیست؟ وجدانیات؟ علم حضوری؟

▶ هیچ کدام از اصطلاحات مرسوم حواسّ باطنی مدّ نظر نیست و مراد همان وجدانیات است که در مورد آن باید بیشتر به

مطالعه بپردازیم.

۲- مفهوم جوهر: در بحث های قبل دیدیم که ما علم حسی جوهر یاب نداریم، آنرا چگونه می یابیم؟

- ◆ تعمیم بحث توسط استاد: خوب بود که علامه اشکال را می کشاندند به سمت معقولات ثانی فلسفی و منطقی و دنبال نحوه ی ارتباط آنها با مصداق خارجی شان می افتادیم.

▪ جواب اشکال: تصویر ارتباط این مفاهیم با خارج

۱. مفاهیم حاصل از احوالات درونی:

- ◆ مستشکل فکر کرده است مراد از خارج، خارج از فاعل شناسا است حال آنکه مراد از خارج، خارج از فضای مفهوم است.
- ◇ یعنی خارج هویت وجودی شخصی مصداقی است که مفهوم تحت تحمیل آن شکل می گیرد نه بصورت گتره ای.
- ◇ پس مراد از خارج مصداقی است که این مفهوم از آن حکایت می کند.
- ▶ دقت شود که ما در حال بحث از صورت ذهنی هستیم که وجدانیات آنرا شکل می دهند نه خود وجدانیات

۲. مفهوم جوهر:

- ◆ بحث مطرح شده در فصل ۴ مرحله ۶: تجربه
- ◇ وقتی ما اعراض می یابیم، تجربه های متعدّد به ما نشان می دهد که در میان این اعراض یک حقیقت قائم به خود وجود دارد.
- ◇ یعنی تجربه های مکرر سبب شکل گیری مفهوم جوهر شده است.
- ◆ بحث مطرح شده در اینجا: مراجعه به علم حضوری ذات به ذات
- ◇ ما همیشه علم حضوری شهودی به ذات خودمان داریم.
- ▶ در علم حضوری به خود دو چیز را بنحو حضوری در خود می یابیم:
- ۱- مجموعه ای از ویژگی ها و حالات نفسانی مان که می بینیم محتاج به ذات ما هستند: ما در اینجا هم مجموعه ای از ویژگی های خود را می یابیم و هم نیازمندی آنها به نفس خود را
- ◆ توجه شود که حاجت اشیاء به جوهر یک نوع معقول ثانی است و لذا علامه در این بیان، نحوه ی دریافت یک معقول ثانی را هم تصویر کرده اند.
- ۲- حقیقت خود ما قائم به خود ماست: در اینجاست که حقیقت جوهر را می فهمیم.
- ▶ لذا اگر قرار است صورت ذهنیه ای از جوهر داشته باشیم، از علم حضوری ما به نفس خودمان شکل می گیرد که باز در اینجا با خارج (در مقابل مفهوم) روبرو هستیم.
- ◇ تعمیم علامه به اصل بحث:
- ▶ وقتی ما با خارج تماس برقرار می کنیم، اعراض فراوانی را مشاهده می کنیم و متوجه می شویم که اینها همان حالت اعراض خودمان را دارند.
- ▶ لذا باید یک پایگاه و ذاتی در خارج باشد که این اعراض قائم به آن باشند که از این طریق به مفهوم جوهر عام می رسیم.

○ تقسیم نظام هستی به سه عالم:

▪ ارتباط این بحث با سایر اباحت:

- مراتب ادراک: مراتب وجود انسان از حیث ادراک همسان است با مراتب هستی
- ◆ برای صور جزئی نیازمند عالم مثال و برای صور کلی نیازمند عالم عقل هستیم.
- تطابق عالمین/ نسختین: تطابق عالم وجود انسان با عالم هستی
- ◆ انسان کبیر و صغیر: انسان یک نمونه کوچک از کل هستی است.

▪ مراتب کلی عالم:

□ مقدمات:

- ◆ بحث از مراتب ((کلی)) و تغییرات کلان است وگرنه بخاطر وجود تشکیک بی نهایت مراتب جزئی داریم.
- ◇ باید توجه کرد که ماهیت یک موجود مانند انسان از حیث خودش (انسانی) در هر سه عالم یکسان است هرچند بواسطه ی تغییر وجودی که در هر مرتبه پدید می آید شخص این ماهیات متفاوت می شوند.
- ◆ در فصل ۲۰ مرحله ی دوازدهم بحث مبسوط تری در مورد این عوالم داریم.

۱. ماده:

- ◆ = عالم قوه = در جایی هست که ماده - اولی و ثانیه - داریم و تمام آثار ماده در آن وجود دارد.
- ◇ توجه شود که اعراض نیز بخاطر مادی بودن شیء پدید می آیند.
- ◆ عالم ماده تنها جایی است که به آن علم تعلق نمی گیرد.

۲. مثال:

- ◆ = عالم برزخ = در این عالم ماده وجود ندارد ولی آثار ماده وجود دارد.
- ◇ در آخر مرحله ۵ توضیح دادیم که تکثر زیر سر اعراض است و اعراض هم بخاطر ماده شکل می گیرند.
- ◇ اولین کسی که این عالم را بواسطه ی کشف و شهود کشف کرد، شیخ اشراق بود که بخاطر حکیم بودنش توانست بسیاری مسائل را بفهمد و حلّ و فصل کند.
- ◇ در روایات با عنوان ((برزخ)) از آن یاد می شود که وجه تسمیه آن حائل بودن بین عالم ماده و عقل است.
- ◆ وجه تسمیه: مثال و نمونه ای از عالم ماده است
- ◆ تقسیم عالم مثال:

۱- مثال اعظم / منفصل = عالم مثال قائم به خود که به نفس انسان نیست

۲- مثال اصغر / متصل = عالم مثال قائم به نفس انسان

▶ استدلال اثبات آن: تحت تاثیر نفس انسان است و می توان در آن انواع خیال پردازی ها را انجام داد.

