

بِسْمِ نَعَالِي

تقریر تدریس کتاب بدایه الحکمه

حضرت استاد عبدالکریم فرحانی

(نسخه اول)



جزوه موجود تقریر تدریس کتاب بدایة‌الحمکه علامه طباطبایی، توسط استاد عبدالکریم فرحانی می باشد. این تدریس در ۱۴۱ فایل صوتی ضبط شده و بالتبع این نوشته نیز در صد و چهل و یک بخش تنظیم شده است.

بر این اساس ، توجه به چند نکته ضروری است:

(۱) از آن جایی که این تدریس، متن محور می باشد؛ بخشی از نکات استاد در هر فصل، ذیل عبارت خوانی بیان شده است. در این تقریر، تلاش شده که تمامی توضیحات و نکات استاد، با وحدت سیاق نوشته شود.

(۲) با توجه به نکته فوق، خواننده محترم باید در نظر داشته باشد که در صورت استفاده بهتر و کامل تر از عبارت خوانی استاد،(مخصوصا در عباراتی که تدقیقات و ظرائفی وجود دارد) لازم است، در کنار مطالعه این تقریر، صوت جلسه نیز استماع شود.

(۳) اگرچه در این نوشته در جهت تقریر کامل و جامع بیان استاد تلاش شده، لکن نیازمند اعمال دقت بیشتر و تکمیل است. لذا به دلیل اینکه جمع کثیری از طلاب و دانش پژوهان، درخواست انتشار این تقریر را داشتند، این نوشته تحت عنوان «نسخه اول» تقریر بدایه منتشر شده است.

(۴) فهرست این تقریر، بر اساس فهرست کتاب بدایه می باشد. در نتیجه اینکه چه فصلی از کتاب در کدام جلسه مطرح شده است، مشخص بوده و بر این اساس، مطالعه موضوعی تقریر، ممکن شده است.

دفتر تنظیم و نشر آثار آیت الله فرحانی

۲۲	جلسه اول
۲۲	مقدمه فی تعریف هذا الفن و موضوعه و غايته
۲۵	جلسه دوم
۲۹	جلسه سوم
۳۶	جلسه چهارم

المرحلة الأولى: فی کلیات مباحث الوجود..... ۳۶

۳۶	اثبات مبادئ تمامی علوم در فلسفه
۳۶	بدهات مبادئ تصویری و تصدیقی فلسفه
۳۸	کیفیت ورود علامه طباطبایی در بحث تعریف حدی و رسمی

الفصل الاوّل: فی بدهات مفهوم الوجود..... ۳۹

۴۰	مراد علامه طباطبایی در عبارت «علی أنه سیجیء»
۴۲	جلسه پنجم
۴۷	جلسه ششم
۵۰	جلسه هفتم

الفصل الثانی: فی أن مفهوم الوجود مشترك معنویّ..... ۵۰

۵۴	جلسه هشتم
----	-----------

الفصل الثالث: فی أن الوجود زائدة علی الماهیة عارضٌ لها..... ۵۴

الفصل الرابع: فی الاصاله الوجود و اعتباریه الماهیة..... ۵۵

۵۷	جلسه نهم
۶۱	جلسه دهم
۶۵	جلسه یازدهم
۶۷	جلسه دوازدهم
۷۰	جلسه سیزدهم

٧٣	جلسه چهاردهم.....
٧٣	الفصل الخامس: فى أن الوجود حقيقة واحدة مشككة.....
٧٧	جلسه پانزدهم.....
٨١	جلسه شانزدهم.....
٨٥	جلسه هفدهم.....
٨٩	جلسه هجدهم.....
٩٠	جلسه نوزدهم.....
٩٢	جلسه بیستم.....
٩٢	الفصل السادس: فى ما يتخصص به الوجود.....
٩٦	جلسه بیست و یکم.....
٩٧	جلسه بیست و دوم.....
١٠١	جلسه بیست و سوم.....
١٠٣	الفصل السابع: فى احكام الوجود السلبية.....
١٠٥	جلسه بیست و چهارم.....
١٠٩	جلسه بیست و پنجم.....
١٠٩	الفصل الثامن: فى معنى نفس الامر.....
١١٢	جلسه بیست و ششم.....
١١٥	الفصل التاسع: الشيئية تساوق الوجود.....
١١٧	جلسه بیست و هفتم.....
١١٨	الفصل العاشر: فى أنه لا تمايز و لا علیه فى العدم.....
١٢٠	جلسه بیست و هشتم.....
١٢٢	جلسه بیست و نهم.....
١٢٢	الفصل الحادى عشر: المعدوم المطلق لا يخبر عنه.....

جلسه سی ام ۱۲۴

الفصل الثانی عشر: فی امتناع اعاده المعدوم بعینه ۱۲۴

استدلال های اقامه شده بر مسأله ۱۲۵

توضیح مسأله ۱۲۵

استدلال قائلین به نظری بودن مسأله ۱۲۷

جلسه سی و یکم ۱۲۹

جلسه سی و دوم ۱۳۲

المرحلة الثانية: فی انقسام الوجود الى خارجي و ذهني ۱۳۲

الفصل الأول فی الوجود الخارجی و الوجود الذهنی ۱۳۲

جلسه سی و سوم ۱۳۵

رد قول به اضافه ۱۳۵

اشکالات وجود ذهنی ۱۳۸

جلسه سی و چهارم ۱۴۰

جلسه سی و پنجم ۱۴۲

جلسه سی و ششم ۱۴۶

جلسه سی و هفتم ۱۵۰

فتیین ۱۵۱

جلسه سی و هشتم ۱۵۵

جلسه سی و نهم ۱۵۹

جلسه چهلم ۱۶۳

جلسه چهل و یکم ۱۶۴

المرحلة الثالثة: فی انقسام الوجود الى ما فی نفسه و فی غیره ۱۶۸

جلسه چهل و دوم ۱۶۹

١٦٩.....	الفصل الاول: الوجود فى نفسه و الوجود فى غيره
١٧٣.....	جلسه چهل و سوم.....
١٧٥.....	جلسه چهل و چهارم.....
١٧٧.....	جلسه چهل و پنجم.....
١٧٧.....	الفصل ثانى: كيفية اختلاف الرابط و المستقل.....
١٨٠.....	جلسه چهل و ششم.....
١٨٠.....	الفصل الثالث: من الوجود فى نفسه ما هو لغيره و منه ما هو لنفسه.....

المرحلة الرابعة: فى المواد الثلاث: الوجوب و الإمكان و الإمتناع ١٨٣

١٨٥.....	الفصل الاول: فى تعريف المواد الثلاث و انحصارها فيها.....
١٨٦.....	الفصل الثانى: انقسام كل من المواد الى ما بالذات و ما بالغير و ما بالقياس.....
١٨٨.....	جلسه چهل و هشتم.....
١٨٩.....	جلسه چهل و نهم.....
١٩١.....	جلسه پنجاهم.....
١٩١.....	الفصل الثالث: واجب الوجود ماهيته إنيته.....
١٩٣.....	جلسه پنجاه و یکم.....
١٩٣.....	الفصل الرابع: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات.....
١٩٤.....	الفصل الخامس: فى أن الشى ما لم يجب لم يوجد.....
١٩٧.....	جلسه پنجاه و دوم.....
١٩٧.....	خاتمة.....
١٩٨.....	الفصل السادس: فى معانى الإمكان.....
٢٠١.....	جلسه پنجاه و سوم.....
٢٠٤.....	جلسه پنجاه و چهارم.....
٢٠٤.....	الفصل السابع: فى أن الامكان اعتبار عقلى و أنه لازم للماهية.....

٢٠٦	الفصل الثامن: في حاجة الممكن الى العلة
٢٠٨	جلسه پنجاه و پنجم
٢١٠	جلسه پنجاه و ششم
٢١١	جلسه پنجاه و هفتم
٢١١	الفصل التاسع: الممكن محتاج الى علته بقاء كما أنه محتاج إليها حدوثاً
٢١٢	خاتمة
٢١٥	جلسه پنجاه و هشتم

٢١٥..... المرحلة الخامسة: في الماهية و أحكامها

٢١٥	الفصل الاول: الماهية من حيث هي ليست إلا هي
٢١٥	الفصل الثاني: في اعتبارات الماهية
٢١٨	جلسه پنجاه و نهم
٢١٩	الفصل الثالث: في معنى الذاتى و العرضى
٢٢١	جلسه شصت
٢٢٤	جلسه شصت و يكم
٢٢٤	الفصل الرابع: في الجنس و الفصل و بعض ما يلحق بذلك
٢٢٤	مشترك معنوى بودن تعريف نوع در بيان علامه
٢٢٨	جلسه شصت و دوم
٢٢٨	الفصل الخامس: في بعض احكام الفصل
٢٢٨	انقسام فصل به منطقى و اشتقاقى
٢٢٨	توضيح حقيقت شىء بودن فصل اخير
٢٢٩	الفصل السادس: في النوع و بعض احكامه
٢٢٩	نوع در ذهن
٢٣١	جلسه شصت و سوم

٢٣٣ ماهيت نوعيه
٢٣٥ جلسته شصت و چهارم
٢٣٥ الفصل السابع: فى الكلى و الجزئى
٢٣٧ الفصل الثامن: فى تميز الماهيات و تشخصها
٢٣٩ جلسته شصت و پنجم
٢٤٢ جلسته شصت و ششم
٢٤٣ المرحلة السادسة فى مقولات العشر
٢٤٣ الفصل الاول: تعريف الجوهر و العرض - عدد مقولات
٢٤٤ اشكال آقاى مصباح (دام ظله).
٢٤٥ جلسته شصت و هفتم
٢٤٥ الفصل الثانى: فى اقسام الجوهر
٢٤٦ الفصل الثالث: فى الجسم
٢٤٩ جلسته شصت و هشتم
٢٤٩ رد قول چهارم و پنجم:
٢٤٩ رد قول دوم (حكما):
٢٥٠ جلسته شصت و نهم
٢٥١ الفصل الرابع: فى إثبات المادة الأولى و صورة الجسميه
٢٥١ صورت جسميه نمى تواند حيث بالقوه باشد
٢٥٣ جلسته هفتادم
٢٥٣ فرق امكان استعدادى با هيولى
٢٥٥ جلسته هفتاد و يكم
٢٥٥ الفصل الخامس: فى إثبات الصور النوعيه
٢٥٥ الفصل السادس: فى تلازم المادة و الصورة
٢٥٦ بازگشتى به فصل رابع

٢٥٩	جلسه هفتاد و دوم
٢٥٩	الفصل السابع: فى أن كلا من الماده و الصورة محتاجة الى الأخرى
٢٥٩	بيان دو اشكال
٢٦٠	جلسه هفتاد و سوم
٢٦٣	الفصل الثامن: فى أن النفس و العقل موجودان
٢٦٣	برهان اول اثبات عقل
٢٦٥	جلسه هفتاد و چهارم
٢٦٥	الفصل التاسع: فى الكم و انقساماته و خواصّه
٢٦٧	اقسام متصل قار
٢٦٧	تتمه: خواص كم
٢٦٩	جلسه هفتاد و پنجم
٢٦٩	الفصل العاشر: فى الكيف
٢٧٠	الفصل الحادى عاشر: فى المقولات النسبيّه
٢٧٢	جلسه هفتاد و ششم
٢٧٢	مقوله جده
٢٧٢	مقوله اضافة
٢٧٥	جلسه هفتاد و هفتم
٢٧٥	المرحلة السابعة: فى العله و المعلول
٢٧٥	الفصل الاول: اثبات العلية و المعلولية و أنهما فى الوجود
٢٧٦	رد قول سوم:
٢٧٨	جلسه هفتاد و هشتم
٢٧٨	الفصل الثانى: فى انقسامات العله
٢٨٠	الفصل الثالث: فى وجوب وجود المعلول عند وجود العله التامه
٢٨١	جلسه هفتاد و نهم

الفصل الرابع: قاعده الواحد ٢٨١

الفصل الخامس: فى استحاله الدور و التسلسل فى العلل ٢٨٢

جلسه هشتادم ٢٨٣

برهان وسط و طرف ٢٨٣

شرايط استحاله ى تسلسل ٢٨٣

تفاوت بيان ابن سينا و ملاصدرا در استحاله ى تسلسل ٢٨٣

نكاتى پيرامون قاعده ى الواحد ٢٨٤

جلسه هشتاد و يكم ٢٨٥

الفصل السادس: العلة الفاعلية ٢٨٥

اهميت تقسيمات علت فاعلى ٢٨٥

وجه حصر تقسيم ٢٨٦

بيان اشكال مرحوم آخوند در ارادى بودن مبادى اراده ٢٨٦

رأى ابن سينا در نحوه ى اراده ى خداوند بر خلق ٢٨٧

رأى شيخ اشراق ٢٨٧

اعتراض فلاسفه به شيخ اشراق ٢٨٧

اعتراض ملاصدرا به شيخ الرئيس ٢٨٧

نظريه ى ملاصدرا در باب نحوه ى اراده ى خلق ٢٨٧

اجمالى از پاسخ مرحوم امام به اشكال تسلسل در مبادى اراده ٢٨٨

اشكال آيت الله مصباح به فاعل بالقسر ٢٨٨

جلسه هشتاد و دوم ٢٨٩

جلسه هشتاد و سوم ٢٩٠

رتبه ى علم تفصيلى در فاعل بالرضا ٢٩٠

جلسه هشتاد و چهارم ٢٩١

فاعل بالجبر ٢٩١

فاعل بالتجلى ٢٩٢

اشتراك لفظى اجمال در فاعل بالرضا و بالتجلى ٢٩٢

ذکر چند نکته ی پایانی ۲۹۲

الفصل السابع: فی العلة الغائية..... ۲۹۳

تفکیک بین غایت و علت غایی..... ۲۹۳

اقسام غایت..... ۲۹۳

جلسه هشتاد و پنجم..... ۲۹۴

توضیحی در باب فواعل غیر علمی..... ۲۹۴

انواع کمالات از دید ارسطو..... ۲۹۴

اثبات وجود غایت برای تمام عالم ماده..... ۲۹۴

بیان استکمالی بودن حرکات عالم ماده..... ۲۹۵

اقلی بودن حرکات قسریه..... ۲۹۵

جلسه هشتاد و ششم..... ۲۹۶

الفصل الثامن: فی اثبات الغایة فیما بعد لعباً أو جزافاً أو باطلاً..... ۲۹۶

جلسه هشتاد و هفتم..... ۲۹۸

در باب افعال مسمی به باطل..... ۲۹۸

الفصل التاسع: فی نفي القول بالاتفاق..... ۲۹۹

بررسی بخت و اتفاق:..... ۲۹۹

جلسه هشتاد و هشتم..... ۳۰۱

لزوم عدم توجه فیلسوف به سخنان عوامانه..... ۳۰۱

الفصل العاشر: فی العلة الصورية و المادية..... ۳۰۱

نسبت ماده و صورت با نوع مرکب و با یکدیگر..... ۳۰۱

جلسه هشتاد و نهم..... ۳۰۳

ترکیب اتحادی ماده و صورت در مقام نوع..... ۳۰۳

رد ماتریالیسم به دو بیان..... ۳۰۳

تناقض گویی ماتریالیسم..... ۳۰۳

الفصل الحادی عشر: فی العلة الجسمانية..... ۳۰۴

محدودیت های علل جسمانی ۳۰۴

جلسه نودم ۳۰۶

المرحلة الثامنة: في انقسام الموجود إلى الواحد و الكثير ۳۰۶

الفصل الأول: في معنى الواحد و الكثير ۳۰۶

بحثی پیرامون تعریف واحد و كثير ۳۰۶

تساوق وحدت و وجود ۳۰۷

جلسه نود و یکم ۳۰۸

الفصل الثاني: في أقسام الواحد ۳۰۸

واحد حقیقی ۳۰۸

واحد حقیقی حقه ۳۰۹

وحدت غیر حقه و أقسام آن ۳۰۹

جلسه نود و دوم ۳۱۱

واحد بالعموم به معنای سعه ی وجودی ۳۱۱

تفاوت واحد جنسی و واحد بالجنس ۳۱۱

الفصل الثالث: الهووية و هو الحمل ۳۱۱

هویت و اقسام آن ۳۱۱

جلسه نود و سوم ۳۱۳

نظریه شهید مطهری در باب مناط بداهت مفهوم وجود ۳۱۳

عدم جریان قاعده ی فرعیه در حمل اولی ۳۱۳

الفصل الرابع: تقسیمات للحمل الشائع ۳۱۳

انواع حمل شائع ۳۱۳

جلسه نود و چهارم ۳۱۵

الفصل الخامس: في الغيرية و التقابل ۳۱۵

انواع تقابل ۳۱۵

انواع تقابل از دیدگاه فخر رازی و ذکر اشکال آن ۳۱۵

۳۱۶	الفصل السادس: في تقابل التضاييف
۳۱۶	الفصل السابع: في تقابل التضاد
۳۱۶	نکاتی در باب تضاد
۳۱۸	جلسه نود و پنجم
۳۱۸	الفصل السابع: في تقابل التضاد
۳۱۸	تعريف تضاد
۳۱۸	احکام تضاد
۳۲۴	جلسه نود و ششم
۳۲۵	الفصل الثامن: في تقابل العدم والملکة
۳۲۶	عدم و ملكه حقيقي
۳۲۶	عدم و ملكه مشهور
۳۲۷	الفصل التاسع: في تقابل التناقض
۳۲۸	جلسه نود و هفتم
۳۲۸	الفصل التاسع: في تقابل التناقض
۳۳۰	اصل امتناع تناقض، أولى الاوائل و أمّ القضايا است
۳۳۱	معناى ارتفاع تقيضين از مرتبه ماهيت
۳۳۲	وحدت هاى نه گانه در تناقض
۳۳۳	جلسه نود و هشتم
۳۳۵	موضوعيت وقت اتصاف در عدم و ملكه مشهورى
۳۳۷	جلسه نود و نهم
۳۳۷	الفصل العاشر: في تقابل الواحد والكثير
۳۴۰	جلسه صدم
۳۴۰	تفاوت سلب تحصيلى و ايجاب عدولى
۳۴۴	ديدگاه شهيد مطهرى درباره معقولات ثانيه فلسفى
۳۴۶	جلسه صد و يكم

المرحلة التاسعة: في السبق و اللحوق و القدم و الحدوث ٣٤٦

الفصل الاول: في معنى السبق و اللحوق و اقسامهما و المهية ٣٤٧

اقسام سبق و لحوق (تقدم و تأخر) ٣٤٩

جلسه صد و دوم ٣٥٤

سابقه تاريخي تقدم و تأخر دهري ٣٥٤

جلسه صد و سوم ٣٥٩

پاسخ به سوالات ٣٥٩

جلسه صد و چهارم ٣٦١

الفصل الثاني: في ملاك السبق في اقسامه ٣٦١

الفصل الثالث: في القدم و الحدوث و اقسامهما ٣٦٣

جلسه صد و پنجم ٣٦٦

حدوث و قدم زماني ٣٦٦

حدوث و قدم ذاتي ٣٦٧

حدوث و قدم دهري ٣٦٩

المرحلة العاشرة: في القوة و الفعل ٣٧٠

الفصل الأول: كل حادث زماني مسبوق بقوة الوجود ٣٧١

جلسه صد و ششم ٣٧٣

ماده همیشه قائم به يك فعلیت است ٣٧٧

ماده با تغییر فعلیت ها ، تغییر نمی کند ٣٧٨

جلسه صد و هفتم ٣٨٠

نتایج فصل اول ٣٨٠

جلسه صد و هشتم ٣٨٥

الفصل الثاني في تقسيم التغيير ٣٨٥

الفصل الثالث: في تحديد الحركة ٣٨٥

۳۸۷	مقومات حرکت
۳۸۸	الفصل الرابع: فی انقسام الحركة إلى توسطیه و قطعیه
۳۹۱	جلسه صد و نهم
۳۹۱	سه احتمال در تصویر حرکت
۳۹۴	ویژگی های حرکت قطعی
۳۹۵	الفصل الخامس فی مبدأ الحركة و منتهاها
۳۹۷	جلسه صد و دهم
۳۹۷	الفصل السادس: فی موضوع الحركة
۳۹۹	الفصل السابع: فی فاعل الحركة و هو المحرک
۴۰۳	جلسه صد و یازدهم
۴۰۳	الفصل الثامن: فی ارتباط المتغير بالثابت
۴۰۳	بیان اشکال چگونگی ارتباط متغیر با ثابت
۴۰۳	پاسخ اشکال مذکور
۴۰۵	الفصل التاسع: فی المسافة التي يقطعها المتحرك بالحركة
۴۰۷	الفصل العاشر: فی المقولات التي تقع فيها الحركة
۴۰۸	اشکال عدم امکان حرکت در اضافه
۴۱۱	جلسه صد و دوازدهم
۴۱۱	وقوع حرکت در مقوله کم
۴۱۲	وقوع حرکت در مقوله وضع
۴۱۳	الفصل الحادی عشر: فی تعقیب ما مر فی الفصل السابق
۴۱۵	اشکال اول بر حرکت جوهری و پاسخ آن
۴۱۵	اشکال دوم بر حرکت جوهری و پاسخ آن
۴۱۷	اشکال سوم بر حرکت جوهری و پاسخ آن
۴۱۹	جلسه صد و سیزدهم
۴۲۳	برهان دوم بر وقوع حرکت جوهری

۴۲۴ فروعات سه گانه بحث حرکت جوهری.....
۴۲۷ جلسه صد و چهاردهم.....
۴۲۷ الفصل الثانی عشر: فی موضوع الحركة.....
۴۳۰ نظر نهایی در باب موضوع حرکت جوهری.....
۴۳۲ جلسه صد و پانزدهم.....
۴۳۴ الفصل الثالث عشر: فی الزمان.....
۴۳۶ نتایج بحث.....
۴۳۶ ۱. هر حرکتی، زمان خاص خود را دارد.....
۴۳۸ جلسه صد و شانزدهم.....
۴۳۸ ۲. تقدم و تاخر میان اجزاء زمان ذاتی است.....
۴۳۸ ۳. «آن» امر عدمی است.....
۴۳۹ ۴. پی در پی آمدن «آنات» و «آنیات» محال است.....
۴۴۰ ۵. زمان، اول و آخر ندارد.....
۴۴۰ الفصل الرابع عشر: فی السرعة والبطء.....
۴۴۳ جلسه صد و هفدهم.....
۴۴۴ سرعت و بطء متضادان نیستند.....
۴۴۴ اختلاف سرعت و بطء، تشکیکی است.....
۴۴۵ الفصل الخامس عشر: فی السكون.....
۴۴۷ الفصل السادس عشر: فی انقسامات الحركة.....
۴۴۹ جلسه صد و هجدهم.....
۴۴۹ خاتمه.....
۴۵۱ نتایج سه گانه فصل شانزدهم.....
۴۵۱ ۱. نقد تعریف متکلمان از قدرت.....
۴۵۲ ۲. صحت فعل، متوقف بر سابقه زمانی داشتن فعل نیست.....
۴۵۳ ۳. قدرت قبل از فعل تحقق دارد.....

المرحلة الحادية عشر: في العلم والعالم والمعلوم..... ٤٥٤

٤٥٦..... جلسة صد و نوزدهم

٤٥٨ الفصل الأول: في تعريف العلم وانقسامه الأولى

٤٦١ جلسة صد و بيستم

٤٦١ علم حضوري و علم حصولي

٤٦٢ علم انسان به خود، علم حضوري است

٤٦٣ اشكال برخی از تلامذه علامه

٤٦٤ تقسيم علم به حصولي و حضوري، يك تقسيم حاصر است

٤٦٥ اتحاد علم، عالم و معلوم

٤٦٦ انحاى اتحاد

٤٦٨ جلسة صد و بيست و يكم

٤٦٩ اشكال شهيد مطهرى به ملاصدرا

٤٧٣ جلسة صد و بيست و دوم

٤٧٣ تجرد علم

٤٧٤ تجرد عالم و معلوم

٤٧٥ كفايت تجرد عالم نزد استاد مصباح

٤٧٧ جلسة صد و بيست و سوم

٤٧٧ الفصل الثالث: ينقسم العلم انقساما آخر الى كلى و جزئى

٤٨٠ اشكال استاد مصباح بر ملاصدرا و علامه طباطبايى

٤٨٢ الفصل الرابع: في أنواع التعقل

٤٨٣ جلسة صد و بيست و چهارم

٤٨٥ الفصل الخامس: في مراتب العقل

٤٨٧ الفصل السادس: في مفيض هذه الصور العلميّة

٤٩١ جلسة صد و بيست و پنجم

۴۹۱	الفصل السابع : ينقسم العلم الحصولى إلى تصور وتصديق
۴۹۲	اجزاء قضيه از نظر مشهور
۴۹۳	نظر علامه طباطبایى در باب أجزاء قضیه
۵۰۱	جلسه صد و بیست و ششم
۵۰۲	جلسه صد و بیست و هفتم
۵۰۲	الفصل الثامن: ينقسم العلم الحصولى الى بدیهى و نظرى
۵۰۲	سه پرسش اساسى در این بحث
۵۰۴	تتمه (بررسى آراء سوفسطائیان و گروههای مختلف آنان)
۵۰۹	جلسه صد و بیست و هشتم
۵۰۹	تفاوت معانى اصطلاح اعتبارى
۵۰۹	الفصل التاسع: ينقسم العلم الحصولى إلى حقیقى و اعتبارى
۵۱۰	نتایج بحث: (ویژگی های سه گانه مفاهیم اعتبارى)
۵۱۳	الفصل العاشر: فى أحكام متفرقه
۵۱۳	معلوم بالذات و معلوم بالعرض
۵۱۴	بازگشت علوم حصولی به حضوری
۵۱۵	الفصل الحادى عشر: كل مجرد فهو عاقل
۵۱۷	جلسه صد و بیست و نهم
۵۱۷	الفصل الثانى عشر: فى علم الحضورى و أنه لا يختص بعلم الشئ بنفسه
۵۱۹	المرحلة الثانية عشره: فيما يتعلق بالواجب تعالى
۵۱۹	الفصل الاول: فى اثبات ذاته تعالى
۵۱۹	برهان صدیقین
۵۲۱	کلام استاد مصباح در تعلیقه بر نهایت الحکمه در ذیل بحث برهان صدیقین
۵۲۲	حجة الاخرى
۵۲۴	جلسه صد و سی ام

الفصل الثانی: فی اثبات وحدانیتہ تعالیٰ..... ۵۲۵

۵۲۵ دلیل اول (صرافت ذات).

۵۲۶ دلیل دوّم (بساطت).

۵۲۶ تتمه: (شبهه ابن کمونہ و پاسخ بہ آن).

۵۲۹ فروع وحدانیت واجب تعالیٰ.

۵۳۱ جلسہ صد و سی و یکم.

الفصل الثالث: فی أنّ الواجب تعالیٰ هو المبدأ المفیض لكلّ وجود..... ۵۳۱

۵۳۱ دو راه برای اثبات توحید در خالقیت.

۵۳۴ تتمه (شبهه تنویہ).

۵۳۷ جلسہ صد و سی و دوم.

الفصل الرابع : فی صفات الواجب الوجود تعالیٰ ومعنی اتصافہ بہا..... ۵۳۷

۵۳۷ صفات ذاتیہ و فعلیہ.

۵۳۸ اتصاف واجب تعالیٰ بہ ہمہ صفات کمالی.

۵۳۹ صفت ثبوتی و سلبی.

۵۴۰ اقسام صفات ثبوتی.

۵۴۳ جلسہ صد و سی و سوم.

۵۴۴ نقد دیدگاه متکلمان.

۵۴۶ بررسی و نقد دیدگاه اشاعرہ.

۵۴۷ نقد و بررسی دیدگاه کرامیہ.

۵۴۷ نقد و بررسی دیدگاه معتزلہ.

۵۴۹ جلسہ صد و سی و چہارم.

الفصل الخامس: فی علمہ تعالیٰ..... ۵۴۹

۵۵۱ تنبیہ و اشارہ (بررسی دیدگاهہای گوناگون در باب علم واجب تعالیٰ).

۵۵۶ جلسہ صد و سی و پنجم.

الفصل السادس: فی قدرته تعالیٰ..... ۵۶۰

۵۶۳ خداوند متعال مختار بالذات است
۵۶۴ جلسه صد و سی و ششم
۵۶۹ تاثیر حکمت متعالیه بر حکمت مشاء
۵۷۱ جلسه صد و سی و هفتم
۵۷۱ الفصل السابع: فی حیاته تعالی
۵۷۵ الفصل الثامن: فی إرادته تعالی و کلامه
۵۷۶ توضیحی در باب کلام الهی
۵۷۷ دیدگاه علامه طباطبایی درباره اراده و کلام الهی
۵۷۹ جلسه صد و سی و هشتم
۵۷۹ الفصل التاسع: فی فعله تعالی و انقساماته
۵۸۰ عوالم کلی، سه قسم هستند
۵۸۲ ویژگیهای عوالم سه گانه (عالم عقل، عالم مثال، عالم ماده)
۵۸۵ جلسه صد و سی و نهم
۵۸۵ الفصل العاشر: فی العقل المفارق و کیفیة حصول الکثرة فیہ
۵۸۶ بحث درباره انسان خارج از عوالم سه گانه است
۵۸۷ الفصل الحادی عشر: فی العقول الطولیة وأول ما یصدر منها
۵۸۷ صادر اول، عقل است
۵۸۹ ویژگیهای عقل اول و دلیل کثرت عقول طولیه
۵۹۰ کیفیت جریان قاعده «الواحد»
۵۹۱ جلسه صد و چهلم
۵۹۱ الفصل الثانی عشر: فی العقول العرضیة
۵۹۱ تبیین مثل افلاطونی
۵۹۱ تفاوت ارباب انواع و مثل افلاطونی از نظر برخی از حکماء
۵۹۲ ویژگیهای ارباب انواع یا مُثُل
۵۹۳ نقد و بررسی ادله اثبات ارباب انواع

جلسه صد و چهل و یکم..... ۵۹۵

الفصل الثالث عشر: فی المثال ۶۰۰

الفصل الرابع عشر: فی العالم المادی..... ۶۰۲

وحدت عالم مادّه وهدف نهایی حرکت عالم مادّه ۶۰۲

کیفیت ربط ثابت (عالم تجرد)، به متغیر (عالم ماده) ۶۰۳

مقدمه فی تعریف هذا الفن و موضوعه و غایته

آقای مطهری در کتاب آشنایی با فلسفه جمله ای دارد که خیلی مورد تأکید آقای مصباح قرار گرفته است T بدین مضمون که حکمت نظری نزد ارسطو و اتباع ارسطو چهار شاخه شده بود، اما مسلمین حکمت نظری را به سه شاخه تقسیم کرده و الهیات بالمعنی الأخص را به امور عامه ملحق کردند. سؤالی مطرح است که این کار درست است یا غلط؟ لذا حکمت الهی در اصطلاح مسلمین شامل امور عامه و الهیات بالمعنی الأخص است در صورتی که نزد ارسطو الهیات بالمعنی الأخص یک شاخه ی جداست و در نتیجه حکمت نظری نزد ولی چهار شاخه دارد: طبیعیات، ریاضیات، الهیات بالمعنی الأخص و امور عامه.

سؤال: امور عامه ربطه اش با «علی وجه کلی» که در تعریف اول کتاب آمده، چیست؟ بیان شد که آقای مطهری گفت که حکمت نظری نزد ارسطوئیان چهار شاخه بود و مسلمین موجود بما هو واجب که موضوع الهیات بالمعنی الأخص است را به امور عامه ملحق کردند و هر دو را با هم حکمت الهی خواندند. پس اصطلاح حکمت الهی که می گوئیم به این معناست. لذا در تعریف و فایده ی فلسفه باید دقت کرد. اگر کسی الهیات بالمعنی الأخص را بیرون از فلسفه دانست، می تواند به تعبیر علامه اشکال بگیرد، کما این که به غایت فلسفه که علامه ذکر کرده هم می توان اشکال کرد. پس این که در غایت فلسفه معرفت اسماء حسنی و صفات علیا را آوردیم، بنابراین است که به تبع مسلمین، فلسفه را شامل الهیات بالمعنی الأخص بدانیم.

حال سؤال دیگر این است که چرا عوارض موجود بما هو واجب را کنار موجود بما هو موجود گذاشتند؟ آیا مجاز به کنار هم گذاشتن این دو هستیم و می توانیم هر دو را بکنیم حکمت الهی و غایت ها را یکی بگیریم؟ برای پاسخ جدی به این سؤال باید تکلیف عرض ذاتی را در قضایای فلسفی روشن کنیم. که علامه ی طباطبایی روی آن تأکید کرده. پس این که علامه در تعریف فلسفه آورده که در فلسفه از عرض ذاتی موجود بما هو موجود بحث می شود، مسلمین آن عرض ذاتی را طوری دیدند که هر دو (امور عامه و الهیات بالمعنی الاخص) را عوارض ذاتی موجود بما هو موجود کنند. پس علامه معتقد است که حکمت الهی موضوعش موجود بما هو موجود است و در حکمت الهی باید از عوارض ذاتی موجود بما هو موجود بحث کنیم و به همین دلیل باید هر دو یکی شوند که این جا هفت، هشت مدعی جمع شده. پس بنابر مدعای مذکور چون می خواهیم از عرض ذاتی موجود بما هو موجود بحث کنیم مجازیم هر دو را یکی کنیم.

حال عرض ذاتی چیست؟ در المنطق چند ذاتی داریم؟ با صرف نظر از پنج ذاتی که آقای مظفر گفته، ما به طور کلی دو ذاتی داریم، یکی ذاتی باب برهان و دیگری ذاتی باب ایساغوجی، که این دو مهمند. این عرض ذاتی که می گوئیم کدام ذاتی است که می گوئیم محمولات مسائل فلسفه، عوارض ذاتی موضوع فلسفه یعنی موجود بما هو موجود است؟

اختلافی که بین علما وجود دارد در تعریف ذاتی باب برهان است، نه ایساغوجی. مثلا آقای خوبی یک طور معنا کرده و آقای مظفر تبعا از بوعلی یک طور دیگر معنا کرده و آخوند خراسانی هم یک طور دیگر معنا کرده. «ما لا واسطه للعروض» یک نظر است و «منتزع بدون ضم زائده» یک نظر است و «یؤخذ فی حد الشیء» یک نظر دیگر است. آقای مظفر از این نظر استفاده کرده: معمولی که موضوع یا أحد مقومات موضوع در حدش اخذ شده. آخوند گفت: ذاتی باب برهان که در بحث عرض ذاتی از آن استفاده می کنیم معمولی است که واسطه در عروض ندارد، در مقابل واسطه های ثبوتی و اثبات. مرحوم مظفر اینچنین انتقاد کرد که آخوند خلط بین اولی و ذاتی کرده. خود آقای مظفر پنج معنا برای ذاتی بیان کرده که حجیت ذاتی در باب قطع، جزء هیچ کدام از این پنج معنا نیست، و این یکی از اشکالت سیستم نجف است. و در نتیجه یک ذاتی ششمی می خواهیم. پس ذاتی باب برهان به گفته ی آقای مظفر معنایی اعم از ذاتی باب ایساغوجی و ذاتی باب حمل و عروض است که جامعشان این می شود: معمولی که در حد موضوع اخذ می شود یا موضوع در حد آن اخذ می شود. حیوان در حد انسان اخذ شده، پس ذاتی است، عدد در حد زوجیت اخذ شده پس ذاتی است. بنابراین ذاتی اعم و جامع است. آخوند خراسانی هم که گفته ذاتی آنست که واسطه در عروض ندارد معنای اولی است. اولاً و بالذات در مقابل ثانیاً و بالعروض است نه ذاتی باب برهان یا ایساغوجی. لذا آخوند حرفی زده و همه را در درد سر انداخته. پس این که زوجیت عرض ذاتی برای اربعه است کما (علیه المنطقیین) اینگونه باید معنا شود: جنس موضوع یا أحد مقومات موضوع در حد محمول اخذ شده. حال آیا این معنا می شود در فلسفه پیاده شود و بر موجود بما هو موجود پیاده می شود؟ حال اگر در موجود بما هو موجود قابل پیاده شدن باشد در موجود مجرد که محمولاتش موجود مجرد است، چگونه پیاده می شود که هر دو را یکی کنیم تا حکمت الهی بشود و حکمت الهی دو قسم شود. بعضی هایش احکام موجود حقیقی را از موجود غیر حقیقی به ما می دهد و بعضی معرفت خدا و صفات حسنی را می دهد که اگر اینگونه نشد بگوییم تقسیم به چهار قسم ارسطو بهتر است. (ارجاعات: فلسفه ی شهید مطهری و مقدمه ی مقاله ی ۷ اصول فلسفه).

علامه روال فلسفه ی غرب را عوض کردند، اول از معرفت شناسی شروع کردند که با فلاسفه ی غرب درگیر هستند و بعد وارد هستی شناسی شدند. اما بدایه روش قدماست که اول از هستی شناسی شروع کردند.

پس ما با معنایی که از عرض ذاتی کردیم، ذاتی را از اولاً و بالذات در مقابل ثانیاً و بالعروض -که واسطه ی در عروض آن جاست-، جدا می کنیم. که فقط گرفتار نکته ای می شویم، که چگونه ثابت کنیم محمولات قضایای مختلف عرض ذاتی اند. با خواندن مقدمه مقاله ی ۷ اشکالات وارد به آقای مظفر فهمیده می شود که ایشان در مثال هایشان بسیار خلط بین حقیقت و اعتبار کردند. حقیقت و اعتبار در جلد ۱ اصول فقه آقای مظفر اینگونه بود: اگر حسن و قبح ذاتی می بود می بایست مثل زوجیت اربع باشد که خیلی بدیهی و روشن است یا مثل الكل اعظم من الجزء باشد، اما اینگونه نیست و در آن اختلاف است. آقای مظفر یقینیات باب برهان را که همان ذاتی باب برهان بود را از مشهورات جدا کرد و نشان داد که یقینیات باب برهان غیر از مشهورات و آراء محموده است که واقعیتی به جز تطابق آراء عقلا ندارند. ذاتی که در باب عقل نظری هست، ما کاشف آنیم اما ذاتی که در باب آراء محموده است ما معتبر آنیم. پس ذاتی که ما می گوییم جایی است که ما در آن جا کارمان کشف کردن است؛ یعنی در یقینیات.

اما در جایی مثل "العدل حسن" و "الظلم قبیح" ما معتبریم. ذاتی در این جا یعنی «تمام الموضوع برای حکم عقلا به حسن، عدل است». که این ذاتی معنای ششم است. حال باید بررسی کنیم که آقایان که می گفتند در هر علمی عرض ذاتی شرط است و محمولات باید عرض ذاتی موضوعات باشند، در محدوده ی عقل نظری است نه عقل عملی. اما در محدوده ای که ما دنبال اعتبار بودیم مثل فقه و اصول و ادبیات نمی توانیم صحبت از عرض ذاتی کنیم، بلکه ذاتی در این ها آن ذاتی است که در عقل عملی هست. حال خود آقای مظفر در اصول گفته ما موضوع نداریم در صورتی که اصول اعتباری است. یعنی حرفی که بوعلی و امثالش می زنند، در باب عرض ذاتی و باب عقل نظری است که کار ما کشف است و آقای طباطبایی روی این مطلب اصرار دارد که جریان برهان و ذاتی باب برهان در محدوده ی حقایق است که رابطه ی ما با حقایق کاشفیت است نه در محدوده ی امور قراردادی و اعتبارات عقلایی که ما آن ها را اعتبار می کنیم. لذا وقتی می گوییم تجری قبض ذاتی است، این ذاتی کاری به ذاتی باب برهان ندارد. زیرا قبح و حسن در باب اعتبارات عقلاست.