◆ سوالات استاد:

◇ ? تمام آثار ماده وجود دارد یا تنها برخی از آنها موجود است در این عالم؟ آیا زمان که از آثار ماده است در آنجا وجود دارد؟

◇ ? چطور می شود که ماده در اینجا نباشد ولی آثا ماده وجود داشته باشد؟

◇ ? چه تفاوت هایی بین مثال نزولی (در قوس نزول که خداوند جهان را خلق می کنند) و مثال صعودی (در قوس صعود که در بحث

معاد از آن بحث می شود) وجود دارد؟ انسان ها که فوت می کنند وارد عالم مثال می شوند یا چیز دیگری است؟

▶ بنظر می رسد که این تعریفی که از عالم مثال بیان شده است در قوس صعود معنا دار باشد (ماده ای که در حال مجرد

شدن است)، سوال می شود که در قوس نزول بحث به چه نحوی است؟

۳. عقل:

◆ = در این عالم نه ماده وجود دارد و نه آثار ماده

◇ در اینجا با ماهیت های خالص روبرو هستیم که همه جواهر عقلی هستند و اعراض در آن راه ندارد.

◆ سوالات استاد:

◇ ? در این عالم، اعراض تبدیل به چه چیزهایی می شوند؟

■ نسبت این عوالم با یکدیگر: ترتب طولی

□ عالم عقل در رأس این ترتب طولی است که از همه نزدیک تر به خداوند متعال است که این عالم، علت عالم مثال است و عالم مثال نیز علت عالم

ماده است.

فصل ۴: انقسام علم حصولی به کلی و جزئی به معنایی دیگر

• مقدمات:

○ تفاوت کلی و جزئی این فصل با فصل قبل:

- کلی و جزئی فصل قبل ذیل تصور بود حال آنکه این کلی و جزئی هم در مورد تصور است و هم در مورد تصدیق
- یک بحثی در آخر فصل مطرح می شود که مقسم اعم از علم حصولی نیز هست.
- منظور از کلی و جزئی در فصل قبل قابلیت و عدم قابلیت صدق بر کثیرین بود حال آنکه در اینجا مراد آن نیست و مراد ثابت و متغیر است.

• علم حصولی:

۱. کلی:

- = ما قبل الکثرة = هرگاه علم حصولی با تغییر معلوم تغییر نکند، علم ثابت و کلی است.
- مشاء می گفتند که علم خدا کلی است که اشتراک لفظی این کلی با کلی طرح شده در فصل قبل سبب بحث هایی شد حال آنکه مراد مشاء این بود: خدا هم به کلیات و هم به جزئیات (به معنای فصل قبل) علی سبیل الکلّی (به معنای این فصل) علم دارند.
- ◆ یعنی خدا به زید با تمام جزئیاتش علم دارد ولی علی وجه الثبات چراکه از طریق علت به آن علم دارند.
- مصداق این علم: علم لمّی که از طرف علت تامّه یک چیز به معلول می رویم
- نمونه ها:
- ◆ ثبوت علم به نقشه ساختمان قبل، حین و بعد از ساختمان
- ◆ علم یک منجم به زمان خسوف و کسوف که براساس رصدهایش از اجرام آسمانی صورت می گیرد
- لذا علم به اعدادها (علم حسّی) نمی تواند کلی باشد چراکه محسوسات متغیر هستند.

۲. جزئی:

- = ما بعد الکثرة = علم حصولی که به تغییر معلوم خارجی تغییر کند
- مصداق این علم: علم حسّی
- بیان مباحثه ای: علم سر صحنه
- تطبیق آن با علوم مختلف:
- ◆ دقت شود که علم خیالی و کلی عقلی (به اصطلاح فصل قبل) کلی به این اصطلاح است.
- ◆ ضمناً علم به جزئیاتی که قابل انطباق به کثیرین نیست ولی ثابت است، جزو علم کلی به اصطلاح این فصل به حساب می آیند.
- ◆ فقط علم جزئی حسّی (به اصطلاح فصل قبل) است که جزئی به اصطلاح این فصل است.
- نمونه ها:
- ◆ علم به حرکت زید وقتی در حال حرکت است که این علم با ایستادن زید از بین می رود و قبل از حرکت او هم وجود نداشته است
- ◆ علم منجم به خود خسوف و کسوف حین رخ دادن آن

○ اشکال: ثابت بودن علم با توجه به بحث های گذشته

- ما حصل این تقسیم این شد که علم یا ثابت است یا متغیر حال آنکه براساس بحث های قبلی دیدیم که تمام حقایق علمی، مجرد ثابت لا یتغیر هستند.
- مراد شما از تغییر علم چیست؟

○ جواب:

▪ بیان درست:

- این تقریر از این تقسیم تقریر مشاء است چراکه حکمای مشاء علم جزئی حسّی و خیالی را مادّی می دانند و لذا می تواند در آنها تغییر رخ دهد.
- سوال استاد: آیا این تقسیم براساس مبانی علامه نیز می تواند مجدّد طرح شود؟
- ◆ بیان مباحثه ای: بنظر با بحث رابطه ی ثابت و متغیر بتوان مجدّد چنین تقسیمی را مدنظر قرار داد.
- ◆ بیان شخصی: بنظر می رسد که منظور علامه نیز همین بیان مباحثه ای باشد.

▪ بیان علامه:

- براساس مبانی حکمت متعالیه، علم به جزئی و کلی (به همین اصطلاح جدید) تقسیم می شود و معنای متغیر بودن علم جزئی، علم به تغییر است نه تغییر علم.
- ◆ باید توجه کرد که این بیان علامه ناظر به خود علم جزئی است که سر صحنه است.
- لذا با تغییر معلوم بستر علم ثابت است و در خود علم تغییری صورت نمی گیرد چراکه علم به تغییر غیر از تغییر علم است.
- ◆ دقت شود: همانگونه که علم به تغییر غیر از تغییر علم است، علم به ثابت هم غیر از ثبات علم است و ثابت یا متغیر بودن متعلق علم سبب ثبوت و یا عدم تغییر خود علم نمی شود.
- ◆ سوال: اگر در دل همین علم جزئی بیان شده توسط حکمای مشاء می گویند علم ثابت است و معلول متغیر، اینجا مشکل ربط ثابت با متغیر پیدا می کنیم. این را چگونه حل می کنید؟
- ◆ جواب: این شبیه مباحث ربط ثابت به متغیر است یعنی علم ثابت از جهت اصل تغییر معلوم (که دائماً دارد تغییر می کند) که ثابت است به آن مرتبط شده است نه از جهت تغییر آن.