در معانی ذاتی که شش تا شدند پنج تای اول در عقل نظری و آخری در محدوده ی عقل عملی است و ذاتی در باب برهان جامع بین ذاتی ایساغوجی و ذاتی حمل است. مثال های آقای مظفر اشتباه است زیرا مثال های نحوی در محدوده ی اعتباریات است و علوم می بایست برهان پذیر باشد تا ذاتی باب برهان بتواند بر آن پیاده شود.

توضیح مقدمه ی مقاله ۶: در رئوس ثمانیه سه جزء مهم به نام موضوع و مبادی و مسائل وجود دارد. پیکره ی علم را مسائل تشکیل می دهند که مجموعه گزاره هایی اند که در آن علم، ثابت می شوند. موضوع در واقع محور مشترکی است که در علم از عوارض بحث می کنیم که آقای مطهری دو مرحله اش کرده و اول گفته عوارض و بعد گفته عوارض ذاتیه، که جایگاه ضرورت قید ذاتی مشخص شود.

این مطلب در اصول فقه جلد دوم در مقدمه مقصد ثالث هست که علم، موضوع و مسائل و مبادی دارد. در آن جا تبیین شد که چگونه یک چیز در مبادی و چگونه یک چیز در مسائل جا می گیرد. پس اجزاء علم سه قسم شد. مثلاً یکی از مسائل اصول این است که "ظاهر الكتاب حجة" او لا؟ این مسأله مبادی ای دارد که یا تصویری است، مثل تعریف حجة و معنای آن. لذا آقای مظفر این تعریف را در مقدمه ی مقصد ثالث آورده چون از مبادی است. یا مثلاً آقای مظفر بحث صحیح و اعم را در مقدمات کتاب اصول خود آورده نه در مقاصد. در مثال مذکور معانی لغوی و اصطلاحی حجت از مبادی تصویری است، لذا در مقدمه آورده شده که درست هم هست و ایشان منطقی کار کرده یا مثل تعریف ظهور که این هم از مبادی تصویری است. حال اگر خواستیم ثابت کنیم که ظاهر کتاب حجت است، اگر موضوع ما ادله بما هی ادله بود، اثبات موضوع از مبادی تصدیقیه می شود زیرا علم از احوال موضوع بحث می کند نه از خود موضوع و قبول احوال موضوع فرع بر قبول خود موضوع است و اثبات موضوع داخل در آن علم نیست. در صورتی است که موضوع ادله بما هی ادله باشد، اثبات اینکه ظاهر الكتاب حجة می شود جزء مبادی تصدیقی زیرا یکی از مبادی تصدیقی هر علمی اثبات وجود موضوعش بود.

بعداً می گوئیم فلسفه را مادر علوم گویند زیرا موضوع همه ی علوم را اثبات می کند که مبادی تصدیقی همه ی علوم است. و علوم وجود موضوعشان را مفروض می گیرند و از احوال آن بحث می کنند. حال تعریف موضوع علوم با کیست؟ یا بدیهی است که فیها، اگر نه تعریفش با فلسفه است که از مبادی تصویری علم است. پس کار فلسفه اثبات وجود موضوعات است و اگر ماهیاتند تعریف حقیقی شان نیز با فلسفه است. در مثال مذکور در علم اصول، موضوع، ظاهر کتاب است. حال می خواهیم بدانیم حجیت عرض ذاتی کتاب هست؟ موضوع ما که شد ذات الدلیل، دلالت جزء موضوع نیست و جزء محمولات است. پس مبادی عام همه ی علوم در فلسفه ثابت می شود.

توضیح مقدمه ی مقاله ی هفت و دو مرحله ذکر کردن عوارض ذاتی:

موضوع علم آن چیزی است که ما از عوارض ذاتیه ی آن بحث می کنیم. آقای مطهری می گوید: احوال و عوارض، کلمه کشداری است، زیرا عوارض یک قسم از شیء، عوارض خود شیء هم هست. چرا؟ گفتیم عرض ذاتی محمولی است که موضوع یا أحد

مقوماتش در حد او اخذ شود. وقتی گفتیم موجود در حد واجب اخذ شده یعنی می‌گوییم موجود یا واجب است یا ممکن، ممکن یا جوهر است یا عرض، عرض یا کم است یا کیف، کم یا متصل است یا منفصل، متصل یا سطح است یا حجة است الی آخر ...، گیر اینجاست که وقتی می‌گوییم عرض ذاتی محمولی است که موضوع در حد او اخذ شده، اگر گفتیم سطح از عوارض کم متصل است، یعنی قرار شد عرض در حد کم متصل اخذ بشود خود کم متصل، از عوارض عرض است و ممکن هم در حد عرض و موجود هم در حد ممکن اخذ شده پس موجود بایستی در حد همه ما بعد خود اخذ شود و لذا همه علوم باید بشوند فلسفه زیرا می‌گوییم عرض ذاتی محمولی است که موضوع یا أحد مقومات آن در حد موضوع اخذ شود. ولی چون متأسفانه عوارض یک قسم از شیء عوارض خود شیء هم هست، آن وقت عوارض اقسام موجود تا هر جا پیش رویم می‌شود عوارض خود موجود که در نتیجه هندسه و ریاضی و ... همه می‌شود فلسفه. برای حل این اشکال کلمه ی ذاتی به ما کمک می‌کند. ذاتی به ما می‌گوید: عوارض موجود بما هو موجود غیر از عوارض بما هو جسم و بما هو کم متصل است و لو این که موضوع در حد همگی آن‌ها اخذ شده. یعنی اخذ در محمول شده اند، ولی محمول اولی و ذاتی نیستند. اگر بخواهیم اثبات وجود کم متصل کنیم، عرض ذاتی موجود است، اما اگر بگوییم کم متصل منقسم است به سطح و حجم و خط، آن وقت سطح عرض موجود بما هو موجود نیست بلکه عرض ذاتی موجود بما هو کم است. ولی اگر بخواهیم هل بسیطه اش را درست کنیم و بخواهیم ثابت کنیم که کم متصل موجود است، می‌گوییم ماهیت از عوارض موجود بما هو موجود است. پس عرض ذاتی به ما می‌گوید ما یک موجود بما هو موجود داریم و یک موجود بما هو کم و یک موجود بما هو کیف. حال اشکال پیش می‌آید که الهیات بالمعنی الأخص بالاخره موجود بما هو موجود است یا موجود بما هو مجرد؟ محمولات ما در فلسفه معقولات ثانی فلسفی اند که آقای مطهری یک اشاره ای به آن کرده و رد شده. خلاصه ما می‌گوییم که یک سری محمولاتی داریم که مال موجود بما هو موجود است و یک سری محمولاتی داریم که مال موجود بما هو لباس خاص. که این محمولات غریبند و مال خود موجود بما هو موجود نیست بلکه مال آن قید است، مثل کم، کیف.

بوعلی به ما نشان می‌دهد که این حرف‌های ما در فضایی است که برهان قرار است جاری شود لذا به این ذاتی، ذاتی باب برهان می‌گویند. لذا هر جا برهان جاری نشود ما حرفی درباره ی عوارض ذاتیه و ضرورت موضوع و این سازمان مذکور نداریم. لذا اگر با یک گزاره ی شخصی یا اعتباری مواجه شویم (شخصی یعنی جزئی حقیقی و اعتباری یعنی قراردادی، یعنی آراء محمودة، یعنی مدرکات عقل عملی) حرفی از برهان و این مطالب نمی‌زنیم. این جریان برهان است که سبب می‌شود موضوع در حد معلول اخذ شود و محمول هم مال خود موضوع باشد نه مال همسایه ی آن، یعنی اولی باشد و ذاتی، نه ثانی و غریب و بیگانه. ما در گزاره های شخصی و اعتباری برهان نداریم چرا؟ جمله ای است که «الجزئی لا یکون کاسبا و لا مکتسبا» یعنی جزئی را نه می‌شود کسب کرد و نه می‌توان آن را حد وسط یا کاسب قرارداد و مکتسب یعنی آن چیزی که با حد وسط کشفش می‌کنیم. این که جزئی برهان پذیر نیست یعنی نه حد وسط قرار می‌گیرد برای دریافت چیز دیگری و نه می‌توان به وسیله ی حد وسط دیگری آن را

دریافت کرد. لذا جزئی مثل زید و عمرو بکر برهان ندارند. همان طور هم علوم اعتباری مثل فقه و اصول برهان نداشته و قراردادی اند. خلاصه در محدوده ی برهان حرف از موضوع و عرض ذاتی مطرح می شود.

لذا مثل آقای مظفر حرف منطقیین را به علم اصول نقض کرد، چون اصول علم اعتباری بوده و از محل ما خارج است و نباید برای مثال از عرض ذاتی، از نصب و جر و رفع و اعراب و بنا مثال زد چون جزء علوم اعتباری اند. بوعلی که موضوع و مبادی را تعریف کرد و عرض ذاتی را مطرح کرد، آن را در علوم حقیقی برهان پذیر مطرح کرد. علوم جزئی، حقیقی بوده ولی برهان پذیر نیستند، چون جزئی نه کاسب است نه مکتسب: یک جزئی داریم به نام زید و عمرو یعنی نه می شود با زید، عمر را کشف کرد و نه می شود زید واسطه ی کشف عمرو باشد و نه عمرو می تواند به وسیله ی زید کشف شود. یعنی زید کاسب عمرو نیست و عمرو هم مکتسب از حد وسطی نیست چرا؟ فلاسفه توضیح می دهند که زید را اگر تکه تکه کنیم، در زید یک مفاهیم عام هست مثل انسان، حیوان، جسم و ... و یک سری خصوصیات شخصی و فردیه دارد و همین طور عمرو. ما که می گوئیم جزئی، آن موارد کلی که عامند را نمی گوئیم بلکه منظور ما خصوصیات فردیه است. خصوصیات شخصیه نمی تواند کاشف عمرو باشد و گرنه خلف است و خصوصیات فردیه نمی شود، کما این که خصوصیات فردیه ی عمرو نمی تواند توسط چیز دیگری کشف شود و گرنه خلف است. پس جزئی یعنی خصوصیات فردیه که نه کاسبند و نه مکتسب. پس تنها راه فهم جزئی، دیدن و حس است و نمی شود برایش برهان آورد لذا در منطق می خوانیم که قضایایی که در برهان شرکت می کنند، محصوراتند.

البته نباید اشتباه شود. در محصورات اربع، جزئی هست ولی این جزئی کلی است و سور آن جزئی است و در مقابل قضایای شخصیه است. ما در علوم با مفاهیم کلی کار می کنیم که به آن ها معقولات می گوئیم لذا در تعریف منطق گفته شد «ملاحظه العقول لتحصيل المجهول» یعنی ما با معقول تحصیل مجهول می کنیم نه با محسوس. چون محسوس جزئی است که کاسب و مکتسب نیست. معقول یعنی مفهوم کلی. حال که جزئی برهان پذیر نیست، ادعای منطقیین در باب ضرورت وجود موضوع یعنی «ما یبحث فی العلم عن عوارضه الذاتیه» در علوم برهانی است که شخصی و جزئی از آن بیرون است.

این بیان آقای مطهری پاسخی است به استادش حضرت امام. امام در درس خارجشان برای نقض موضوع علم به علم جغرافی مثال زد و آقای مطهری جواب امام را می دهد که جغرافی جزئی است. یا امام به فقه و اصول مثال زدند که می گوئیم اعتباری است و برهان پذیر نمی باشد ولی منطقیین به جریان برهان تمسک کردند. علامه طباطبایی یک حاشیه ای بر کفایه دارد و همین را می گوید که عرض ذاتی را که می گوئیم در علوم برهانی و حقیقی می گوئیم، نه علوم اعتباری و علمی که گزاره هایش شخصی است. علوم اعتباری قرارداد است و رابطه واقعی بین موضوع و محمول وجود ندارد و اگر رابطه واقعی بینشان باشد یعنی موضوع در حد محمول اخذ شده که می شود عرض ذاتی.

ما در تمایز عرض ذاتی از عرض غریب که بوعلی گفته، به آن هایی که در المنطق خواندید اشاره کردیم، که عرض ذاتی معمولی است که موضوع در حدش أخذ شود که عوارض در علوم حقیقی تا آخر ادامه پیدا می کرد و با قید ذاتی، عوارض غریبه خارج می شوند. بیشتر از این مطلب برای نهایه.

توضیح تعریف آقای مطهری از عرض ذاتی صفحه ۲۲ جلد ۳ اصول فلسفه: عرض ذاتی ممکن است واسطه ی در اثبات داشته باشد. یعنی گاهی عوارض ذاتیه بدیهی هستند و گاهی نظری که نیاز به واسطه ی در اثبات دارند. اما نظامشان حقیقی است یعنی در حد همند، یعنی قراردادی نیست و برهان هم که می آید کاشف از واقع است: «یا ذهن بلا واسطه یا با واسطه حد وسط و برهان، رابطه ی آن را با موضوع درک می کند». پس ادعای ما در موضوع و عرض ذاتی در جایی است که برهان داشته باشیم و اگر برهان داشتیم، ذاتی باب برهان داریم و لذا عرض ذاتی داریم و در نتیجه موضوع داریم ولی اگر علممان اعتباری باشد به سراغ غایت می رویم که غرض معتبر چه بود.

در علوم می که برهان به معنای صحیح منطقی اش نبود، ثبوتی نداریم که در اثبات بگوییم موضوع و عرض ذاتی می خواهیم. زیرا واقعیتی وجود ندارد و یا اگر هم در شخصیه ها واقعیتی هست قابل کاسب و مکتسب بودن نیست.

از جمع بندی مطلب آقای مظفر اینگونه به دست می آید که ایشان عرض ذاتی را این می داند: «محمولی که موضوع در حدش اخذ شود و...» بعد هم بین ذاتی و اولی تفکیکی کردند. از تأمل در مثال های آقای مطهری معلوم می شود که ذاتی به همین مقدار کافی نیست تا محمول ذاتی از محمول غریب جدا شود و لذا آقای مطهری چه در منطق چه در فلسفه و چه در مقدمه ی مقاله ی هفت نشان داد که علاوه بر أخذ شدن موضوع در حد محمول یا أحد مقوماته باز هم محمولات دو جورند:

(۱) برخی از محمولات متعلق خود شیء اند.

(۲) برخی متعلق به خود شیء نیستند.

یعنی غیر از مسأله ی أخذ در حد، برای تبیین عرض ذاتی، یک قید اضافه ای لازم است که ایشان شرح ندادند ولی سعی می کردند که با مثال ها جا بیندازند. لذا می گفتند محمولاتی که عارض موجود بما هو موجود باشد نه موجود بما هو ریاضی یا طبیعی و بالاخره نشان دادند که محمولات برای این که عرض ذاتی تلقی شوند کافی نیست که بگوییم موضوع در حد آن ها اخذ شده باشد، بلکه چیز دیگری هم می خواهد که قید ذاتی بودن در مقابل غریب است. حال اینکه ملاک ذاتی یا غریب بودن به اولی بودن به معنای واسطه ی در عروض نداشتن یا به چیز دیگر بر می گردد، مال کتاب های بعدی است. پس عرض ذاتی از دو تکه درست می شود و آن اینکه اولاً موضوع یا أحد مقوماتش در حد محمول اخذ شود و ثانیاً اینکه محمول متعلق به خود موضوع باشد نه محمول چیز دیگری که آقای مطهری، هم در کتاب منطق و هم در مثال های فلسفه این را رساندند. آقای مظفر روی تکه ی دوم عرض ذاتی مانور ندادند.

هر مصداق نسبت به کلی خودش، کل است مثل زید و انسان. حال اگر محمولی، محمول زید بود دیگر محمول انسان بما هو انسان نیست چون محمول زید است (این مطلب در اصول در باب اجتماع امر و نهی در دعوی با محقق نائینی بحث شده).

پس عرض ذاتی یعنی محمولاتی که اعراض ذاتی موضوعند یعنی موضوع در حد آن ها اخذ شده و واقعا محمول خود موضوع اند و در علم فلسفه می توان از آن بحث کرد.

نکته ی سومی که هست این است که در کتاب اصول فقه مثال های ذاتی باب برهان با ذاتی به معنای ششم (که در مشهورات است) بهم خورده است. پس در اصول فقه آقای مظفر معنای ششمی در ذاتی بیان شده است که آن این معنا مربوط به مدرکات عقل عملی است. ذاتی در آن باب به معنای محمولی است که موضوع علت تامه آن باشد، این معنا از ذاتی در مفاهیم اعتباری به کار می رود، مثلاً صدق، مقتضی حسن است یعنی حسن، ذاتی صدق نیست ولی ذاتی عدل است. قبح ذاتی ظلم است و ذاتی کذب

نیست. ولی مقتضی آن است. لذا ضرورت و ذاتی در باب مشهورات غیر از ضرورت و ذاتی باب برهان است، در عقل عملی ما واقعیت خارجی نداریم که بخواهد چیزی در حد چیز دیگر أخذ شود و برهان بتوان جاری شود.

قسمت دوم تعریف عرض ذاتی این بود که محمول باید واقعا مال خود موضوع باشد. افزودن این قید به تعریف عرض ذاتی برای جلوگیری از این بود که همه ی علوم را علم واحد بدانیم. در تقسیم موجود پس از آن که تقسیم، به کم رسید، هر چند در ادامه ی سلسله تقسیم، وجود در حد محمولات اخذ می شود ولی در اینجا محمول عرض ذاتی موجود بما هو موجود نیست بلکه عرض موجود بما هو کم است یعنی موجود در لباس کم متصل یا مستقیم است یا منحنی می باشد. مستقیم و منحنی از عوارض موجود بما هو موجود نیست بلکه از عوارض موجودی است که کم باشد. در اصول فقه در باب اجتماع امر و نهی در باب ترکیب انضمامی و اتحادی آنجا سوال شد که حیث تعلیلی یا تقيیدی چه تاثیری در بحث اجتماع امر نهی دارد؟ که نائینی قائل شد به جواز اجتماع در جایی که حیثیت، حیثیت تقيیدی است یعنی ترکیب انضمامی است و همچنین قائل به امتناع اجتماع امر و نهی شد در جایی که حیثیت، حیثیت تعلیلی باشد.

ما با تحلیلی که از عرض ذاتی کردیم، سراغ سازماندهی علوم می رویم و در سازماندهی علوم گرفتار سوالی شدیم که چرا حکمت نظری را به سه قسمت تقسیم کردند نه به چهار قسمت؟

ارسطو به چهار قسم تقسیم کرد. و این سه شاخه کردن کار مسلمین بود. باید دید که آیا ملاک عرض ذاتی اجازه می دهد که حکمت نظری را سه قسم کنیم یعنی موجود سه جور عوارض داشته باشد:

(۱) بما هو ریاضی (۲) بما هو طبیعی، (۳) بما هو مجرد

غربی ها فکر کردند که مسلمین در ادغام الهیات به فلسفه از یک اشتباه تاریخی متأثر شدند، چون امور عامه را که به آن متافیزیک می گفتند بعد از فیزیک در دایره المعارف ارسطو جا دادند فکری کردند ما بعد الطبیعه اند و همه اش الهیات است.

حکمت نظری:

حکمت نظری بحث از احوال موجود است، یا موجود بما هو طبیعی یا بما هو ریاضی یا بما هو مجرد که در تقسیم بندی ارسطو هم بوده ولی مسلمین آمدند گفتند شما که می خواهید از موجود بما هو موجود بحث کنید، اینکار اقتضا می کند از موجود بما هو مجرد هم در آن بحث کنید. آقای مطهری گفت که الهیات بشرط لا از ماده است یعنی در آن جا مجرد است ولی در این جا لا بشرط از ماده است لذا این مقدار که امور عامه است مسلما فلسفه است چون عوارض موجود بما هو موجود است مثلا موجود یا واجب است یا ممکن. این امکان و وجوب معقول ثانی فلسفی می شود.

توضیح تعبیر «علی وجه کلی» در متن:

این عبارت «علی وجه کلی» ناظر به همین نکته است که غایت فلسفه تفسیر موجود علی وجه کلی (یعنی امور عامه) است، منتها گرفتاری در این جا است که موجودی مجرد یعنی بشرط لا از ماده داشته باشیم.

توضیح لا بشرط: موجود برای آن که علت باشد یا معلول، لازم نیست که ماده باشد چون موجود است می تواند یا علت یا معلول باشد و نسبت به ماده لا بشرط است یعنی چه ماده و چه غیر ماده می تواند علت یا معلول باشد. پس برای تقسیم موجود به علت و معلول نیاز به لباس خاص مثل لباس ماده یا غیر ماده بودن نیست. این عرض ذاتی فلسفه است چون موجود در حدشان أخذ و متعلق به خود موجود است. ولی موجود بما هو موجود اگر بخواهد تقسیم شود به مستقیم و منحنی نمی شود یعنی موجود بما هو موجود اول باید لباس کم بپوشد بعد هم متصل شود بعد به اعتبار این که کم متصل است یا خط است یا سطح یا حجم و خط یا مستقیم است یا منحنی. این ها مال لباس خاص است نه موجود بما هو موجود. امور عامه چون لا بشرطند قطعاً تعریف عرض ذاتی بر آن ها صادق است لذا قضیه فلسفی می شود. حال نزاع این است که وقتی موجود مجرد است و بخواهد محمولاتی بپذیرد، آیا مجرد بودن در مقام قبول محمولات آن را از فلسفه بیرون می کند یا نه؟ اگر خارج کرد فلسفه ی اولی که مادر همه ی علوم است فقط امور عامه می شود و خدانشناسی یک علم جدا می شود. آقای مصباح از این نظر دفاع می کند و معتقد است که حق با ارسطو است و تقسیم حکمت نظری حقیق چهار یا بیشتر است و فلسفه ی اولی فقط شامل امور عامه است. آقای مطهری خواسته این مطلب را جواب دهند. اولاً تقسیم به سه شاخه تابع برهان است.

برهان تقسیمی حکمت نظری:

موضوع اگر مفهوماً و مصداقاً مادی باشند طبیعی است و اگر مصداقاً مادی باشد و مفهوماً غیر محتاج به ماده، ریاضی است و اگر مفهوماً و مصداقاً به ماده احتیاج نداشته باشند فلسفه ی اولی می شود. پس مسلمین بی دلیل این کار را نکردند. فرض چهارم یعنی مفهوماً محتاج به ماده و مصداقاً بی نیاز از ماده باشد محال است. پس از روی برهان عوارض موجود بما هو مجرد را ملحق به امور عامه کردند که روی هم موضوعش غیر محتاج به ماده است یعنی لا بشرط از ماده است. حال عوارض بما هو طبیعی عرض غریب موجود بما هو موجود است.

سؤال: چطور می شود عوارض موجود بم اهو مجرد، عرض ذاتی باشد اما عوارض موجود بما هو ریاضی یا طبیعی، غریب باشد؟! جواب: به خاطر خصوصیت دوم عرض ذاتی. است ولی عوارض موجود بما هو مجرد عوارض ذاتی موجود بما هو موجود است؟ با بیان آقای جوادی: وقتی می گوئیم موجود یا واجب است یا ممکن، ممکن چگونه تقسیم به جوهر و عرض و عرض به کم و کیف، کسی نمی آید بگوید تقسیم به کم و کیف چه ربطی به فلسفه ی اولی دارد و فقط از ممکن و واجب بحث شود. خیر. چرا؟ چرا در خصوصیت دوم عرض ذاتی در می آید اگر حاشیه ی ملا عبد الله خوانده می شد راحت تر مطلب فهمیده می شد) در قدیم ملاک عرض ذاتی: ما يعرض إما بلا واسطه أو بواسطة أمر مساو. ما این تعریف را با توضیحی داده شد رد کردیم گفتیم محمولی که واقعاً مال خود موضوع است. ما بعداً اثبات می کنیم که خیلی از محمولات می توانند مال موجودات خاص باشند اما ما بتوانیم آن

ها را از عوارض موجود بما هو موجود بدانیم. ما ممکن است محمولاتی داشته باشیم که مال عرض باشند مثل اقسام تسعه و اقسام جواهر که خمسه اند حال چرا در فلسفه بحث می شوند؟ چون تقسیم جواهر به اقسام خمسه بیرون از موجود بما هو موجود نیست. حال چه می شود که برخی از محمولات خاص باز از موجود بما هو موجود بدانیم. ما ممکن است محمولاتی داشته باشیم که مال عرض باشند مثل اقسام تسعه اما ما بتوانیم آن ها را از عوارض موجود بما هو موجود بدانیم. ما ممکن است محمولاتی داشته باشیم که مال عرض باشند مثل اقسام تسعه و اقسام جواهر که خمسه اند حال چرا در فلسفه بحث می شوند؟ چون تقسیم جواهر به اقسام خمسه بیرون از موجود بما هو موجود نیست. حال چه می شود که برخی از محمولات خاص باز از موجود بما هو موجود خارج نمی شوند ولی برخی خارج می شوند. مستقیم و منحنی خارج است و سرما و گرما و سیاهی و سفیدی ولی تقسیم جواهر به اقسام خمسه خیر جواب این سؤال در تکه ی دوم قید عرض ذاتی است یعنی محمول خود موضوع بودن. یعنی هر محمولی که سر موجود بیاید و موجود برای پذیرفتنش بی نیاز از لباس خاص و متعین باشد یعنی لا بشرط باشد چه آن محمولات محدود که از موضوع باشند مثل اقسام عرض و موجود مجرد و ... آقای جوادی: چون به واجب اهتمام خاصی داشتند و رسیدگی به احکام واجب را متنوع احکام ممکنات می دانستند، الهیات بالمعنی الأخص را بعد از امور عامه رسیدگی کردند. در بدو امر فکر می شود که قید مجرد مثل طبیعی و ریاضی است ولی بعد از تحلیل دقیق عرض ذاتی به احکام موجود مجرد داخل در همان موضوعی اند که امور عامه هستند یعنی احکام موجود بما هو موجود لا بشرط از ماده. پس موجود لا بشرط از ماده احکامی دارد که آن احکام هم امور عامه را می گیرد و هم الهیات بالمعنی الأخص. (آقای مصباح در مقابل مشهور علامه مطهری است.)

خلاصه برخی محمولات (نباید تعبیر آقای مطهری) محتاج اینند که موجود لباس خاصی به تن کن و بعد محمول را بپذیرد که این محمولات عرض غریبند و برخی محتاج این نیستند که موجود برای پذیرفتند آن ها لباس خاصی را به تن کند، مقید به قید طبیعی یا ریاضی شود بعد بپذیرد، بلکه موجود لا بشرط پذیرای آن محمولات است چه آن محمولات عام باشند و چه خاص و به همین دلیل مجازیم که الهیات بالمعنی الأخص را داخل در تعریف فلسفه کنیم. پس هم ملاک تقسیم به ۳ شاخه برهانی است و هم با تحلیل ملاک عرض ذاتی معلوم می شود که الهیات بالمعنی الأخص داخل در فلسفه. حکمت الهیه علمی است که بحث می شود در این علم از احوال موجود بما هو موجود در مقابل بما هو طبیعی و ریاضی.

فرق بین موجود اعتباری و وهمی در علم اصول: توهم یعنی غلط و اعتبار یعنی مجاز بنابر نظریه ی سکاکی. اعتبار در واقع بر می گردد به حرف سکاکی در مجاز که محتاج ۲ چیز است: (۱)علاقه (۲)قرینه. علاقه یعنی مصحح اعتبار. غلط آنی است که چنین مسوغی را ندارد. پس برخی چیزها واقعا وجود دارند ۲ بعضی چیزها را توهم می کنیم، بعضی چیزها شبیه موجودات واقعی اند که با این دسته می شود کار اعتباری کرد. در مختصر در معانی و بیان همین بحث بود: نظریه ی سکاکی در مقابل دیدگاه مشهور که خطیب قزوینی قرار داشت و بعد هم خود تفتازانی دفاع می کرد که شد منشأ بحث های اعتباری که منشأ بحث در آن جا بود بعدا

می خوانیم که اعتبار یعنی اعطاء حد موجود به موجود دیگر که سکاکی هم همین را می گفت. سکاکی می گفت ما در واقعا ادعا می کنیم که زید از افراد شیر جنگل بود یعنی حد شیر جنگل را به زید می دهیم که می شود اعتبار.

نکته: از عبارت صفحه ۶ توضیح ذلک، غرض ایشان از این توضیح، اثبات این است که موضوع فلسفه بدیهی است. چرا؟ گفتیم همه علوم موضوعاتشان را فلسفه باید اثبات کند. اما موضوع فلسفه را کی باید اثبات کند؟!!!

فلسفه هم که نمی تواند موضوع خودش را ثابت کند، چون از مبادی است. پس فلسفه علم اعلی است چون مبادی تمام علوم را حل می کند اما مبادی خودش را هیچ علمی نمی تواند حل کند پس مبادی اش باید بدیهی باشد.

فلذا اصل موجود بدیهی است. (فلسفه شهید مطهری به علاوه مقدمه مقاله ۷ که مبادی تصویری و تصدیقی فلسفه را ... که مبادی بر عهده فلسفه است.)

و این اعتبار هم الکی نبود بلکه در صورت وجود علاقه اعتبار می کردیم مثل شجاعت در زید. قرینه ربطی به سازمان مجاز ندارد بلکه در مقام شناخت مراد متلکم است یعنی اگر قرینه می بود، اصالة الحقیقة جاری نمی شد و اگر نمی بود اصالة الحقیقة جاری می شد. قرینه ما را با مراد آشنا می کرد اما ارتباط بین معانی وجود داشت یعنی معنای حقیقی آسد وصل می شد به شجاعت و ذهن ما می توانست به شجاعت به عنوان لوازم عرفی آسد برسد. پس ما با سیستم سکاکی یک استعمال حقیقی و یک غلط و یک مجاز داریم. حال از غایت فلسفه این است که موجود حقیقی چه خصوصیتی دارد و همین طور موجود اعتباری مثلا در عقل عملی گفتیم موجود اعتباری واقعیت ندارد ولی اعتبار عقلا دارد و منشأ هم دارد که مشهورات این جا پا می گیرند. پس فیلسوف باید احکام ۳ موجود را بیان و از هم جدا تا در استدلال کردن حکم موجود حقیقی با حکم موجود اعتباری و وهمی با هم خلط نشود. حال غایت فلسفه شناخت موجودات است علی وجه کلی علی وجه کلی تفسیر دیگری هم دارد که در کتب بالاتر اما فعلا علی وجه کلی را گفتیم معادل معقول ثانی فلسفی.

موجود بدیهی است، حال چرا به فلسفه احتیاج داریم؟ نکته: همانطور که اصل موجود بدیهی است و برای همین ایده آلیسم باطل است، خطا هم بدیهی است و ما بالبداهة می فهمیم که برخی ادراکات ما خطاست! ایده آلیسم دیدگاهی است که معتقد است هیچ چیزی وجود ندارد. شک کلیت دیگری است که معتقد است چیزهایی هست ولی نمی توان آن ها را شناخت یا این که در این که هست یا خیر شک داریم ولی ایده آلیسم می گوید خیر هیچ چیزی وجود ندارد.

فیلسوفی مثل دکارت گفت اگر در هر چیزی شک کنیم در شکمان نمی توانیم شک کنیم لذا یقینا شکی داریم، شک که داریم پس حتما شک کننده ای هم داریم یعنی کسی که شک می کند، شک نه مشکوک پس خودمان را می توانیم از طریق شکمان اثبات کنیم. آقای طباطبایی می خواهد بگوید با این جمله که مال بوعلی است غلط است. حرف دکارت بوعلی خیلی قبل از دکارت آمده و این حرف را رد کرده و گفته شما که می خواهید در هر چیزی شک کنید، اگر در مطلق شک، شک نداشته باشیم، مطلق شک من

را ثابت نمی‌کند. یعنی نمی‌توان گفت من در هر چیزی شک دارم ولی در شکم، شک ندارم پس هستم. یعنی اگر به مطلق شک، یقین داریم، مطلق شک ما را ثابت نمی‌کند و اگر به شک به اضافه ی شکم یعنی خود (این جملات در اشارات هست) و لذا ثابت می‌کنیم که اول باید به خود یقین داشت بعد شک کرد زیرا شک حالت ماست. شک حالت عارضی است و بر من عارض می‌شود. علامه هم در بدایه آورده: آن لِنَفْسِهِ حَقِيقَةٌ وَاقْعِيَّةٌ یعنی اولین چیزی که برای آدم واضح است خودش است و نه شکش نه چیز دیگری. آقای مطهری هم در اصول فلسفه این عبارات را توضیح می‌دهد که علامه که از این شروع می‌کند که: یجد من نفسه أن لِنَفْسِهِ حَقِيقَةٌ وَاقْعِيَّةٌ دارد بساط عقل گرایان و ناسیونالیست های غرب را جمع می‌کند. انسان اولین چیزی که برایش بدیهی است خودش است و در خودش نمی‌تواند شک کند ولی اگر بخواهد جدل کند می‌شود گفت که در هر چیزی که شک کرد ولی در شک که نمی‌شود شک کرد. علامه در همین توضیح ذلک، ایده آلیسم را رد می‌کند. علت این امر این است که در فلسفه ی غرب چیزی به نام علم حضوری شناخته نشده لذا غربی ها اساس بحث معرفت شناسی شان بر باد است. علامه بر خلاف روال فلسفه قدیم وقتی هسته ی فلسفی شان را در قم تشکیل دادند از معرفت شناسی شروع کردند یعنی مقاله ی اول ایده آلیسم و رئالیسم است و مقاله ی دوم نفس را ثابت می‌کنند و مقاله ی ۳ ارزش معلومات و ۴ یا ۵ کثرت در ادراکات و ۶ ادراکات اعتباری همه در حیطه ی و زمینه معرفت شناسی است زیرا غرب آن موقع مشکل داشته. خلاصه نفس دلیل بر وجود شک ماست چون علم حضوری ما به خودمان مقدم است بر علم حضوریمان. به شکمان. پس ما اثبات این که موجودی داریم برایمان بدیهی است. موجودی داریم یعنی موضوع فلسفه.

شرح عبارت «توضیح ذلک»: پس قطعاً موجودی داریم و ادراکاتی هم داریم که دنبال واقع شناسی اند و ما با واقع در ارتباطیم که مسلم است. اما یقین هم داریم که خطا داریم مثلاً برخی چیزهایی را که واقعا وجود دارند را موجود نمی‌دانیم و برخی چیزهایی که موجود نیستند را موجود می‌دانیم که خطاست. بشر نفس مجرد و عقل مجرد را انکار کرده و غول و شانس را قبول کرده که خطاست. پس برایمان مسلم است که موجودی داریم، ادراکاتی داریم که مطابق با واقعند و خطا هم داریم که این ۳ مسلم است. بعد از این ۳ علامه می‌آورد که: فَمَسْتِ الْحَاجَةَ إِلَىٰ أَحْوَالِ الْمَوْجُودِ بِمَا هُوَ مَوْجُودٌ الْخَاصَّةً بِهِ: احوالی که مال موجود است. که چه کار کند انسان: لیمیز بها ما هو موجود فی الواقع مما لیس كذلك. تا بتواند تمییز دهد. یعنی باید بدانیم موجود واقعی چه خصوصیتی دارد. می‌خوانیم که ماهیت وجود واقعی دارد یا وجود. باید ببینیم واقعیت خارجی چه آثاری دارد که این آثار مال وجود است یا ماهیت.

نکته: علامه ابتدا در غایت فلسفه «علل العالیة» را نیارود چرا؟ زیرا بحث از واجب هم مثل ممکن است منتها در آخر بحث دوباره تذکر داد از باب اهتمام و گرنه حرف اول هم این را می‌گوید: تمییز الموجود الحقیقی مما لیس بموجود همانظوری که در ممکنات است در مجردات هم هست زیرا فرض این است که بحث از عوارض موجود بما هو موجود است. اگر ما جدا ذکر می‌کنیم معرفه عِللِ الْعَالِيَةِ و... به خاطر اهمیت مسأله است که برای انسان مهم است که عالم پوچ است یا خالق حکیم مدبری دارد یا نه. و گرنه ما در ابتدا داشتیم که می‌خواستیم موجود حقیقی را بشناسیم چه واجب و چه ممکن. فرض کلام این است که محمولات ما ملاک

عرض ذاتی را دارند و اگر واجب الوجود را جدا می‌کنیم به خاطر اهمیت مسأله است. (اطلاق بیشتر از تعریف و موضوع و غایت در اصول فلسفه مقاله ی ۱)

المرحلة الأولى: في کلیات مباحث الوجود

اثبات مبادی تمامی علوم در فلسفه

مبادی تصویری و تصدیقی کجا ثابت شد؟ آنجا که گفته شد دایره حقیقی، وجود دارد یا نه؟ ما باید یک هل بسیطه درست کنیم و بگوییم دایره، موجود است! اثبات این مسأله به عهده فلسفه است. تعریف دایره، فلسفه است. تعریف از مبادی تصویری است، اثبات وجودش از مبادی تصدیقی است. پس اثبات وجود دایره حقیقی و تعریف دایره حقیقی، اثبات کم متصل، و تعریف کم متصل و اثبات کم متصل و افراد کم متصل، اینها جایگاهشان فلسفه است. ماهیت از عوارض موجود بما هو موجود است، ماهیت یعنی همین دایره. کم متصل یعنی ماهیت، اینها از عوارض موجود بما هو موجود است. اثبات هل بسیطه اش و هم تعریفش با فلسفه است. اثبات هل بسیطه، یعنی اثبات وجود موضوع. تعریفش، یعنی مبادی تصویریش. پس آن علمی که مبادی همه علوم را اثبات می کند فلسفه است. اگر مبادی خودش نظری باشد، مبادی عامه فلسفه چه هستند؟ (در مقدمه مقاله هفتم اصول فلسفه خوانده اید) یکی اصل اثبات واقعیت که آقای طباطبائی با این جمله، اثبات واقعیت می نماید و یکی امتناع اجتماع نقیضین که ام القضا یا است که بعدا باید بحث شود که بین این دو، کدام اصل و کدام فرع است؟ ما دو اصل عمده داریم که یکی اصل اثبات واقعیت و دیگری امتناع اجتماع نقیضین. در بدیهی بودن این دو اصل شک نیست، اما در بدیهی ترین بدیهیات بحث است که کدام یک از اینها بدیهی تر است؟

بدهت مبادی تصویری و تصدیقی فلسفه

ما این دو اصل را از مبادی تصدیقیه فلسفه می دانیم. الان درباره مبادی تصویری اش بحث می کنیم و می گوییم مفهوم وجود، بدیهی است. محمولاتش هم باز تعریف می خواهند، ممکن، واجب، علت، معلول، قوه، فعل که اینها را معقولات ثانی فلسفی می گوییم. ما تا الان گفتیم فلسفه موضوعی دارد که تصدیق به این موضوع، بدیهی است؛ لذا این مبدأ تصدیقی را فلسفه نیاز ندارد، همین طور که اصالت امتناع تناقض بعنوان یک مبدأ تصدیقی عام، این هم بدیهی است و لذا نظری نیست که برای اثبات آن، فلسفه محتاج چیز دیگری باشد. اصل واقعیت که مبدأ تصدیقی است، در فلسفه، بدیهی است. (مقاله هفتم اصول فلسفه برای این بحث مفید است) پس مبادی تصویری فلسفه: تصور موضوع علم و موضوعات و محمولات مسائل است.