◆ اشکالات بوجود آمده براساس این سوال و جواب:

◆ آیا علم جزئی حسی به شیء متغیر، علم به اصل تغیر است یا علم به جزئیات تغیر؟

▶ بنظر می رسد که رابطه ثابت با متغیر در حوزه ی علم و علیت متفاوت باشد چراکه در حوزه ی علیت، علت ذات متغیر ایجاد می کند و لزومی ندارد با تغیرات آن همراه شود حال آنکه در حوزه ی علم، علم به جزئیات تغیر وجود دارد و لازم است که علم با تمام تغیرات همراه شود.

▶ به بیان دیگر، اگر به اصل تغیر علم داشته باشی نمی توانی به جزئیات تغیر عمل داشته باشی.

▶ لذا اصل تغیر پیوند علمی را بین شیء ثابت با تمام پیکر شیء متغیر برقرار نمی کند.

◆ در بحث های قبل گفتیم که وجه ثبات اشیاء جزئی متغیر مادی، مرحله ی مثالی و عقلی اش است و اعدادها کمک می کردند که با

آنها ارتباط پیدا کنیم و به آن علم پیدا کنیم حال آنکه شما در ظاهر علم مستقیم به اشیاء جزئی متغیر مادی را مطرح کرده اید.

چرا طرح در اینجا عوض شده است و چه می خواهند بگویند؟

▶ یعنی احساس می شود که علامه می خواهند علم حضوری مستقیم به شیء مادی را درست کنند با حفظ ثبات علم.

▶ به بیان دیگر لزومی نداشت علامه بحث علم به اصل تغیر را مطرح می کردند چراکه عالم به وجه مثالی و عقلی آن معلوم

متغیر مادی علم پیدا می کند - که ثابت است - و رابطه ی ثابت و متغیر در فضای علی و معلول تامین می شود.

○ **تعمیم مقسم تقسیم به علم حضوری:**

۱. علم حضوری کلی (ثابت):

□ مصادیق آن:

◆ علم علت به معالیل خود در موطن خود علت

◆ علم علت به معالیل ثابت خودش در موطن معلول: مانند علم خداوند متعال به عقول و مفارقات

۲. علم حضوری جزئی (متغیر):

□ = علم حضوری علت به معالیل خود در موطن معلول

◆ لذا این علم به زوال معلول زایل می شود.

◆ تمام اشکال و جواب های صورت گرفته در تیترا قبل بصورت سنگین تر به اینجا بر می گردد.

◆ سوال استاد: آیا شما علم حضوری به متغیر را قبول دارید یا منظورتان همان بحث های قبل است؟

• **مقدمات:**

○ **ارتباط این فصل با فصل بعد:**

- این فصل گره ی جدی به فصل بعد خورده است که در محتوای آن واضح خواهد شد
- باید توجه کرد که مراتب عقل انواع تعقل را رقم می زند و انواع تعقل مراتب مختلف عقل را لذا شاید اگر گفته می شد می خواهیم دو نوع تقسیم از عقل و تعقل ارائه کنیم بهتر بود.

○ **تیتیر دیگر فصل: انواع عقل**

○ **محل بحث در این فصل:**

- دقت شود که مراد مطلق علم نیست بلکه مراد علم عقلی است.
- در کلام حکماء، به علم ذات به ذات تعقل می گویند چراکه نه با حسن است نه با خیال □ به ادراک بدون آلت تعقل می گویند

○ **تعمیم بحث:**

- بیانات و مراتب عقل در فصل ۵ و ۶ را می توان بازسازی کرد برای ادراکات حسی و خیالی

۱. **بالقوه:**

- = عقل و تعقلی که هیچ تعقلی در آن شکل نگرفته است حتی خودش را لکن آمادگی تعقل خود یا امور دیگر را دارد
- یعنی می تواند علم حسی و خیالی وجود داشته باشد ولی هنوز علم ذات به ذات صورت نگرفته است هرچند می تواند صورت بگیرد.
- **?** سوال استاد: آیا اساساً امکان دارد علم حسی و خیالی صورت بگیرد ولی علم ذات به ذات صورت نگرفته باشد؟ اگر امکان نداشته باشد، باید بگوییم کلاً علم حسی و خیالی هم صورت نگرفته است (مانند جنین در رحم مادرش که نه خودش را تعقل کرده است نه چیزهای دیگر را)؟
- براساس مطالب فصل بعد تطبیق می شود با عقل هیولانی
- سایر اقسام ایندو تقسیم با هم متفاوت هستند

۲. **بالفعل:**

۱- **تفصیلی:**

- = تعقل معقول واحد و یا معقولات کثیره بالفعل بنحو تفصیلی و تمیزی
- یک معقول: علم ذات به ذات تفصیلی
- معقولات کثیره: علم ذات به ذات + حداقل یک معقول غیر خودش داشته باشد بنحو تفصیلی مانند استحاله اجتماع و ارتفاع تقيضین
- بهتر بود به آن گفته شود ((تفصیلی تمیزی))
- قسم بعدی ((تفصیلی غیر تمیزی)) است که مراد از غیر تمیزی همان جمعی و اجمالی است.

۲- **جمعی اجمالی:**

- = تعقل معقولات فراوان بنحو تفصیلی و بالفعل بگونه ای که بین آنها تمیزی وجود ندارد
- پس از اینکه به معقولاتی رسید، آرام آرام این معقولات حالت غیر تمیزی و اجمالی پیدا می کنند
- مراد از اجمالی مبهم بودن نیست بلکه مراد جمعی بودن است چراکه تمام حدود و ثغور آن معلول وجود دارد ولی از سایر معلولات تمیز ندارند.
- یعنی تمام تفاسیل وجود دارند ولی تمیزی از هم ندارند.
- ◆ مثال خوب آن: عدد ۱ و نسبت های آن با سایر اعداد (نصف ۲، ثلث ۳ و ...)
- لذا با این بیان، عقل جمعی اجمالی برتر است از عقل بالفعل تفصیلی
- البته باید توجه کرد که دو قسم تفصیل داریم:
- ۱- قبل از اجمال: همان تعقلی که در مورد ۲ به آن اشاره کردیم که در مراحل ابتدایی علم به یک معقول بوجود می آید.
- ۲- بعد از اجمال: این تفصیل نتیجه ی اجمال است و زمانی که انسان استنطاق می شود آن اجمال تبدیل به این تفصیل می شود.
- کار صدرا در جلد ۷ اسفار: پیاده کردن قوس صعود و نزول در خود انسان و نسبت به معلومات او.

○ **نکات:**

- دقت شود که این تقسیم می تواند نسبت به یک معقول مطرح شود و می تواند نسبت به جمیع معقولات مورد طرح قرار گیرد.
- در مورد جمیع معقولات: مثلاً عقل هیولانی مختص جنین می شود.

• **مقسم تقسیم:**

- ظاهر بیان علامه: چیزی که تا کنون دیدیم، مقسم علم حصولی است ولی با توجه به ارجاع علم حصولی به حضوری باید گفت که مقسم علم حضوری هم است.
- **?** سوال و اشکال استاد: بخشی از مباحث قبل در علم ذات به ذات بود، آیا این قسم از علم از علوم حصولی است؟
- مراد علامه طبق تقریر استاد: به ارجاع علم حصولی به حضوری توجه کنید و تمام چیزهایی که در مورد علم حصولی در مباحث قبل دیدیم، برگردانید به علم حضوری.

▪ لذا علامه دارند می گویند تمام این تقسیمات و بحث ها را قبول دارم، ولی همه در دنیای توهم معنی می شود و باید همه را به علم حضوری برگرداند.

فصل ۶: مراتب عقل [نظری]

۱. عقل هیولانی:

- = هیچ تعقلی نکرده است - حتی علم ذات به ذات - ولی می تواند تعقل کند
- مثال: وضعیت علم انسان در حالت جنینی (گیاه بودن)
- وجه تسمیه:
- بیان علامه: شباهت آن با هیولای اولی در خالی بودن آن از فعلیات
- بیان استاد: بالاتر از این است و بحث در مورد قابلیت شدن است. عقل هیولانی یعنی صورت مادی که می تواند مجرد شود و به مرحله ی تعقل برسد لذا از این جهت هیولانی است که با هیولی گره خورده است و قابلیت شدن را دارا است.
- در بیان برخی متأخرین داریم که ما دو نوع ماده داریم: ماده ی ویژه ی دنیا + ماده ی مجردات. این حرف درست نیست چراکه ماده بمعنای قابلیت شدن است و در مجردات این ویژگی وجود ندارد.
- ◆ تفاوت عقول و مفارقات با نفس هم در همین جا روشن می شود: عقول و مفارقات قابلیت شدن ندارند ولی نفس جسمانیة الحدوث روحانیة البقاء است.

۲. عقل بالملکة:

- = عقلی که از مرحله ی عقل هیولانی خارج شده و بسترهای عمومی تعقل (که همان بدیهیات است) را کسب کرده است = کسب اولین سطوح از اندیشه های انسان
- بدیهیات = لایه های بنیادین و عمومی اندیشه و فهم بشر
- محل بحث ما با غرب می تواند همین نقطه باشد.
- وجه تسمیه: از آنجا که ملکه به معنای قدرت است، بخاطر قدرتی که بر اکتساب پیدا می کند چنین اسمی را بر آن گذاشته اند

۳. عقل بالفعل:

- = به فعلیت رسیدن معقولات نظری از نظریات ساده تا نظریات پیچیده و چندین لایه
- دقت شود که این عقل با آن قسمی که در فصل ۵ مطرح شد متفاوت است و نباید آنها را خلط کرد چراکه در اینجا عقل بالفعل در مقابل عقل بالقوه نیست (همانگونه که در فصل قبل اینگونه بود) بلکه عقل بالفعل در مقابل عقل بالملکة است (نظریات در مقابل بدیهیات)
- پس عقل بالفعل در اینجا همان پیشرفت های بشر در دانش و علم است.

۴. عقل المُستفاد:

- = تمام معقولات بدیهی و نظری صادق و مطابق است با نظام هستی را درون خود بنحو جمعی داشته باشد.
- دقت شود که نیازی به وجود تفصیلات در این علم جمعی و اجمالی نیست.
- در فصل ۱۲ این قسم را بیشتر توضیح می دهند
- وجه تسمیه: اتحاد کامل او با عقل فعال
- لذا ظاهر آن این است که بگویند ((عقل مستفید)) ولی آن را بمعنای کپی گرفته شده از عقل فعال گرفته اند و لذا چنین نامی روی آن گذاشته اند.
- باید توجه کرد که تمام دانش ها و علوم در عقل مستفاد وجود دارد و علوم آن صرفاً نسبت به مراتب پایین تر از خود نیست چراکه مجرد است و به همه چیز علم دارد در حد خودش
- در فضای مشائی مطلوب نهایی از سعادت بشر اینجاست:
- علم بالاتر از عمل است و سعادت اصلی به علم است
- بحث بر سر علوم نظری است که کلی است و مطابق با مجرد و حقیقت انسان است
- بالاترین سطح از علم هم در اینجاست

• نکات مرتبط:

- بیان صدر: اساساً این تقسیم براساس نگاه مشاء به نفس انسانی معنی ندارد و باید مبانی حکمت متعالیه را قبول داشته باشی تا بتوانی تصویری برای این تقسیم ارائه دهی.
- بین این مراتب، مراتب تشکیکی وجود دارد و نباید آنها را بنحو متواطی دید.