مبدأ تصدیقیش: تصدیق به وجود واقعیت و اصل واقعیت شد که تصدیق به اصل واقعیت را به اینکه موجودی داریم تعبیر می کنیم. ما دو نوع می توانیم تعبیر کنیم؛ یکبار می گوییم «موجودی» داریم و موجودی وجود دارد؛ لذا موضوع فلسفه را «موجود» کردیم. یکبار موضوع فلسفه را «وجود» کردیم. حکماء بیشتر می پسندند که موضوع فلسفه را «موجود» بدانیم؛ چون بعدا می خوانیم که این «موجود»، «وجود» است یا «ماهیت»؟ اصل این که موجودی داریم، بدیهی است، نه اینکه وجودی داریم؛ چون وجودی داریم

باید ثابت کنیم آن موجود، وجود است. پس آنچه که برای ما بدیهی است، «موجود» است. تعبیر آقای طباطبائی این است که «إنَّ الانسان يجد من نفسه أنَّ لنفسه حقيقةً و واقعيةً» (بداية الحكمة، المقدمة) یک واقعیت و حقیقتی داریم، یک موجودی داریم. اینکه این حقیقت و واقعیت، وجود است یا ماهیت، بعداً بحث می شود و باید ثابت شود. آنچه که برای ما بدیهی است و شک و شبهه ای در آن نیست، اصل اثبات واقعیت است. اصل اثبات واقعیت همان تعبیری است که آقای طباطبائی فرمودند: «إنَّ للانسان يجد من نفسه أنَّ لنفسه واقعيةً». (همان) نفسش، واقعیت دارد ناظر به این است که من اولین موجودی را که واقعیت دار می بینم خودم است نه شکم؛ چون شک، حالت عارضی من است، خودم را می بینم. در مقاله هفتم اصول فلسفه (ج ۶ مجموعه آثار ص ۴۸۵) مرحوم آقای مطهری این را خوب می فرمایند: «در اینجا که از نقطه شروع فلسفه بحث کردیم بی مناسبت نیست که به نکته ذیل توجه کنیم. دکارت دانشمند شهیر فرانسوی که خواست تحولی در فلسفه تعقلی ایجاد کند و شالوده نوینی بریزد - چنانکه می دانیم - ابتدا در همه چیز شک کرد و یگانه چیزی را که یقینی و قابل اعتماد دانست و همان را نقطه شروع در فلسفه قرار داد وجود خویشتن بود (من وجود دارم) هر چند وجود خویشتن را نیز از راه وجود اندیشه و فکر به ثبوت رسانید. پس در حقیقت دکارت نقطه شروع را وجود فکر و اندیشه قرار داد. به هر حال دکارت مدعی شد که فرضاً در همه چیز شک کنم، در اینکه «من خودم وجود دارم» نمی توانم شک کنم و تنها همین یک یقین اولی کافی است که مرا هدایت کند و یقینهای دیگری به دنبال خود بیاورد. لهذا نقطه شروع در فلسفه دکارت «من وجود دارم» به شمار می رود. بر روش دکارت ایرادات زیادی وارد کرده اند و ما نیز به نوبه خود ایراداتی محکم بر این روش وارد کردیم.»

فعلاً چیزی که دنبالش هستیم اینست که ما اولین اشکال مهمی که داریم و از ناحیه بوعلی سینا وارد شده است این است که من نمی توانم از شک به خودم برسیم؛ چون اگر به مطلق شک، علم داشته باشم، به خودم نمی رسم. اگر به شک هم علم داشته باشم، پس به «شک + من» علم دارم؛ لذا مبدئی که می توانم برای اثبات واقعیت پی ریزی کنم، علم به خودم است و غلط است بگویم در همه چیز شک کنم. اینکه بتوانم در همه چیز شک کنم الا در شک، پس من از شک، خودم را ثابت می کنم؛ امکان ندارد، راه بسته است. ایشان خیلی زیبا این مبنا را ترسیم کرده و شده اصل مبدأ تصدیقی فلسفه. وجود موضوع فلسفه یعنی اینکه واقعیتی داریم، موجودی داریم و تعبیر هم به موجود کردیم، نه به وجود، تا هم بتوانیم اصالة الوجودی شویم و هم اصالة الماهوی. نفس ما واقعیت و حقیقت دارد، حالا وجود ما حقیقت دارد یا ماهیت ما حقیقت دارد؟! بعداً بررسی می شود. تا اینجا مبدأ تصدیقی شد. مبدأ تصویریش، تعریف «وجود» یا به تعبیر درست تر تعبیر به «موجود» است. بحث ما در «موجود» است ما مبدأ تصدیقی را در «موجود» قرار دادیم. مبدأ تصویری را هم باید «موجود» قرار بدهیم. آیا تعریف «موجود» محتاج به چیز دیگری است؟ این یک مبدأ تصویری است و یک مبدأ تصویری دیگر، محمولات است. باید دید موضوع فلسفه و موضوعات و محمولات مسائل فلسفه چگونه تعریف یا تصور می شوند؟ تصدیق به موضوع فلسفه، واضح شد.

بدهتش را از مرحوم شهید مطهری خوانده اید. در آشنایی با منطق مرحوم مطهری آنجا توضیح دادند (ج ۵ مجموعه آثار ص ۵۴ و ۵۵) در ذیل بحث اینکه تصور فلان چیز بدیهی است، تصور جن نظری است، تصور سرما و گرما بدیهی است. ایشان نقد کردند،

گفتند: تصور جن، پری، با تصور گرما، سرما هیچ فرقی ندارد. اختلاف در تصدیقشان است و الا تصور هر دو نظری است؛ چون جنس و فصل دارد. هر چه که جنس و فصل داشته باشد، تعریف می خواهد. تعریف هم بیان جنس و فصل است؛ لذا ایشان ادعا می کنند که هر چه که جنس و فصل ندارد و مفهوم بسیطی است و اعم از آن هم نیست، آن بدیهی است و لذا مدعی اند هم موجود و هم معقولات ثانی فلسفی که مفاهیم ماهوی نیستند یعنی جنس و فصل ندارند (بدیهی هستند). ایشان معتقدند امور عامه که معمولات اند، که معقولات ثانوی فلسفی اند به جهت اینکه جنس و فصل ندارند، بدیهی اند. اگر این حرف را توانستیم تبیین کنیم آن موقع، موجود بسیط و بدیهی است، معمولاتش هم بسیط اند و بدیهی. در نظر مرحوم مطهری کدام تعریف را رد می کند؟ ما گفتیم دو نوع تعریف داریم. اگر یک چیز بسیط بود، تعریف حدی ندارد. اما چه اشکالی دارد تعریف رسمی داشته باشیم؟ برای تعریف بساطت، کافی نیست.

کیفیت ورود علامه طباطبائی در بحث تعریف حدی و رسمی

ورود آقای طباطبائی اینگونه است. ایشان وقتی می خواستند بدهات را اثبات کنند، فقط بدهات را قائم به بساطت نمی دانستند، استدلالی که آقای طباطبائی گفتند ناظر به این است که وقتی می خواهیم تعریف کنیم تعریف یا حدی است یا رسمی. تعریف حدی، بیان جنس و فصل است. جنس و فصل با بیانش می توانیم تعریف حدی داشته باشیم، اما اگر جنس و فصل نبود، تعریف حدی نداریم. نتیجه این می شود که ما ادعا کنیم مفاهیم فلسفی بدیهی هستند؛ چون بسیط اند، و هر مفهومی که بسیط باشد، بدیهی است به مشکل برخورد می کنیم.

برای اثبات بدهات، حداکثر چیزی که از بساطت می توانیم استفاده کنیم، نداشتن تعریف حدی است نه بدهات. بدهات یعنی چیزی که تعریف پذیر نیست، این واضح و آشکار است. آنجا حرفی که می زنیم این است که بسیط بودن یعنی جنس و فصل نداشتن است. اگر چیزی جنس و فصل نداشت حداکثر این است که تعریف حدی ندارد اما این که اصلاً تعریف ندارد در جایی که تعاریف یا حدی اند یا رسمی، یک چیز اضافه می خواهد؛ لذا آقای طباطبائی در این بحث وجود، اصرار دارند بر این که وقتی می گوئیم «و لا معرف له من حدّ او رسم»، دو تا را باید اثبات کنیم؟ چرا؟ نه با حد وسط بساطت؛ چون حد وسط بساطت حداکثر چیزی که رد می کند، تعریف حدی است، بلکه به حد وسط اجلی بودن معرف از معرف. معرف اجلی از معرف است و ما در ارتباط با مفهوم وجود، چیزی اجلای از وجود نداریم. وقتی نداشتیم نه تعریف حدی اش ممکن است نه تعریف رسمی اش ممکن است؛ چون آنچه که ما آن را به عنوان معرف قرار می دهیم و لو از عوارضش باشد ولو جنس و فصلش نباشد اما بالاخره وقتی معرف است که اجلی باشد. پس برای ردّ مسأله تعریف و اثبات مسأله بدهات و اثبات اینکه قابل تعریف نیست، دو جور می توان استدلال کرد: (۱) چون بسیط است. (۲) چون اجلای از او وجود ندارد. ما با بسیط بودن، تعریف حدی را رد می کنیم. و با اجلای از او وجود ندارد، مطلق تعریف را رد می کنیم چه حدی و چه رسمی.

(پرسش... پاسخ): وقتی ادعای ما بدهات است و ادعای بدهات و محتاج مبدأ تصویری نبودن، اعم از حد و رسم است.

اگر یک مفهومی، ماهوی نبود؛ یعنی جنس و فصل نداشت، تعریف حدی ندارد، اما برای ما بدیهی است یا نظری؟ اگر نظری باشد فلسفه ما به مبدأ تصویری محتاج است، قرار است فلسفه ما بدیهی باشد، مادر علوم باشد، همه مبادی علوم را دارا باشد؛ لذا ما برای اثبات مدعا، یعنی بدهات مبادی تصویری مسائل فلسفی از حد وسطی که می توانیم استفاده کنیم، حدّ وسطی است که آقای طباطبائی بیان کردند. گفتند فلسفه، مفهوم وجودش و موجودش، بدیهی است؛ چون اجلی ندارد. اگر آن (نداشتن جنس و فصل) را بگوییم، در حد انکار تعریف حدّی اثبات می کند. اگر این یکی (اجلائی) را بگوییم، هم انکار امر تعریف حدی و رسمی می کند.

ما اگر خواستیم بیانی داشته باشیم که جامع باشد و ثابت کند فلسفه ما موضوعش، نه مبدأ تصویری دارد نه مبدأ تصدیقی، بیان آقای طباطبائی است. مبدأ تصدیقی است؛ چون «یجد من نفسه أنّ هناك واقعیة». مبدأ تصویری ندارد؛ چون اجلائی از وجود، مفهومی نداریم تا معرفّ او باشد.

(پرسش... پاسخ:) مفهوم بدیهی یعنی نیاز به تعریف ندارد، یعنی برای آشنایی با او نیاز به معرفّ نداریم.

مرحوم مطهری اعتقاد دارند در مفاهیمی مثل سرما و گرما، مفهوم، بدیهی نیست، تصدیق به وجود اینها بدیهی است؛ لذا سرما و گرما هیچ فرقی با فرشته از لحاظ مفهومی ندارد؛ چون جنس و فصل دارد این هم حرف درستی است اما یک طرفش درست است اما عکسش مشکل پیدا می کند، این طور نیست هر مفهوم بسیطی را بگوییم بدیهی است؛ چون بدهات قائم به این است که تعریف نشود. تعریف هم یا حدی است یا رسمی؛ لذا ما وقتی می خواهیم بدهات را اثبات کنیم، باید اثبات کنیم نه حد دارد نه رسم. در پاورقی شرح مختصر منظومه گفتند. (مجموعه آثار ج ۵ ص ۱۹۹ مراجعه شود)

الفصل الاوّل: فی بدهات مفهوم الوجود

«مفهوم الوجود بدیهی معقول بنفس ذاته لایحتاج فیه الی توسیط شیء آخر- چرا اصرار بر این داریم؟ چون برای فلسفه، مبدأ تصویری نیاز نداشته باشیم، نسبت به موضوع علم. - فلا معرفّ له من حدّ او رسم لوجوب کون المعرف اجلی وأظهر من المعرفّ فما آورد فی تعریفه من أنّ الوجود أو الموجود بما هو موجود هو الثابت العین أو الذی یمکن أن یخبر عنه من قبیل شرح الاسم دون المعرف الحقیقی فلا معرفّ له من حد او رسم لوجوب کون المعرف اجلی و أظهر من المعرفّ فما آورد فی تعریفه من أنّ الموجود او الموجود بما هو موجود هو الثابت العین» «وجود أو الموجود» را توضیح دادیم، وجود، مصدر است، موجود، مشتق است. اما تعبیر موجود، ادقّ است؛ چون بحث ما در بدهات تصویری موضوع فلسفه است، همانگونه که دنبال بدهات تصدیقی موضوع فلسفه بودیم، موضوع فلسفه، موجود است. وجود به معنای دقیقش بعدا باید روشن شود.

«علی أنه سیجیء أن الوجود لا جنس له ولا فصل له ولا خاصة له بمعنی إحدى الکلیات الخمس والمعرف یتربک منها فلا معرفّ للوجود». این استدلال دیگری است و کاری به جنس و فصل ندارد. عامه و خاصه را هم شامل شده است. باز هم فقط بساطت نیست. بعدا می گوییم که ما باید همه را رد کنیم که نه تعریف حدی درست شود نه تعریف رسمی، که بعدا بحث می کنیم.

دو معنا و کاربرد شرح الاسم در فلسفه و بیان مراد علامه در عبارت بدایه الحکمه

در المنطق، شرح الاسم را بیان کرد. اینجا شرح الاسم یعنی لفظ است. شرح الاسم در فلسفه دو جور به کار می رود؛ یکبار شرح الاسم به معنای تعریف لفظی به کار می رود که بوعلی به کار برده است. یکبار شرح الاسم به معنای تعریف حقیقی اما قبل از هل بسیطه به کار می رود؛ چون بوعلی قاعده ای ارائه کرده که حدود قبل از هلیات، اسمی اند و بعد از هلیات حقیقی اند، که خودش از ادله اصالة الوجود است؛ لذا در المنطق می گفتیم «ما» یکبار سوال می کند از شرح لفظ یعنی قرارداد. این شناخت معنای قراردادی است. یکبار «ما» سوال از ماهو حقیقی و چیستی اش سوال می کند. منتهی «ما» حقیقت اگر قبل از علم به وجود باشد به ما، حد اسمی می دهد. اگر بعد از علم به وجود باشد به ما، حد حقیقی می دهد؛ یعنی یک چیزی از دور می آید سوال می کنیم ما هو؟ این «ما» حقیقی است، می بینیم دارد می آید اما اگر فقط سوالی از جنس و فصل می کنیم، آن حد، حد اسمی است. پس شرح الاسم معروف در فلسفه، شرح الاسم است که بیان جنس و فصل کرده است اما قبل از هل بسیطه؛ یعنی قبل از علم به وجود. این همان اصالة الوجود است؛ یعنی این ماهیت بدون وجود، اسم است، با وجود حقیقت پیدا می کند. قبل از هل بسیطه که علم به وجود است این حدش، حد اسمی است اما بعد از علم به وجود، حد حقیقی است. پس ما یک شرح الاسم و یک شرح اللفظ داریم. شرح اللفظ، تعریف قراردادی و موضوع له است می تواند به اعم باشد. حد اسمی هم جنس و فصل است فقط هل بسیطه در آن نیست، اگر هل بسیطه آمد حد حقیقی می شود. اینجا در عبارت آقای طباطبائی شرح الاسم، به معنای شرح اللفظ است. ملاحظاتی این اصطلاحات را به کار می برد که «معرف الوجود شرح الاسم و لیس بالحد و لا بالرسم» معرف وجود، شرح الاسم است. شرح الاسم، یعنی تعریف لفظی است؛ چون می گوئیم وجود نه جنس دارد نه فصل دارد، نه تعریف حدی دارد، نه تعریف رسمی دارد. پس اصطلاحی که از شرح الاسم به کار می بریم معادل به تعریف لفظی است. اصطلاح غیرمشهوری است که ملاحظاتی دارند، شاید بوعلی یک جایی این را به کار برده است.

(پرسش...پاسخ): شرح الاسم اینجا یعنی تعریف لفظی و قراردادی یعنی تبدیل لفظ به لفظ است. تبدیل لفظ به لفظ کاری به جنس و فصل و حد و رسم شیء نداریم. ما می گوئیم «من قبیل شرح الاسم دون المعرف الحقیقی» این «دون المعرف الحقیقی» را ایشان تصریح می کند که با آن حد اسمی خلط و اشتباه نشود.

مراد علامه طباطبائی در عبارت «علی أنه سیجیء»

«علی أنه سیجیء» را چرا آقای طباطبائی، دلیل مدعی قرار نداد؟ بعدا که ثابت می کند دلیل مدعی نشد. دلیل مدعی، اصلش این بود که «لوجوب کون المعرف اجلی و اظهر». به عبارت مرحوم مطهری در شرح مختصر مراجعه شود تا در جلسه بعد بیشتر توضیح داده شود. این حرفها را که بعدا می گوئیم «ان الوجود لا جنس له» الان راجع به «موجود» بحث می کنیم بعدا راجع به «وجود» بحث می کنیم «و لا فصل له لا خاصة له» اینها را برای «وجود» ثابت می کنیم و نه «موجود». برای وجودی که اصلتش را در

فلسفه ثابت می‌کنیم. هرچه آنجا می‌گوییم، بعد از اصالت وجود است. الان راجع به موجود بحث می‌کنیم که جامع بین وجود و ماهیت است.

در جلسه بعد راجع به معقول ثانی بیشتر بحث می‌کنیم اما اجمالاً بدانید که وجود، جنس ندارد، فصل ندارد، اما الان می‌گوییم موجود، جنس ندارد. موجودی که ممکن است بعداً بگوییم ماهیت است؛ لذا حرف قاطعی که می‌توانیم بگوییم این است که «موجود» که جنس دارد و فصل دارد و ...، چه وجود باشد که هیچ کدام اینها را ندارد. موجود، اقرب است و معنایی و مفهومی نداریم که حدّ و رسم ندارد. آنهایی که بعداً ثابت می‌کنیم شأن موجود است یا شأن وجود؟ شأن وجود. بحث ما در موجود است، موجودی که به عنوان موضوع فلسفه قرار دادیم که هیچ کدام از احکامش هنوز معلوم نیست و بعداً در فلسفه اثبات می‌شود، جامع و مانعش یک جمله ای است که ایشان فرمودند که ثابت می‌کنیم این موجود، واقعا وجود است و وجودی که داریم «ما لا جنس له، لا فصل له و ...» هیچ چیزی ندارد؛ لذا وجود نه حدّ دارد و نه رسم.

مرحوم آقای مطهری به تبع بوعلی فرمودند که ما نمی‌توانیم وجود را تعریف کنیم؛ چون وقتی می‌خواهیم تعریف کنیم معرف ما «است» می‌خواهد حتی اگر بخواهید برای وجود، تعریف رسمی بکنید باید بگوییم وجود، فلان طور است. «است» خودش وجود است ولی وجود ربطی است. کسی که وجود را نمی‌شناسد، چگونه «است» را به کار می‌برد که وجود را تعریف کند؟! اصل مسأله این است که بعداً ثابت می‌کنیم «وجود» اینها را ندارد ولی فعلاً بحث در «موجود» است و الان در مرحله مبادی بودیم؛ لذا حرف روشنی که می‌توانیم بزنیم این است که فلسفه ما در موضوعش، مبدأ تصویری ندارد همانگونه که مبدأ تصدیقی ندارد، محمولاتش را هم بعداً توضیح می‌دهیم تا در بحث امور عامه اطلاعاتتان بیشتر شود.

نکته منطقی: «لا یحتاج الی کسب و نظر» یعنی چیزی که معرف ندارد. بعضی چیزها هیچ چیزی نمی تواند معرفشان باشد. اما برخی چیزها معرف می خواهند ولی بعد از پیدا شدن معرف، بدیهی می شوند. یعنی هر چیزی را که انسان بتواند تصور کند ولو بمعرف، بعد از تصور بدیهی است، اما قبل از تصور یا تصدیق، نظری است. زیرا چیزی اجلائی از آن وجود دارد که او را تعریف کرده یا دلیل تصدیق ما برای او باشد. بدیهی بودن مفهوم وجود یعنی پیش همه بدیهی است چون هیچ مفهوم دیگری اجلائی از او وجود ندارد و ملاک لا یحتاج الی کسب و نظر همین است. کسب نمی خواهد چون کاسب ندارد. کاسب یعنی معرف. یعنی معرفی نداریم که کاسب او باشد، چون کاسب او باید از او اجلا باشد که چنین مفهومی وجود ندارد. اگر اینگونه تعریف کردیم هم تعریف به حد وهم تعریف به رسم بیرون می شود. اما اگر فقط در ارتباط با بساطت سخن گفتیم فقط می توانیم تعریف حدی را بیرون کنیم و این سؤال هنوز باقی است که اگر چیزی بسیط بود و حد نداشت و در نتیجه تعریف حدی نداشت، حال آیا مفهوم دیگری اجلائی از او وجود ندارد که او را به ذهن ما بیاورد ولو از طریق رسم؟

وجود عرض عام ندارد زیرا مفهومی اعم از او وجود ندارد.

بحث ما تارة بر سر مفاهیم است که امور ذهنی اند و تارة بر سر امور خارجی است. در مقام اول که بحث در مورد بدهت وجود است یا مقام دوم که بحث از اشتراک معنوی است - که الآن می خواهیم شروع کنیم - محل دعوای ما، بر سر مفاهیم است. یعنی می خواهیم بگوییم مفهوم وجود مشترک معنوی و بدیهی است. ما این ها را برای مفهوم می گوییم، بعدا برای وجود خارجی حرف هایی می زنیم مثلا اصالتش را اثبات می کنیم. پس بنا بر تعبیر آقای مطهری باید بدانیم کدام احکام ناظر به مفاهیمند و کدام احکام ناظر به واقعیت خارجی. بدهت مال مفهوم وجود است اما اصالت مال واقعیت و وجود خارجی است. خلاصه الآن محل نزاع ما واقعیت و وجود خارجی نیست، لذا علامه گفت «فی بدهت مفهوم الوجود». برای بدهت مفهوم وجود استدلال واضح و روشنی که می توان آورد این است که معرفی اجلا نداریم و نیازی نیست درباره بساطت و ... بحث کنیم.

حال باید بگوییم وجود یا موجود؟ اگر موجود تعبیر کنیم که موضوع فلسفه است بهتر می باشد. البته الآن ما بحثمان نسبت به احکام وجود است منتها وقتی ثابت شد که مفهوم وجود مشترک معنوی است و بدیهی، موجود هم همینطور است؛ زیرا موجود اسم مفعول و وجود، مصدر آن است. فعلا دعوا بر سر مفهوم است. لذا اگر موجود تعبیر کنیم افضل است که با موضوع فلسفه سازگارتر است. مفهوم وجود هم بگوییم باز فرقی نمی کند چون دعوا بر سر مفهوم است و این که ما به ازایش در خارج تحقق پیدا کرده یعنی اصالة الوجود، مال بعد است. لذا دعوا بر سر مفاهیم است و استدلالی هم که علامه برای بدهت اقامه کرده استدلالی واضح و روشن است که بحث را بر سر اجلا بودن یا نبودن معرف برده و چون معرفی اجلا برای وجود نیست، پس تعریف و کاسب نداریم.

زیرا کاسب و معرف یکی از شرایطش اجلا بودن است. لذا مفهوم وجود بدیهی می شود که نه تعریف حدی دارد و نه تعریف رسمی. مضافاً به این که بعداً ثابت می کنیم که وجود خارجی که اصیل است نه جنس و نه فصل و نه عرض عام دارد.

اختلاف وجود و موجود ادبیاتی است؛ یعنی یکی مصدر و دیگری مشتق است و ما اگر بخواهیم با آن ها کار کنیم با مشتق کار می کنیم مثلاً می گوئیم «زید موجود است»، «ماهیت موجود است». منتها بعداً تعیین تکلیف می کنیم که اگر تعبیر به موجودی کنیم از این باب است. مفهوم وجود و موجود فرقی در مصدریت و مشتق بودن است و ثمره اش در حمل می باشد، که مصدر را بر ذات نمی شود حمل کرد و حمل ذو هو است اما اگر موجود را حمل کنیم حمل، هو هو می شود. البته این ها در عالم مفاهیم است. اما در واقع موجود می تواند واقعیتاً وجود باشد و می تواند ماهیت باشد. ما نوعاً با مفهوم وجود کار می کنیم و موجود را موضوع فلسفه قرار داده و دو سؤال می پرسیم؟

اول اینکه مفهومش چیست؟ می گوئیم بدیهی است. همانطوری که مفهوم وجود بدیهی است. و دوم آنکه واقعیتش کجاست؟ واقعیتش هم بدیهی است. چون تصدیق به وجود موجود بدیهی است. لذا مفهوم وجود مبدأ تصویری و مبدأ تصدیقی ندارد. یعنی هم بداهت تصویری و هم بداهت تصدیقی دارد. می ماند محمولات فلسفه که معقولات ثانی اند.

تعریف لفظی قراردادی است ولی تعریف اسمی و حقیقی قراردادی نیست بلکه شناخت جنس و فصل شیء است و شناخت اجزاء ذاتی شیء.

نکته: «الطبیعی موجود بوجود افراده»، «فرد از جنس طبیعی است». مفهومی مثل مفهوم زید این گونه است که یک تکه زید انسان و یک تکه اش کمیت است و یک تکه کیفیت و وضع و این و متی و ... است. یعنی یک تکه اش حیوان ناطق است و یک قدی دارد از مقوله ی کم، یک لونی دارد از مقوله ی کیف و یک نسبت هایی دارد از مقوله ی اضافه، این، متی و سایر مقولات. این زید است پس زید مجموعه ای است از مفاهیم مختلف که آن مفاهیم مختلف طبیعی هایی هستند. این طبیعی ها را مقولات عشر گویند. مثل جوهر که جوهر می شود جسم و جسم می شود جسم نامی حساس متحرک بالاراده ی ناطق یعنی انسان. پس «الطبیعی موجود بوجود افراده». حال عنوان و معنون مثل کلمه ی «حرف» است. که مصدق آن «من، الی، فی و...» از جنس حرف نیستند، زیرا خود «حرف» اسم است ولی این ها حرفند. آقای مظفر در المنطق گفت: «الحرف لا یخبر عنه» اما خود این «حرف» در جمله فوق، مخبر عنه است، زیرا اسم می باشد. پس ملاک صدق لا یخبر عنه، معنونات حرف است. (حرف عنوانی است که معنون ها از جنس آن نیستند). آقای مظفر در اجتماع امر و نهی این را گفت که فرق است بین عنوان و معنون و طبیعی و فرد. حرف که مبتدا قرار گرفته عنوان است ولی ملاک صدق قضیه معنون ها می باشند. گفته شد که بعث به عنوان صلاة خورده اما صحت بعث به عنوان صلاة به اعتبار معنونات خارجی اش است. یعنی معنونات خارجی صلاة ملاک صحت بعثند، ولی متعلق های بعث نیستند؛ چون طلب و اراده مفهومی است قائم به نفس و دو طرفش باید در ذات نفس باشند. مثل علم. خیلی از بزرگان اینگونه می گویند که وقتی می گوئیم صل، «صل» بدین معناست که الصلاة واجبه. و جواب به عنوان صلاة خورده، اما عنوان صلاة را که نمی خواهیم

بلکه معنوش را می خواهیم. اما این که معنوش خواسته شده به این معنا نیست که معنوش الآن متعلق تکلیف است، چون تحصیل حاصل می شود. طبیعی و فرد را معقول اولی و عنوان و معنون را معقول ثانی گویند. یعنی در طبیعی و فرد با معقول اولی کار می کنیم ولی وقتی با معقول ثانی کار می کنیم کأنه معقول ثانی از خارج انتزاع می شود. پس مفاهیم مختلفی که ذهن می خواهد با آن ها کار کند برخی از نوع عنوان و معنوند، برخی از نوع طبیعی و فرد. حال اگر مفهوم ممکن را برای زید در نظر گرفتیم، نسبت ممکن و زید مثل نسبت انسان و زید نیست و مثل نسبت کمیت و کیفیت و ... به زید نیست. امکان برای زید طور دیگری است مثل «زید واحد». وحدت زید هم همین طور.

پس مفاهیم که در دست ذهن هستند، یک جور نیستند. دسته ای از مفاهیم که مقولات ثانی منطقی و فلسفی هستند نسبتشان با مصادیقشان عنوان و معنون است. اما دسته دیگر طبیعی و فردند. چنس و فصل در طبیعی هاست، در مقولات عشر است، در مقولات اولی است. مقولات اولی یعنی مفاهیمی که ابتداء از شیء گرفته می شود و وارد ذهن می گردد. مثل مفهوم انسان نسبت به زید (این بیان از مقولات ثانی و اولی، دقیق دقیق نیست و صرفا جهت آشنایی می باشد). ادراک انسان یک مرحله ی حس، خیال و یک مرحله ی وهم و یک مرحله ی مرحله عقل دارد. حس یعنی جناب زید را می بینیم و آن را درک می کنیم، خیال یعنی چشم هایمان را روی هم می گذاریم و یک تصویری از حسن و حسین در ذهن داریم. پس دیدن زید می شود حس و تصور زید می شود خیال. حال شجاعت زید را حس نمی کنیم. می گویند حسی داریم که مدرک معانی جزئی است که می شود وهم؛ مثل شجاعت و محبت زید نسبت به ما. حس و وهم و خیال همه جزئی هستند. در مرتبه عقل، وقتی زید و عمرو را می بینیم، عقل از هر دو مفهوم انسان را در می آورد، که انسان طبیعی یا معقول اولی است.

تفکر در مقولات تحقق پیدا می کند. یعنی تفکر «ملاحظه المعقول لتحصیل المجهول» در مقولات است و ما در جزئیات تفکر نداریم زیرا جزئی نه کاسب و نه مکتسب است.

پس در مرتبه ی مقولات، انسان، فرس و ... داریم که از آن ها حیوان در می آید؛ بعد جوهر و کم و کیف و ... که همه مقولات اولی یا طبیعیات اند، که نسبتشان با افراد، طبیعی و فرد است و تفکر هم در آن ها صورت می گیرد، نه در حس و خیال و وهم که همگی جزئی اند. علم در المنطق تعریف شده به این که «حضور صورة الحاصلة من الشیء عند العقل». در تعریف علم در المنطق اگر ذهن باشد باید «فی الذهن» گفته شود و اگر عقل بود، باید «عند العقل» آید چون مراتب نفس عند مرتبه ی اولی حاضرند ولی اگر فی به کار رود باید ذهن آورد زیرا فی العقل تعبیه ی مراتب حصولی ما را خراب می کند.

«عند العقل» همه ی این ها را در بر می گیرد یعنی شامل حس و خیال و وهم و عقل می شود. ولی اگر گفتیم «صورة الحاصلة من الشیء فی العقل» فقط مقولات را در بر می گیرد یعنی مفاهیمی که به درد تفکر می خورند و کاسب و مکتسبند، چه در معرف و چه در حجت. پس تعقل با کلیات کار می کند. سپس این مقولات را می توان دوباره عند العقل مورد بررسی قرار داد و به معقول ثانی منطقی رسید. پس تفکر در مرحله ی تعقل است چون جزئی نه کاسب است نه مکتسب. سپس عقل نگاه می کند به انسان که

کلی است، نوع است، موضوع است، «انسان حیوان است» قضیه است، به این مفاهیم معقول ثانی منطقی گویند؛ یعنی معقولاتی که در مرحله ی دوم با مقایسه های دقیق عقلی به دست می آیند. مفاهیم منطقی عروض و اتصافشان ذهنی است، یعنی در ذهن عارض و در ذهن هم متصف می شوند. کلی بودن انسان مال ذهن است و در ذهن هم صدق می کند که انسان کلی است. معقولات ثانی فلسفی هم ثانی اند، یعنی ذهن مقایسه می کند که فلان چیز علّه، معلول، ممکن، واحد، این ها معقول ثانی اند چون از خارج مستقیم نمی آیند، مثل طبیعیات نیستند که از خارج مستقیماً می آیند، اما در خارج ذهن صدق می کنند. مثلاً انسان و کم و کیف از خارج می آید اما علت بودن نه. ذهن زید را نگاه می کند که توقف وجودی بر یک موجود دیگری دارد و می گوید معلول است. علت یا معلول یا واحد یا کثیر یا ممکن و... معقول ثانی اند. (خلاصه ذهن یک سری مفاهیم و عنوان هایی در می آورد و برای این عناوین معنوناتی پیدا می کند همان طوری که یک سری طبیعیاتی از خارج می آورد که برای آن ها افرادی درست می کند. این طبیعی ها معقول اولی و عروض و اتصافشان خارجی است و آن عناوین معقولات ثانی اند که یا عروض و اتصافشان ذهنی یا عروض ذهنی و اتصافشان خارجی است).

در منطق با معقول ثانی منطقی کار می کنیم و می گوئیم جنس، قضیه، نوع، قیاس، برهان، استقراء چیست که همگی معقول ثانی منطقی اند، اما در فلسفه بحث می کنیم که چه چیز علت است و چه چیز معلول؛ که امور عامه هستند. معقولات اولی عامه نیستند چون هر کدام متعلق به یک دسته از موجوداتند. جوهر بر یک دسته صدق می کند، کم بر یک دسته صدق می کند و کیف هم بر یک دسته صدق می کند، جوهر مال یک دسته از موجودات است و جنس عالی برای یک دسته از موجودات می باشد و همین طور کم و کیف و وزن و متی. اما معلول بودن مختص دسته خاصی نیست، جوهر می تواند معلول باشد کیف می تواند معلول باشد و امور عامه و مفاهیم عامه مفاهیمی هستند که برای آمدن به لباس خاص و تعیین خاصی نیاز ندارد. این مفاهیم، معقول ثانی اند. بعداً می گوئیم که این ها مفاهیم بدیهی هستند. در هر بابی باید این مطلب را درست کنیم و لذا در باب علت و معلول درست می کنیم که ما مفهومی اعراف از این مفاهیم نداریم وحدت، عام ترین مفاهیم است و چون عام ترین مفاهیم است و اعراف از آن وجود ندارد، بدیهی است. همین طور کثرت، علت، معلول، ضرورت و امکان. ذهن بدون این مفاهیم نمی تواند کار کند. این ها آن قدر برای ذهن واضحند که مفهومی اعراف از این ها برای ذهن نیست. لذا فلسفه هم مبدأ تصویری ندارد و هم مبدأ تصدیقی چون موضوع فلسفه موجود است و محمولاتی که به آن عارض می شوند یعنی علت و معلول و واجب و ممکن و ... معقولات ثانی اند.

در هر فصلی هم نشان می دهیم که این مفاهیم بدیهی ترین مفاهیم هستند، چون اعراف و اجلی از آن ها مفهومی نیست و فرمایش آقای مطهری هم درست است که این مفاهیم جنس و فصل ندارند چون ماهیتی نیستند و جنس و فصل مال معقولات اولی و معقولات عشر و انواع ماهیات است. پس این معقولات ثانی فلسفی جنس و فصل ندارند. منتها ما به دلیل آقای مطهری تمسک نمی کنیم، بلکه به یک دلیل واضح تری تمسک می کنیم که مفهومی اعراف از این ها وجود ندارد تا هم تعریف حدی و هم تعریف رسمی را رد کنیم. با این توضیحات «علی وجه کلی» کمی روشن می شود. که چرا محمولات فلسفی عام ترین مفاهیمند؟ چون معقولات ثانی فلسفی اند و اختصاص به دسته ی خاصی از موجودات ندارند.

سؤال: اگر ملاک مفهوم فلسفی بودن را فقط معقول ثانی فلسفی بودن بدانیم، هنگامی که بخواهیم از جوهر و عرض و احکام واجب، بحث کنیم، دچار مشکل می شویم، که آن ملاک دوم عرض ذاتی به ما کمک می کند که ممکن است مفاهیم محدود تر را وارد فلسفه کنیم، اما این مفاهیم محدودتر مستلزم تعیین خاص نباشد که بماند در نهایتاً. اما فعلا می دانیم که معقولات ثانی فلسفی برای عارض شدنشان نیاز به تعیین خاص در معقولات اولی ندارند. یعنی یک موجودی حتما نیاز نیست جوهر باشد تا یا علت باشد یا معلول یا نیاز نیست حتما کم باشد.

نکته: عبارت آقای مطهری در مقدمه ی مقاله ی ۷ که می فرمایند، عرض ذاتی یا با حد وسط یا بی حد وسط فهمیده می شود، ناظر به واسطه ی در اثبات است، یعنی برخی محمولات عرض ذاتی هستند ولی نظری هستند. پس عرض ذاتی - که محمولی است که موضوع یا أحد مقومات موضوع در حدش اخذ شده و محمول مال خود موضوع باشد یعنی حیثیت یعنی بما هو موجود - میتواند بدیهی باشد یا نظری. بدیهی یعنی حد وسط نمی خواهد و نظری حد وسط می خواهد. نظری بودن خدشه ای به عرض ذاتی بودن وارد نمی کند. یعنی عیب ندارد چیزی عرض ذاتی بوده و اثباتش برهان بخواهد. برهان واسطه ی در ثبوت نیست که بگویم محمول مال خود موضوع نیست و مال یک چیز دیگر است. برهان واسطه ی در اثبات است.