• = منشأ شکل گیری دانش:

○ صور عقلیه کلیه:

▪ مصادیق آن:

□ اعم از علم حضوری

◆ البته ظاهر کلام علم حصولی است ولی از طرفی می توان بحث را تعمیم داد و از طرف دیگر با توجه به بحث ارجاع علم حصولی به حضوری، بحث در علم حضوری هم جاری دانست

□ و علم حصولی تصویری و تصدیقی

▪ مدعای حکماء:

□ یک جوهر عقلی مجرد تام که تمام صور علمیه نزد او حاضر است و براساس نوع ارتباطی که انسان با آن جوهر عقلی پیدا می کنند صاحب دانش می شوند.

▪ اثبات این ادعا:

□ ابتدائاً باید گفت که نفس این صور علمیه را ندارد و دارا می شود لذا باید مفیضی وجود داشته باشد و ما دنبال همین مفیض هستیم.
□ احتمالات موجود برای منشأ صور علمیه:

۱. نفس خود ما: این معنی ندارد چراکه اجتماع قابل (این علم را ندارد) و فاعل (می خواهد اضافه کند) رخ می دهد که محال است

◆ البته اینجا لازم است که طرح افلاطون را مدنظر قرار دهیم و از آن بحث کنیم.

◆ اصل این استدلال بر می گردد به این نکته که معطی شیء نمی تواند فاقد شیء باشد.

۲. بیرون از نفس ما:

۱- موجودات مادی:

▶ این هم نمی تواند مفیض باشد به دو دلیل:

(۱) علت اساساً باید اقوی از معلول باشد حال آنکه مادیات دون مجردات (صور علمیه هم جزو مجرداتند) هستند: در

اینجا هم اصل استدلال به این بر می گردد که معطی شیء نمی تواند فاقد شیء باشد

(۲) تاثیر گذاری علل مادی مشروط است به وضع و محاذات خاص حال آنکه مجردات وضع و محاذات خاصی ندارند

که ماده بخواهد روی آن اثر بگذارد.

◆ اشکالات این بیان:

۱. اینجا بحث نفس است که در برخی مراتب مجرد است و نیازمند وضع و محاذات خاص برای

ارتباط با صور علمیه نیست

۲. در بحث علل مادی، وضع و محاذات در حوزه ی جعل تالیفی (چیزی را گونه ای بکنند) معنی دارد

نه جعل بسیط (چیزی را پدید آورد مانند حرارتی که خود آتش آنرا پدید می آورد).

۲- موجودات مثالی - «توسط علامه طرح نشده است

▶ موجود مثالی هم نمی تواند باشد به همان دلیلی که در مادیات گفتیم و با توجه به اینکه صور علمیه تجرد تام دارند

۳- موجودات مجرد عقلی (ماوراء طبیعت عام):

(۱) نفوس دیگر - «توسط علامه طرح نشده است

(۲) عقل فعال: موجودی که جمیع صور نزد او حاضر است و انسان با ارتباط با آن، این علوم را بدست می آورد.

- دقت شود که این عقل نزدیک ترین موجود مجرد به عالم ماده است که گهگاهی از آن با عنوان ((واهب الصور)) یاد کرده اند.

- سوال علامه: چرا می گوئید ((یک)) موجود عقلی است که جمیع صور علمیه نزد او حاضر است؟ چرا برای هر

صورت علمیه و یا گروهی از آنها یک موجود مجزی در نظر نمی گیرید؟

- جواب: براساس بحث های دیگر (مرحله ۵ و ۱۲) در مورد عالم عقل، و با توجه به قواعد فلسفی و اینکه هر نوع

عقلی منحصر در فرد است ما به یک نظام ویژه در عالم عقل می رسیم که عبارت است عقل اول تا عقل عاشر که

رابطه آنها بنحو طولی است. از بین آنها موجود ماوراء طبیعی عقلی که مباشر با عالم ماده است و امور عالم ماده را

براساس آن باید پیگیری کرد، همین عقل عاشر است که از آن با عنوان عقل فعال یاد می کنند.

۱. نگاه حکمای مشاء: علوم حصولی نزد عقل عاشر است

۲. نگاه حکمت متعالیه: حقایق علمی عقلی نزد عقل عاشر موجود است

۳. نگاه حکمای اشراقی: حکمای اشراقی در ذیل عقول طولی، قائل به ارباب انواع (عقول عرضی که هر یک

رب یک نوع هستند) هستند که علامه استدلالات آنها را نپسندیده اند. البته این بحث آنها تاثیر چندانی

در این بحث ندارد چراکه همه ی اینها من جمله علم انسان باید زیر سر یک عقل (رب النوع انسان) باشد.

؟ سوال استاد: بحث ارباب انواع در کار صدرا مورد دفاع قرار گرفته است که طبق آن وقتی انسان با موجودات برخورد

می کند، با رب النوع آن موجود ارتباط برقرار می کند. البته درست است که ارتباط با رب النوع آن موجود تحت

تدبیر ربّ النوع خودش است ولی در هر صورت با آن هم ارتباط پیدا می کند. سوال می شود که چه نسبتی بین ربّ النوع انسان و سایر ارباب انواع وجود دارد و آیا در اینصورت انسان با دو چیز - نه یک چیز - ارتباط برقرار نمی کند؟ لذا این طرح صدرا به اشکال مستشکل نزدیک است.

■ نظر صدرا:

□ نظر صدرا در مورد دریافت علوم عقلی کلی:

- ۱- عبارت مشهور: ما مظهر او هستیم و مشاهده عن بُعد (ارتباط ضعیف) دارد صورت می گیرد.
- ۲- برخی متون ایشان مانند اسفار ۸/ ۲۵۹ و ۹/ ۴۴ و ۱/ ۲۸۸: انسان همان گونه که انشاء صور جزئی خیالی می کند، انشاء صور کلی عقلی هم می کند
- جمع این دو بیان را می توانید در اسفار ۸/ ۲۵۹ پیگیری کنید: اینها دو مرتبه ی کمال انسان و اتحاد او با آن موجود عقلی است
- ◆ ما ابتداء امر که عقل هیولانی (نسبت به جمیع معقولات یا نسبت به یک معقول خاص) هستیم صرفاً صور عقلی را دریافت می کنیم از عقل فعال.
- ◆ ولی در انتهای کارش، وقتی با عقل فعال متحد شد؛ منشأ شکل گیری صور می شود.
- ◆ این بیان صدرا بحد مباحث وحی هم می خورد.
- ◆ در مورد ((انتهای کار)) حرف ها و بحث های زیادی می توان زد.
- ◆ به بیان دیگر در اوایل منفعل است (مظهر) و بعد با به کمال رسیدن فعال می شود (مظهر).

○ صور جزئیّه حسّی و خیالی:

■ نظر علامه طباطبایی:

- نظیر بیان قبلی، در اینجا هم جاری می شود: ما در نظام هستی یک جوهر مثالی داریم که همه ی صور در آن موجودند.
- ◆ سوال استاد: آیا مانند عالم عقل، مثل طولی داریم یا کلّ عالم مثال یک موجود است؟
- استدلال آن ها مانند همان استدلالی است که در بخش قبل آوردیم.
- ◆ یک فرضی که باید بررسی می شد این بود که این علوم هم مانند علوم کلی از عالم عقل بدست می آید:
- ◆ ردّ آن بدین نحو است که اگر اینگونه باشد طفره و تجافی صورت می گیرد چراکه خود علوم عقلی هم مطابق یک سیستمی (یک روند تشکیکی) حقیقت را به انسان ارزانی می کنند و این مرحله مثالی عالم است که این صور را بلاواسطه دارد نه مرحله عقلی.

■ نظر صدر المتالهین:

- بیان صریح علامه طباطبایی که چنین بیان و صراحتی را در مطالب صدرا نداریم
۱. در بیانات صدرا مکرراً به ((انشاء صور)) بر می خوریم:
- ◆ در دریافت علوم عقلی کلی ما مرتبط می شویم با عالم عقل و از آنجا افاضه می شود
- ◆ ولی در دریافت صور جزئی حسّی خیالی، بخاطر اینکه انسان موجود عقلی و برتر است قدرت انشاء صورت ها را از پیش خود داراست و صرفاً منتظر اعدادها است. لذا این صور جزئی و خیالی قیام صدوری به نفس دارد و از نفس صادر می شود
۲. ولی در دو آدرس (اسفار، ۸/ ۱۸۱ و تعلیقات بر حکمت اشراق، ۲/ ۴۶) صدرا به مطلب دیگری اشاره کرده اند هرچند خیلی صراحت ندارد: همان بیانی که علامه فرموده اند
- شاید بتوان همانگونه که صدرا در علوم عقلی کلی فرموده است، در اینجا هم بین این دو دیدگاه جمع کنیم: آن وقتی که در ابتدای کار هستیم، صور حسّی خیالی را دریافت می کنیم از عالم مثال ولی وقتی انسان کمال پیدا کرد به حدّ انشاء صور می رسد.
- ◆ البته صدرا چنین بیاناتی ندارد.

■ مقایسه این دو دیدگاه:

- بیان علامه در این بحث موفق تر از بیان اول صدرا است چراکه نفس انسان با آنکه حالت قابلی دارد چگونه می خواهد این صور را ایجاد کند؟
- ◆ یعنی همان استدلالی که در کیفیت شکل گیری علوم عقلی در رابطه با نفس خود انسان مطرح شد در اینجا هم قابل طرح است.

● رویه ی دیگر افاضه صور: اتحاد

- این مباحث باید در مساله علیّت بحث شود.
- ما غالباً علیّت را در قوس نزولی تصور می کنیم حال آنکه می توان همان را در قوس صعود لحاظ کرد: ترقی موجودات مادون به بالا
۱. در قوس نزول با افاضه به معنای خالص خود روبرو هستیم
۲. ولی در قوس صعود، با افاضه دو سویه ای روبرو هستیم چراکه در کنار اتحاد معنی پیدا می کند. پس می شود افاضه از بالا و اتحاد از مادون.
- لذا هم می توان گفت انسان ترقّع پیدا کرده و هم می توان گفت که بر او نازل شده است.
- ◆ در مورد وحی و ارتباط نبی با جبرئیل همین دو تعبیر وجود دارد.
- دقت شود که
- ◆ از یک منظر قوس نزول و صعود که طراحی شده است، برای رساندن یک سری مباحث بوده است (ما بخاطر برخی لحاظات به آن می گوئیم قوس صعود)
- ◆ ولی از منظر دیگر یک خط بیشتر نیست و همه چیز تحت تدبیر ملکوت عالم از بالا صورت می گیرد یعنی حتی قوس صعود هم از این جهت در همان مسیر است.

فصل ۸: انقسام علم حصولی به تصور و تصدیق

• مقدمات:

○ مباحث قابل پیگیری:

- **وضعیت این بحث در علم حضوری:**
 - همانگونه که علامه در انتهای فصل ۵ فرمودند، در تمام این بحث ها باید به ((ارجاع علم حصولی به حضوری)) توجه کنیم.
 - آیا اساساً می توان این تقسیم را که در مورد مفهوم است در علم حضوری پیاده کرد؟ ریشه ی تصور و تصدیق در علم حضوری چیست؟
 - اگر قائل شویم که دست کم در مواردی علم حصولی از علم حضوری شکل می گیرد، این تقسیم علم حصولی از چه تفاوتی در علم حضوری نشأت گرفته است؟ آیا نفس در این تبدیل فعالیتی دارد؟
- **مباحث معرفت شناسی:**
 - آیا می توان علم را تقسیم به تصور و تصدیق کرد یا علم همیشه تصدیق است؟
 - ◆ در فضای معرفت شناسانه جدید علم را مساوی با تصدیق می گیرند و تصور علم پنداشته نمی شود.
 - این مباحثی که در این فصل مطرح می کنیم، مباحث منطقی هستند یا فلسفی یا معرفت شناسی؟
- **اطلاقات تصور:**
 - یکی از اطلاقات تصور مساوق علم است که مقسم تصور به اطلاق دیگر و تصدیق است.
 - لذا هویت علم به تصور بر می گردد.
- **نسبت تصدیق با قضیه:**
 - علامه در اینجا تفاوتی قائل نشده اند بین آنها ولی گهگاهی بین آنها تفاوت می گذارند.