معتبر می تواند امور بی ارتباط را برای هدف و غرضی مرتبط کند. اعتبار کافی است فایده ی عقلایی داشته باشد. مثلا در اصول وحدت افعال صلاة، اعتباری است و نمی گوئیم افعالی اتصال صلاة را از بین می برد و در صورتی صلاة اتصال ندارد که قواطع، مثلا فقهه، آن را از بین برد. اما چون اعتبار وحدت کردیم قاطع هم داریم. خلاصه حساب اعتبار حساب واقع نیست. عرض ذاتی یک واقعیت دارد. در شرط اول که گفته می شود، موضوع یا أحد مقوماته در حد محمول اخذ شود، دست ما نیست و ما نسبت به واقع که ربطی به ما ندارد کارمان شناختن است که آیا این محمول واقعا متعلق این موضوع است یا خیر. اما در امور اعتباری اصل مسأله در دست معتبر است. پس قسمت اول تعریف عرض ذاتی نشان می دهد که اعراض ذاتیه در اموری جاری اند که بینشان رابطه ی واقعی برقرار است. حال که لولا الانسان در این امور رابطه ی نفس الامری واقعی حاکم است، انسان می تواند با برهان آن ها را بشناسد. این رابطه ی واقعی و نفس الامری گاهی بدیهی و گاهی نظری است که استدلال و برهان می خواهد. در اعتباریات این رابطه ی واقعی وجود ندارد. در گزاره های شخصی این رابطه ی واقعی وجود دارد ولی با برهان نمی شود آن را شناخت چون جزئی نه کاسب است و نه مکتسب. پس مصب این بحث ها (عرض ذاتی) برهان است که یک رابطه ی نفس الامری است.

«کل فاعل مرفوع»، قرارداد است. «الصلاة لها اتصال»، اعتبار است. پس این که می گویند هر علمی موضوع می خواهد، هر علم حقیقی برهان پذیر، موضوع می خواهد و محمولاتش هم باید اعراض ذاتیه موضوع باشد. آقای مطهری در منطق گفت «تمایز علوم به موضوع است نه غایت» همین جا معلوم می شود، تمایز علوم اعتباری به غایت است. چون دیگر موضوعی نداریم، چون اعتبار تابع غایت است. پس آن جا که مطهری می فرماید تمایز به موضوع است، منظور از تمایز علوم به موضوع است تمایز در علوم حقیقی است.

در اینکه «جزئی کاسب و مکتسب نیست»، منظور از جزئی مثل زید مشخصات فردیه وی است که مشخص وجود زید است و در هیچ موجود دیگری نیست.

این که گفتیم محمولات فلسفه، مال موجود بما هو موجودند، یعنی عامه اند، عامه، یعنی معقول ثانی فلسفی. مفاهیم ثانی منطقی یعنی مفاهیمی که در منطق از آن ها بحث می شود. پس معقولات ثانی فلسفی عوارض موجود بما هو موجودند، چون هر دو ملاک عرض ذاتی را دارند. یعنی موجود در حد آن ها اخذ شده و محتاج تعیین خاص هم نیستند. و چون در فلسفه بحث می شوند آن ها معقول ثانی فلسفی می گویند اما معقول ثانی منطقی مال موجود بما هو ذهنی هستند. مفاهیم ریاضی و طبیعی معقولات اولی اند. معقولات ثانی منطقی، اتصافشان ذهنی است. مثل فصل بودن، کلی بودن و ... پس از بحثی که در باب موضوع و عرض ذاتی کردیم نتیجه می گیریم که محمولات فلسفی ما که عوارض ذاتیه موجود بما هو موجودند، معقولات ثانی فلسفی اند. (مراجعات آموزش فلسفه جلد ۱ مصباح: معقولات اولی و ثانی، شرح مختصر و شرح مبسوط). حال باید دید آیا می شود مفاهیم خاص را جزء محمولات فلسفی قرار داد؟ چطور برخی از مفاهیم خاص متعلق خود موضوع بوده و عرض ذاتی بودن آن ها حفظ می شود؟ چطور هلیات بسیطه عوارض موجود بما هو موجودند؟ هل بسیطه معقول اولی است یا ثانی؟

در هلیات بسیطه وقتی می گوییم «انسان موجود است» در واقع داریم می گوییم «موجود انسان است» که انسان محمول موجود است و معقول اولی است!! این مبحث سطح بالاتری دارد. یا مثلاً بحث از ماهیات بحث از موجود بما هو موجود است.

مبادی تصویری و تصدیقی فلسفه

موضوع فلسفه که بدیهی است، زیرا معرف اجلی از او نیست. محمولات موجود هم در فلسفه که معقولات ثانی فلسفی باشند، بدیهی اند. این ها مبدأ تصویری بود. حال مبدأ تصدیقی: اصل اثبات واقع که با فلسفه است و مرحوم علامه با عبارت آن انسان آورد مسلم و فلسفه اصلاً مبدأ تصدیقی ندارد البته مبدأ تصدیق نظری ندارد. اگر می داشت، دیگر مادر علوم نبود. در مبادی تصدیقی، موضوع و اصولی را اثبات می کنیم که برای اثبات مسائل به آن اصول نیاز است. لذا مبادی هیچ علمی نمی تواند در خود آن علم بررسی شود. لذا اگر علمی به مبادی نظری محتاج بود، محتاج علم دیگری است. فلسفه چون مبدأ نظری ندارد محتاج علم دیگری نیست ولی همه ی علوم به فلسفه محتاجند.

ما چند گونه اصل داریم: اصول موضوعه که لازم نیست بدیهی باشند ولی مفروض الصحة اند. اصول موضوع از سایر علوم گرفته می شوند. مثلاً در طبیعیات قدیم نظریه ی افلاک که بر اساس افلاک تسعه، فلسفه عقول عشره را اثبات می کرد، که بر مبنای افلاک تسعه، هر فلکی عقلی می خواهد. ما نه فلک داریم بعد یک عالم هم داریم که مادون فلک اسفل است. لذا ده عقل می شوند، که نه تا مال فلک ها و یکی هم مال عالم ماده است. مثلاً از بحث های طبیعیات، مثل سوخت و ساز بدن، تقسیم سلولی، متابولیسم بدن استفاده می شود، تا تجرد نفس ثابت شود. این مبانی، اصل موضوعه ای است که از یک علم دیگر گرفته می شود. پس برای اثبات

اصل موضوعه، فیلسوف، از طبیعیات استفاده میکند. مثلاً برهان نظم اصل موضوعه اش از طبیعیات است. اصل موضوعی این است در عالم مجموعه های منظم و هماهنگ وجود دارد بعد مقدمه ی دوم، عقل تفسیر تصادفی نظم را قبول ندارد. صغری فقط علمی است لذا اگر فقط صغری را قبول کنیم کافی نیست. حال در برهان امکان و وجوب صغری - عالم ممکن الوجود است - و کبری - وجود ممکن بدون واجب محال است - هر دو فلسفی اند. لذا در هیچ مسأله ی فلسفه ای، احتیاج به علوم نیست و نتیجه های فلسفی را می توان توسط برهان عقلی خالص و بدون استفاده از حس اثبات کرد.

الفصل الثانی: فی أن مفهوم الوجود مشترک معنوی

اشتراک معنوی مفهوم وجود: یعنی مفهوم وجود در هر قضیه ای به کار رود یک معنا دارد و این مطلب غیر از قضیه ی وضع و موضوع له و تبادر و ... است. این مطلب، بحث فلسفی است و سؤال این است که مفهوم وجود، هنگامی که بر انسان و خدا و فرس حمل می شود یک چیز است یا چند چیز؟ و کاری به این نداریم که یک لفظ یا چند لفظ، برایش وضع کردیم و یا این که یک بار یا چند بار برایش وضع کردیم. و خلاصه، مشهور فلاسفه قائل به اشتراک معنوی اند، یعنی در همه ی قضیای فوق، محمول ما یک معنا بیشتر ندارد. در مقابل، برخی ها گفتند در همه ی قضایا، معنای وجود فرق دارد و در هر کدام موجود، به معنای همان موضوع است و عده ای گفتند در ممکنات یک معنا و در واجب یک معنای دارد. عمده ی دلیل این دو گروه، این است که اگر موجود در این قضایا -انسان موجود است، فرس موجود است، خدا موجود است- یکی می بود، می بایست خدا و مخلوقات و مخلوقات با هم یکی شوند.

حال باید دید مفهوم وجود مشترک لفظی است یا معنوی؟ و باید توجه داشت که بحث ما برهانی است و ربطی به بحث های قراردادی مثل وضع و تبادر و ... ندارد. در مورد وجود که بر موضوعات حمل می شود سه عقیده هست: گروه حکما که قائل به اشتراک معنوی بوده و دو گروه دیگر، متکلم هستند.

دلیل: ما وجود را تقسیم می کنیم «موجود یا واجب است یا ممکن، ممکن یا جوهر یا عرض، جوهر یا عقل یا نفس یا جسم یا هیولا یا صورت عرض یا کم یا کیف یا ...» مقسم در همه ی اقسام هست و گرنه تقسیم غلط است و وقتی مقسم در همه ی اقسام هست پس موجود بودن در همگی به یک معناست. پس با برهان ثابت کردیم نه با تبادر یا صحت سلب و حمل. بلکه با استدلال عقلی جلو رفتیم، نه با بحث های قرارداد

سؤال: چرا عرض جزء هیچ کدام از اقسام نیست؟ چون اگر عرض جزء هر کدام بود، خود عرض مقوله می شد و مقولات عشر باید دو تا می شد. فلاسفه می گویند ده مقوله داریم، یک جوهر و نه تا عرض (کم و کیف و این و وزن و متی و ...). حال اگر عرض را مقسم این نه تا قرار دهیم باید در کنار جوهر دو تا مقوله می داشتیم. عرض همانطوری که در منطق خواندیم جنس اقسامش نیست اما جوهر جنس اقسامش هست. پس عرض مقسم نه مقوله هست، ولی وجود عرض مقسم وجود این هاست. لازم نیست هر مقسمی جنس منطقی اقسامش باشد مثل خود وجود که مقسم همه است ولی جنس هیچکدام نیست. خود جوهر که مقوله است، وجود جنسش نیست، چون معقول ثانی فلسفی است در حالی که جنس در محدوده ی معقولات اولی است. لذا مقسم بودن غیر از جنس بودن است. موجود مقسم است ولی جنس نیست چون معقول اولی نیست.

معقول اولی یعنی مفهوم ماهوی. خلاصه برای صحت هر تقسیمی مقسم باید در همه ی اقسام وجود داشته باشد.

هر مقسمی نسبت به اقسامش لا بشرط است و اقسام هم با قیودی از مقسم جدا می شوند و مقسم به عنوان لا بشرط در همه ی اقسام هست. حال که موجود را تقسیم می کنیم، صحت تقسیم دلالت می کند که موجود در همه هست و گرنه تقسمی نمی توان کرد و خود مفهوم موجود در تعریف همه آن اقسام می آید.

ممکن است کسی در دلیل اول برای اشتراک معنوی تشکیک کند و بگوید تقسیم مسامحه ای است که انصافاً اینگونه نمی باشد. ممکن است کسی بگوید چه اشکالی دارد مسامحه شیر را تقسیم کنیم به شیر خوردنی و جنگل که البته به استدلال اول واقعا نمی توان خدشه کرد ولی با این وجود، دلیل دوم آن ابهام هم برطرف می شود. دلیل دوم: گاهی وجود چیزی برایمان ثابت می شود اما ماهیتش برایمان مجهول است که حدش حد حقیقی است زیرا بعد از علم به وجودش است. خلاصه فقط علم به وجود داریم و مجهول الماهیه است و احتمالات مختلفی در آن می دهیم و همین که احتمالات مختلفی بر وجود شیء واحد می دهیم معلوم است که وجود در همه هست و قرارداد هم نیست.

تعدد وضع، قراردادی است؛ اما این که وحدت واقعی شیء به تعدد موضوعات است یا تعدد واقعی شیء به تعدد موضوعات، این دو، غیر قراردادی است؛ که ما با برهان ثابتش کردیم. اما مشترک لفظی در ادبیات را طوری دیگر اثبات می کنند. پس متعددا معناه بتعدد موضوعاته می شود مشترک لفظی و واحدا معناه بتعدد موضوعاته می شود مشترک معنوی، که برای اثباتش دلیل وجدانی و برهانی و غیر قراردادی می آوریم. یک دلیل وجود مقسم در اقسام است و دلیل دوم این است که گاهی وجود مسلم است و خصوصیت شیء مشکوک است پس معلوم است که وجود واحد است.

تعبیری که در کتب فلسفی در قدیم هست این می باشد که وجود بین ماهیات مشترک معنوی است. علامه این تعبیر را به کار نبرده و گفته بین موضوعات مشترک است نه بین ماهیات و گفته یحتمل علی موضوعاته بمعنی واحد و از طرف دیگر در بیان مثال، هم ماهیات و هم معقولات ثانی را ذکر کرد و گفت در مورد وجود، گاهی نمی دانیم واجب است یا ممکن، مادی است یا مجرد، جوهر یا عرض، پس وجود بین موضوعاتش مشترک معنوی است و هم ماهیات و هم غیر ماهیات را در بر می گیرد. منتها این عبارت مشترک معنوی بودن وجود بین ماهیات، در عبارات ملاصدرا قابل نجات دادن است.

اگر کسی گفت وجود بین ماهیات مشترک معنوی است، آیا می توان واجب الوجود را نیز داخل در موضوع کرد؟ بله. ماهیت دو معنا دارد:

معنای اول: «ما یقال فی جواب ما هو»، که در منطق خواندیم، ماهیت «ما هو» به علاوه «یت» مصدری است. ماهو فی ذاته که جنس و فصل است که حال یا حد اسمی است یا حد حقیقی (شرح اللفظ را کنار می گذاریم چون قراردادی است). واجب الوجود این نوع ماهیت را ندارد یعنی جنس ندارد و فصل ندارد.

معنای دوم: «ما به الشیء هو هو». یعنی چیزی که شیئیت شیء به اوست. با این معنا واجب الوجود نیز داخل در ماهیت است. یعنی آن چیزی که هویت شیء به اوست، که گاهی هویت شیء به وجود است و گاهی هویت شیء به ماهیت و حتی خود اصالة ماهیتی ها هم قبول دارند، واجب الوجود ماهیت ندارد و این که می گویند، ماهیت اصل است در ممکنات اصل است. ما به الشیء هو هو در واجب الوجود وجودش است. این ماهیت یعنی آن چیزی که هویت شیء به اوست. پس اگر ماهیت بالمعنی الأعم را به کار بریم عبارت ملاصدرا درست می شود. پس ماهیت (به معنای اعم) واجب الوجود به وجودش است. عدم هم به این معنا ماهیت دارد. علامه گفته يحمل علی موضوعاته بمعنی واحد که موضوعات چه ماهیت بالمعنی الأعم و چه بمعنی الأخص باشند، عبارت علامه دقیق است و معنای برهانی از آن در می آید و ما را از پیچی که در عبارت صدرا و بقیه هست که مجبور می شویم شرحی دهیم که ماهیت یکبار بمعنی الأخص و یکبار بمعنی الأعم است نجات می دهد. در بحث اصالت، ماهیت به معنای أخص به کار می رود.

اشتراک معنوی وجود بدیهی است و حتی محققین از متکلمین هم قبول دارند که بدیهی است و لذا استدلال ها، تنبیه و تذکرند نه استدلال محکم و روشن. مثلاً می گوئیم از دلیل بر وحدت معنای وجود، وحدت معنای عدم است. حال آن که معنای وجود بدیهی است یعنی از عدم می خواهیم وحدت معنای وجود را اثبات کنیم در حالی که معنای عدم را از روی وجود می فهمیم. دلیل باید روشن تر از مدعی باشد، در صورتی که وجود برای ما از عدم روشن تر است. حال ما برای اثبات وحدت معنای وجود می خواهیم به مفهوم عدم تمسک کنیم که چون مفهوم عدم یکی است مفهوم وجود هم یکی است و گرنه اجتماع یا ارتفاع نقیضین پیش می آید. اما این ها تنبیه است نه دلیل. چون اشتراک معنوی مفهوم وجود بدیهی است نه نظری. لذا دلیل به معنی اثبات امر نظری نداریم، چون اگر نظری بود دلیل باید اجلی از مدعی می بود.

عدم نقیض وجود است، چون عدم سلب وجود است و نقیضان لا یجتمعان و لا یرتفعان. پس نقیض عدم یک چیز بیشتر نباید باشد. چون اگر فرض کنیم نقیض عدم دو چیز بود یعنی دو وجود داشتیم و یک عدم داشتیم، و اگر مثلاً انسان آمد ولی فرس نیامد، چون انسان آمده (با این فرض که متکلم می گوید وجود در انسان به یک معنا و در فرس به معنایی دیگر است) عدم نمی تواند بیاید و فرس هم نیست در نتیجه ارتفاع نقیضین می شود. اگر به خاطر نقیض فرس عدم بیاید اجتماع نقیضین می شود. لذا وقتی عدم واحد داریم و عدم واحد نقیض وجود است. وجود هم باید واحد باشد. به عبارت دیگر در اتاق وجود انسان هست و لذا عدم نیست و وجود فرس هم نیست اگر وجودشان را متفاوت گیریم پس نه وجود فرس هست و نه عدم، که در نتیجه ارتفاع نقیضین می شود و اگر چون وجود فرس نیست عدم بیاید عدم با وجود انسان می شود اجتماع نقیضین. اما اگر کسی بگوید ما دو عدم داریم، می گوئیم اعدام میز ندارند.

سه برهان اقامه شد بر این که هر جایی وجود بر موضوعی حمل شد، مفهومش یک معنا و یک حقیقت دارد. حد وسط برهان اول تقسیم و در برهان دوم تردید است لذا در برهان دوم گفت بحسب الإعتقاد یعنی یک واقعیتی داریم که مرددیم چیست، فرس است

یا انسان. اما این مردد بودن آن واقعیت را تغییر نمی دهد و در برهان سوم با نقیض کار می کنیم و ثابت می کنیم که وجود علی ما یحتمل علیه به یک معناست.

سخن قائلین به مشترک لفظی بودن مفهوم وجود این است که اگر وجود به یک معنا باشد باید در همه ی موجودات سنخیت وجود داشته باشد. پس برای فرار از یکی شدن انسان و فرس ... گفته اند مفهوم وجود باید مشترک لفظی باشد و موجود در هر جا به معنایی است که با جای دیگر فرق کند. عده ای گفتند سنخیت بقیه اشکال ندارد، واجب را از ممکن جدا کنیم.

در صورتی که اشتراک معنوی در مفهوم است و سنخیت مطرح شده مربوط به مصداق است. ایشان خلط بین مفهوم و مصداق کردند و حکم مفهوم را به مصداق سرایت دادند و فکر کردند اگر قائل به اشتراک مفهوم شدیم، وحدت واقعیت درست می شود. بعدا خواهیم گفت که با تشکیک اشتراک در مفهوم را قبول می کنیم اما اختلاف در مراتب واقعیت را هم قبول داریم. دلیل آن ها را درباره ی واجب الوجود اینگونه رد کرده اند که اگر قرار است موجود درباره ی الله غیر از موجود درباره ی سایر موجودات باشد یا تعطیل لازم می آید یا انکار. چون اگر گفتیم خدا موجودی یا چیزی می فهمیم یا چیزی نمی فهمیم. اگر نمی فهمیم که تعطیل می شود و اگر می فهمیم یا مثل انسان موجود است که می شود اشتراک معنوی یا مثل آن نیست پس مصداق نقیضش است یعنی خدا مصداق عدم انسان است. این اشتراک معنوی در مفهوم وجود است و حکم واقعیت را بعدا خواهیم گفت. در فرض نقیض اگر مفهومی که از الله موجود فهمیده می شود غیر از آن چیزی باشد که از انسان موجود است فهمیده می شود، پس مصداق نقیض آن است، چون نقیضان لا یجتمعان و لا یرتفعان که خدا مصداق سلب الانسان موجود می شود. که البته اینگونه نیست؛ زیرا در جایی که أحد نقیضین صدق نکرد باید نقیض دیگر صدق کند.

توضیح آنکه، قضایایی داریم مثل انسان موجود است و قضیه خدا موجود است. موجود قضیه دوم در قضیه انسان موجود است صدق نمی کند زیرا اگر صدق کرد که اشتراک معنوی می شود. و اگر صدق نکرد چون نقیضان لا یرتفعان، باید نقیض موجودیت انسان بر خدا صدق کند. اگر هم گفتیم خدا موجود است را نمی فهمیم و نمی توانیم بگوییم چه چیزی بر آن صدق می کند و چه چیزی نه، می شود تعطیل. و اگر وجود انسان بر خدا صدق کند، یعنی یک وجود داریم که خصوصیات مصادیقش فرق می کند که می شود اشتراک معنوی و اگر صدق نکند وجود خدا می شود مصداق عدم انسان. پس اگر از خدا موجود و انسان موجود یک معنا آمد، که می شود اشتراک معنوی و اگر یک معنا نیامد، پس از موجود در خدا موجود است معنایی می آید که بر نقیض انسان صدق می کند که این نفی وجود خداست. پس هم استدلال قائلین به اشتراک لفظی غلط است و هم شبه ی آن ها که موجب اشتراک لفظی می شود یعنی آن ها فکر کردند، اگر مفاهیم یکی باشند حتما سنخیت در صداق دارند. و تعطیل غلط است، یعنی نه رد و نه اثبات، هیچ چیزی نفهمیم.

این که گفتیم عدم یکی است و میز در عدم نیست، یعنی عدم یک مفهوم و یک معنا دارد. این که گفتیم از خدا موجود است همان را می فهمیم که از انسان موجود است می فهمیم، یعنی وجود خدا همان معنای وجود انسان را می دهد و اگر اینگونه نباشد، وجود خدا معنای عدم می دهد.

توضیح فرض: در واجب الوجود یا مفهوم وجود ممکن صادق است یا مفهوم عدم ممکن. ما با مفهوم وجود و مفهوم عدم کار می کنیم. وجود تمام موجودات ممکن ها یک مفهوم دارد که همان محمول های «الانسان موجود»، «فرس موجود»، «جدار موجود» میباشد. حال آیا در واجب الوجود این مفهوم وجود صدق می کند؟؟ اگر این مفهوم صدق نکند، عدم آن صدق می کند در اینصورت واجب مصداق مفهوم عدم بوده و انکار واجب خواهد بود. عدم میز ندارد چون واقعی نیست که در آن تفاوت و تمایز باشد.

الفصل الثالث: فی أن الوجود زائده علی الماهیه عارض لها

این بحث در رد قول متکلمین است، که گفتند وجود در همه جا به همان معنای ماهیت است. گفته شد متکلمین دو قول داشتند: ۱- وجود در هر جا به معنای همان ماهیتی است که بر آن حمل می شود ۲- وجود در ممکنات به یک معنا و در واجب به یک معنای دیگر است. ما در رد قول اول، ثابت کردیم که «وجود زائد علی الماهیه». یعنی وجود در حمل بر مفاهیمی که با هم فرق دارند، مفهوم واحدی دارد. این بحث رد قول متکلمین است که می گفتند وجود در هر جایی به یک معناست، یعنی وجود زائد بر ماهیت نیست، یعنی مفهوم وجود و مفهوم ماهیت یکی اند، یعنی «انسان انسان است» مثل «انسان موجود است» می شود. ما گفتیم وجود در همه جا به یک معناست و این که در هر قضیه ای یا در هر هل بسیطه ای مفهوم وجود به معنای موضوعش باشد را رد کردیم. وقتی این را رد کردیم یعنی ثابت کردیم وجود زائد بر ماهیت است. اگر موجود در هر ماهیتی به همان معنا بود قابل اثبات و سلب نمی بود، زیرا سلب الشیء از نفس می شد. ذاتیات شیء برای شیء بدیهی الثبوتند و برهان نمی خواهد چون تعقل شیء متوقف بر تعقل ذاتیات شیء است اگر وجود ذات و ذاتیات شیء می بود، لا یمکن سلبه و لا یحتاج الی دلیل فی اثباته.

این جا یک نکته ی بسیار ارزشمند وجود دارد که در عبارت می گویم. اینکه علامه در عبارت عارض آورده، بعد در جمله ی «بمعنی أن المفهوم...» می گوید ما دنبال بحث از عارض و معروض نیستیم و کلمه ی عارض ذهن را جای دیگر نبرد. می خواهیم بگوییم مفهوم وجود و مفهوم ماهیت دو مفهومند یا یک مفهومند.

ماهیت هم که می گوییم یعنی مصادیق ماهیت، نه خود کلمه ی ماهیت مثل انسان، فرس و موضوعات هلیات بسیطه. پس مراد از ماهیت در عبارات «مفهوم وجود غیر از مفهوم ماهیت است» و «مفهوم وجود در هر هل بسیطه غیر از مفهوم ماهیت است»،

مصادیق ماهیت است. پس ماهیت به حمل اولی مد نظر نیست بلکه به حمل شایع مورد نظر است یعنی مصادیق آن و آنچه که ما به آن ماهیت می‌گوییم. ایشان عبارت «به معنی» را فرمود تا گرفتار بحث عارض و معروض نشویم. عارض و معروض بدین ترتیب است که مفهوم وجود عارض و مفهوم ماهیت معروض است. هر چند اگر بر عکس هم کنیم باز جمله ی «بمعنی» درست است زیرا در هر دو صورت تغایر وجود دارد.

علامه در عبارت "عارض" آورده زیرا اگر معروض می‌آورد چند گرفتاری داشت. علامه که در تیتیر بحث عارض آورده به حیث محمولی قضیه کاری ندارد. فعلا به خاطر این پراتز، عرض یعنی مقابل، و با عرض فقط می‌خواهیم بگوییم وجود مقابل ماهیت است یعنی وجود و ماهیت دو چیزند، مغایرند و کاری نداریم که کلام عارض و معروض است نداریم. پس کلمه ی عرض بهتر است که با آن غیریت و دوگانگی مفهوم وجود و ماهیت را می‌خواهیم بیان کنیم، نه بیشتر. پس عقل می‌تواند ماهیت را از وجود مجرد کند. مجرد می‌کند، یعنی ذهنم بر ذات و ذاتیات ماهیت را محصور می‌کنم و وقتی می‌گوییم انسان، در ذاتیات او حیوان، جسم، جوهر، ذو ابعاد ثلاث، همین‌ها را می‌بینم. وجود در آن نیست نه جنس و نه فصل و نه عین ماهیت است، نه فقط وجود بلکه هیچ معقول ثانی دیگر نیز، در ماهیت نیست. نه وحدت نه فعلیت و قوه و .. بلکه فقط ذات و ذاتیات است. لیست الماهیه من حیث هی إلا هی یعنی ماهیت فقط خودش است یعنی فقط جنس و فصل، نه چیز دیگری. عقل می‌تواند ماهیت را اینگونه تعقل کند و وجود را به عنوان امر بیرونی بر آن حمل کند و همین‌طور فعلیت و وحدت را. جنس و فصل که داخل در ماهیتند، معقولات اولی و آن‌هایی که از ماهیت بیروند معقولات ثانی اند.

مفهوم وجود، عدم، وحدت، کثرت و سایر معقولات ثانیه، نه عین ماهیتند و نه جزء ماهیتند. حال چرا می‌گوییم ماهیت به حمل شایع؟ زیرا خود ماهیت معقول ثانی است. یعنی خودش نه جنس ماهیات است نه عینشان و نه فصلشان. که حال اختلافی وجود دارد که ماهیت معقول ثانی منطقی است یا فلسفی! خلاصه خود ماهیت معقول اولی نیست. مفهوم انسان و فرس و ... که جسم نامی جوهر برایشان می‌آید معقول اولی اند. پس ماهیت از حیث هی فقط خودش است و همه ی فلاسفه و متکلمین، این را قبول دارند. بعد ملاصدرا همین دلیل صحت سلب وجود از ماهیت را که علامه آورد، دلیل می‌کند برای اصالة الوجود که ماهیت من حیث هی نه واقعیت دارد و نه لا واقعیت.

دلیل سوم: ماهیت متساوی النسبة است به وجود و عدم و به هر چیز دیگری که بیرون از ذات و ذاتیاتش است، چون ماهیت من حیث هی فقط خودش است.

الفصل الرابع: فی الاصاله الوجود و اعتباریه الماهیه

سفسطه را رد کردیم و ثابت کردیم موجوداتی داریم این موجودات در هلیات بسیطه آمدند. هل بسیطه موضوع و محمولی دارد که با هم مغایرند. حال یا هر دو واقعیت دارند که محال است.

یا هر دو واقعیت ندارند و یا یکی از آن دو واقعیت دارد. ما هر دو مفهوم را از خارج گرفتیم. یعنی در خارج یک واقعیت داریم که دو مفهوم از آن گرفتیم، که یا هر دو واقعیت دارند که در نتیجه هر واقعیت، دو واقعیت می شود و تسلسل پیش می آید. یا هیچ کدام واقعیت ندارد که این را هم رد کردیم و گفتیم که مسلماً واقعیتی در خارج هست. می ماند واقعیت داشتن یکی از آن دو. یعنی یک واقعیت داریم و از آن دو مفهوم، یکی واقع است و یکی پوچ و ساخته ی ذهن است. اگرستانسیالیست ها معتقدند در هر موجودی ماهیت اصیل است مگر در انسان که وجودش اصیل است. می گویند وقتی می خواهیم میز بسازیم اول نقشه ی آن را می کشیم و بعد آن را می سازیم پس اول چیستی اش معین می شود و بعد تحقق می یابد. ولی انسان به وجود می آید و چیستی اش دست خودش است. البته این حرف که انسان وجودش مقدم بر ماهیتش بوده و ماهیتش را خودش می سازد درست و برهانی است. منتها این حرف اصالة الوجود این که آن ها می گویند در هر موجودی ماهیت اصیل است یعنی تقدم دارد، یعنی در موجودات اول چیستی تحقق پیدا می کند و بعد هستی، ولی در انسان اول هستی تحقق پیدا می کند و بعد چیستی، ربطی به اصالة الوجود ما ندارد. زیرا ما می گوئیم وجود و هستی اصل و چیستی ساخته ی ذهن است. آن هم در همه ی موجودات عالم. اصالت در اگزیستانسیالیسم یعنی تقدم، ولی ما می گوئیم یک واقعیت داریم که ذهن دو مفهوم مختلف از آن گرفته، و یکی واقعا تحقق دارد و دیگری هم ساخته ذهن است. پس اصالت یعنی تحقق و منشأیت اثر ... پس یعنی یک واقعیتی داریم که از آن مفهوم انسان و مفهوم وجود را گرفتیم. اگر هر دو مفهوم پوچند که در نتیجه واقعیتی نیست و سفسطه می شود. اگر هر دو اصیلند و واقع خارجی هستند، آن وقت واقع ما خود دو واقعیت دارد که خود این دو هم دو تا و تسلسل پیش می آید.

در هلیات بسیطه که می گوئیم «انسان موجود است»، دو مفهوم را از متن واقع گرفتیم که محمول در حد موضوع أخذ نشده یعنی نه جنس و نه فصل آن است. محمول قابل سلب و اثبات برای موضوع است که سلبش و اثباتش دلیل می خواهد. پس محمول غیر از موضوع است. حال یا هر دو واقعیت دارند، یا یک واقعیت بیشتر نداریم و آن مفهومی که ساخته ی ذهن است اعتباری است و آن مفهومی که معادل واقع است می شود اصیل. ملاصدرا این جا جمله ای گفته شما می گوئید ماهیة من حیث هی لیست الا هی.

خود ماهیت (به حمل اولی) معقول ثانی است اما انسان معقول اولی است. ملاک معقول اولی این بود که مستقیم و خودکار به ذهن می آید و نیاز به تأمل ندارد. کلمه ی ماهیت نیاز به تأمل و عملیات دارد. کلمه ی ماهیت خودش حد ندارد و جنس و فصل ندارد، زیرا ماهیت، خودش ماهیت به حمل شایع نیست یعنی مثل انسان و فرس و ... نیست بلکه از معقولات ثانی است. و ما که می گوئیم ماهیت را عقل ملاحظه می کند و می گوید من حیث هی لیست الا هی - یعنی فقط خودش است یعنی فقط جنس و فصل در آن است، نه وجود هست و نه عدم -، این انسان و فرس و ... می باشد. - ملاک برداشت یک بحث فلسفی و معرفت شناسی است و فلسفه آن را مشخص می کند - پس ما ماهیاتی داریم که نه وجود و نه عدم در آن است و مفاهیمشان غیر از مفهوم وجود است کما این که غیر از مفهوم عدم است.

ماهیات تکرر دارند ولی مفهوم وجود مشترک معنوی است ولی در حد ماهیات أخذ نشده، یعنی نه جنس و نه فصل ماهیت است. پس ما از واقعیت خارجی دو مفهوم داریم که غیر همدند، یکی ماهیت و یکی مفهوم وجود. حال در عالم تحقق یا هیچکدام واقعیت ندارند که سفسطه است یعنی ما بی خود و بی جهت گفتیم الفرس موجود، نه فرس و نه موجودی داریم که این احتمال باطل است. یا هر دو واقعیت دارند یعنی هم موجود و هم فسر در خارج معادل داشته باشد که در نتیجه دو واقعیت داریم که هر کدام از این واقعیات یک هل بسیطه دارد و فرض هم این است که در هر هل بسیطه ای موضوع، غیر از محمول ماست و هر دو واقعیت دارند که تسلسل لازم می آید.

توضیح اصل بحث: آن چه که می دانیم این است که مفهوم وجود غیر از مفهوم ماهیت مثل انسان است. این دو مفهوم که غیر همدند و در هل بسیطه - انسان موجود است - شرکت کردند، آیا هر دو مفهوم واقعیت خارجی دارند یا هیچکدام یا یکی. در صورت اول یک سوفیستیم که از هیچ، یک ماهیت و یک وجود و یک هل بسیطه درست می کند. - واقعیت داشتن یعنی هل بسیطه داشتن - . اگر دو واقعیت باشد دو هل بسیطه خواهیم داشت و هر جزء هل بسیطه نیز دو باره هل بسیطه خواهد داشت که تسلسل می شود. نمی توان فرض کرد یک واقعیت خارجی که از آن یک هل بسیطه گرفتیم هم موضوع و هم محمول در خارج واقعیت داشته باشد. بلکه یکی واقعیت دارد و یکی ساخته ی ذهن است. حال مفهوم وجود در خارج است یا مفهوم ماهیت؟ آیا معادل مفهوم وجود خارج را پر کرده یا معادل مفهوم ماهیت؟ (مراجعه: پاورقی آقای مطهری بر اصالة الوجود).

مثال: در حیوان و ناطق، حیوان خود واقعیت داشته و ناطق نیز خود واقعیت دارد که با هم متحد می گردند و می شوند انسان. ولی دو واقعیت در کار است. حال وجود و ماهیت چگونه اند؟ آیا می توانند دو واقعیت باشند، که ترکیبشان واقعیت خارجی را تأمین می کند؟ خیر زیرا اگر هر کدام واقعیت داشتند هر کدامشان هل بسیطه ای خواهد داشت. پس به خاطر فرار از تسلسل باید یکی

واقعیت داشته و دیگری ساخته ی ذهن باشد. حال کدام معادل واقعیت و کدام ساخته ی ذهن است؟ یعنی اعتباریت با کیست؟ اصالت با کیست؟

بیان شد که هر هل بسیطه ای که از واقعیت می گیریم مثل «انسان موجود» هر دو جزء آن نمی تواند واقعیت داشته باشند زیرا تحقق آن دو مستلزم تحقق دو چیز دیگر است. پس اصیل نبودن یا معادل نداشتن هر دو غلط است و معادل داشتن هر دو هم غلط است. پس می ماند یک فرض که یکی معادل داشته و دیگری معادل نداشته باشد و ساخته ی ذهن باشد. اصالة الماهیتی ها قبول دارند که «لیست الماهیه من حیث هی إلا هی». یعنی نه وجود در حدش اخذ شده و نه عدم. پس چطور اصالة الماهیتی اند؟ آن ها که می گویند ماهیت اصیل است و واقعیت خاجی دارد و وجود مفهومی است ساخته شده توسط ذهن و ماهیتی که نه وجود و نه عدم در حدش است چگونه اصیل است؟

اصالة الماهیتی ها نمی گویند که ماهیت خودش به وجود آمده بلکه می گویند خدا به وجودش آورده. می گویند خدا ماهیت و افراد ماهیت را جعل کرده است. خدا، جعل الانسان انسانا. ایشان می گویند، قبول است که در حد انسان، وجود اخذ نشده و عدم هم اخذ نشده و من حیث هی لیست إلا هی اما خدا به آن وجود داده. اصالة الماهیتی ها میگویند که در حد ذات او نه وجود اخذ شده و نه عدم. بلکه توسط علت ایجاد شده است. پس خدا ماهیت خلق کرده، که در اینصورت وجود یک مفهوم اعتباری است که از انتساب ماهیت به جاعل انتزاع می شود. یعنی وقتی می گویم انسان موجود است، موجود از انتساب ماهیت به جاعل انتزاع می شود. پس بعد از آن که جاعل جعل ماهیت می کند، وجود، مفهوم اعتباری، انتزاعی، عارض للماهیه، من حیث انتسابه الی الجاعل و الخالق. در واقع می گویم موجودشان می کند یعنی موجود مفهوم اعتباری و انتزاعی است.

اصالة الماهیتی ها یک استدلال دیگری هم می کنند: که اگر خدا بخواهد وجود جعل کند، تسلسل پیش می آید. زیرا مشتق یعنی «ذات تلبس بالمبدأ» و موجود هم مشتق است. می شود گفت انسان متلبس به وجود است اما نمی توان گفت وجود متلبس به وجود است. ما موجود بودن برای انسان را می توانیم تعقل کنیم، اما موجود بودن برای وجود را نمی توانیم تعقل کنیم. می توانیم بگویم انسان موجود است یعنی انسان تلبس بالوجود؛ آن وجودی که جاعل به او داد و جاعل جعله و خلقه و لذا انسان تلبس بالوجود، ولی خود وجود متلبس به وجود نمی شود. لذا یک بحثی در فلسفه به وجود آمد به نام بساطت و ترکب مشتق، که آیا مشتق بسیط است یا مرکب. آن ها فکر می کنند چون مشتق مرکب است، ترکب مشتق اقتضا می کند ماهیت مجعول باشد. یعنی ماهیت متلبس بالوجود. آن هم وجودی که از جاعل گرفته. در حالی که اگر وجود بخواهد متلبس به وجود خودش شود باید قبل از خودش باشد و نمی توان گفت وجود، ذات له الوجود. اگر گفتیم ذات له المبدأ یعنی ماهیت اصیل است، اصالة الوجودی با "ماهیه لیست الا هی" اشکال می کند اما او جواب می دهد: ما که نگفتیم ماهیت خودش در عالم می آید بلکه جاعل که خدا است، آن را جعل و موجود کرد. در ماهیت می توان گفت که انسان ذات له الوجود و وجود را هم جاعل به او داده. پس مفهوم

وجود اعتباری است، که از انتساب ماهیت به جاعل انتزاع می شود و ماهیت، واقعیت خارجی پیدا می کند و این می شود اصالة الماهية.

نکته: اصلا ذهن ما ابتداء به خاطر علم حصولی اصالة الماهیتی است، زیرا محدوده ی علم حصولی ما در محدوده ی ماهیات است. حال به اصالة الوجودی می گوئیم بر فرض اصالة الوجود، وجود چگونه محقق شده. آیا خودش محقق شده و خدا نمی خواهد؟ ایشان میگویند حتی اگر وجود هم اصیل شود موجد می خواهد.