○ آدرس ها:

- رساله تصور و تصدیق
- اسفار، ۱/ ۳۶۵ الی ۳۶۷ + حواشی علامه بر آن:
- بنظر می رسد مطالبی که علامه در نهایت فرموده اند، آخرین نظرات ایشان است.
- اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله ۵

• علم حصولی:

۱. تصور:

- = صورت ذهنی - یا مفهوم - واحد یا کثیری که به همراه ایجاب و سلب نباشد
 - مراد از ((صورت ذهنی)) وجود ذهنی نیست بلکه مراد موجود ذهنی و علم حصولی است یعنی بحث عام است.
 - دقت شود که ایجاب و سلب را باید بگونه ای معنی کنید که هم قضایای حملیه را پوشش دهد هم قضایای شرطیه را: ایجاب اتصالی و انفصالی
- **مثال:**
 - علم به انسان
 - علم به مقدم شرطیه
- **سوالات استاد:**
 - ? نسبت حمل اولی با تصور چیست؟ آیا یک چیز هستند؟ آیا فیلسوفان اسلامی که تصور را نوعی علم حصولی دانسته اند بخاطر تطابق آن با حمل اولی است؟
 - ◆ نسبت جدی بین آندو است و در مباحث تصدیق می بینیم که علامه از حمل اولی بحث نمی کنند.
 - ? آیا با آنکه صدق و کذب در آن راه ندارد، خطا و ثواب به هیچ نحوی در آن راه ندارد؟ معنای علم بودن آن چیست؟ ما تصور را چگونه علم می دانیم؟
 - ◆ دقت شود که صدق و کذب در آن راه ندارد چراکه صدق و کذب در رابطه با ایجاب و سلب معنی می شود.
 - ◆ ملاک در تفاوت تصور و تصدیق همین صدق و کذب برداری است.
 - ? مطابقت و عدم مطابقت در آن به چه معناست؟
 - ? نحوه ی مطابقت آن با واقع به چه نحوی است؟ آیا می توان صدق و کذب خاصی را مرتبط با مباحث تصویری مطرح کرد؟
 - ◆ این بحث مرتبط می شود با همان نکته که ((آیا تصور اساساً علم هست یا نه؟))
 - ? هویت قضایای انشائیه چیست؟ هویت قوانین چیست؟
 - ◆ سوال از آنجا مطرح می شود که قضایای انشائیه از سنخ ایجاد هستند و لذا تصدیقی (صدق و کذب) در آنها وجود ندارد.
 - ◆ قوانین هم جزو انشائیات هستند البته انشائاتی که انسان را به حرکت وا می دارند!
 - ? هویت احکام عقل عملی چیست؟
 - ◆ به بیان ابن سینا در آنها صدق و کذب راه ندارد بلکه زشتی و زیبایی و مفید و مضر بودن در آنها راه دارد.
 - ? قصد و انگیزه متکلم در تصور و تصدیق بودن چقدر اثرگذار است؟ آیا اگر قضیه ای را به قصد انشاء بگوید تصور خواهد بود؟

۲. تصدیق:

- = صورت ذهنی واحد یا کثیری که به همراه سلب و ایجاب باشد

□ دقت شود از آنجا که در قضیه ایجاب و سلب وجود دارد، قضیه دارای اجزاء است چراکه ایجاب و سلب قطعاً دو طرف دارد.

■ وجه تسمیه:

□ صدق و کذب در آن راه پیدا می کند و در قضایای سلبیه بخاطر تغلیب به آن می گویند ((تصدیق))

■ مثال:

□ قضیه حملیه

□ قضیه شرطیه

■ اجزای قضیه (تصدیق):

□ نظر مشهور:

۱- قضایای موجه:

(۱) هلیات مرکبه: وجود ۴ جزء موضوع، محمول، نسبت حکمی و حکم به اتحاد موضوع با محمول

▶ نسبت حکمی = نسبت محمول به موضوع = مقایسه محمول به موضوع = ملاحظه ی رابطه ی موضوع با محمول

▶ حکم = حکم به وجود چنین نسبتی بین موضوع و محمول

(۲) هلیات بسیطه: وجود ۳ جزء موضوع، محمول و حکم

▶ در اینجا دیگر نسبت حکمی نداریم چراکه در این حالت بین شیء و وجودش نسبتی (وجود رابط در خارج) برقرار نیست.

- با این بیان مراد قضایا بما هی قضایا نیست بلکه مراد قضایا بما هی محکی شان است و لذا بحث فیلسوفانه است نه منطقی.

♦ البته مشکل این برداشت این است که علامه حکم را هم جزو اجزای تصدیق دانسته اند که این سبب می

شود بحث وارد مباحث ادراک شود. و اگر بحث را ببریم در فضای ذهن، در هلیات بسیطه هم باید بگوییم ۴

جزء وجود دارد و اساساً تمام قضایا در فضای اثبات و ذهن ۴ جزئی هستند.

♦ محکی حکم چیست؟ آیا فعل نفس است؟ - « این بحث مرتبط می شود با هوش مصنوعی و اینکه

آیا می توان هوش مصنوعی داشت یا خیر

♦ تمام حوزه های ادراکی ما مرتبط می شود با بحث حکم و گر نه تمام ادراکات ما می شوند تصور لذا

بحث حکم بحثی بسیار مهم است.