چرا انتساب ماهیت به جاعل مشکل ماهیت لا بشرط را -که من حیث هی لیست إلا هی- نمی تواند حل کند إلا به اصالة الوجود؟ نکته ی عبارتی: خود شیخ اشراق که می گویند اصالة الماهیتی است یک حرف هایی زده که صد در صد اصالة الوجودی است علتش چیست؟ آقای مطهری کاری درباره ی سیر تاریخی این مباحث انجام داده. آقای مطهری معتقد است که فیلسوفان ما به خاطر این که هم از نظر اخلاقی متواضع و مؤدبند و دنبال این نبودند که انانیت راه بیندازند، هر حرفی می زدند، سعی می کردند ریشه هایش را در افکار قدما نشان دهند. در این بین ملاصدرا -چون قضیه عوض می شود و به خاطر نظریه اتحاد عقل و عاقل و معقول که بوعلی گفته هر که این را بگوید مزخرف گفته-، خیلی به خودش می بالد و می گوید خدا نعمت کرده و روزی داده و به خاطر گدایی درگاه حضرت معصومه سلام الله علیها است. و این جا ملاصدرا می گوید مال حضرت معصومه است و رزق ایشان. در تمدن ولایی ما خانم ها خیلی نقش دارند قم را که حرم اهل بیت می دانیم به برکت بی بی است، مدینه را هم که حرم می دانیم به برکت حضرت زهرا سلام الله تعالی علیها و مکه را هم که حرم می دانیم مال هاجر است.

سؤال: چه اشکال دارد که ماهیت به جعل جاعل موجود شود در حالی که وجود هم در حدش نیست؟ چرا آثار به جعل جاعل بر ماهیت مترتب نشود؟ چه اشکال دارد که ترتب آثار در ماهیت را به جعل جاعل برنگردانیم و ماهیت متساوی النسبة را به جعل جاعل موجود بدانیم؟ جواب این سؤال در فرق بین حیث تعلیلی و تقییدی است. ما یک حیث تعلیلی داریم یعنی احتیاج به علت و یک حیث تقییدی. این مسأله مسلم است که چه وجود اصیل باشد و چه ماهیت قطعاً علت و جاعل برای تحقق هر معلولی لازم است، زیرا هر معلولی جاعل و علت می خواهد. نزاع ما بر سر جاعل نیست بلکه بر سر حیثیت تقییدی است. حیثیت تقییدی یعنی اینکه وجود بالذات موجود است و ماهیت بالعرض موجود است. دعوا بر سر این است که وقتی می گوئیم جدار أبيض است در اصل گفتم بیاض أبيض است. جدار چون با بیاض متحد است أبيض شده. (این نکته در المنطق بیان شد).

ما قبول داریم که هر کدام که اصیل باشند، حتماً حیث تعلیلی و احتیاج به علت تحقق را داریم، اما دعوا بر سر این است که آیا علاوه بر حیث تعلیلی چیز دیگری می خواهیم؟ جواب: ماهیت علاوه بر حیث تعلیلی، حیث تقییدی می خواهد و الا انقلاب می شود ولی وجود فقط به حیث تعلیلی نیاز دارد. ماهیت علاوه بر حیث تعلیلی، حیث تقییدی می خواهد یعنی چیزی باید به آن داد. آن چیز چیست که به ماهیت داده می شود؟ وجود. پس در واقع جعل وجود شده است. در واقع هنگامی که می گوئیم انسان

موجود است، می‌گوییم وجود موجود است. وجود موجود است و انسان چون با این وجود متحد است می‌شود موجود. در واقع می‌گوییم بیاض ابيض است و چون جدار با بیاض متحد است ابيض است. ذهن زود نباید سریع سمت حیث تعلیلی برود. که بعداً این سخن را دقیق‌تر می‌کنیم که این وجود حدی دارد که حدش ماهیت است و چون حد و محدود یکی اند فکر می‌کنیم ماهیت وجود دارد. ماهیت می‌شود حد الوجود. حد عدمی است که بعداً سر همین سفره فرمایش آقای فیاضی را کنار می‌گذاریم. در انسان موجود است دو حیث داریم: اول حیث تعلیلی و دوم حیث تقییدی. حیث تعلیلی یعنی احتیاج به علت و حیث تقییدی یعنی چیزی به ماهیت داده شود. جاعل که جعل کرده چیزی داده یا نه؟ اگر داده آن چیز داده شده، ماهیت نیست. چون لیست من حیث هی إلا هی، ماهیت، معادل آن شیء داده شده نیست. چون فرض این است که از واقع دو مفهوم داریم، معادل آن چیزی که جاعل داده فقط وجود است و ماهیت نیست چون من حیث هی لیست إلا هی. لذا بوعلی گفته ما «جعل الله ممشه ممشه بل أوجدها» پس ما حیث تعلیلی را نباید با حیث تقییدی خلط کنیم.

بحث درباره ادله ی اصالة الوجود بود. بعد از مسلم بودن این که حیثیت وجود و ماهیت که دو مفهوم اند و از واقعیت واحد توسط ذهن اخذ می شوند نمی توانند هر دو، واقع خارجی داشته باشند، و نمی شود فرض کرد هیچکدام واقعیت نداشته باشد، امر دائر است بین این که کدام یکی از دو مفهوم، واقعیت و ما به ازاء دارد و ملاً خارجی را پر کرده و دیگری ساخته ی ذهن است و ذهن است که با برخورد با واقعیت خارجی مفهوم را می سازد.

همه ی فیلسوفان قبول دارند که ماهیت من حیث هی لیست إلا هی یعنی در حد و ذات و ذاتیات ماهیت، وجود و عدم و واقعیت و لا واقعیت، هیچکدام أخذ نشده و اگر کسی قائل به اصالة الماهیه است می خواهد مسأله را با انتساب به جاعل حل کند.

سؤال: آیا با انتساب ماهیت به جاعل مشکل ماهیه حل می شود یا نه؟ گفتیم دو نکته باید از هم جدا شوند اول: حیث معلول بودن و احتیاج به علت داشتن، که حیث تعلیلی می شود. حال آن معلول وجود است یا ماهیت؟ چون معلول و ممکن است، علت می خواهد و این مطلب، مسلم است. منتها سؤال این است که علت برای معلول چه می کند؟ آیا ماهیت می تواند بدون دریافت چیزی از علت پا به عرصه ی واقعیت بگذارد؟ اگر ماهیت بدون دریافت چیزی پا به عرصه ی واقعیت می گذارد، انقلاب می شود. چون فرض این است که در ذات و ذاتیات ماهیت، واقعیت أخذ نشده و در حد، استواء نسبت به وجود و عدم دارد. حال که به حسب ذات، متساوی النسبه است، اگر بدون دریافت چیزی از علت، واقعیت دار شود و منشأ اثر گردد انقلاب می شود. یعنی چیزی دست از ذاتش بردارد که معنای انقلاب می باشد و محال است. پس ماهیت با فرض این که همان ماهیت باشد، محال است دست از ذاتش بردارد. و اگر چیزی گرفته و منشأ اثر شده، آن واقعیتی که علت به او داده باز، امرش دایر است بین وجود و ماهیت. ماهیت هم که گفتیم متساوی النسبه است و در نتیجه، با صرف ماهیت مشکل ما در ترتب اثر و واقعیت پیدا کردن حل نمی شود. پس آن چیزی که از علت دریافت شده لا یكون إلا الوجود. وجود است که وقتی می آید ماهیت را از حد استواء خارج می کند و وجود است که جاعل جعل آن را می کند.

لذا فیلسوف اصالة الوجودی اصرار به این جمله دارد: وجود موجود بذاته و الماهیه موجوده بالعرض - یعنی بعرض الوجود-. پس آن چیزی که واقعا موجود است و جاعل، جاعل کرده، وجود است و آن چیزی که بالعرض و المجاز، و با تحقق وجود، پا به عرصه ی تحقق می گذارد و بالعرض - یعنی مسامحه موجود است - ماهیت می باشد. نیاز به علت هیچگاه رافع نیاز ماهیت به حیث تقییدی نیست. ولی اگر جانب وجود را بررسی کنیم، فقط نیاز به علت داریم. چون لازم نیست چیز دیگری به وجود بدهیم، بلکه فقط کافی است وجود را به وجود آوریم یعنی معلول را ایجاد کنیم. پس اگر وجود، به وجود آمد تنها به آن وجود داده ایم اما اگر ماهیت را به وجود می آوریم، به ماهیت وجود می دهیم یعنی ماهیت چیزی دریافت می کند. البته در سیستم علیت خواهد آمد

که در واقع، دریافت کردن هم مسامحه است که در بحث امکان فقری بحث دقیق می شود. حیثیت احتیاج به علت رافع حیثیت تقيیدی در ماهیت نیست چون ماهیت متساوی النسبة است. برهان آخر را کنار می گذاریم و عبارت "للقائلين بأصالة الماهية..." می رسیم، زیرا ادامه ی بحث است و مهمترین دلیل اصالة الوجود است که "ماهیت بالكون عن الإستواء تخرج...": ماهیت با هستی که حیث تقيیدی است، از استواء خارج می شود. این سخن، حرف اصالة الوجودی است. اصالة الماهیتی گفت "جعل"، که با حیث تقيیدی و تعلیلی جوابش را دادیم.

بحث دیگر آن است که اگر وجود را اصیل بدانیم، تسلسل می شود. چون وجود باید موجود باشد و موجود مشتق است یعنی ذاتی که تلبس بالمبدأ دارد و نمی توان گفت وجود ذاتی است که تلبس بالوجود. پس وجود باید قبل از تلبس باشد. پس نمی توانیم وجود را مجعول بدانیم چون موجود شدن وجود مستلزم تسلسل است. اما اگر ماهیت موجود شود، مستلزم تسلسل نیست. این بحث نیز، به محور بحث اصلی باز می گردد که چه چیزی از وجود و ماهیت می تواند مجعول باشد. که بر مبنای اصالة الوجود، مجعول وجود است و ماهیت نیاز به حیث تقيیدی دارد و بر مبنای اصالة الماهیتی وجود نمی تواند مجعول باشد چون تسلسل به وجود می آید.

ابتدا باید این بحث را ادامه بدهیم که چه چیزی مجعول است و بعد به براهین دیگر بپردازیم.

بحث مشتق: اشکال مجعول بودن وجود توسط اصالة الماهیتی به مشتق بر می گردد. آخوند در کفایه -تبعاً لفلاسفة- بررسی می کند و مقدار اندکی در اصول فقه خوانده می شود. کاتب که مشتق است، معنایش چیست؟ آیا ذات، تلبس بالكتابة که فرق بین کاتب و کتابت که مصدر است، همین می باشد. کاتب مرکب است از ذات و نسبت به مبدأ که مبدأ، کتابت است؛ این یک دیدگاه است. جالس ذات ثبت له الجلوس لذا جلوس قابل حمل بر زید به حمل هو هو نیست و اگر ذو هو شود باز مشتق می شود. پس یک دیدگاه از مشتق این است که "مشتق ذات ثبت له المبدأ" که در این صورت جایی می توان گفت کاتب که زید باشد و ما کتابت را برای او ثابت کنیم بر خلاف خود کتابت که نیازی به ذاتی که ثبت له الكتابة ندارد و خود کتابت مبدأ است. با این دید دوباره ی موجود، موجود مشتق است یعنی ذات ثبت له الوجود که وجود مبدأ آن است. حال می خواهیم این مطلب را با فرض اصالة الوجود پیاده کنیم، معنایش این می شود که وجودی باشد که ثبت له الوجود، نقل الکلام الی آن وجودی که می خواهیم برای وجود اول ثابت کنیم که حال خودش موجود است و باید دوباره ذات ثبت له الوجود. تا هر جا پیش رود، نمی شود برای وجود ثبوت و وجودی درست کرد که ثبت له المبدأ بشود؛ لذا گیر می کنیم. پس بر اساس این که موجود مشتق است و مشتق ذات ثبت له المبدأ، و ذات ما قرار است وجود باشد و مبدأ هم، وجود باشد، خود وجود که مبدأ است هم می بایست موجود باشد، یعنی ذاتی باشد که وجود برایش ثبات شود که خود این هم همینطور و ... در نتیجه هیچگاه برای ذات نمی توان تحقق را ثابت کرد تا مبدأ را بپذیرد. اما اگر گفتیم ماهیت اصیل است، می گوییم ماهیت ذات بجعل الجاعل ثبت له الوجود. مثلاً انسان ثبت له الوجود. پس موجود بودن شیء اقتضا دارد که آن شیء ماهیت باشد نه وجود. خوب است در مبحث مشتق قول دوانی هم گفته شود. وی گفته: چه کسی گفته

است مشتق ذات^۱ ثبت له المبدأ؟ محقق دوانی قول به تفصیل دارد و در واجب اصالة الوجودی است و در ممکن اصالة الماهیتی است. او می گوید: وقتی می گوییم لابن و تامر مشتقند و می گوییم "زید لابن" یعنی "زید ابن فروش است"، آیا ابن مثل جلوس است که بتوانیم برای ذات زید ثابتش کنیم؟ یا وقتی می گوییم "زید تامر - خرما فروش -" است، مشتق، ذات ثبت له المبدأ است یا ذات له ارتباط به لابن و تامر؟ در وجود هم همین طور، وقتی می گوییم موجود^۲ به این معنا نیست که وجود دارند بلکه به این معنا است که یک ارتباطی با وجود دارد. لذا حق نداریم به وجودات بگوییم "موجود"، چون موجود مشتق است و مشتق یعنی ذات له ارتباط بالمبدأ، نه ثبت له المبدأ و گرنه استعمال لابن و تامر که مشتق است باید مجاز می بود. این گروه رفتند سراغ مشتق و موضوع له مشتق و تکب مشتق که یک بحث مفصل در فلسفه ی اسلامی شده. در فلسفه ثابت می کنیم مشتق بسیط است و اگر بسیط شد، ذات ثبت له المبدأ نداریم و آن وقت اگر بگویند فرق کاتب و کتابت چیست؟ می گوییم در لا بشرطی و بشرط لایی است. این مطلب در اعتباریات ماهیت این بحث شده.

نقد: چرا باید رفت سراغ بحث قراردادی و بحث قراردادی چه ارتباطی با بحث ما دارد. اینکه موجود به عنوان مشتق، موضوع له مستعمل فیه دارد یک بحث اعتباری است. ما برهان عقلی می آوریم حال می خواهد کلمه ی موجود مجازا به کار رود یا مسامحه یا حقیقه. ما کاری به استعمال نداریم. بلکه ما داریم بحث فلسفی می کنیم که ماهیت من حیث هی لیست إلا هی؛ لذا ماهیت تا چیزی به او ندهند پا به عرصه ی واقعیت نمی گذارد و آن چیزی که به ماهیت داده شود در هل بسیطه های ما دایر بین ماهیت یا وجود است. ماهیت تا چیزی به او ندهی منشأ اثر نیست ولی وجود اینگونه نیست. ما برهان اقامه می کنیم و آن ها می گویند مشتق استعمالش در جایی است که "ذات ثبت له المبدأ". ما ادعا می کنیم که وجود عین واقعیت است و دوگانگی بین ذات و مبدأ نیست که "ثبت له المبدأ" تحلیلش کنند. ما برهان عقلی می آوریم که یا واقعیته نداریم یا اگر قرار است واقعیته داشته باشیم جاعل به ماهیت باید چیزی دهد و آن چیز وجود است اما به وجود لازم نیست چیز دیگری دهد. حتی اگر مشتق در ادبیات، مرکب از ذات و مبدأ باشد، این در بحث وجود محال است و وجود غیر از هستی نیست بر خلاف ماهیت که غیر از هستی است یعنی در ذاتش هستی أخذ نشده. آن ها بحث برهانی ما را می برند سمت بحث ادبیاتی و قراردادی. هر چند فلاسفه حتی بحث مشتق را هم رد می کنند ولی علامه می خواهد بگوید اصلا در آن وادی نباید رفت زیرا نقد کردن یعنی رفتن در بحث اعتباری. و لذا ما مشتق را چه بسیط بدانیم و چه مرکب می خواهیم بگوییم در الوجود موجود^۳، بین مبدأ و ذات دوگانگی نیست یعنی حیث تقییدی نیست بلکه دوگانگی، بین ماهیت و وجود است چون در حد ماهیت وجود نیست. پس هم استدلال کسانی که از طریق مرکب بودن مشتق مسأله ی تسلسل را مطرح کردند و هم استدلال محقق دوانی که میگوید همانگونه که در لابن و تامر مبدأ نیست، در انسان موجود است نیز، مبدأ وجود، هر دو غلط است. ما به دوانی می گوییم بالاخره هنگامی که انسان و فرس وجود پیدا کردند از جاعل چیزی گرفته و آن چیز وجود است و ما کاری به کلمه ی مشتق نداریم. ما حق نداریم بحث های برهانی را با بحث های قراردادی خلط کنیم و بگوییم چون موجود مشتق است و مشتق مرکب است، پس در وجود موجود است یک ذات و

مبدأ نیاز است. این ها مال قرارداد و اعتبار است. حال که وجود مجعول شد، آیا مجعول بنفس ذاته یا با چیز دیگری مجعول است؟
با خودش مجعول است. در بحث علت و معلول و جعل خواهد آمد که علت به معلول وجود می دهد.

بیان شد که چه وجود اصیل باشد و چه ماهیت، چون معلولند علت می خواهند. حال بررسی می کنیم که کدام یک علاوه بر احتیاج به علت، به چیز دیگری که علت باید به او دهد نیز، محتاج است که اسم این حالت، حیثیت تقییدی است. این بحث، بحث بالعرض و المجاز است که وجود موجود بذاته و ماهیة موجود بالعرض، مثل جدار آبیض بالبیاض ولی بیاض آبیض بذاته. یعنی جدار به خاطر اتحادی که با بیاض دارد آبیض است. پس وجود موجود بذاته و ماهیة یا انسان موجود بالعرض یعنی انسان به دلیل اتحاد با وجود که حیثیت تقییدی است، موجود است. حال فرق بیاض و آبیض فرق مشتق و مبدأ است. پس جدار چون صفت بیاض را دارد آبیض است اما بیاض خودش آبیض است. پس وجود حیث تقییدی برای انسان است یعنی انسان که می خواهد موجود شود خدا به او وجود داده پس وجود موجود است و انسان بالعرض موجود است. طبق این بیان فرق مشتق و مبدأ و بیاض و آبیض در لابشرطی و بشرط لا بودن است. اما علامه طباطبایی خود را از این نزاع لغوی نجات دادند و گفتند اینکه آبیض بسیط باشد یا مرکب ربطی به بحث ما ندارد و دعوی ما لغوی نیست.

با اثبات اصالة الوجود، جعل ماهیت به هم خورد زیرا حیثیتش، حیثیت تقییدی شد و مسامحه می گفتیم ماهیت معلول است. پس احتیاج به علت یک چیز است و منشأ اثر بودن و واقعیت داشتن چیز دیگری است. احتیاج به علت داشتن ماهیت، مسأله ی منشأ اثر بودن را برای ماهیت حل نمی کند و چون عالم واقعیت منشأ اثر است، جاعل وجود جعل کرده و جود معلول است و ماهیت معلول نسبت که البته مسامحه می توان گفت ماهیت هم وجود دارد ولی مسامحه ای و بالعرض و مجاز است.

مراجعه: برای قوی شدن ذهن یک درس از کتاب آموزش فلسفه آقای مصباح باید خوانده شود. به خاطر بدهت فکر می کنیم دعوی بین اصالة الوجود و اصالة الماهیة مسأله ی مهمی نیست اما دعوا بر سر چیست؟ ملاصدرا اول اصالة الماهیتی بوده و بعد اصالة الوجودی سر سخت می شود و کل بنای فلسفه را عوض کرده است. این مطلب برای ذهن مهم است. در همین کتاب دو بحث وجود دارد و درباره ی ضرورت فلسفه و سؤالات و شبهات پیرامون فلسفه نیز بحث خوبی دارد. آقای مطهری نیز در مقدمه ی مقاله ی ۱۴ مطالبی از این دست دارند. این دو مراجعه به خاطر سؤالات فلسفی درباره ی خود فلسفه است. از جمله کیفیت آشنایی ذهن با مفاهیم وجود و ماهیت، که بعد بحث را به طبیعی و کلی طبیعی رساندند و سابقه ی تاریخی بسیار خوبی در بحث اصالة الوجود است. آشنایی با مفهوم وجود فعلا خیلی مهم نیست، چون بحث معرفت شناسی است. اما آشنایی ذهن با مفاهیم ماهوی مهم است. آقای مصباح گفته حکما از ابتدا نگویند وجود اصیل است و اینگونه شروع کنند که جایگاه مسأله روشن شود. که درس دوم و سوم هستی شناسی است.

علم اصول متفرع به یک سری مباحث دقیق فلسفی است، مثلاً در استصحاب عدم ازلی برای درست کردن حالت سابقه ی استصحاب عدم، از قواعد فلسفی استفاده می شود. آخوند در بحث صحیح و اعم برای درست کردن جامع و در بحث موضوع علم، از قاعده ی الواحد استفاده می کند که قاعده فلسفی است که اول باید حرف آخوند در بحث حقیقت و اعتبار را بشناسیم و بعد به او بگوییم قواعد حقیقی در اعتباریات جاری نیست. اگر کسی مسأله ی طبیعی را نداند، حصه ی آقا ضیاء را نمی فهم او می گوید طبیعی با یک فرد به وجود و با همه از بین می رود که امام گفته اگر با یک فرد به وجود می آید باید با یک فرد هم معدوم شود، چون عدم و نقیض هر چیزی سلبش است. مبادی تصویری علم اصول و تصدیقی بیش از نیاز به علم کلام، مباحث فلسفی اند. (از دقیقه ۳۸:۰۰ توضیح درباره ی ضرورت فلسفه برای فهم درست اصول، درست فتوا دادن، فهم درست حکم خدا به حکمت نیاز مستقیم دارند. همچنین در تفسیر و در کلام جدید.)

مراجعه: ضرورت فلسفه، درس ۱۰ آموزش فلسفه استاد مصباح.

ما در هلیات بسیطه یک موضوع و یک محمول داریم: در "انسان موجود است"، "خدا موجود است"، موجود، مشترک معنوی است و زائد بر ماهیت است، یعنی در جنس و فصل ماهیت أخذ نشده. آقای مصباح سؤالی مطرح کرده که در فلسفه ی اسلامی باید بررسی کنیم که مفهوم موجود از کجا به ذهن ما آمده؟ همین طور باید بررسی کنیم که مفهوم انسان و فرس چگونه برایمان درست شده؟ ایشان توضیح می دهد که در مفهوم وجود فلاسفه به این حد اکتفا کردند که مفهوم وجود از مفاهیم بدیهی است.

طبیعی در خارج تشخیص دارد و در ذهن کلیت. وقتی حسن و حسین را نگاه می کنیم، انسانند با رنگ خاص، قد خاص و .. خاص، حسین هم انسان است با ویژگی های خاص. انسان طبیعی است که این طبیعی موجود بوجود افراده، یعنی در حسن یک طبیعی و در حسین یک طبیعی هست و اختلاف این دو طبیعی، در خصوصیات فردیه است. طبیعی در خارج تشخیص دارد و در ذهن کلیت دارد. طبیعی چون در ذهن کلیت دارد، به آن کلی طبیعی گویند و الا این که می گویند الطبیعی موجود بوجود افراده، منظور طبیعی به قید کلیت نیست زیرا طبیعی به قید کلیت، کلی عقلی است. حال طبیعت کلی مثل انسان چگونه در ذهن بدست آمد؟ ذهن مفهوم حسن و حسین را می آورد و خصوصیات فردیه را حذف می کند و به طبیعی می رسد. طبیعی مقسم است که در خارج به شرط شیء می شود، در ذهن می شود بشرط لا (مجرده) و طبیعی می شود لا بشرط. در فلسفه که می گویند ماهیت لا بشرط یعنی طبیعی. ماهیت بشرط شیء می شود مخلوطه. ماهیت بشرط لا می شود مجرده که بحث اعتبارات ماهیت در فلسفه است. پس طبیعی از حذف تشخیصات فردیه می آید. مگر در جاهایی که ماهیت را از طریق تجزیه و ترکیب جنس و فصل درست کنیم، مثلاً هیولا که جوهر مستعد می شود و طبیعی لا بشرط است، طبیعی لا بشرط مقسم است که به وجود اقسامش موجود است. پس طبیعی هم با خارج و هم با ذهن جمع می شود. طبیعی در خارج تشخیص دارد و بشرط شیء است و در ذهن بشرط لا و مجرده است و در خارج مخلوطه است، یعنی با خصوصیات فردیه قاطی شده. مجرد یعنی از خصوصیات فردیه تجرید می کنیم تا به طبیعی برسیم. پس ذهن با تجرید و حذف خصوصیات فردیه به ماهیت متعارف می رسد.

به ازای هر فرد یک طبیعی وجود دارد که توجد بوجد فرد واحد و تنعدم به انعدام همان فرد. هر فرد طبیعی به علاوه ی مشخصات فردیه است. ذهن برای رسیدن به طبیعی مجبور است افراد را مقایسه کند تا خصوصیات فردیه را حذف کند که این نظر آباء و ابناء است که مقابلش آب و ابناء است. پس طبیعی در ذهن مجرد و در خارج مخلوط است و متشخص. این حرف حکماء مشاء است. بعدا باید فرق این حرف را با حرف خودمان که گفتیم معقول اولی به طور خودکار از واقعیت خارجی در می آید را بفهمیم. که فرق این دو حرف فرق بین اصالة الوجود و اصالة الماهیه است. خواندن عبارت آموزش فلسفه صفحه ی ۲۹۲.

آقای مصباح گفت حرف مشائیین دو مشاجره درست کرده:

اول: آیا طبیعی در خارج داریم یا فقط فرد در خارج داریم؟ آیا خود طبیعی یا طبیعی به قید کلیت در خارج است؟ متکلمین گفتند در خارج فقط فرد داریم. فلاسفه گفتند وقتی می‌گوییم طبیعی، کلیت را بردارید؛ ما نمی‌گوییم طبیعی به قید کلیت در خارج است بلکه ما می‌گوییم در خارج طبیعی بشرط شیء داریم. یعنی در انسان یک طبیعی و در دیگری یک طبیعی دیگر. پس مشاجره‌ی اول این است که آیا طبیعی در خارج وجود دارد یا صرفاً افرادش موجودند؟ فلاسفه می‌گویند طبیعی موجود بود افراد و ما در هر فرد یک طبیعی داریم.

دوم: چه چیزی سبب شد طبیعی در خارج تشخیص پیدا کند؟ عوارض یعنی طبیعی خودش لا بشرط است و در شناسنامه اش تشخیص نیست، کلیت نیست لذا در ذهن می‌تواند کلی باشد و در خارج متشخص. پس کلیت مال یک چیز است و تشخیص مال یک چیز دیگر. لذا می‌گوییم ماهیت من حیث هی لیست إلا هی. پس در شناسنامه‌ی طبیعی فقط جنس و فصل است، نه کلیت و نه تشخیص، که هر کدام از جای دیگری می‌آیند. سؤال تشخیص طبیعی از کجا می‌آیند؟ آن‌ها گفتند از عوارض. فارابی گفت خود عوارض هم طبیعی اند. طبیعی فقط در مقوله‌ی جوهر که نیست، همه‌ی عوارض هم طبیعی اند و جنس و فصل و ماهیت دارند لذا فارابی گفت حسن را که بخواهیم درست نمایش بدهیم، حسن یک جوهر و نه مقوله‌ی عرضی دارد چگونه با ریختن ده طبیعی تشخیص درست می‌کنیم، گفت وجود تشخیص می‌دهد که این سخن اولین جوانه‌ی اصالة الوجود شد. شما وقتی ده طبیعی که همه ماهیتند را روی هم بریزید از آنجا که لیست الماهیه من حیث هی إلا هی، در جنس و فصل این ده تا (طبیعی جوهر، طبیعی کم، طبیعی کیف و ...) تشخیص نیست، تا تشخیص درست کند. حکمای مشاء گفتند خود طبیعی وجود دارد. طبیعی یعنی ماهیت که جنس و فصل است و نه کلیت دارد و نه تشخیص. پس چطور در خارج تشخیص پیدا شد؟ تشخیص به وجود است، اعراض علامت‌های تشخیصند نه علت تشخیص. مشخص، وجود است و بس. یعنی چون یک واقعیت عینی خارجی است متشخص بالذات است. این جا اولین جوانه‌ی اصالة الوجود زده شد هنگامی که فارابی متوجه گردید که اگر ده مفهوم یا حتی صد مفهوم کنار هم قرار دهیم تشخیص پیدا نمی‌کنیم. پس علت تشخیص واقعیت خارجی، تشخیص وجود است. در این هنگام طبیعی می‌شود انعکاس حد آن وجود در ذهن، نه این که در خارج طبیعی دارشته باشد. یک بار می‌گوییم در خارج مستطیل‌هایی داریم و یک بار می‌گوییم در خارج وجود‌هایی داریم که این وجود حدی دارد که از حدش ماهیت مستطیل را می‌گیریم. اصالة الماهیتی که می‌گفت در خارج ماهیت داریم، یعنی در خارج ده طبیعی داریم بعد گیر می‌کرد که از ریختن ده طبیعی روی هم تشخیص تأمین نمی‌شود. از آن طرف هم می‌توان گفت: وجود ذهنی چرا کلیت دارد، کلیت مال ماهیت که نیست؟! یکی از ادله‌ای که برای اصالة الوجود می‌خواهیم بخوانیم این است که ماهیت هم در ذهن است، هم در خارج و در نتیجه اثر ندارد. یکی از آثار مهم، تشخیص و عدم تشخیص است. متوجه می‌شویم که تشخیص‌ها و کلیت‌ها و هرگونه اثری به ماهیت بر نمی‌گردد ماهیت در ذهن آمده و کلی شده پس کلیت مال خودش نیست و در خارج متشخص شده پس تشخیص هم مال خودش نیست. اثر مال متن واقع است منتهی دو نحو واقعیت داریم: خارجی و ذهنی. سؤال اول: اگر افراد واسطه‌اند در تحقق طبیعی چه واسطه‌ای اند؟ ما دو واسطه داریم، واسطه در

ثبوت و در اثبات. اگر افراد واسطه در ثبوتند یعنی در خارج غیر از افراد، طبیعی هم داریم و اگر واسطه در اثباتند می شود اعتباری بودن ماهیت. یعنی خود فرد، وجودش واقعیت دارد و بالعرض و المجاز ماهیت هم هست که اصالة الوجود می شود. پس دو مناقشه به یک جا برگشت. در ماهیت و طبیعی که موجود بوجود افرادش است، فرد یا واسطه ی در ثبوت است پس فرد یک واقعیت و طبیعی یک واقعیت دیگر است یعنی دو واقعیت، که دو واقعیت در خارج نداریم. اگر فرد واسطه ی در عروض است یعنی آنی که واقعا وجود دارد متشخص خارجی است و بالعرض می توانیم بگوییم طبیعی وجود دارد که می شود اصالة الوجود. در تشخص هم گفتیم که ده مفهوم ماهوی تشخص نمی دهد زیرا طبیعی لا بشرط است و کلیتش مال وجود ذهنی و تشخص مال وجود عینی است. این از بهترین ادله ی اصالة الوجود است. عبارتخوانی آموزش فلسفه آقای مصباح. ماهیت من حیث هی لیست إلا هی، نه ذهنی است نه عینی نه بالفعل نه بالقوه نه کلی نه جزئی و هیچ کدام در ماهیت نیستند و همه هم واقعیت دارند یعنی نمی توانیم بگوییم نیست یعنی موجود ذهنی و عینی و بالقوه و ... داریم که هیچکدام را با ماهیت نمی توان توجیه کرد. کار قبلی در مورد اصالة الوجود کار قشنگ آقای مصباح است. (خواندن ۲ تا آخر برهان آخر از روی کتاب.)

استدلال اصلی و اساسی اصالة الوجود قاعده ی "لیست الماهیه من حیث هی إلا هی" است، یعنی در جنس و فصل ماهیت نه وجود هست، نه عدم، نه تشخیص، نه کلیت، نه آثار خارجی و نه آثار ذهنی و ما آثار را می یابیم و می بینیم ماهیت یک جا تشخیص پیدا می کند و یک جا کلیت، یک جا ماهیت می سوزاند و یک جا نمی سوزاند، یک جا خیس می کند و یک جا خیس نمی کند در نتیجه ماهیت ثابت بوده و منشأ آثار مختلف از جمله کلیت و تشخیص و ... که نشان می دهد، خود ماهیت نیست. نتیجه آن که: ما یک واقعیتی در خارج داریم که عین تشخیص است و عین منشأیت اثر است و وقتی ذهن من با آن واقعیت برخورد می کند ماهیت و مفهوم انسان را می گیرد پس مفهوم انسان موجود نیست، وجود و آن واقعیت موجود است که منشأ اثر است. یکی دیگر از شواهد این مسأله وحدت و اتحاد و حمل است که برهان دوم است. خلاصه اش این است که ماهیت من حیث هی لیست إلا هی لذا ماهیت، مثار کثرت می شود. ما نمی توانیم حجر و سواد و ... را یک ماهیت بدانیم. هر کدام یک ماهیتند. مقولات عشر مفاهیم ماهوی مختلفند. ما چگونه بین کم و جوهر اتحاد برقرار می کنیم و می گوئیم این جسم سیاه است، این اتحاد بین دو مفهوم ماهوی که لیست إلا هی چگونه است؟ اگر ما باشیم و ماهیت، ماهیت مثار کثرت و اختلاف است و هیچ وقت نمی توانیم بین دو ماهیت که در سلسله ی اجناس و فصولشان اتحادی نیست قائل به وحدت و اتحاد شویم، زیرا فرض اصالة الماهیه است و طبق این فرض مقولات عشر مثلاً زید را ده تکه می کنند پس نمی توانیم اتحاد مثل زید بلند است را داشته باشیم. پس اینگونه و طبق این فرض نمی توان بین مفاهیم ماهوی اتحاد درست کرد ولی بالبداهه می بینیم که مفاهیم را بر هم و بر واقعیت خارجی حمل می کنیم قائل می شویم و از این اتحاد خارجی خبر می دهیم. معلوم می شود کاری به ماهیت که لیست إلا هی نداریم و معلوم می شود در متن واقع، واقعیت خارجی چیز دیگری است که قابل اتحاد است. البته اصالة الوجودی هم در این جا گیری دارد که اینگونه کثرت را چه کار کنیم. با ماهیت گیر اینگونه بود که ماهیت لیست إلا هی، (این برهان مقدمه ی بحث تشکیک است لذا قبل از تشکیک خواندیمش) اصالة الماهیتی در وحدت گرفتاری دارد.

تبیین وحدت و اتحاد واقعی در عالم واقع چگونه است؟ با این فرض که در واقع با مفاهیم ماهوی طرفیم که با هم بی گانه اند ولی می بینیم که با هم متحدشان می کنیم پس همانطور که در جلسه ی پیش دنبال ظرفی برای تشخیص بودیم برای تقدم و تأخر حالا باید ظرفی برای تأمین اتحادشان تبیین شود. با اصالة الوجود این مشکل را حل می کنیم و می گوئیم ظرفی که تشخیص و تقدم و تأخر و ... و همچنین اتحاد و وحدت را تأمین می کند، هستی است. حال هستی هم مشترک معنوی است پس کثرت را چه کار کنیم؟ هستی هم یک مفهوم است و قرار است در همه ی حمل های ماهوی یک معنا داشته باشد پس کثرت را چه کار کنیم؟ جواب در بحث تشکیک می آید. اما بالاخره این قدر از آن مسلم است که اگر ما باشیم و اصالة الماهیتی راهی برای تأمین وحدت و اتحاد نداریم، همان طوری که راهی برای بقیه آثار خارج از ذات و ذاتیات ماهیت نداریم و از آن طرف بالبداهه این ها را داریم.

بدون اصالة الوجود ما وحدت و اتحاد نداریم زیرا غیر از وجود ماهیت یا عدم است؛ عدم را از اول کنار گذاشتیم زیرا واقعیتی ندارد که وحدت یا اتحاد را تأمین کند و ماهیت هم لیست إلا هی. این توضیح اولیه است. در اصول فقه گفتیم ترکیب انضمامی که اگر با ماهیت کار کنیم و اصالة الماهیتی بشویم چاره ای نداریم جز اصیل بودن و موجود بودن هر کدام از مقولات عشر و باید هر کدام را محدوده اش را از دیگری جدا کنیم.

وحدت و اتحاد: در باب حمل خواهیم گفت. مظفر ملاک را در صحت حمل گفت نیاز به جهت وحدت و به جهت تغایر دارد. وحدت می تواند اتحاد د مفهوم و وجود باشد. اتحاد مفهومی در حمل اولی و وجودی در حمل شایع است. در وحدت مفهومی: گفت باید مغایرتی باشد ولو به اجمال و تفصیل انسان حیوان ناطق اتس. اجمال و تفصیل هست و حدت مفهومی و ماهوی هم دارند. ولی در انسان کاتب است اختلاف در مفهوم است و اتحاد در مصداق البته مظفر در المنطق بر مبنایش نتوانست پایبند بماند بلکه در جایی از المنطق مجبور شد از این مبنا عدول کند کجا؟ وحدت های باب تناقض که یکی از وحدت های باب تناقض وحدت حمل است که مثال زد به الجزئی جزئی و الجزئی لیست بجزئی بل کلی به حمل شایع درست در می آید و چون وحدت حمل نیست قضیه درست است و تناقض هم نداریم که شاهد مسأله الجزئی جزئی است که اختلاف به اجمال و تفصیل هم ندارد زید گفت حمل برای این که فایده داشته باشد و صحیح فاشد متوقف بر اختلافی است ولو در اجمال و تفصیل دیدگاه دوم که در بدایه علامه آورده و بقیه از آن دفاع می کنند این است که:

در صحت حمل توهم تغایر کافی است و لازم نیست یک تغایر حقیقی ولو به اجمال و تفصیل داشته باشیم لذا الجزئی جزئی درست است چون این قضیه را برای کسی به کار می بریم که توهم کرده که سلب شیء از نفس جایز است که به او می گوئیم الجزئی جزئی که توهم هم برای صحت حمل کافی است که مظفر هم چون ارتکازش فلسفی است در المنطق که نظر صدرا را توضیح می دهند همین طور توضیح می دهد که الجزئی جزئی حمل اولی است ولو اختلاف به اجمال و تفصیل ندارد و الجزئی لیس بجزئی یا کلی حمل شایع است ولی شاهد ما الجزئی جزئی است که ما برای حصت حمل محتاج تغایر به اجمال و تفصیل هم نیستیم. فعلا حمل اولی از مصب ای ناستدلال خارج است (استدلال اثبات اصالة الوجود) و استدلال قائم شده برای اصالت وجود ناظر به حمل شایع است و لذا حمل اول کنار رفت چون ما دنبال این بودیم که بگوئیم ظرف حمل وجود است و در حمل اولی اتحاد مفهومی است البته اول کار بیرون می رود ولی بعدا که دقیق شدیم در حمل همین هم از ادله ی اصالت وجود می شود. پس اگر ما باشیم و حمل شایع می گوئیم مفاهیم ماهوی با هم مغایر و من حیث هی لیست إلا هی اند و وقتی حمل شایع آن ها درست می شود که ما باشیم و وجود. در حمل شایع گاهی وحدت داریم و گاهی اتحاد (اتحاد مصداقی) در هل بسیطه وحدت مصداقی داریم. در هل مرکبه حمل شایع اتحاد داریم مثل زید کاتب است که اتحاد است اما اگر حمل شایع باشد و وحدت مصداقی باشد یعنی هل بسیطه باشد زید موجود است و ثابت کردیم نمی شود هر ۲ در خارج موجود باشد لذا در خارج وحدت داریم یعنی یک واقعیت داریم و ۲ مفهوم از آن می گیریم اما در زید کاتب است ۲ واقعیت داریم که ۲ ماهیتند که اتحادشان در ظرف وجود است و

اگر علامه وحدت را نمی آورد بهتر بود زیرا با هل بسیطه کار کردیم و باید متمرکز می شدیم روی هل مرکبه. حمل اول شایع هل مرکبه: اتحاد داریم هل بسیطه: وحدت داریم.

وحدت و اتحاد وجودی اند نه مفهومی، چون فرض کردیم مفهوم زید وجود و انسان، دو مفهوم است و تغایر مفهومی و وحدت مصداقی داریم. در حمل شایع هم اتحاد مصداقی داریم. آقای مظفر در حمل ابتدا اختلاف به اجمال و تفصیل را شرط کرد ولی بعد عدول کرده به این که مغایرت توهمی هم کافی است ولی متأسفانه آقای مظفر در اصول فقه عدول نکرده که در علامات الحقیقه و المجاز اجمال و تفصیل را تذکر می دهد.

پس فعلا حمل اولی را کنار گذاشتیم و حمل شایع را گرفتیم که ملاکش اتحاد وجودی است. ظرف اتحاد وجودی باید واقعیتی غیر از ماهیت باشد. بینونت هم بین مفاهیم است هم بین ماهیات لذا مفهوم هستی هم غیر از ماهیت انسان است و خلاصه ظرف اتحاد و وحدت وجود است، اتحاد در هل مرکبه و وحدت در هل بسیطه است.

حال ما هستیم و وجود و وجود اصیل است و مفهومی هم که از وجود درست می شود مشترک معنوی است پس چگونه کثرت درست می شود؟ بعضی ها فکر می کنند تا وجود اصیل شد، وحدت وجودی می شویم در صورتی که می گوییم خیر، وجود اصیل و وجودات، کثرت دارند و تناقضی هم نیست.

حجج آخری خارج از کتاب بدایه: فرق بین مای شارحه و حقیقه به وجود است و اگر وجود اصیل نبود بین حد اسمی و حد حقیقی فرقی نبود. تعریف لفظی بیان قراردادی موضوع له است اما حد اسمی دیگر موضوع له نیست بلکه بعد از علم به موضوع له با راه های شناخت حقیقت، دنبال جنس و فصل معنا ایم که قراردادی نیست. تاره قبل از علم به وجود سؤال می کنیم که «ما» شارحه و حد اسمی است و تاره بعد از علم به وجود، که حد حقیقی و ما حقیقه است. فرق بین حد اسمی و حقیقی در تحقق و ثبوت است، در هر دو ماهیت هست ولی یک جا اسم و یک جا حقیقت است. پس معلوم است که تحقق و ثبوت با چیزی غیر از ماهیت است. اگر فلاسفه ی مشاء و فیلسوفان اسلامی آمده اند بین حد اسمی و حقیقی فرق قائل شدند به این علت است که اصلا ارتکاز ایشان اصالة الوجودی است زیرا می گویند جنس و فصل را می دانیم، ماهیت بی اثر است ولی وقتی علم به وجود پیدا کردیم همان ماهیت تحقق پیدا می کند، پس اصیل و ما به التحقق، وجود است وجود است که واقعا ثبوت دارد و ملاء خارجی را پر کرده. ملاصدرا در کتاب مشاعر خیلی استدلال دارد که یکی بحث حرکت استردادی است.

الفصل الخامس: في أن الوجود حقيقة واحدة مشككة

بیان اول علامه در تشکیک بیشتر تشبیهی و تمثیلی است نه استدلالی. ایشان استدلال ها را بیشتر در نقد نظرات مقابلین بیان کردند. توضیح تشکیک: همان گونه که در ادله ی اصالة الوجود گفته شد، با توجه به این که ماهیت مثار کثرت است ما وقتی اصالة الماهیتی می شویم مشکل اصلی ما توجیه وحدت است. ماهیت مفهومی است که من حیث هی لیست إلا هی و یک حد بسته ای دارد که فقط جنس و فصل است. لذا در اتحاد با ماهیت دیگر که جنس و فصل دیگری دارد راهی نداریم که رابطه ی وجودی دو ماهیت را توجیه کنیم. پس مشکل اصلی قول به اصالة الماهیة توجیه وحدت و اتحاد بود و لذا یکی از ادله ی روشن اصالة الوجود مسأله ی وحدت و اتحادی بود که در حمل های شایع مطرح است. حال که قائل به اصالة الوجود شدیم همین مشکل را در اصالة الوجود در ارتباط با کثرات داریم. ما که طبق اصالة الوجود و این که مفهوم وجود را یک مفهوم مشترک معنوی می دانیم، معتقدیم وجود اصیل است یعنی خارج را وجود پر کرده و ما از موجودات خارجی یک مفهوم بیشتر نداریم، چطور می توانیم کثرت های خارجی را با وجود اصیلی که یک معنا را بطور مشترک معنوی به ما می دهد توجیه کنیم؟ لذا مشکل اصلی مطرح در اصالة الوجود اینگونه مطرح می شود: اگر قبول کردیم کثرت بدیهی است و مفهوم وجود مشترک معنوی است و وجود اصیل است و وجود بسیط است. جمع بین این چهار مقدمه بحران زاست. در بدهات کثرت ما دو تعبیر داریم: به تعبیر آقای طباطبایی یک تعبیر دقیق داریم و یک تعبیر أدق. ما فعلا با تعبیر دقیق حرف می زنیم. می گوییم کثرت بدیهی است یعنی ما هلیات بسیطه داریم: انسان موجود است فرس موجود است یا علت موجود است، معلول موجود است، کثرت موجود است، وحدت موجود است، فعلیت موجود است، قوه موجود است پس کثرت بدیهی است و ما کثرات مختلفی ای داریم که بالبداهه می یابیم و نمی توان کثرت را انکار کنیم.

از طرفی کثرت را بدیهی گرفتیم و نمی توان انکار کرد که مفاهیم مختلف ماهوی و معقولات ثانی همه موجودند و از طرفی مفهوم وجود را مشترک معنوی می دانیم - یعنی از همه ی موجودات متکثره یک مفهوم می گیریم -، از طرفی هم مفهوم موجود یا وجود را اصیل می دانیم - یعنی مفهوم ماهوی ساخته ی ذهن است و اگر گفتیم انسان موجود است در واقع یک وجودی است که از آن وجود یک مفهوم انسان در ذهنم آوردم و وجود انسان را یک وجود بالعرض و المجاز تصویر می کنیم -، حال اگر وجود را اصیل گرفتیم، چطور کثرات بدیهی را به وجود برگردانیم در حالی که وجود مشترک معنوی است؟ و چه طور کثرات بدیهی را به غیر وجود برگردانیم در حالی که چیزی غیر از وجود نداریم که موجود و توجیه کننده ی کثرات شود؟ ماهیت و عدم دو مفهومی اند که ذهن ساخته و در خارج نه ماهیت داریم و نه عدم. ما هستیم و هستی. هستی اصیل است و بسیط است و یک معنا به ما می دهد؛ چه کار کنیم؟ این جا دو دیدگاه مطرح است: ۱- حال که کثرت بدیهی و وجود مشترک معنوی و اصیل و بسیط است، مجبوریم بگوییم وجودات تباین به تمام ذات دارند تا کثرت و اصالة الوجود و بساطت وجود را حفظ کنیم. یعنی وجود انسان یک وجود

بسیط و وجود فرس هم یک وجود بسیط است و تباین به تمام ذات دارند و جامع مشترک بینشان نیست تا بداهت کثرت و همین طور اصالت و بساطت وجود حفظ شود. پس این دیدگاه می گوید وجود اصیل و بسیط است و کثرت بدیهی اقتضا دارد، موجودات تباین به تمام ذات داشته باشند. ۲- بیابیم کثرت را انکار کنیم و بگوییم وجود اصیل و بسیط است و یک معنا بیشتر ندارد و ما یک موجود بیشتر نداریم و کثرات هم ساخته ی ذهن ما است. پس در خارج یک واقعیت بیشتر نداریم به نام وجود. پس کثرت را کنار گذاشتیم و نزاع را به نفع بساطت و اصالت و اشتراک معنوی وجود گرفتیم. نقد عرفا به این دیدگاه این است که بداهت کثرت را چه کار کنیم. روز اول که وارد فلسفه شدیم اثبات کردیم که اصل این که موجوداتی داریم بدیهی اند در همان اول فلسفه که گفتیم "أن الانسان یجد من نفسه أن لنفسه حقیقة و واقعیة و ... أن هناك حقیقة و واقعیة وراء نفسه و ..."، بدیهی گرفتیم که انسان موجود است و غیر از او وجودات مختلفی هم وجود دارد و انسان وقتی که دستش را به وجودات مختلف مثل آب دراز می کند یا به چیزی محبت می ورزد یا از چیزی فرار می کند، چون او را واقعی می داند چنین می کند. پس ما کثرت را بدیهی گرفتیم و با این نکته که موجوداتی داریم سیر فلسفی مان را آغاز کردیم حال وجود موجودات مختلف و کثرت را انکار کنیم؟! چه کنیم؟ ما وجود را اصیل می دانیم و وجود اصیل ضمیمه و قیدی ندارد که بخواهد به آن ضمیمه شود و کثرات را توجیه کند. یک دیدگاه مال فیلسوفان مشاء است و یک دیدگاه مال عرفاست؛ یک عده کثرت را فدای اشتراک معنوی و بساطت و اصالت وجود کردند و یک عده، اشتراک معنوی را فدای کثرت کردند. عرفا کثرت را کنار گذاشتند و گفتند وجود را اصیل و بسیط می دانیم و یک مفهوم هم بیشتر از آن در نمی آید و ماهیت و عدمی هم نداریم. دیدگاه مشائیین این است که اشتراک معنوی را کنار می گذاریم؛ ما هستیم و کثرت بدیهی و وجود اصیل و بسیط.

ملاصدرا آمد گفت من یک راه حل پیدا کردم که هر چهار مقدمه درست گردد که تشکیک از این جا متولد شد. به مشائیین می گویم ما نمی توانیم دست از اشتراک معنوی مفهوم وجود برداریم چون اشتراک معنوی بود که تغایر مفهومی وجود و ماهیت را تبیین کرد و دست ما را در مهمترین مسأله ی فلسفی یعنی اصالة الوجود باز کرد. از آن طرف هم وقتی ذهن از واقعیات متباین به تمام ذات مفهومی را علی سبیل الاشتراک معنوی می گیرد، نمی شود گتره یک مفهوم را از دو واقعیت که متباین به تمام ذاتند اخذ کند. پس نمی شود این حرف را قبول کرد که ذهن مجاز است از دو واقعیت بسیط متباین بتمامه یک مفهوم به نام وجود بگیرد. ذهن اگر بخواهد یک مفهوم بگیرد، مفهوم حاکی از یک مصداق و واقعیت خارجی است، پس ذهن چگونه می تواند از دو واقعیت که هیچ اشتراک واقعی بینشان نیست، یک مفهوم بگیرد؟ پس دو گیر داریم: اولاً امکان اخذ مفهوم واحد از واقعیات متباین به تمام ذات نیست؛ پس اصل مسأله امکان ندارد. ثانیاً: اگر بخواهیم اشتراک معنوی را کنار بگذاریم، اساس بحث یعنی اصالة الوجود خراب می شود. در گذشته بیان شد که در هلیات بسیطه باید ثابت کنیم محمول به یک معنای واحد است و موضوع و ماهیات متعددی که بعد وارد بحث اصالة الوجود شدیم. پس از اشتراک معنوی نمی توان گذشت. ملاصدرا به قول منسوب به عرفا تعرض کرد که نمی توان کثرت بدیهی را منکر شویم. اساس تفکر و بحث فلسفی ما و شروع سیر فلسفی ما این بود که علاوه بر خودمان واقعیاتی خارج از ما وجود دارند. پس یک سری هلیات بسیطه داریم و واقعیات متعدد وجود دارد و کثرت بدیهی است. این جا

بود که ملاصدرا نظریه ی تشکیک را مطرح کرد و گفت: من می خواهم برای وجود یک کثرتی درست کنم که این کثرت هم با اشتراک معنوی و هم با بساطت بسازد، نظریه ی تشکیک نظریه ای است که خواسته به صورت برهانی بین هر چهار مقدمه ی اول جمع کند. یعنی با تشکیک ثابت می کنیم که یک: وجود اصیل است؛ دو: وجود بسیط است؛ سه: کثرت بدیهی است؛ چهار: مفهوم وجود واحد است. بر اساس تشکیک نشان داده می شود که وجود کثرتی دارد که ما به الامتیازش از جنس ما به الاشتراکش است. با این بیان بساطت خراب نمی شود بلکه همه به وجود بر می گردد. ما با ماهیت و عدم کثرت درست نکردیم که اشکال شود بساطت را خراب کردید. نه خیر چون ما به الاشتراک از جنس ما به الامتیاز است کثرت درست می شود و بساطت هم محفوظ می ماند و مفهوم وجود هم در همه هست و وجود هم اصیل می باشد. اصل مسأله ی تشکیک بین چند قضیه ی مذکور بود که جمع بین آن ها می شود تشکیک. برای تشکیک نیاز نیست از برخی مقدمات به نفع دیگری صرف نظر کرد و نمی توان هم صرف نظر کرد، چون بدیهی و مسلم و برهانی اند لذا صدرا آمد با تشکیک مشکل را حل کند.

از آن طرف به نظریه ی مشاء اشکالات متعدد دیگری غیر از مسأله ی اشتراک معنوی مفهوم وجود وارد می شود که اگر تباین وجودات مطرح باشد، قوه و فعل حرکت و رابطه وجودی موجودات خارجی، که متباین بتمام ذاتند قابل تبیین نیست. تصور بر این بود که یا ما هستیم و وجود، پس موجودات متباین به تمام ذات داریم تا کثرت بدیهی شود یا ما هستیم و واقعیت واحده، یعنی یک واقعیت بیشتر نیست تا اشتراک معنوی حفظ شود. صدرا می گوید خیر ما با تشکیک همه را جمع می کنیم. هم کثرت و هم اشتراک معنوی جمع می شوند، بساطت و اصالت وجود هم که مسلم است. سه برهان آخر اصالة الوجود مقدمه ی بحث تشکیک بود.

تا وقتی ما باشیم و ماهیت، هیچ ارتباطی بین ماهیات نیست و هر ارتباطی باید به خارج از ماهیت برگردد. برهان آخر: ۱- اگر ماهیت را اصیل بدانیم روابط بین ماهیات قابل تبیین نیست و وحدت و اتحاد نداریم. پس چون وحدت و اتحاد هست، وجود اصیل می باشد. این برهان (مثار الکثرة) را می توان با بیان و توضیح دیگری گفت که اینکۀ آقای مطهری بیان دیگری دارد.

کثرات بدیهی است مثلاً آثار وجودی در انسان کامل تر از آثار وجودی در جمادات است لذا وجود انسان شدیدتر و کامل تر است و این بدیهی است. در اثبات اصالة الوجود گفتیم که تقدم و تأخر که بدیهی است، با اصالة الماهیة جور در نمی آید، چون ماهیت جنس و فصل است و بس. بعدا همین را می کنیم دلیل تشکیک. دلیل تشکیک بعد از رد اصالة الماهیة، رد تباین وجودات است که دو مرحله است. اگر یکی شوند فرق بین تباین وجودات و اصالة الماهیة فهمیده نمی شود. هر دو یک لازم باطل دارند ولی دو تا نظریه اند: یکی اصالة الماهیة، که تقدم و تأخر و شدت و ضعف را تأمین نمی کرد و دوم، بساطت خارجی را. بساطت یعنی غیر از وجود در خارج چیزی نداریم. غیر از وجود ماهیت است و عدم، که هیچ کدام واقعیت ندارند. در ذهن قبول داریم که مفهوم وجود و مفهوم ماهیت و مفهوم عدم سه مفهومند. پس غیر از وجود که اصیل است، بقیه مفاهیمی اند که ذهن ما آن ها را ساخته است. کثرت را بدهاۀ فهمیدیم "بجد من نفسه ..." ما موجودیم و شکمان و احوالاتمان از جمله ألم و ... هم موجود است؛ که یکی جوهر است و یکی عرض که دو موجودند و غیر هم می باشند. پس بالاخره کثراتی داریم که اگر اصالة الماهیتی تفسیر می کنیم یعنی

ماهيات مختلف موجود اما حالا که ماهيت اعتباری است، وجود موجود است؛ اما موجود خاص که از هر کدام مفهوم ماهيت می گیریم. حال که وجود الف، وجود ب، وجود ج داریم، کثرت بدیهی است. حال در این کثرات وجود اصیل است. و این وجود اصیل هم یک معنا بیشتر ندارد. پس کثرت بدیهی است و وجود هم بسیط یعنی چیزی غیر از وجود نیست پس چگونه کثرت را توجیه کنیم؟ مشاء می گوید به تباین وجودات قائل شویم؛ یعنی بگوئیم این سه مستطیل است که بسیط است و از وجود نجات پیدا کنیم. حال که این سه مستطیل را بسیط کردیم یعنی گفتیم فقط از وجودند این سؤال ایجاد می شود که چگونه از این سه، مفهوم واحد گرفتیم؟ از قول فارابی در می آید که قول مشائین غلط است چون اگر طبیعی موجود در خارج بود، ما هیچگاه تشخیص نداشتیم. ما در خارج وجود داریم که این وجود حدی دارد که ما از آن ماهيت می گیریم و ماهيت می شود انعکاس حد آن وجود خارجی در ذهن ما. پس ماهيت در خارج نیست و جایش در ذهن است. اگر ما به جای اصالة الوجود، اصالة الماهيتی باشیم، در خارج به جای وجود زید، ده ماهيت و ده مقوله ی بی ارتباط داریم. یعنی ده مفهوم، که لیست إلا هی. ولی وقتی یک واقعیت در خارج داریم یعنی تشخیص داریم که تشخیص مال وجود است. بساطت یعنی غیر از وجود چیزی نداریم یعنی وجود جزئی غیر از خودش ندارد چون وجود غیر (ماهيت و عدم) ندارد. پس حالا که وجود غیری ندارد و اصیل می باشد این عالم وجودات یک مفهوم بیشتر ندارد. پس غیر وجود موجود نیست و وجود غیر ندارد دلیل بساطت وجود همین است یعنی غیر وجود نیست تا جزء وجود شود. وجود بسیط است و همه ی عالم را وجود گرفته. همچنین وجود نمی تواند جزئی از جنس خودش (یعنی وجود) داشته باشد، چون ترکیب شیء از خودش معنا ندارد. اگر وجود بخواهد مرکب باشد باید غیری برای وجود پیدا کنیم تا وجود مرکب شود و اگر خودش باشد و خودش، که ترکیب درباره آن معنا ندارد. اگر غیر را از وجود سلب کنیم دیگر وجود ترکیب نخواهد داشت، چون معنا ندارد یک چیزی از خودش مرکب شود. پس اگر ما باشیم و هستی می گوئیم هستی بسیط است زیرا غیر ندارد. اگر غیری می داشت می توان فرض کرد که جزئی پیدا کند. حال که غیر از وجود نداریم، وجود بسیط است. حال که وجود بسیط است، کثرت به کجا بر می گردد؟ عرفا گفتند کثرت را انکار کنیم و طرف دیگر گفتند اشتراک معنوی را انکار کنیم. که صدرا گفت برای حفظ بساطت و اشتراک معنوی و کثرت و اصالة الوجود به تشکیک قائل شویم.

پس مفرد نداریم جز اینکه قبول کنیم ما به الاشتراکی داریم و ما به الامتیازی هم داریم و ما به الامتیاز، از جنس ما به الاشتراک است. ما به الامتیاز داریم چون کثرت بدیهی است. ما به الاشتراک داریم چون وجود مشترک معنوی است و وجود اصیل است. چون وجود بسیط است، از جنس همدند، نتیجه می شود تشکیک. تشکیک یعنی فتوا به هر چهار مقدمه. (سؤال: چطور اشتراک معنوی مقدمه ی بحث تشکیک است؟ با اشتراک لفظی تغایر بین وجود و ماهیت را نمی توان اثبات کرد که بعد از تغایر بگوییم کدام واقعیت داشته و کدام ساخته ی ذهن است. باید اشتراک معنوی و کثرت ماهوی را داشته باشیم، بعد بگوییم حال که ذهن ما از هر واقعیتی دو مفهوم می گیرد کدام اصیل و کدام ساخته ی ذهن است.)

صدرا به مشائین جواب داد که درست است که اشتراک مال مفهوم است ولی آیا ذهن می تواند از دو امر متباین بنامه، یک مفهوم واحد بگیرد؟ بنابراین خلط بین مفهوم و مصداق نیست، بلکه سخن به مصداق باز می گردد و تمام استدلال صدرا به همین جمله بود که درست است که اشتراک معنوی مربوط به مفهوم و کثرت مربوط به واقعیت خارجی است، ولی چون اخذ مفهوم واحد از مصادیق متباین بنامه امکان ندارد، پس اشتراک معنوی باید دلالت کند بر جهت واقعیه ی خارجی. پس وجود کثرت دلالت بر کثرت واقعیه خارجی می کنند؛ وجود اصیل است، پس وحدت عین کثرت است و کثرت عین وحدت که می شود تشکیک. بساطتی که ثابت می کنیم مال واقعیت خارجی است. پس نتیجه ی این چهار مقدمه تشکیک است: ۱- وجود اصیل است ۲- وجود بسیط است ۳- کثرت واقعی است ۴- از طریق مشترک معنوی اثبات می شود که وحدت واقعی است و گرنه لازم می آید که از متباینات به تمام ذات، مفهوم واحد بگیریم. وقتی کثرت و وحدت واقعی است و وجود اصیل و بسیط است نتیجه می شود که کثرت از جنس هستی و وحدت هم از جنس همان هستی اصیل است. حال چطور کثرت و وحدت از جنس یک چیزند؟ همین می شود تشکیک یعنی ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک باشد.

ما کثرت واقعیات خارجی را از طریق کثرت مفاهیم ماهوی اثبات کردیم و گفتیم کثرت مفاهیم ماهوی دلیل کثرت واقعیت خارجی است. ارتباط ما با واقع از طریق ذهن است. پس می گوییم کثرت مفاهیم ماهوی دلیل بر کثرت واقعیات خارجی است اما نه به شکل ماهیت، چون ماهیت اعتباری است. وحدت مفهوم وجود دلیل وحدت خارجی است و گرنه ذهن بی جهت از اموری که هیچ ربطی به هم ندارند نمی تواند یک مفهوم بگیرد. آقای مصباح می گوید این سخن را در معقول اولی قبول دارم ولی در معقول ثانی قبول ندارم. ایشان فارقی بین معقول اولی و ثانی قائل شده، یعنی می شود از کثرت و وحدت معقولات اولی به کثرت و وحدت واقعیت خارجی برسیم ولی از کثرت و وحدت معقول ثانی حق نداریم به کثرت و وحدت واقعیت خارجی برسیم. علامه در جمله ای جواب این را داده که در عبارت نشان داده خواهد شد.

بساطت یعنی وجود جزء ندارد چون غیر ندارد که فعلا باید به عنوان اصل موضوع پذیرفته شود، تا بعدا مورد بحث قرار گیرد. ما معتقدیم در خارج ماهیت نداریم و نمی توان بگوئیم زید یک طبیعی، به علاوه عوارض مشخصه است که این سخن اصالة الماهیتی است. یا باید کثرات را انکار کنیم، در صورتی کخ به بدهت می بینیم کثرات داریم و حال که کثرات داریم یا باید فتوا به تباین وجودات دهیم که در اشتراک معنوی گیر می کنیم (چون مشترک معنوی را ذهن نه بی حساب از خارج نمی گیرد. مشترک معنوی باید در خارج معادلی داشته باشد و این معادل، وجود است. کثرات هم در خارج معادل می خواهند و آن هم وجود است.) یا اینکه وجود معادل وحدت و نیز وجود معادل کثرت باشد که می شود تشکیک. این روان ترین بیان تشکیک است که اصل این بیان از استاد مطهری است. یعنی کثرات به همان جایی بر می گردند که وحدت به آن بر می گردد یعنی نه می توان کثرات را انکار کرد و نه میتوان أخذ مفهوم مشترک معنوی را گزاف دانست بنابراین چاره ای نیست جز تشکیک. تشکیک مأخذ روایی هم دارد، منتها نه با تعبیر تشکیک بلکه بیاناتی هست که جز با تشکیک که درست در نمی آید. ملاصدرا سیر تفکر فلسفی اش اینگونه مثل بدایه نیست که ابتدا به ساکن در این مورد فکر کنیم که مفهوم وجود و مفهوم ماهیت و مغایرت را داریم و یک دفعه به اصالة الوجود برسیم. سیر تفکر فلسفی صدرا اینگونه است که وقتی ما می رویم سراغ مفاهیم ماهوی، می بینیم ماهیات مثار کثرت است و سؤال می کنیم آیا طبیعی در خارج وجود دارد یا نه؟ طبیعی یوجد بوجود افراده طبیعی یعنی لا بشرط که بعد گرفتار شدند که چه طور طبیعی در خارج موجود باشد؟ تشخیص از کجا آمد؟ سپس در بحث ماهیات، دیدند ماهیت تشکیک پذیر نیست سپس این سؤالات ایجاد می شد که تکامل و حرکت چطور حل می شود؟ در یک باب قوه و فعل را بحث می کردند و هیولا و ... را در باب دیگر و بحث تشخیص را در بابی دیگر. در هر باب حرف هایی می زدند که با هم چفت نمی شد. صدرا که آمد اصالة وجود را درست کرد وجود اصیل و عین خارجیت و عین تشخیص و عین منشأیت آثار شد، گرفتار کثرت که شد و دید کثرت هم باید به وجود برگردد، همانطوری که وحدت هم به وجود بر می گردد. با رجوع کثرت به وجود و رجوع وحدت به وجود که جمع این ها شد تشکیک، هستی ذا مراتب شد. هستی یک کثرت طولی پیدا کرد و یک کثرت عرضی. تشکیک که درست شد و هستی دارای مراتب طولی و عرضی شد، سامان اصالة الوجود و تشکیک الوجود و تشخیص و قوه و فعل و معلول و علت و هیولا و ماده و صورت و فاعلیت باری و ... را حل کرد. صدرا وقتی آمد نزاع را برطرف کند نیامد به تعبیر آقای جوادی سوپر مارکتی عمل کند، یعنی بگوید این را از مشاء و آن را از اشراق و یک تکه اش را از روایت و کلام و یک تکه را از عرفان ابن عربی بیاوریم، خیر اینگونه نیست. آمد گفت بوعلی، تو یک حرف هایی زدی که به هم نمی خورد، یک جا گفتی "ما جعل الله ممشئة ممشئة بل او جداها" که حرفی اصالة الوجودی است و یک جای دیگر گفتی "الطبیعی موجود بوجود افراده" که این سخن، اصالة الماهیتی است. پس یک جا اصالة الوجودی و یک جا اصالة الماهیتی حرف زد. شیخ اشراق یک جا گفته ماهیت اصیل و وجود اعتباری است و یک جا گفته تشکیک یکی از راه های تمایز است. چون مشائی ها گفتند « تمایز إما بتمام ذاتی أو بجزء ذاتی أو ... » و سه جور تمایز دارند. شیخ اشراق گفت یک تمایز دیگری داریم به نام تمایز به تشکیک "کالنور" نور، حرف شیخ اشراق است. صدرا گفت شیخ اشراق از یک طرف وجود را اعتباری دانسته و از طرفی حرف هایی می گوید، که تفسیرش اصالت وجودی است. در مطالب متعدد

صدرا نشان داد که حرف های قشنگی هم در اشراق هست و هم در مشاء و هم در نقدهای متکلمین، و دید اگر بخواهد یک پایه ثابتی به آن ها دهد آن پایه، اصالة الوجود و تشکیک الوجود است، یک درختی درست کرد که به شکل طبیعی تمام نکات مثبت آن ها جذب شد. اصالة الوجود آمد، وجود مجعول است آمد، تشکیک آمد، مراتب نور و حقیقت نورانی وجود آمد، یک سامانی معینی پیدا شد.

فیلسوفان قبل از ملاصدرا در مشارب فکریشان، مختلف رفته بودند. لذا در این رابطه آقای مطهری در کتاب منطق و فلسفه، (در بخش فلسفه) مشارب مختلف (مشاء و اشراق و عرفان و کلام و حکمت متعالیه) را توضیح می دهد. خیلی زیباست. حتی ایشان معتقد است اشراق و مشاء مال ارسطو و افلاطون نیست و مال اسلام است که همان جا فرق بین ارسطو و افلاطون را ذکر می کند. در کتاب الجمع بین رأی الحکیمین فارابی، اختلاف بین افلاطون و ارسطو اصلا اینگونه نبوده، بلکه این ها اختلاف بین مشاء و اشراق در چهارچوب اسلام است و ملاصدرا بین آنها جمع کرده و با دو بال تشکیک و اصالت الوجود، خیلی از بحث ها را حل کرده. مثل شبهه سخت بوعلی در بقاء موضوع در حرکت که صدرا می گوید، موضوع اصلا ماهیت نیست تا گم شود بلکه موضوع یعنی وجود گم نمی شود. ملاصدرا نشان می دهد که ارتکاز بوعلی اصالة الماهیتی است. لذا ماهیت موضوع است که گم شود اگر موضوع یعنی وجود گم نمی شود. ملاصدرا نشان می دهد که ارتکاز بوعلی اصالة الماهیتی است لذا ماهیت را موضوع می پندارد که گم می شود. یک سازمانی در تفکر ملاصدرا هست مثل سوپر مارکتی نیست که یک جنس از آن ور و یک جنس از این ور بیاورد بلکه یک سازمان قوی و با ریشه ی قوی است. در این تفکر میوه های زیادی به وجود آمده. آقایان تصویری در علیت داشتند، مثلاً می گفتند خدا علت هستی بخش است و عالم، معلول. علت به معلول وجود می دهد یعنی یک دهنده، یک گیرنده و یک شیء داده شد در کار است و عمل دادن و عمل گرفتن. ایشان در سیستم علیت می گفتند، دهنده خدا است، گیرنده معلول است و شیء داده شده وجود است، عمل دادن یعنی ایجاد کردن و عمل گرفتن یعنی ایجاد شدن. علت به معلول هستی می دهد و معلول به وجود می آید. این همان تصویری بود که اصالة الماهیتی ها می گفتند ماهیت به خاطر انتساب به جاعل، اصیل شده که اثبات می کنیم باطل است. علت یعنی خدا که واجب الوجود است وجود دارد. علت می خواهد به معلولش هستی دهد. صدرا می پرسد معلول هست و هستی می گیرد یا نیست؟ نیست؛ بنابراین تصورمان از خلقت باید اصلاح بشود. اینکه فکر می کنیم ما هستیم و از خدا یک چیزی می گیریم، صدرا می گوید، خیر؛ وجود گرفتن مثل سایر گرفتن ها نیست. آن ها که می گفتند ماهیت به خاطر انتساب به جاعل موجود می شود، یعنی هست و موجود می شود؟ نمی تواند باشد؛ پس معلولی نداریم. لذا در تصور غلطشان که اکثراً شرک آلود هم بوده، ذات ما را در مقابل ذات خدا قرار می دادند و یک ارتباطی بین آن ها درست می کردند که اصالة الماهیتی است. اما اگر تصور صحیح هستی شناسانه داشته باشیم باید بگوییم شیء داده شده و معلول یک واقعیتند که در این صورت ایجاد هم چیز دیگری نیست چون کسی نبوده که خدا به او وجود دهد، لذا عالم می شود فیض خدا که فیض خودش می شود معلول، نه اینکه فیض به چیزی برسد و این می شود تشکیک. فیض الهی یک سیر طولی دارد. خلاصه تشکیک و اصالت وجود می تواند علیت را حل کند که این را امکان فقری یا امکان وجود می گویند. لذا در فضای صدرا جملات معروف پا گرفت.

کسی گفت "کان الله و لم یکن معه شیء" و کسی گفت الآن کما کان، لم یکن مع الله شیء. امام در تفسیر در تلویزیون می گفت: نگفته الله منور السماوات و الارض بلکه گفته نور السماوات. منور یعنی نور به چیزی بخورد ولی نور یعنی فیض. ثالث ثلاثة کفر است ولی رابع ثلاثة توحید است. موجودات عین الربط و فیض اند و ذات ندارند. یعنی ماهیت ندارند و این یعنی تشکیک. بر این اساس، علامه و استاد مطهری، به تبع استاد، آیات زر را خیلی خوب تفسیر کردند. امام در تفسیر مالک یوم دین می گفت یوم الدین قیامت است و الآن لیلۃ الدین است، چون همه فکر می کنند ذات دارند و منشأ اثرند. روز قیامت یوم الدین است. با این سیر صدرایی آیات توضیح داده می شود. آقای مطهری و علامه در تفسیر خطبات توحیدی نهج البلاغه آیات قرآن بیاناتی دارند و همچنین علامه در مهر تابان برای آقای تهرانی اینگونه تبیین می کند که چون بقیه هم عرض اویند، ثالث ثلاثة کفر است، اما رابع ثلاثة، «نه اربعة» توحید است چون خدا کنار بقیه نیست و این می شود تشکیک. صدرا سیستمی درست کرده که اوج آن در رسائل توحیدی علامه است. تشکیک یعنی بقیه فیضند نه اینکه فیض او به کسی برسد. کسی نداریم و همه آیت اویند و آیت الله العظمی، امام است که حضرت امیر دارد «ما کان لله آیه أكبر منی». همه آیه اند و عین الربط نه شیء مرتبط که دو شیء است و بینهما ربط. این می شود کثرت طولی تشکیک. بعد می رویم سراغ کثرت عرضی. تا آخر فلسفه بخش هایی را خود ملاصدرا توانسته تبیین کند و بخش هایی را علامه در سازمانی بسیار قوی توانسته تبیین کند. صدرا با سازمانی که درست کرده متفرقاتی را که در حرف های شیخ اشراق و بوعلی بوده، سازماندهی کرده و معضلات را حل نموده است. لذا به تعبیر آقای مطهری حکمت متعالیه تکامل عقل فلسفی بشر است و واقعا تعالی حکمت است که علامه و شاگردش مثل آقای جوادی معتقد است که با این مبانی می توان سر سفره ی وحی رفت و بدین ترتیب خوب می تواند کلمات زیبایی عمیق و حیانی را تفسیر کند. این غیر از رسالت دفاع از دین یا درست کردن اصول می باشد. برای تفسیر کلمات توحیدی حضرت امیر که در ادعیه اوج گرفته اند. این ها یک طرف و آن هم طرف دیگر. حضرت امام معتقد است که ائمه با مردم صحبت می کردند ولی در دعاها اوجی دارند مانند ادعیه ی عجیب سید الساجدین و امیر المؤمنین که این اوج ها را در سیستم صدرا می توان در حد توان بشری حل کرد.

علامه برای اثبات تشکیک، ابتدا تمثیلی اقامه کرده که در آن حقیقت وجود به حقیقت نور تمثیل شده. نور پیش قدما با نور پیش امروزی ها فرق داشته لذا به تمثیل نباید کاری داشت و اصل بحث برهانی و استدلالی را باید لحاظ کرد. ما می خواهیم بگوییم یک حقیقتی ذات مراتب داریم که ما به الامتیازات در این حقیقت واحد به ما به الاشتراک بر می گردد، پس وجود حقیقت واحد ذات مراتبی است که مراتب مختلفه دارد و این یعنی کثرت را قبول داریم. این عبارت در صفحه ی ۱۸ خط اول و ... نهاییه دقیق تر معنا می شود. ما در واقع کثرت را ماهوی گرفتیم اما علامه در این عبارت می خواهند بگویند اگر بخواهیم کثرت را حقیقی بگیریم حق نداریم کثرت ماهوی را حقیقی بگیریم چون ماهیت هیچ چیزی نیست. پس اگر بخواهیم کثرتی را واقعی بگیریم باید کثرتی را بگیریم که مربوط به وجود است لذا در تعبیر بیرونی مسامحه است که استاد مطهری با یک دقتی این نکته را در اصول فلسفه دارند که سطح بحث بالاست و در نهاییه سیأتی. فعلا می گوئیم کثرت بدیهی است یعنی انسان موجود، فرس موجود. علامه که می خواهند وجود کثرت را بدیهی کنند با یک دقتی عمل می کنند که این دقت برگردد به این که کثرت باید اصالة الوجودی باشد. علامه و آقای مطهری در اصول فلسفه مطلب را گفته اند که فقط اشاره می کنیم و شرح آن در آینده خواهد آمد. «یکی در جلد ۲ صفحه ی ۶۸، عبارت علامه از ثانیه حقایق ... و صفحه ی ۶۳ عبارت علامه و صفحه ی ۶۲ عبارت آقای مطهری دلیل بر قسمت اول ...»

پس کثرت ماهوی خودش در خارج وجود ندارد ولی قطعا در خارج به گونه ای کثرت هست که ما مجاز شدیم از آن کثرت، ماهیات کثیره داشته باشیم. آقای مطهری در آدرس اخیر می گویند که کثرت ماهوی را دلیل کثرت خارجی می دانیم ولی نه به شکل کثرت ماهوی، چون کثرت خارجی طور دیگری هستند، ولی ذهن ما از کثرت خارجی ماهیت می گیرد. توضیح عبارت علامه در صفحه ی ۶۱ جلد ۳ «انسان سبب را به خون تبدیل می نماید ولی اگر از این مهیت ها صرف نظر کرده و به سوی متن واقعیت هستی برگردیم ...»: ما یک فعل و انفعالاتی در متن واقع داریم اما این فعل و انفعالات از جنس تبدلات ماهوی نیست بلکه از نوع قوه و فعل است که مفاهیم وجودی می باشند. پس اگر ما خواستیم کثرت را اثبات کنیم باید از مفاهیم ماهوی بیاوریم؟ خیر کثرت ماهوی مسامحه است. درست است که ماهیت اعتباری است ولی کثرت ماهوی نماینده یک نوع کثرت واقعی در ذهن می باشد. ما قبول نکردیم که تشخیص مصادیق خارجی به خاطر عوارض است چون عوارض هم طبیعی بودند و ساخته ی ذهن پس تشخیص به وجود است. پس وقتی می گوئیم زید، زید یک طبیعی نیست به علاوه ی ۹ ماهیت دیگر، زید یک وجود است و عمرو یک وجود که تشخیصشان عین واقعیتشان است و با ذهن از هر کدام از این دو می توانیم مفاهیم ماهوی مختلفی مثل مفاهیم جوهری و مفاهیم عرضی بگیریم. بالاخره ما هستیم و وجود که کثرتش عین خودش و جهت اشتراک هم عین خودش است، طولا

و عرضا. مثل کثرت طولی مراتب مختلف جماد، نباد، حیوان، انسان فرشته. چه برای کثرت عرضی و چه برای کثرت طولی سراغ ماهیت نمی رویم.