♦ بنظر می رسد نوع نگاه ما در این بحث اینگونه است که ((از منظر اثبات ثبوت را نگاه می کنیم)). البته باز

بحث حل نمی شود و این سوال باقی است که در نهایت داریم از قضیه بما هی قضیه ولو با نگاه فلسفی

داریم بحث می کنیم یا از مطابق قضیه؟

- در این بحث؛ منظر قُدماء منظر فلسفی بوده است و منظر متأخرین منظر هویت علمی و ذهنی بوده است و لذا اگر

دقیق شویم اصلاً اختلافی بین آنها وجود ندارد. لذا بنظر می رسد که در خیلی از موارد خلط اثبات و ثبوت صورت

گرفته است.

▶ در مرحله وجود مستقل و رابط توضیح دادیم که در هلیات بسیطه وجود رابط نداریم.

۲- قضایای سالبه: وجود ۳ جزء موضوع، محمول و نسبت حکمی

◇ باید توجه کرد که علامه در حاشیه بر اسفار بین هلیه بسیطه سالبه و مرکبه فرق گذاشته اند.

▶ ایشان می فرمایند که در بسیطه ها دو جزء و در مرکبه ها سه جزء داریم.

◇ مراد از نسبت حکمی:

(۱) بیان صدرا و بدایه: نسبت حکمی ایجابیه

- یعنی همان نسبتی که در موجه هست، در سوابب هم وجود دارد با این تفاوت که در سوابب، سلب نسبت حکمی

می شود.

- لذا نسبت حکمی سلبیه نداریم.

(۲) بیان نهایی: نسبت حکمی سلبیه

- بنظر یک نوع گرایش به بعضی اقوال متأخرین است مگر اینکه بگوییم در اینجا سهو قلم صورت گرفته است. در این

نگاه؛ سالبه از نگاه متأخرین حکم به وجود این نسبت حکمی سلبیه است.

- البته بنظر استاد اساساً ((نسبت حکمی سلبیه)) معنی ندارد چراکه ربط فقط وجودی است و ربط سلبی نداریم.

◇ دقت ها:

▶ دقت شود که سالبه به انتفاء موضوع هم درست است که در واقع اصلاً وجود خارجی ندارد.

▶ برخلاف موجه ها، در سالبه حکم - حکم به عدم - نداریم و اصلاً جعلی نداریم و در واقع با عدم جعل شیء شیئاً روبرو

هستیم و این ذهن است که ((عدم جعل حکم)) را ((جعل حکم به عدم)) در نظر می گیرد ولی این واقعیت ندارد و یک امر

واقعی نیست.

□ نظر علامه طباطبایی: بررسی حکم و رابطه ی آن با نسبت حکمی

♦ بحث ((تحقیق حقیقت حکم)) خیلی بحث مهم و اساسی است.

♦ حکم دارای دو جهت است:

۱. یک انفعال نفسانی است:

▶ یعنی از این جهت جزو بخش های حکایت گر خارج است که جنبه ی حکایت گری دارد

- ▶ حکم از این جهت جزو قضیه است چراکه قضیه می خواهد از واقع حکایت کند و نسبت حکمیّه رابطه ای با آن ندارد.
- ▶ بنظر استاد حکم صرفاً انفعال است و فعالیتّی در آن وجود ندارد
- ۲. یک فعالیتّ نفسانی است:
- ▶ یعنی از این جهت حکایت گری از واقع برای آن بی معنی است
- ▶ از این جهت:

– حکم جزو اجزای قضیه نیست

– و نسبت حکمیّه بستر ساز شکل گیری حکم است. به بیان دیگر نسبت حکمیّه بستر ساز انفعال نفس نیست بلکه بستر ساز فعالیتّ آن است برخلاف موضوع و محمول که بستر ساز انفعال از واقع است. لذا از آنجا که حکم از این جهت جزو اجزای قضیه نیست، نسبت حکمیّه نیز که بستر ساز آن است جزو اجزای هیچ قضیه ای نخواهد بود.

◇ سوالات:

▶ ? استاد: آیا یک چیز می تواند همزمان هم انفعال نفس باشد و هم فعالیتّ آن؟

▶ ? شخصی: آیا مراد علامه از جهت، دو مرتبه و رتبه نیست؟ یعنی برای تحقّق حکم، ابتدا باید یک انفعال نفسانی صورت بگیرد و بعد یک فعل نفسانی؟ و اینکه قضیه آن جنبه ی انفعال نفس است؟ آیا بیان علامه در آخر این فصل همین نکته را نمی رساند؟

◆ لذا در هیچ قضیه ای نسبت حکمیّه به عنوان اجزای قضیه نداریم.

◇ شاهد آن: در برخی قضایا مانند هلیات بسیطه اصلاً نسبت حکمیّه نداریم.

▶ ? سوال استاد: پس در هلیات بسیطه ذهن انسان چگونه برای حکم کردن آماده می شود؟

◆ نظر استاد امینی نژاد در مورد حقیقت حکم:

◇ اقسام انفعال:

(۱) تصوّری: زمانی که از واقع منفعل بشویم بصورت تصوّری که در این صورت علم حصولی خواهیم داشت.


– دقّت شود که در فرض ((عدم انفعال از واقع)) اساساً علمی شکل نگرفته است. مانند جایی که خود انسان در ذهنش تصوّری را بسازد.

(۲) تصدیقی: انفعال از وحدت موضوع و محمول

– در قضایای مشروطه و انشائیه اصلاً چنین انفعالی نداریم.

◇ حکم یک واقعیتّ صرفاً انفعالی است، منتهی انفعال تصدیقی است

فصل ۹: انقسام علم حصولی به بدیہی و نظری

•  صوت ۳۱۶ الی ۳۲۸ گوش داده نشده است

فصل ۱۰: انقسام علم حصولی به حقیقی و اعتباری

السبت، می ۰۱، ۲۰۲۱

۱۱:۰۶ ق.ظ

فصل ۱۱: علم حضوری و عدم اختصاص آن به علم ذات به ذات

السیب، می ۲۰۲۱، ۰۱

۱۱:۰۶ ق.ظ

فصل ۱۲: هر مجردی عقل و عاقل و معقول است

السبت، می ۰۱، ۲۰۲۱

۱۱:۰۷ ق.ظ