تشکیک که درست شد یک کثرت طولی درست می شود از قوه ی محض که همسایه ی عدم است تا مجرد تام که موجودی است که فعلیت محض می باشد و در آن قوه نیست. قوه ی محض وجود دارد و وجودش به قوه ی محض بودن است اما یک وجود ضعیف تشکیکی که یک پله پایین تر از آن، می شود عدم. آقای مصباح و خواجه ی طوسی و چند نفر دیگر منکر هیولا اند.

در هر دو قسم تشکیک ما به الامتیاز باید به ما به الاشتراک برگردد. مجرد تام فعلیت محض است که به آن عقل می گویند که خودش هم مراتب دارد و از اقسام جواهر است. واجب نه جوهر است و نه عرض و فرق مقوله است. اگر بخواهیم تشکیک را تصویر کنیم از قوه ی محض شروع می شود، جسم، جماد، نبات، حیوان، انسان، تا می رسد به نفس. که صدرا آمد مشکل مشاء را حل کرد که شما چگونه می گویند نفس ذاتا مجرد و در فعل مادی است در صورتی که باید بگوییم نفس جسمانیة الحدوث است و روحانیة البقاء است و تا مرحله ی موت یعنی تجرد تام بالا می آید که مرتبه دیگر مجردات تامه است از جمله فرشته و عقول عشره و ... صدرا با تشکیک درست کرد که مجردات تام حرکت ندارند و هر چه دارند کمالی است که به آن ها داده اند و به تعبیر قرآن مقام معلوم دارند بر خلاف انسان که مقام نامعلوم دارد. صدرا حل کرد که چطور انسان می تواند از أسفل السافلین به اعلی علیین برسد. چون مقام معنوی ندارد و لا معلومی، مقام انسان است. انسان یک کون جامع است.

جوهر و عرض مقسمشان ماهیت است یعنی ممکن و واجب فوق مقولات است. سیر نهج البلاغه بعد از کمی آشنایی با فلسفه حتما باید خوانده شود. ملاهادی سبزواری کثرت عرضی را اینگونه معنا کرده: که کثرت عرضی به اعتبار تخصص وجود به ماهیات است و مثالی که برای کثرت عرضی می زنند این گونه است که یک نور که از یک مشبک عبور می دهند اگر غالب دایره باشد، نور دایره بیرون می آید و اگر مستطیل، مستطیل. یعنی وجود یک کثرت طولی دارد که مال مراتب کمالی اش می باشد و یک کثرت عرضی مثل این که وجود را در یکی از مشبک ها عبور می دهند. اینجا فریاد همه در آمد که ماهیت که اعتباری بود و ما پنجره ای نداریم که وجود را از آن عبور دهیم. لذا این کثرت عرضی به معنای تخصص الوجود بالماهیات اشکال دارد. باید کثرت عرضی را باز به خود مرتبه ی وجودی برگردانیم که قوه ی محض است و قوه ی محض یک وجود متکثر و پخش است؛ بر خلاف فعل محض که از ابتدا زمان و مکان ندارد، چون موجود پخش نیست و ضعف مرتبه ی وجودی ندارد. هر کس می خواهد این مطلب را خوب بفهمد به کتاب عدل الهی، بحث کثرت طولی و عرضی وجود و بیان مراتب سلسله ی طولی و عرضی وجود و مقایسه ی آن سلسله با سلسله ی اعداد مراجعه کند. بنابر تعبیر زیبای شهید مطهری سلسله ی اعداد ماهیتی است چون در واقع عدد ماهیت نوعیه است. ۲، ۳، ۴، که ۲ بین ۱ و ۳ و ۵ بین ۴ و ۶ که ان شاء الله این مطلب را در آخر بدایه و نهایه دقیق می کنیم.

زید و عمرو و بکر اگر ماهیاتشان یکی است، چرا متعددنند؟ ماهیت شخصی هم که ندارند زیرا اعراض علائم تشخیصند نه علت تشخیص و تشخیص به نفس وجودش است.

آقای مطهری به این مطلب که می‌رسند، مجبورند و می‌گویند "وفاقا للاکثر"، چون حرکت و زمان هنوز تصویر نشده و خلاصه فعلا در حد مبتدی، کثرت عرضی مال مشبک‌های ماهوی است که نور واحد را در مرتبه‌ی واحد از دایره و مستطیل رد کردیم و نور دایره و مستطیل شده. حال اگر کسی بگوید مشبک‌ها اعتباری بوده؟ می‌گوییم مثلث و دایره از نور می‌آید. زیرا در مراتب طولی شدت و ضعف و کمال و نقص است اما در تشکیک عرضی چطور؟ در مرتبه‌ی جسم تکثر داریم و می‌توانیم زید و عمرو و بکر و در و دیوار و تخته در بیاوریم در حالی که فرض هم این است که فقط وجود اصیل است.

زید از نظر یک فیلسوف اصالة الماهیتی یا فیلسوف مشاء - که حواسش نیست - یک واقعیت است که به خاطر اعراض مشخصه، با عمرو که اعراض مشخصه‌ی دیگر دارد، تعدد دارد. خصوصیات سبب شده این با آن فرق کند؛ این حرف اصالة الماهیتی است. زید را اینگونه فرض کرده بعد کأنه نور وجود را می‌تابانم در مشبکات، متعدد می‌شوند. بابا این مشبکات (ماهیات) اصلا موجود نیستند.

حال پس تشخیص وجود به چیست؟ باید برویم در نظام عرضی وجود که کمی با زمان و مکان و ماده بیشتر آشنا شدیم برایمان تصویر می‌شود

توضیح عبارت صفحه ۱۹: "علی هذا یکون مفهوم الوجود المحمول علیها..." اگر واقعیات شدند حقائق متباینه آن وقت چرا مفهوم وجود می‌شود یک مفهوم اعتباری خارج از محمول؟ زیرا مثل مقولات عشر می‌شود که کلمه‌ی ماهیت برای مقولات عشر و کلمه‌ی عرض را برای مقولات نه گانه اینگونه به کار می‌رود. کم و کیف و متی و این و ... عرض هستند. این‌ها که عرضند، کلمه‌ی عرض ذاتی و جنس و جزء مشترک آن‌ها نیست پس مفهوم عرض چگونه برای امور متباینه به کار می‌رود؟ بدین ترتیب یک مفهوم انتزاعی می‌شود که ما مجازیم به عنوان یک مفهوم انتزاعی آن را از امور متباین به تمام ذات انتزاع کنیم. همچنین کلمه‌ی ماهیت برای مقولات عشر همین طور است که خارج از آن‌هاست که ده مقوله داریم و به آن‌ها ماهیت می‌گوییم. این محمول را از امور متباینه‌ی تمام ذات انتزاع می‌کنیم. حال وجود هم که برای موجودات به کار می‌بریم همینگونه است زیرا اگر وجود می‌خواست جزئی از آن موجودات و جنس آنها باشد، برای تمایزشان، بساطت وجود به هم می‌خورد و ممیز نیاز بود تا اختلاف آثار را توجیه کنیم. حال چنین ممیزی نداریم. پس ده غالب بسیط متباین داریم و ذهن مجاز شده به عنوان یک مفهوم بیرونی این مفهوم عرضی و خارج از محمول را از آن‌ها انتزاع کند ولو واقعا خارجا و واقعا متباین به تمام ذاتند. همین جا صدرا گفته آیا ذهن مجاز است که از امور متباین به تمام ذات یک مفهوم انتزاع کند؟؟ آیا می‌شود قائل شد که ذهن مجاز است از امور متباین به تمام ذات یک مفهوم انتزاع کند؟ سفسطه پیش می‌آید زیرا اگر ذهن مجاز باشد از اموری که هیچ اشتراک واقعی ندارند یک مفهوم انتزاع کند آن وقت ذهن باید مجاز باشد از دو شیء که همه چیزشان عین هم است دو معنای کاملا متباین بگیرد. ولی اگر گفتیم "لا فرق بین مفهوم و مصداق إلا در نحوه‌ی وجود"، یکی (مصداق)، وجودش خارجی و دیگری (مفهوم)، وجودش ذهنی است و گفتیم همان چیزی که ذهن من گرفته در خارج هست اما به یک نحو دیگر، - که قول به وجود ذهنی است - راه انتزاع مفهوم واحد

از امور متباین بسته می شود. این حاصل نزاع که آقای مصباح قائل است که من قبول دارم که ذهن در معقولات اولی نمی تواند از امور متباینه مفهوم واحد گیرد اما در معقولات ثانی می تواند، مثل مفهوم عرض. اما قول به وجود ذهنی و ادله ی وجود ذهنی این حرف را باطل می کند و می گوید ذهن اصلا اجازه ندارد از متباین به تمام ذات مفهوم واحد بگیرد، چون لا فرق بین المفهوم و المصدق إلا در نحوه ی وجود که یکی وجود خارجی است و یکی وجود ذهنی.

گفتیم که وجود اصیل است، مفهوم وجود مشترک معنوی است، کثرت بدیهی است، وجود بسیط است، یعنی به جهت این که وجود غیر ندارد نمی توانیم برای وجود جزئی یا ما به الامتیازی غیر از هستی قائل شویم. هر کس این چهار مقدمه را پذیرفت چاره ندارد جز اینکه قائل به تشکیک شود. اگر هر یک از مقدمات مخدوش شود و تشکیک به هم ریزد، یا قائل می شویم به تباین وجودات یا قائل می شویم به وحدت وجودات به معنای عرفانی اش. یعنی اگر کسی گفت سه مقدمه را قبول میکنیم ولی نمی توانیم اشتراک معنوی را تبیین کنیم، این یک فیلسوف مشاء است که قائل به تباین وجودات است. و اگر کسی گفت ما کثرت را منکریم و ما نمی توانیم اشتراک معنوی را تبیین کنیم که این یک فیلسوف مشاء است که قائل به تباین وجودات است و اگر کسی گفت ما کثرت را منکریم و ما نمی توانیم کثرت را قبول کنیم، از بساطت و اصالة و اشتراک معنوی وجود اثبات می کند که ما یک حقیقت واحده داریم و آن خارجیت دارد و کثراتی در کار نیست این سخن وحدت وجود عرفانی است. ولی با تصویر این چهار مقدمه خود به خود تشکیکی می شویم. در همین فضا بودیم که بر اساس تشکیک تبیین کردند که برای هستی یک کثرت طولی قائلیم و یک کثرت عرضی. کثرت طولی بر می گردد به این که مراتب طولی هستی از همسایه ی عدم یعنی هیولا که قوه ی محض است، شروع می شود و بعد از هیولا اولین واقعیتی که فعلیت پیدا می کند، در کنار آن قوه ی محض مطرح است؛ بعد واقعیت بعدی که فعلیت بیشتری دارد و بعد واقعیت بعدی که فعلیت بیشتری دارد محقق می شود. و هر مرتبه نسبت به مرتبه ی بالا محدودتر است، یعنی کمال بالایی را فاقد است و هر مرتبه نسبت به مرتبه ی مادون، آن حد را ندارد یعنی آن مقدار کمال مفقود پایین را واجد است تا می رسیم به اعلی مراتب که همه ی کمالات را واجد بوده و هیچ حدی ندارد إلا این که حدش لا حد است. بدین ترتیب سلسله ای از واقعیت های عینی خارجی داریم که مرتبه ی مادون نسبت به مافوق، محدود و مافوق نسبت به مادون، به جهت واجد شدن کمال مفقود در پایین اشرف و اکمل است. این سلسله دو حاشیه دارد. اول هیولا، که همسایه ی عدم است و دوم واجب، که حد ندارد. این سیستم تشکیک است.

سپس وارد استدلال مشائین شدیم. در این استدلال مشائین از مبنایشان توضیحی دادند که آن ها به جهت اختلاف آثار و این که کثرت را بدیهی می دانند، وجود را حقائق متباینه می دانند. پس اختلاف آثار در نظر ایشان، اقتضای واقعیات متعدد را دارد. اما چرا متباین به تمام ذات؟ چون وجود بسیط است. چون اگر اختلاف را به چیز دیگری تفسیر کنند باید غیر از وجود باشد و غیر وجود هم واقعیت ندارد و بنابراین معنای وجود یک مفهومی است به عنوان یک خارج المحمول، که به این واقعیات متباین به تمام ذات حمل می شود.

قوه ی محض زیر سایه ی فعلیت های دیگر پنهان است ولی تشکیکا یک واقعیت تشکیکی دارد که زیر سایه صورت جسمیه است، که صورت جسمیه فعلیت است. پس فعلا ما بر اساس برهان یک سلسله تصویر کردیم از همسایگی عدم، از واقعیتی که

واقعیتش به این است که هیچ فعلیتی نداشته باشد تا مجرد تام که فعل محض است تا واجب الوجود که حد ندارد. مجرد تام، فعل محض است ولی حد دارد و ماهیت دارد، مثل فرشته ها. واجب الوجود حد ندارد، چون واجد همه ی کمالات مادون است این سلسله ی تشکیکی است. پس حقیقت هستی بر اساس سیستم تشکیکی یک واقعیت ذو مراتب است که مرتبه ی اعلی آن لا حد و پایین تر از آن فاقد یک تکه از کمال اعلی است و مرتبه ی پایین تر فاقد کمال دیگری و ... این کمالات حدودند یعنی وقتی مرتبه ای فاقد کمالی است، به دلیل تأخر حد پیدا می کند. که تأخر هم به خاطر عین الربط بودن در همان سیستم علیت است که ترسیم شد که معلول، عین فیض است و متأخر از منبع فیاض. پس چون متأخر است فاقد بخشی از کمال است و چون فاقد است حد دارد و ماهیت دارد. پس مرتبه ی اعلی ماهیت ندارد و مادون، ماهیت دارند و از یک جا به بعد قوه هم وجود دارد که عالم حرکت است.

بی نهایت متصور در ذهن ما بی نهایت ریاضی است که قابل کم و زیاد شدن است و جای غیر را نمی بندد، ولی بی نهایت فلسفی جای غیر را می بندد. یعنی ما یک وحدت عددی داریم و یک وحدت حقیقی. مهم ترین استدلال بر اثبات حقیقت واحده بودن وجود، اشتراک معنوی است. اول با اشتراک معنوی مفهوم وجود بین واقعیات واحد را ثابت می کنیم و دوم با بدیهی بودن کثرات، تشکیک را ثابت می کنیم چون کثرات واقعیت دارند و واقعیتشان هم خارج از هستی نیست پس کثرت به هستی بر می گردد و وحدت هم به هستی بر می گردد. با اشتراک هستی ثابت می شود که وحدت و کثرت به یک جا بر می گردند به هستی بر می گردند که می شود تشکیک. تشکیک یعنی جایی که ما به الاشتراک عین ما به الامتیاز باشد. یعنی وقتی وجود اصیل و مشترک معنوی است پس یک اشتراکی در وجود هست و چون کثرت واقعی است - که علامه هم با کثرت ماهوی کار ندارد و کثرت واقعی را با فعل و قوه و صفات حقیقی درست میکند. ایشان در اصول فلسفه گفته که درست است ماهیت ساخته ی ذهن است ولی نماینده ی یک نوع کثرتی در متن واقع است - که کثرت هم مثل وحدت به هستی بر می گردد و می شود تشکیک.

بیان استحالته: در بحث وجود ذهنی خواهد آمد که مفهوم و مصداق یک واقعیتند به دو نحوه ی وجود. نمی شود مفهوم و مصداق دو واقعیت متباین باشند که در خارج یک جور آثار دارد و در عالم ذهن به گونه ی دیگر. فرق بین مفهوم و مصداق در نحوه ی وجود است و نمی شود فرض کرد که در عالم مصداق امور متباینه باشد و یک مفهوم از آن ها بگیریم. در وجود ذهنی سیاتی که راه منحصر رد سفسطه قول به وجود ذهنی است، که پیامش این است که مفهوم و مصداق ذاتشان یکی است و اختلاف در نحوه ی وجود دارند. این کبری است و حال اگر در ما نحن فیه، مفهوم واحد و مصداق کثیر باشد، وجود ذهنی می گوید کثیر مصداقی همان کثیر مفهومی است به اختلاف در نحوه ی وجود و اگر بگوییم کثیر مصداقی با مفهوم ذهنی ذاتا فرق دارند سفسطه می شود. یعنی ذهن مجاز است از هر چه، هر چه را خواست در بیاورد. پس محال است ذهن از کثیر خارجی مفهوم واحد بگیرد و اگر توانست چنین کند، راه ذهن و عین قطع می گردد، و سفسطه می شود. پیام وجود ذهنی انکار سفسطه است، بدین بیان که فرق بین مفهوم و مصداق در نحوه ی کون است و گرنه یک چیزند.

طبیعی لا بشرطی است که در خارج تشخیص و در ذهن کلیت دارد و ذاتا واحد است. یعنی طبیعی همان طبیعی است که اصالة الوجودی می گوید ما باید این حرف را اصلاح کنیم. ماهیت انعکاس حد الوجود در ذهن است ولی ذاتا با مصداق خارجی فرقی نمی کند. پس ماهیت دو نحوه وجود به یک ذات دارد که این دو نحوه وجود داشتنش دلیل اعتباری بودن ماهیت است. پس طبیعی هم در ذهن طبیعی است و هم در خارج طبیعی است و اختلاف در آنها بین نحوه ی وجود است. قول به وجود ذهنی یعنی اختلاف بین مفهوم و مصداق در نحوه ی وجود و آثار است. لذا ثابت خواهیم کرد که آثار بر مفاهیم مترتب نمی شوند و آثار مال وجود است که یا وجود ذهنی و یا وجود خارجی.

بساطت ثابت می کند ما در خارج غیری (غیر از وجود) نداریم و اشتراک معنوی ثابت می کند جهت واقعیه ی خارجیه داریم پس چون مفهوم وجود مشترک معنوی است و مفهوم با مصداق ذاتا یکی اند و اختلاف درن حوه ی وجود است پس حالا که یک مفهوم مشترک معنوی در ذهن داریم یک واقعیت مشترک در خارج داریم که این خارجی و آن ذهنی لذا به این مفهوم و به آن مصداق می گوئیم. پس اشتراک عینی خارجی را از طریق اشتراک معنوی درست می کنیم. کثرت بدیهی هم خارجی شد البته نه کثرت ماهوی بلکه کثرت بالفعل و قوه که خارجی است. حال که وجود اصیل است کثرت عین خارجی و جهت اشتراک و وحدت هم عین خارجی است که می شود تشکیک یعنی ما به الاشتراک عین ما به الامتیاز است پس کثرت عین وحدت و وحدت عین کثرت است.

أیضا در "لو انتزع ..."، علامه بیان دیگری دارد که به بیان سابق ایشان باز می گردد. اگر مفهوم واحدی از دو مصداق گرفتیم، یا در واحد، خصوصیتی را لحاظ می کنیم یا نه؛ اگر خصوصیتی را لحاظ نکنیم که در واقع ربطی به کثرات ندارد و می شود مشترک معنوی که مدعی ماست و اگر خصوصیتی لحاظ کنیم یا خصوصیت هر دو مصداق را لحاظ می کنیم یا خصوصیت دو مصداق را لحاظ نمی کنیم؛ در فرض اول مفهوم نباید بر هیچکدام از مصداق ها تطبیق کند چون فرق لحاظ دو مصداق است و اگر خصوصیت یک مصداق را لحاظ کنیم، آن وقت بر یک مصداق تطبیق و بر بقیه تطبیق نمی کند. لذا اگر مفهومی بر مصادیق متعدد تطبیق کرد معلوم است که فرض اول درست و خصوصیت هیچ مصداقی در آن لحاظ نشده و می شود مشترک معنوی که در واقع همان حرف قبلی ماست. توضیح: اگر از زید و عمرو یک مفهوم گرفتیم یا خصوصیتی از زید و عمرو در آن دیده شده یا خیر. اگر نشده، کلی مشترک معنوی می شود که حرف ماست و هم زید و هم عمرو را می گیرد و باید یک جهت عینی مشترک بین آن ها وجود داشته باشد. اگر در آن مفهوم خصوصیات افراد لحاظ شود یا خصوصیت هر دو لحاظ می شود یا خصوصیت هر دو لحاظ نمی شود، اگر خصوصیت هر دو لحاظ بشود، نه بر زید صدق می کند نه بر عمرو، زیرا در آن مفهوم هر دو خصوصیت دیده شده و اگر هر دو خصوصیت دیده نشود و یکی دیده شود یا زید دیده شده یا عمرو که در نتیجه آن مفهوم یا بر زید صادق است یا بر عمرو صادق است پس هر وقت دیدیم مفهومی هم زید و هم عمرو را گرفته، کاشف از آن است که در آن نه خصوصیت زید دیده شده و نه خصوصیت عمریه که می شود جهت عینی مشترک. از کثیر بما هو کثیر - یعنی از کثیر با لحاظ کثرت و با لحاظ خصوصیات کثیر - نمی توان مفهوم گرفت چون اگر همه ی کثرات را بیاوریم مفهوم بر هیچکدام صادق نیست و اگر یکی را بیاوریم بر همان صادق

است و اگر خصوصیت هیچ یک را نیاوریم می شود مشترک معنوی و جهت عینی می خواهد. در فرض لحاظ دو خصوصیت می شود عام مجموعی، که نه زید را می گیرد نه عمرو را چون خصوصیت هر دو در آن است. نکته در بیان استدلال علامه: سیستم بیان علامه کامل است ولی اگر می خواستند برهانی اش کنند باید ثنایی اش می کردند. (که یا در مفهوم خصوصیتی لحاظ نشده یا هر دو خصوصیت لحاظ شده که بر هیچ یک صادق نیست خلاف فرض نشده به خاطر تقسیم یعنی از یک خصوصیتش لحاظ شده بر دیگری صدق نمی کند خصوصیتی لحاظ نشده کلی است پس کثیر بم اهو کثیر نیست که خلاف گرفتن مفهوم واحد است.)

چون در تقسیم ثنایی حصر عقلی است و سلب و ایجاب است. پس علی ای حال نمی توان گفت واحد از کثیر بما هو کثیر یعنی با حفظ کثرت گرفته شده.

برخی اشکالات به علامه در نهاییه دیده می شود که از کم لطفی است و علامه اصلا کثرت را ماهوی نکرده و کثرت را برده بر صفات حقیقیه ی هستی. علامه از کثرت ماهوی بحث نکرده و اذق حرف زده. اما با بیان آقای مطهری می توان از کثرت ماهوی هم استفاده کرد که ماهیت اعتباری است ولی گزارف نیست یعنی ماهیت خودش در خارج نیست ولی خارج به گونه ای هست که به من اجازه ی اخذ ماهیت بدهد. پس کثرت مفاهیم ماهوی مانند وحدت مفاهیم مشترک است که استاد مطهری در جمله ای اضافه کرده (یک جواب دیگر به آقای مصباح) که حتی اگر گفتیم وجود معقول ثانی فلسفی است و در خارج نیست اما مقولات عشر را که قبول داریم که ده ماهیت را در یک دسته جمع می کنند، حال که کثرتشان علامت کثرت است، وحدتشان هم علامت وحدت عینی خارجی است لذا ما بر اساس کثرت مفاهیم ماهوی می توانیم کثرت را اثبات و بر اساس وحدت خود مفاهیم ماهوی می توانیم در خارج وحدت را درست کنیم پس کثرت مفاهیم ماهوی و وحدت مفاهیم ماهوی می توانند دلیل بر وحدت و کثرت عینی باشند و برای تشکیک عرضی هم مشکلی ایجاد نمی شود البته بعد بهتر جواب آقای مصباح را می دهیم.

جلسه هجدهم

ما باید ملاک بدهت را بگذرایم که تعریف به اجلی و اعرف امکان نداشته باشد همانطور که علامه در بدایه آورد نکته: قدما می گفتند برای قوی شدن ذهن ریاضی بخوانید. ریاضی از ماده ی ریاضت است و می گفتند ریاضیات مقدم بر فلسفه است و باید ریاضت کشید و ریاضی خواند تا ذهن آماده شود. مثل هندسه. لذا اول طبیعی درس می دادند. "سماع طبیعی" یعنی اولین چیزی بود که به گوش طلبه می خورد، بحث جسم و طبیعیات بود که اول طبیعی درسش می دادند بعد آدم های قوی را می آوردند تا با وی ریاضی کار کند و بعد فلسفه، تا ذهن خراب نشود. خیلی از کسانی که فلسفه را انکار می کنند من باب نفهمیدن است. لذا بوعلی و امثالش قسم می خوردند و شاگردانشان را قسم می دهند که این اسرار را به غیر اهل نباید داد. اهل یعنی کسی که توانایی درکش را داشته باشد. برخی از مسائل فلسفی اینگونه نیست که هر کسی مجاز است هر طوری در آن ورود کند بلکه باید ذهن را قوی کرد ولی اگر قوی شد و ورود کرد می تواند از آثار انسجام قوی فکری اش بهره مند شود.

خواندن خاطره ی خوش و جاوید و خواند مقدمه ی علل گرایش به مادیگری (اول فکر و بعد اخلاق).

آقای مطهری با آن دغدغه ها و تلاش و تمنی و کار و زحمت، خدا رزقش کرد که یک نظام فکری قوی و معرفتی و جهان بینی پایه ریزی کند. سپس رفت دانشگاه را به هم ریخت و هنگام شهادت هر دو دواستادش گریه کردند هم علامه و هم امام.

کار حکمت با بقیه کارها فرق دارد. مبحث تخصص پنج، شش جلسه کار دارد، چون باید با اقوال دیگر مقایسه اش کرد که قاعده ی فرعیه است یا استلزام نظر ملاحادی چیست؟ تحلیل علامه چیست؟

بحث تشکیک در ماهیت مورد نظر اشراقیین بود چون مشائین تمایز را یا به تمام ذات یا به بعض ذات یا به عوارض خارجی یا به اصطلاح منضعات قائل بودند. اشراقیین تشکیک را مطرح کردند. ملاصدرا آمد ثابت کرد که حرف مشائین در ماهیت درست است یعنی تمایز در ماهیت به همان سه تاست مثل جوهر و کم که اختلافشان به تمام ذات است، انسان و عدد ۳ که اختلافشان در تمام ذات است و عدد ۳ در سلسله ی کم و انسان در سلسله ی جوهر است. اختلاف به بعض ذات مثل انسان و فرس که اختلاف در فصل دارند. اختلاف به عوارض خارجی مثل زید و عمرو. میز در ماهیات سه جور است. اشراقیین متوجه شدند که یک راه اختلاف دیگر هست و آن تشکیک است که یا مثل اختلاف به قلت و کثرت است؛ مثلا عدد ۱۰۰ که کثرتش از عدد ۱۰ بیشتر است، یا مثل اختلاف به شدت و ضعف است؛ مثلا رنگ ها که اختلافشان تشکیکی است. ملاصدرا گفت خود اختلافات تشکیکی درست است ولی مثال هایش غلط می باشد چون اختلاف تشکیکی اگر به ماهیات برگردد مستلزم تشکیک در ماهیات است که تشکیک در ماهیت محال است. پس میز به تشکیک درست است ولی بنای بر اصالة الوجود برای خط کشی بین اشراقیین و مشائین درست نبود. مثلا مشائین اصالة الوجودی بودند ولی نور به تشکیک را قبول نداشتند و اشراقیین اصالة الماهیتی بوده ولی میز به تشکیک را قبول داشتند. صدرا نشان داد که میز به تشکیک درست است ولی بنا بر اصالة الوجود. کانه در جاهایی، حاق ذهن اشراقیین اصالة الوجودی است. لذا مثال های تقریبی به اعداد مسامحه ای و ماهیتی است ولی کثرت و تشکیک عرضی در اصالة الوجود پیاده می شود که کثرت عرضی به طور دقیق در تخصص الوجود توضیح داده خواهد شد. عدد را مشائین انواعی از کم منفصل می دانند ولی دیدگاه دیگری هم هست که اعداد مفاهیم ماهوی نیستند مثل نظر آقای مصباح و ... که معتقدند اعداد معقول ثانی فلسفی اند.

مثال نور در تشکیک با طبیعیات قدیم درست است ولی با طبیعیات جدید غلط می باشد. زیرا نور امری بسیط نیست و مرکب از بسته های انواری است و لذا مثال درست تشکیک حرکت است. وجود حرکت از ادله ی اصالة الوجود است چون درعالم تقدم و تأخر، شدت و ضعف هست و موجود در حال حرکت یک سیری را طی می کند. مثلا افزایش دمای آب نیاز به طی یک سیر دارد مثل سیر از ۰ به ۱۰۰ که قراردادی می گوئیم ۱۰۰ درجه است، ولی قابلیت انقسام به بی نهایت درجه را دارد، چون امتداد است و هر امتدادی قابلیت انقسام دارد و وقتی قابلیت انقسام پیش آمد می شود تشکیک. در صورتی که بر اساس اصالة الماهیه باید بی نهایت ماهیات بین ۰ تا ۱۰۰ داشته باشیم. همان طوری که در خط ممتد به عنوان یک امتداد می بایست از یک نقطه تا نقطه ی دیگر بی نهایت نقطه به عنوان حدود ماهوی داشته باشیم. حرکت به عنوان یک امتداد هیچگاه از بی حرکتی و بی امتدادی ساخته نمی شود. لذا در شناسنامه هر حرکتی، امتداد خوابیده و قابلیت انقسام به بی نهایت را دارد و گذشته اش نسبت به آینده اش، ناقص نسبت به کامل است زیرا موجود دائما دارد می رود تا فعلیت بیشتری کسب کند. منتها این موجود که دارد می رود مجموعه ی

بودن‌ها نیست و یک شدن است، اعتقاد به حرکت معین است، اعتقاد به یک وجود سیال است، نه اعتقاد به ۱۰ تا بودن که در آن انفعال هست. ولی در وجود سیال قابلیت انقسام هست ولی انقسامی ندارد. بر اساس وجود حرکت، کثرت عرضی عالم توجیه می‌شود. یعنی موجود متحرک در زمان پخش است، چون نحو وجودش سیال است، و مقدارش می‌شود زمان. جسم طبیعی یعنی قابلیت امتداد در ابعاد ثلاثه به صورت مبهم و جسم تعلیمی در ریاضیات که از اقسام کم است، یعنی مقدار جسم تعلیمی. آن وقت حرکت می‌شود امتداد مبهم و زمان می‌شود مقدارش. صدرا این‌ها را درست کرده و گفته واقعیت عالم دو امتدادی است، فلجسم امتدادان که این دو امتداد کثرت عرضی را درست می‌کند و لازمه‌ی ذات وجود عالم ماده این است. آقای مطهری در عدل الهی سعی کرده این کار را انجام دهد.

اگر کسی منطقتش ضعیف است جوهر النضید مطالعه کند. بنده منطقی آقای مفتاح را قبل از طلبگی استفاده می‌کردم یا منطقی نوین که ترجمه لمحات المشرقیه ملاصدراست که بنده قبل از طلبگی آن‌ها را خواندم. همچنین منطقی صدرا از آقای خوانساری. کتاب المنطق را خوانده بودیم و حاشیه ملاعبداللہ را مباحثه می‌کردیم. اگر کسی ضعف فلسفی دارد شرح مختصر را مطالعه کند. به جز دو باب اتحاد عقل و عاقل و معقول و معقول ثانی که سختند ولی بقیه آسانند.

یا حداقل مقاله‌های ۷ و ۸ و ۹ کتاب اصول فلسفه که مباحث کلیدی‌اند را مطالعه کنید. که با شرح مختصر ذهن را قوی می‌کند. مقاله‌ی ۱۴ سخت است ولی مقدمه‌اش خیلی خوب است که تبیین می‌کند که جایگاه فلسفه در سیستم دین‌شناسی چیست و اگر میراث تفکر فلسفی را کنار بگذاریم در فهم معارف توحیدی دین به مرز اندیشه‌ی بازرگان می‌رسیم. این‌ها را آقای مطهری در مقدمه‌ی مقاله‌ی ۱۴ توضیح داده. مقدمه‌ی مقاله‌ی ۵ برای تبیین جایگاه تعقل فلسفی مناسب است. عدل الهی از همه بهتر و به روزتر است هر چند با درس‌های ما من موجه است ولی خوب گفته که صدرا چطور اشکالات شفاعت را حل می‌کند. کتاب علل گرایش به مادی‌گیری که جایگاه نظام فکری حوزوی را در تعامل با نظامات بیرونی برای پاسخ به شبهات دینی تبیین می‌کند.

اینگونه مطالعات ما را در کل درس خواندنی‌انگیزه‌مند می‌کند. رسائل علامه. باید دید نظام فکری مان کجا ضعف دارد؛ فقه، اصول، منطق با مطالعات جنبی باید ذهن قوی شود. آقای جوادی معتقدند که آخر کار تفکر فلسفی و عرفانی، که همه را یاد گرفتیم، مقدمه‌ی این است که تازه تفکر و حیانی را درست کنیم و سر سفره‌ی قرآن بریم. علامه بعد از همه‌ی کارها شروع به تفسیر کرده. آقای مطهری می‌گوید وقتی ارتباط آیه‌های علامه را می‌بیند یقین می‌کند، قلم، قلم بشر نیست. ملاصدرا آخر کار تفسیر قرآن و شرح اصول کافی کرده. در تابستان باید خلأها را رفع کرد. البته نه به شکل رسمی زیرا در سال تحصیلی باید درس تحصیلی خواند.

الفصل السادس: فی ما يتخصص به الوجود

بعد از بیان اصالت وجود و اثبات تشکیک که دو محور اساسی فلسفه ملاصدرا هستند، مسأله مهم در فلسفه این است که این وجود اصیل و ذات تشکیک که مراتب متعددی طولاً و عرضاً دارد، چطور تخصص پیدا می کند؟ منشأ این سؤال این است که در ماهیات تخصص ماهیت به خود ماهیت نیست و در استدلال های اصالة الوجود گفتیم که یکی از مهمترین دلایل این است که اگر صد مفهوم ماهوی را به هم ضمیمه کنیم تشخیص از صد مفهوم بدست نمی آید. اولین نفری که این را خوب فهمید فارابی بود. فهمید که تشخیص و تخصص به وجود است و تا وقتی که شیئی وجود پیدا نکند تشخیص پیدا نمی کند که این را فارابی خوب فهمید. پس صد مفهوم بعد از انضمام کماکان کلی است و قابل صدق بر کثیرین است، هر چند یک مصداق داشته باشد ولی قابلیت را دارد. لذا در عالم ماهیات تشخیص و تخصص مطرح نیست لذا برای فیلسوف اصالت ماهیتی مهمترین مسأله این است که تشخیص را چگونه توجیه کند، که هیچ راهی ندارد. بعضی از آقایان معتقدند که این سؤال یعنی تخصص وجود بماذا؟ سؤال اصالة ماهیتی است. در واقع، چون یک فیلسوف اصالة ماهیتی، بالأصالة با این مسأله درگیر است و برای توجیه تشخیص وقتی دستش از ماهیت کوتاه شد، باید تشخیص را چگونه حل کند پس حال که اصالة الوجودی هم درگیر این سؤال شده، مثل آقای مصباح می گوید. اگر کسی وقت کند، خود این سؤال از رسوبات اصالة ماهیة است. پس اصل سؤال از آن موطن آمده است. و یک فیلسوف اصالة الوجودی دنبال این سؤال نیست که تخصص و تشخیص وجود چگونه است زیرا معتقد است وجود عین تشخیص و تخصص است و معنا ندارد به دنبال تشخیص وجود بگردیم و بهتر از آن این است که بخواهیم تخصص وجود را با ماهیت توجیه کنیم مثل قسم ثالث. در سابق ما تشخیص ماهیت را با وجود درست کردیم پس نکته اول ریشه ی تاریخی این سؤال است. بر اساس اصالة الوجود منشأ همه ی تشخیص ها خود واقعیت عینی است و واقعیت عینی بذاته متشخص و متخصص است.

نکته ی دوم این است که در تحلیل این بود که چگونه تشخیص و تخصص واقعیت عینی را با ماهیتی که اعتباری است توجیه کنیم. که برخی ها مثل شهید مطهری به این جای منظومه که می رسند می گویند این حرف ملاهادی که تشریح می کند به نوری که از مشبک ها بگذرد و سپس آن نور بدیع و دایره شود در ابتدای امر است چون اول ذهن ما انشش با ماهیات است کأنه برای ماهیت یک واقعیتی در نظر می گیرد و نور وجود از مشبک ها می گذارند و می گوید چگونه این نور مربع و مثلث شده تخصص این نور به خاطر عارض شدن ماهیات است. پس برخی ها اینگونه می گویند چون عرض شد که در اول کار فهم، چون انس ذهن با ماهیات است که صحنه می گذارد بر این اشکال که نمی توان تخصص وجود را به ماهیات توجیه کرد بلکه تخصص وجود را باید به ذات وجود توجیه کرد و ذات وجود به عنوان واقعیت عینی، حین تشخیص و تخصص است. اصلاً طرح سؤال درست نیست.

نکته ی سوم اینکه حال که می خواهیم برویم سراغ ذات وجود، و موجود عینی را ملاک تشخیص و تخصص بدانیم چه فرقی بین تخصص اول و تخصص دوم هست؟ گفتیم که سه تخصص داریم و سومی در برداشت اولی ما اصالة ماهیتی است. اما چه فرقی

بین اولی و دومی است حقیقت وجود که می گوئیم به ذات اصلش تشخیص است چه فرقی با دومی دارد که می گوئیم تخصص دارد با خصوصیات در این جا که آن خصوصیات غیر خارجند از مراتب. قبلا گفتیم در نتایج تشکیک که هر چه خارج از مراتب باشد عدم است حال با چه خصوصیات می خواهیم تشکیک را درست کنیم؟ با خصوصیات ماهوی یا خصوصیات وجودی؟ مثل قوه، وحدت، کثرت که خصوصیت حقیقیه وجودی اند، این هایی که صفات حقیقیه درست کردیم که گفتیم: من الکمالات الحقیقیه المختلفه ... حال سؤال این است که بین تخصص که باید در حقیقت عین جويا بشیم و ماهیت را کنار گذاشتیم و اعتباری و باطل آن را دانستیم و مجاز ندانستیم تخصص وجود را به وسیله ی ماهیت تبیین کنیم بلکه بر عکس تخصص ماهیت را به وسیله ی وجود تبیین کردیم حال فعلا تخصص سوم هم کنار می گذاریم حال اولی و دومی چه فرقی دارند؟ بین تخصص حقیقت واحده ی اصیل به نفس ذاتها و دومی چه فرقی هست؟ برای حقیقت وجود دو اصطلاح معروف وجود دارد اولی اینکه حقیقت وجود در اصطلاح فلسفه ی صدرایی که به کار می رود یعنی کل وجود و دومی یعنی واجب الوجود که بنابر اولی حقیقت وجود بنا به تعبیر اصول میشود عام مجموعی یعنی کل وجودات و در دومی که بر طبق اصطلاح عرفانی است حقیقت وجود یعنی واجب الوجود. بعدا ثابت می کنیم که اصطلاحی که بیشتر مورد عنایت علامه بوده اصطلاح دوم است. لذا تعبیری که دارد این است تخصص حقیقت وجود که واحد و اصیل است و اصلتش هم به نفس ذاتش است همانطوری که تخصصش به نفس ذاتش است القائمه بذاتها یعنی واجب است یعنی عبارت القائمه بذاتها دلالت می کند بر اینکه حقیقتی که مد نظر علامه است حقیقت وجود به معنای کل وجودات نیست و به معنای واجب الوجود است پس می خواهیم بگوئیم واجب الوجود یک حقیقت اصیل قائم به ذات است که عین تعین و تشخیص خارجی است و بقیه ی ممکنات آیات و شئون او هستند بر اساس توضیحی که از امکان فقری داده شد کأنه بقیه موجودات وجودات مستقله ای نیستند که بخواهند تشخیص داشته باشند. تمام تشخیص وجود به تشخیص حقیقت واجب ی وجود است که اصیل و قائم به ذات است و نیاز به غیر ندارد چون غیر یا عدم است یا ماهیت که باطل است که بعدا این ها را دقیق می کنیم. این مطلب مرتبه ی دقیق تری از تشکیک است. مراجعه شود به شرح مبسوط در وحدت و کثرت که در آنجا شهید مطهری توضیح می دهد که صدرا یک جایی تشکیک را تدقیق می کند که با ارتقاء تشکیک ممکن نشان واجب میشود و آیه ی واجب میشود و اسم و ظل واجب میشود که در این صورت تشخیص همه ی موجودات به تشخیص واجب است البته تعبیر بقیه ی موجودات و هل بسیطه درست کردن برای آن ها تسامحی است چون در این صورت به آن ها استقلال دادیم. یک پله که از آن اوج پایین بیاییم تشکیک است که یعنی مراتب داریم.

تصویر اولیه از تشکیک: در تصویر اولیه از تشکیک ما یک سلسله ی از موجودات داریم که یک طرف واجب و یک طرف هیولا است یعنی از واجب یک موجود داریم و بعد یک وجود با اختلاف مرتبه تا هیولا و بعد هم عدم. در این تصویر از تشکیک تخصص وجودات به خصوصیات مراتب است که خصوصیات عین هر مرتبه هست مثل قوه و فعل. تصویر دقیق تر اینکه واجب اینگونه نیست که آن ور سلسله باشد و ما این ور سلسله باشیم که در این صورت چیزی که اقرب به ماست علت ماست نه اینکه واجب علت ماست. فرمود که یحول بین المرء و قلبه و نزدیک تر از همه به ما است. آن وقت می خواهد بگوید در عینی که این

تشکیک هست همه فیوضات و انواری هستند که هیچ کدام مسیر ارتباط ما با واجب را تبعید نمی کنند و فاصله نمی اندازند. در این تصور تشخص و تعین وجود به تشخص واجبی وجود است چون بقیه انوار و شئون آن می باشند و بقیه ذاتی ندارند که بخواهند بین ما که در یک مرتبه ای هستیم با واجب ایجاد کند که با این تصویر صدق می کند اقرب الیکم من حبل الورد و ما رأیت شیئا إلا رأیت الله بعد قبل. پس تخصص دو جور تصویر می شود اول تشخص وجود به تخصص حقیقت واحده ی اصیل بنفسها القائمة بذاتها که قید اخیر به واجب میخورد، یک پله پایین تر می شود دوم تشخص به خصوصیات مراتبها یعنی وجود یک تشخص و تخصص دارد به خصوصیات مراتبش که دیگر مرتبه و سلسله دارد و تشکیک است. این سلسله و مرتبه خصوصیات دارد که خصوصیات تشکیکی اند که خصوصیات تشکیک غیر از خصوصیات ماهوی اند و خصوصیات ماهوی ما حد وجود و خصوصیات تشکیکی مال متن بودند. که خصوصیات مراتب غیر و خارج از مراتب نیستند بلکه عین وجود هر مرتبه اند؛ فعلیت و قوه و ضعف و شدت که صفات حقیقیه ی وجودند. یک پله پایین تر سوم تخصص الوجود بإضافة الوجود الی الماهیات که اشکال می شود که ماهیت که چیزی نیست که منشأ تخصص وجود شود. وجود اگر بخواهد به خاطر ماهیات مختلف شود؛ اختلاف وجود توسط ماهیات چگونه است؟ آیا اختلاف وجود به وسیله ی ماهیات یک تصویر پنجره و شبکه است؟ که اشکال وارد می آید که برای ماهیت یک چیزی قائل شده است که نور وجود را از آن عبور دادیم و نور وجود به خاطر این ماهیت مختلف شد و اختلاف اولاً و بالذات مال ماهیت است و ثانياً و بالعرض مال وجود است، که این اشکال دارد یا نه: این عارض شدن وجود بر ماهیات منظور عکس الحمل است یعنی منظور این است که وجود به گونه ای است که حدش در ذهن ما مفهوم ماهوی درست می کند و به تعبیری که قبلاً خواندیم منظور این است که ماهیت ظهور حد وجود است در ذهن که اینگونه اشکالات مذکور به این وارد نیست. در این وقت می گوئیم چند جور کثرت داریم: الف یک کثرتی که صفت حقیقی وجود دارد و آن عین وجود است ب یک کثرت ماهوی که یک وجود حد دارد داریم که وقتی ذهن را رو به روی وجود حد دار قرار می دهیم از آن عکس می گیریم به نام ماهیت. در این صورت نمی گوئیم انسان موجود است، بلکه باید بگوئیم وجود محدود انسان است. یعنی از وجود محمول به عنوان موضوع، مفهوم انسان را در می آوریم. اگر می گوئیم وجود عارض بر ماهیت است و توسط این عروض وجود بر ماهیات تکثر پیدا می کند و لو تکثر بالعرض الماهیه معنای عروض را عروض مقولی موجودات هم عرض نمی بینیم چون عروض مقول موجودات هم عرض اشکالشان آن پنجره است که نور یک واقعیت و پنجره یک واقعیت که به هم که می رسند نور را مشبک می کند که می شود عروض مقولی موجودات هم عرض. پس عروضی که این جا داریم از باب عکس الحمل است که در واقع ماهیت عارض بر وجود شده و اعتقاد به اصالة وجود و اعتباریت ماهیت معنایش این است که ذهن ما از وجود محمول ماهیت می گیرد لذا ماهیت موطنی جز ذهن ندارد که بعد دقیق تر می کنیم. اگر ما اینگونه معنا کردیم هیچ اشکالی به حرف ملاصدرا و ملاحادی وارد نمی آید و این حرف نه تنها از حرف های ابتدایی نیست که برخی ها گفتند، بلکه بعد از حرف های قوی است که بعد از اصالة وجود و تشکیک و بعد از وجود حد گفته می شد. منتها فرق دومی با سومی این است که در دومی خصوصیات از متن است و در سومی مفهوم ماهیت از حد وجود است. پس اشکالات را برطرف کردیم پس حق داریم برای وجود که عین تخصص و

تشخص است، تخصصی بالذات قائل شویم و تخصصی بالعرض قائل شویم یعنی تخصص ماهوی به تخصص ماهوی خارجی نیست بلکه فقط کافی است قضیه عکس الحمل را بلد باشیم و بعد می بینیم این ذهن بسیار زیبای صدرایی یکی از مهمترین مشکلات ما در فلسفه یعنی قاعده ی فرعیت را و وضعیتش را در هلیات بسیطه حل می کند، که بزرگانی در آن گیر کردند. پس اولی حرف ادق است که در واقع سلسله جمع شده که سیأتی در نهایی دومی پایین تر تشکیک است که صفات حقیقی وجود است. سومی یک پله پایین تر کثرت ماهوی است که کثرت ماهوی را چون با نظر به اصالة الوجود لحاظ می کنیم می گوئیم کثرت ماهوی یک کثرت ذهنی است و آن چه که بالذات کثرت دارد ماهیت و وجود کثرت بالعرض است. ما فعلا ما با دومی و سومی کار می کنیم و در نهاییه با اولی بحث میشود.

جلسه بیست و یکم

عبارت خوانی تخصص

جلسه بیست و دوم

از حد وجود ماهیت گرفته می شود، پس موضوع وجود و محمول ماهیت است، پس ظهور حد وجود محدود در ذهن که نظر می کنیم به وجود محدود می شود انسان، فرس، پس الوجودالمحدود انسان، نه این که عارض از باب عرض مقولی باشد، که اولاً اشکال مهم آن این است که نوعی اصالت قائل شدن و واقعیت دادن برای ماهیت است که غلط است. (اگر این را در مرحله ی سوم درست کردیم می فهمیم قاعده ی فرعی «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» اقتضا می کند هر وقت محمولی برای موضوعی ثابت است در رتبه ی سابق بر ثبوت محمول موضوع باید باشد، یعنی ثبوت محمول برای موضوع اقتضا دارد موضوع موجود و ثابت باشد یعنی ثبوت قیام برای زید اقتضا دارد ثبوت انسان در رتبه ی سابق بر ثبوت قیام باشد. قاعده ی فرعی که خیلی ها در تحلیلش در هلیات بسیطه گیر کردند.) هلیات بسیطه قضایایی اند که محمول آن ها وجود است نه غیر وجود که هلیه مرکبه بشود مثل زید قائم. در هلیه مرکبه محمول غیر از وجود است ولی هلیه بسیطه مانند (زید موجود) محمول، وجود است. در تحلیل قاعده ی فرعی در هلیات مرکبه مشکلی نداریم چون ثبوت قیام بر زید فرع ثبوت زید است اما در تحلیل قاعده در هلیات بسیطه مشکل پیدا می شود که ثبوت وجود برای زید فرع ثبوت زید است گرفتاری دارد که اشاره می کنیم علامه می خواهد بگوید اشکال از تصور عرض مقولی آمده است. اگر ما عرض وجود بر ماهیت را در هلیات بسیطه عرض مقولی دیدیم اشکال وارد است چون فرض می کنیم ماهیت وجود دارد و وجود عارض بر آن می شود که تقدم شیء بر نفس پیش می آید محاذیر عقلی مختلف دیگر مثلاً اگر ماهیت قرار است موجود باشد عرض وجود برایش نیاز نیست به حکم قاعده فرعی و اگر قرار است ماهیت موجود نباشد وجود عارض بر حی می شود چون قاعده فرعی می گوید ثبوت شیء لشیء بدون ثبوت ماهیت عرض وجود بر آن خلاف قاعده ی فرعی است و بما ثبوت ماهیت در رتبه ی سابق باز هم بی معناست که تسلسل و تقدم شیء بر نفس و ... پیش می آید چون در ثبوت وجود برای ماهیت می بایست ماهیت موجود باشد که دوباره در رتبه ی قبل سؤال پیش می آید که ثبوت وجود برای ماهیت سؤال تکرار می شود علامه می فرماید تمام این اشکالات که در ذهن آقایان آمده به خاطر این است که در هلیه بسیطه مسأله را از باب عرض مقولی دیدند یعنی ثبوت وجود برای ماهیت را از باب عارض شدن واقعیتی بر واقعیتی دیدند و بعد گیر کردند. اما اگر هلیه ی بسیطه را اینگونه معنا کردیم که از باب عرض مقولی نیست و از باب عکس الحمل است در این صورت اشکال نیست. چون در واقع آن چیزی که موضوع است وجود است و محمول که خود هم از حد وجود محدود انتزاع می شود ماهیت است پس قاعده ی فرعی را این جور جاها به دلیل عکس الحمل تخصص دارد نه تخصیص و قاعده ی فرعی در ثبوت شیء لشیء است نه درباره ی ثبوت شیء چون ثبوت شیء یعنی ثبوت وجود و انتزاع ماهیت از حد وجود محدود و متوجه شدیم بر اساس اصالة الوجود ما در خارج ماهیت نداریم و شیء لشیء نداریم در خارج بلکه ثبوت الوجود را داریم و ذهن که از حد وجود محدود ماهیت می گیرد. لذا با این توضیح اساس اشکالی که در هلیات بسیطه به قاعده ی فرعی وارد شده از بین رود.

اگر عکس الحمل را نگیریم اشکال پیش می آید که باید اصالة الماهیتی شویم و بدتر از آن تخصیص قاعده ی فرعیه است یا تسلسل یا تقدم شیء بر نفس. بیان شد که اگر ثبوت موجود برای ماهیت عرض مقولی باشد اصالة الماهیه پیش می آید.

چرا تسلسل و تقدم شیء بر نفس در قاعده ی فرعیه بدتر از اصالة الماهیه شدن است؟ برای تحلیل باید سابقه تاریخی را دانست. سابقه ی تاریخی مسأله این است که آیا می شود که از قاعده ی فرعیه برای اثبات اصالة الوجود یا اصالة الماهیه استفاده کرد؟ برخی ها مخصوصا اصالة الماهیتی ها خواستند از قاعده ی فرعیه برای اثبات اصالة الماهیه استفاده کنند و گفتند که اگر ثبوت شیء لشیء ... باید قائل شویم به اصالة الماهیه چون باید قبول کنیم که قبل از آمدن وجود، ماهیت وجود دارد، پس ماهیت اصیل است و آن ها می گویند عرض مقولی درست است و قاعده ی فرعیه هم درست است و قاعده ی فرعیه ما را به اصالت ماهیت می رساند. پس چرا با اصل قرار دادن وجود عرض مقولی را خراب کنیم و عکس الحمل را نتیجه بگیریم تا قاعده ی فرعیه را نجات دهیم. نجاتش می دهیم از باب تخصص. پس عده ای هم ادعا کردند با قاعده ی فرعیه اصالت ماهیت را در می آوریم این جاست که ملاصدرا و عده ای از فلاسفه می گویند نمی شود چون ماهیت هم اگر اصیل باشد قاعده ی فرعیه خراب می شود به دلیل تسلسل و تقدم شیء پس هیچ راهی نیست. این که گفتیم تقدم شیء و تسلسل اشکال بارزتری است از مسأله ی اصالة الماهیه به این خاطر است که علی ای حال باید یک فکری برای هلیه ی بسیطه کنیم چه با اصالة الوجود و چه با اصالة الماهیه یعنی حتی اگر قائل به عرض وجودی شویم باز دو اشکال باقی است یعنی حتی اگر قائل به اصالت ماهیت شدیم بالاخره ثبوت ماهیت را با چه چیزی می خواهیم درست کنیم؟ دوباره دو اشکال بر می گردد که ثبوت الماهیه به چیست! ماهیت من حیث هی لیست إلا هی و با قطع نظر از وجود هیچ است پس ثبوتش به چیست اولاً و ثانیاً اگر درست کنیم ثبوتش را پس تقدم و تسلسل را چه کار کنیم. اگر به نفس ثبوت وجود بخواهیم برای ماهیت ثبوتی قائل شویم و قاعده ی فرعیه را نجات دهیم تقدم و تسلسل پیش می آید لذا این اشکالات قوی ترند که وجود این اشکالات از یک طرف و عدم تخصص قاعده ی فرعیه از طرف دیگر معلوم می کند که اصالة الماهیه راهش بسته است حالا که راهش بسته است تنها راه نجات قاعده ی فرعیه عکس الحمل است و اصالة الوجود که وقتی اصالة وجود آمد قاعده ی فرعیه نجات پیدا می کند. ملاصدرا در بعضی جاها قضیه را بر عکس کرده و نمی خواسته با همین قاعده اصالت وجود را ثابت کند که بقیه در آن مانده اند چون قاعده ی فرعیه در هل بسیطه تخصصا خارج است نه تخصیصا از باب عکس الحمل پس باید خود اصالت وجود ثابت شود تا بتوانیم تخصص را درست کنیم. پس سه اشکال اصلی بود، اول: تخصیص قاعده ی فرعیه امکان ندارد چون قاعده ی عقلی ملاک و برهان دارد. دوم: قاعده ی فرعیه در هلیات بسیطه چه با اصالت وجود و چه با اصالت ماهیت مستلزم تقدم یا تسلسل است و این دو اشکال مسلم اند به همراه تخصیص که تنها راه نجات این است که با اصالت وجود و قول به عکس الحمل مشکل را حل کنیم.

علامه می گوید: شما که در قاعده ی فرعیه گیر کردید به این جهت بوده که قاعده ی فرعیه را در هلیات بسیطه می خواستید از باب عرض مقولی حل کنید و ثبوت شیء لشیء اش کنید که اگر عرض مقولی شد غلط می شود و هر کس با عرض مقولی حرکت کرد گیر می کند و به این دلیل قاعده ی فرعیه دلیلی برای اثبات اصالة الماهیه نیست.

در عالم ذهن وجود موضوع با وجود محمول دو وجودند و هل بسیطه مال عالم عین است. در عالم ذهن وجود زید غیر از وجود وجود است. پس به اعتبار ذهنی که نگاه کنیم موضوع و محمول دو واقعیتند و بحث ما در عالم خارج است، لذا قضیه در عالم ذهن هم موضوع و هم محمول و هم نسبت و هم حکم دارد. پس فرق عین و ذهن باید رعایت و لحاظ شود.

تسلسل در عمود زمان محال نیست و تسلسل فی ذاته محال نیست بلکه تسلسل در جایی محال است که حلقات اجتماع در وجود تسلسل داشته باشند و نه در عمود زمان یعنی رتبی (روخوانی)

نکته عبارتی: قاعده ی فرعیه تخصیص نمی خورد یعنی هر جا دو واقعیت داشتیم و یکی برای دیگری خواست ثابت شود باید مثبت له موجود باشد اما اگر گفتیم یک واقعیت بیشتر نداریم، می شود ثبوت شیء که آن یک واقعیت باید وجود باشد که تخصصا از قاعده ی فرعیه خارج می شود ولی اگر دو واقعیت بود قاعده ی فرعیه باید باشد. دوم: برخی گفتند قاعده ی فرعیه به معنای استلزام است نه فرعیه یعنی ثبوت شیء لشیء مستلزم است برای ثبوت مثبت له و لو بهذا الثابت که اگر استلزام شود می گویند دیگر مشکل نداریم چون به هذا الثابت به وجود می آید که می گوئیم خیر، قاعده ی فرعیه ترتب رتبی دارد و رتبنا موضوع بر محمول مقدم است لذا اگر ثبوت موضوع بهذا الثابت باشد می شود تقدم شیء بر نفس چون قبول نداریم در قاعده فرعیه ترتب نداریم، خیر قاعده ی فرعیه می گوید اگر دو واقعیت داشتیم که یکی برای دیگری بخواهد ثابت شود باید موضوع در رتبه ی سابق موجود باشد پس اگر ثبوت الماهیه به ثبوت الوجود است پس یک ثبوت داریم در دو رتبه می شود تقدم شیء بر نفس یعنی یک وجود برای ماهیت داریم که این وجود را هم در موضوع می گذاریم و هم در محمول که موضوع رتبنا باید مقدم بر محمول باشد که می شود تقدم شیء بر نفس. توضیح استلزام: شیئی داریم به نام انسان و شیئی داریم به نام وجود و ثبوت الوجود برای انسان فرع بر ثبوت انسان نیست بلکه مستلزم ثبوت انسان است و لو این که ثبوت انسان به واسطه ی همین محمول درست شود. اگر واقعا ما فرعیتی نداشتیم این حرف (استلزام) درست بود و اشکال تقدم هم پیش نمی آید و می گفتیم ماهیت به نفس الوجود موجود است پس فرعیه هم نیست که بگوئیم یک موجود است در دو رتبه، یکی رتبه ی موضوع و یکی رتبه ی محمول که اشکال تقدم شیء بر نفس پیش آید. (اما اشکال این است که قاعده عقلی ما فرعیه است نه استلزام که مصب قاعده این است که اگر دو واقعیت داریم که یکی برای دیگری ثابت است، باید مثبت له در رتبه ای مقدم بر ثابت، نه همراه ثابت وجود داشته باشد) ولی اگر یک واقعیت شد می شود حرف ما و هل بسیطه که فقط ثبوت شیء است که اصلا از مصب قاعده بیرون رفتیم و اگر دو واقعیت قائلیم و خواستیم ثبوت موضوع را با ثبوت المحمول درست کنیم دیگر فرعیتی در کار نیست و گرنه اگر فرعیه بود تقدم شیء بر نفس پیش می آمد. پس اگر دو واقعیت بود ما استلزام را قبول نداریم و فرعیه را قائلیم و فرعیه هم اگر بخواهد با محمول درست شود می شود تقدم شیء بر نفس. بعضهم سوم: یک عده، بر عکس حرف ما را زدند که این ها حرفشان بهتر است چون بر عکس ما گفتند وجود اصیل نیست و قاعده ی فرعیه را دلیل بر اصالت الماهیه کردند و گفتند وجود را بردارید و مشکل حل است که می گوئیم در اصالت ماهیت اشکال هست و ما می گوئیم ماهیت را برداریم و قاعده ی فرعیه هم حل می شود. یعنی هم ما (اصالة الوجودی) و هم آن ها (اصالة الماهیتی) گفتیم ثبوت شیء داریم ولی آن ها ثبوت شیء را به ماهیت و ما به وجود

معنا کردیم با این فرق که ما مجازیم این حرف را بزیم چون وجود ثبوتی دارد لولا الماهیه ولی ماهیت بدون وجود ثبوت ندارد و اگر هم با خود وجود بخاهد ثبوت پیدا کند، تقدم بر نفس پیش می آید. بعضهم چهارم: برخی گفتند وجود یک معنای عام و یک حصصی دارد. حصه یعنی تقید به عنوان معنای حرفی داخل باشد و قید خارج باشد. حصه یعنی جایی مطلقاً را قصد کنیم به یک قیدی طولی که خود قید بیرون است اما تقید داخل است مثلاً می گفتند موجود بودن ماهیت غلط است و ماهیت در واقع موجود نیست و کلمه ی موجود را به معنای این به کار می بردند و می گفتند موجود بودن ماهیت یعنی انتساب ماهیت به وجود یعنی تقیدی به وجود داشته باشد که قول دوانی است که در خدا وجود اصیل و در ممکنات ماهیت اصیل به این معنا که ماهیت انتسابی به وجود دارد که می شد حصه که تقید می آید داخل و قید می رود بیرون و موجود به اشتراک لفظی دو معنا پیدا می کرد. در خدا به معنای واقعیت داشتن وجود و در ما بقی یک انتسابی الی الوجود داریم از نوع تقید می آید داخل و قید می رود بیرون و موجود به اشتراک لفظی دو معنا پیدا می کرد. در خدا به معنای واقعیت داشتن وجود در ما بقی یک انتسابی الی الوجود از نوع تقید داریم. پس یک معنای عام وجود، داریم و یک حصه و فرد به معنای مجموع قید و مقید نداریم و آن که در عالم هست یک مفهوم عام وجود و یک حصص وجود که در واقع ماهیاتی هستند که نسبتی به وجود دارند. تقیید این قول مستلزم اصالة الماهیه در ممکنات است. این قید ها و تقید ها عین وجودند یا غیر وجود؟ اگر غیر وجودند که باطل و هالکنده و اگر عین وجودند که می شود صفات حقیقیه ی وجود که قول به تشکیک می شود. پس نمی توان قائل شد به این که در دار هستی یک حقیقت وجودی هست و یک حصص و حصص یک تقید و ربطی به وجود دارند که این حرف باطل است چون مستلزم اصالة الماهیتی شدن در مخلوقات است و غیر از آن اشکال خود تقید که می گویند تقیدی به وجود اضافه می کنیم، این تقید واقعیتی است غیر از وجود یا خود وجود است؟ اگر غیر وجود باشد هالک و اگر خود وجود است یعنی چیزی جزء وجود نداریم و تحلیللتان خراب می شود و راهی برای این که غیر خدا را انتسابی الی الوجود قائل باشد نیست و ثبوت الماهیه از باب حصص توجیه نمی شود و از راه انتساب به وجود چون تکلیف تقیدها باید معلوم شود.

حصص یعنی وجود انسان که انسان که قید است خارج است و تقید به انسان داخل است که تقید معنای حرفی است سبب می شود که عام تکه تکه شود به تکه های مباین ولی قید خارج باشد، یعنی وجودی که لون انسانی دارد یعنی تقید انسانی دارد. پس حصص یعنی نسبة الی الوجود دارند یعنی وجود حقیقتی ندارند و ربط به وجود دارند که قبلاً در قول اشتراک لفظی وجود بین واجب و ممکن در قول دوانی ردش کردیم که ماهیات را موجود ندانیم و نسبة الی الوجود بدانیم و انسان موجود است این نیست که انسان وجودی دارد بلکه نسبتی الی الوجود دارد پس حصه ای از وجود دارد.

و الفرد لیس له ثبوت: یعنی وجودی که رنگ انسان دارد نقد که از همه ی اشکالات سابق به این قول می گذریم و می گوئیم رنگ کجاست؟

جلسه بیست و سوم

در فرق دوم و اول گفته میشود که دومی عام استغراقی است. اگر وجود به نفس ذاتها تخصص پیدا کند خودش است و بس و اگر به خصوصیات مراتب تخصص پیدا کند تشکیک است که اولی بالاتر از دومی است. در دومی تخصص به خصوصیات مراتبی است که غیر خارج از مراتب است و عین مراتب اند یعنی تخصص حقیقت است به نفس هر مرتبه یعنی یک حقیقتی است که ذو مراتب است و هر مرتبه به نفس آن مرتبه تخصص دارد چون خصوصیات مساوق مرتبه اند یعنی: در عبارات تشکیک گفته شد که اگر مرتبه ای بالفعل و مرتبه ای بالقوه باشد ما نمی توانیم بگوییم اشتراک در وجود و اختلاف در فعلیت و قوه چون می شود ترکیب وجود فعلیت عین وجود و قوه هم عین وجودند و حال که صفات عین وجودند پس اشتراک در تمام ذات و اختلاف در تمام ذات است، چون ذات بسیط است. پس هر مرتبه ای به نفس آن مرتبه تخصص دارد یعنی اشتراک و اختلاف به نفس مرتبه است منتها این مال مراتب است ولی اگر مراتب را کنار گذاشتیم، خود حقیقت وجود به نفس ذاتش تخصص دارد که حقیقت واجبی وجود است که قائم به ذاتش است. سومی تخصصی که از حد الوجود در می آید که عرض مقولی هم نیست یعنی هر مرتبه ای حدی دارد که آن حد ماهیتی را به ما می دهد. فرق دوم با سوم این بود که دومی عین وجود ولی سومی از حد وجود است. در سومی هل بسیطه درست می شود که انسان موجود است و فرس موجود است منتها چون عرض مقولی نیست و عکس الحمل است یعنی وجود محدودی است که از حدش مفهوم انسان را در می آوریم و در واقع الوجود المحدود انسان است آن وقت مشکلی هم در قاعده ی فرعی نداریم چون قاعده مال ثبوت شیء لشیء است ولی این جا ما ثبوت شیء داریم. اصالة الماهیتی هم خواست ثبوت شیء کند ولی نشد. بقیه هم خواستند تخصیص فرعی کنند که باز خراب کردند. دومی سر صفات حقیقیه تخصص پیدا کرد که از متن در می آمد و سومی بر سر صفات ماهوی که از حدود در می آید. در نهایت سلسله جمع می شود و دیگر وجودات نداریم و ظهورات یک حقیقت داریم که هم در تعابیر دینی ما زیاد است و هم برهان آن را درست می کند.

اشکالات قاعده ی فرعی در هل بسیطه بدون لحاظ اصالة وجود و ماهیت بود که نه تخصیص می خورد و نه استلزام می شود و ثبوت ماهیت قبل از ثبوت وجود برایش هم غلط چون می شد اصالة الماهیه با اشکالاتش و اگر هم به نفس وجود ثابت شود ماهیت تقدم شیء بر نفس می شود. اشکال به اصالة الماهیه این بود که چطور ماهیت که لیست الماهیه إلا هی است واقعیت پیدا کرده حال اگر از این اشکال هم صرف نظر کردیم و وارد قاعده ی فرعی شدیم در هل بسیطه همان اشکال تقدم و تسلسل هست و تقدم اشکال کسی است که با اصالة الماهیه بخواهد قاعده ی فرعی را درست کند یعنی اشکال تقدم بر کسانی است که می خواهند قاعده ی فرعی را در هلیات بسیطه اجرا کنند. منتها اصالة الوجودی تخصص ایجاد می کند که اصلا ثبوت شیء لشیء نیست و اصالة الماهیتی موفق به تخصص نمی شود و اشکالاتی وارد می شود.

پس وجود یک معنای عام و یک حصه ها است. عام یعنی همان مفهوم مطلق وجود است و حصه ها وجوداتی اند که وجود عام اضافه می شود به ماهیات که تقید به عنوان معنای حرفی در نظر گرفته شود و قید خارج شود یعنی وجودی که لون انسان دارد یا لون بقر دارد ولی خود انسان و بقر خارجند که قیدند و لون تقید است. برای تصور غلام زید یعنی غلام داخل در زید یا زید داخل در غلام؟ غلامی که مال زید است که ملکیت به عنوان قید که اعتباری است پس یعنی غلامی که لون مملوک زید بودن را دارد. و حد خارج از نماز ولی اثرش که طهارت است داخل در نماز که جزء مثل رکوع خودش داخل در صلاة ولی شرط، تقیدش داخل است. حصه یعنی وجود متقید به شکلی که قید بیرون و تقید داخل، پس ماهیت موجود نیست و له نسبة الی الوجود و وجود مشترک لفظی است.

پس یکی یکی قول بعضهم ها رد شدند: یک تخصیص قاعده ی عقلی معنا ندارد. دو استلزام اصلش غلط است که در واقع انکار فرعیت شده در جایی که دو واقعیت هست و یکی برای دیگری ثابت، مگر یک واقعی نباشد که تخصصاً قاعده را خارج می کند. سه این که وجود تحقق ندارد و اعتباری است، خودش باطل است. چهار این که قائل شویم وجود درباره ی خدا درست و درباره ی بقیه درست نیست و نسبة الوجود درست است خود باطل است و علاوه بر باطل بودن اشکالات دیگری هست که بالاخره تقید چیست؟ خود وجود است یا غیر وجود؟ اگر غیر وجود باشد هالک و اگر خود وجود باشد اگر غیر وجود هالک و باطل بر می گردد به حرف خودمان یعنی موجود در همه جا اصیل و یک مفاهیمی از آن انتزاع می کنیم و من باب عکس الحمل حمل می کنیم.

نکته: البته اگر کسی عکس الحمل را درست کرد می تواند با یک مسامحه قاعده ی فرعیه را هم درست کند. بگوید ثبوت ماهیت برای وجود با فرض عکس الحملی بودن، فرض ثبوت وجود است و ماهیت هم که می گوئیم ثبوت دارد به تبع منشأ انتزاعش ثبوت دارد آن هم ثبوتی اعتباری یعنی شیء در قاعده ی فرعیه را اعم کنیم از شیء حقیقی و شیئی که ... ملاحظه را هم به همین تمسک کرده و قاعده فرعیه را در هل بسیطه درست کرده با توسعه شیء اگر توسعه نباشد تخصصاً خارج است.

وجود و اشتقاق هم اینگونه تفسیر می شود که: مشتق و مبدأ یک واقعیت اند و اختلافشان در لا بشرطی و بشرط لایی است که مشتق را که به کار می بریم در واقع می خواهیم همان مبدأ را بگوئیم ولی لا بشرط و مبدأ را که می گوئیم همان مشتق را می خواهیم بگوئیم یعنی با مبدأ همان چیزی را که با مشتق می گفتیم، می گوئیم ولی به شرط لا که نزاعی است که کاتب و کتابت یا قائم و قیام چه فرقی دارند، فیلسوف می گوید قائم همان قیام است اما لا بشرط یعنی قیام را لا بشرط کنیم می شود قائم یعنی یمنکن الحد شدنش و اگر قیام را بشرط لا دیدیم، کلمه ی قیام، مصدر و مشتق حاکی از یک چیزند و یک طور که می بینیمش کلمه ی مشتق برایش درست می کنیم و یک طور دیگر می بینیمش و کلمه ی مصدر را درست می کنیم. در حالتی که مشتق برایش درست می کنیم، قابل حمل بر زید است و می گوئیم زید قائم، متحد با زید است و آن طور که کلمه ی مصدر را درست می کنیم قابل حمل نیست پس به حسب واقع، مشتق و مصدر مبدأ دو چیز نیستند و وقتی می آوریم در اصالة الوجود می گوئیم همه

اش وجود است، یک طور که آن را ببینیم به آن وجود و یک طور دیگر به آن موجود می‌گوییم که دیگر مشکل هل بسیطه حل می‌شود یعنی یک وجود داریم منتها یک وجود محدود که حدی از آن به نام ماهیت در می‌آید. اصالة الماهیتی هم می‌خواهد همین‌ها را بکند و می‌خواهد وجود را از بین ببرد و می‌گوید اگر ما بودیم و انسان و وجودی در کار نبود، موجودی که می‌گوییم سوری است و موجود که می‌گوییم یعنی ثبوت الإنسان و الإنسان موجود یعنی انسان هست و ثبوت الإنسان یعنی چیزی زائد بر انسان نیست که اصالة الوجودی می‌گوید: الماهیة من حیث هی لیست إلا هی پس این ثبوت از کجا آمد که او (ماهیتی) می‌گوید حیث تعلیلی که حیث تعلیلی اگر موجب حیثیت تقییدی شد پس جاعل وجود را جعل کرده و اگر هم نکرده انقلاب می‌شود پس ما با عکس الحمل ماهیت را برداشتیم و اشتقاق را خراب کردیم یعنی اینگونه نیست که یک انسان داریم و یک موجود و بعد موجود را برای انسان ثابت کنیم. اصالة الماهیتی هم همین‌ها را می‌گوید یعنی یک وجود و یک انسان داریم و می‌خواهیم وجود را برای انسان ثابت کنیم اما او می‌گوید ثبوت الماهیة ولی ما می‌گوییم ثبوت الوجود که دو قول مقابل هم هستند.

حصه در واقع نسبت است و نه قید است و نه مقید است. ما می‌گفتیم وجود و اصالة الماهیتی می‌گفت ماهیت، حصه آن تقیید است و نسبت که آن روی سکه ی لابن و تامر است که یک روی سکه ی آن‌ها این بود که مشتق مشترک لفظی است، در ماهیات به معنای نسبت الی الوجود است و در مورد خدا به معنای خود وجود است و الله موجود یعنی خود وجود و انسان موجود یعنی انسان نسبتی با وجود دارد. حال روی دیگر سکه که اینگونه است که یک وجود است و یک نسبت و طرفی ندارد یعنی هل بسیطه طرفی ندارد چون ماهیتی نداریم از آن طرف که نگاه می‌کنیم یک وجود است و یک نسبت و ماهیت نیست و وجود ندارد بلکه نسبت الی الوجود دارد که این حصه می‌شود. که بخواهند یا نخواهند در ممکنات اصالة الماهیتی شدند یعنی به ماهیت واقعیت دادند هر چند کلمه ی موجود را مشترک لفظی می‌دانند ولی ثبوت که دارد و نفهمیدند چه می‌گویند، چون در واقع در ممکن اصالة الماهیتی اند و موجود را هم مشترک لفظی گرفتند بین الواجب و الممكن که اولاً این اشتراک لفظی غلط است و ثانیاً ما بحث اعتباری نداریم و مشتق چه بسیط باشد و چه مرکب، هر چه می‌خواهد باشد. نزاع بر این است که آیا جاعل چیزی جعل کرده یا نکرده که اگر چیزی جعل کرده وجود است و اگر وجود جعل کرده تشکیک می‌شود. و آن نسبتی که می‌گویند، اگر نسبتی است زائد بر وجود و چون وجود فقط واجب است پس هالکة باطله و اگر آن نسبت ربط است و وجود، تشکیک می‌شود. اگر نسبت که می‌گویند معنای حرفی است و تقیید غیر از واجب است که وجود هم یعنی واجب، هالکة می‌شود. پس خلاصه مطلب این شد که در هلیات بسیطه یک تصویر اصالة الوجودی داریم که وجودی داریم حدی دارد و انعکاس حد در ذهن ماهیت می‌شود و یک تصویر اصالة الماهیتی داریم که خیلی هم

الفصل السابع: فی احکام الوجود السلبيّة

وجود غیر ندارد چون اصالة الوجودی هستیم و غیر وجود هالک و باطل است و صفات حقیقیه عین وجود و به اصطلاح مساوق با وجودند یعنی فرودگاهشان با وجود یکی است و نمی‌شود فرودگاهشان دو تا باشد چون دو مفهوم از متن واقع می‌آیند و قائلیم به بطلان غیر وجود در واقع که ما در تشکیک از صفات حقیقیه استفاده کردیم. (روخوانی)

سیر استدلال علامه وجود اصیل است و هر چه که غیر وجود است باطل می باشد پس وجود غیری ندارد چون بطلان غیر وجود سبب می شود که خلیط داخلی و خارجی نداشته باشد که محال که ندارد صرف است و صرف که هست ثانی ندارد. (استدلال در دو مرحله است: یک صفت خارجی یا فصل داخلی را ندارد که این غیر غیر مستقل است دو بعد از نفی آن دو به صرافت می رسیم و از صرافت ثانی مستقل را هم رد می کنیم چون ثانی مستقل محتاج امتیاز در صفت یا فصلی است (داخلی یا خارجی) که نداریم. وجود نه جوهر است نه عرض چون جوهر و عرض ماهیتند وجود ماهیت ندارد و مضافا جوهر ماهیتی است که وقتی وجود پیدا می کند، موضوع نمی خواهد و اذا وجود وجود فی لا موضوع و عرض وقتی وجود پیدا می کند موضوع می خواهد. اما اصلا فرض موضوع برای وجود محال است چون وجود خودش اصل واقعیت است و چیزی غیر از وجود نیست که بخواهد برایش موضوعی باشد.

نکته عبارتی: علامه در استدلال بر این که وجود نه جوهر است نه عرض می آورد که جوهر ماهیت است و لذا وجود جوهر نیست ولی برای عرض، ماهیت بودن را نمی آورد چون خود عرض خارج المحمول است و آن چیزی که ماهیت است، مصادیق عرض می باشد کلمه ی عرض خودش ماهیت نیست بلکه عین و شیء و کم و کیف ماهیتند و عرض هم خارج المحمول است چون جنس مصادیق نیست و گرنه مقولات دو تا می شدند. این دقت در عبارت بود هر چند اگر می گفت عرض مفهومی است که از ماهیات انتزاع می شود هم درست بود و چون کم و کیف و ... در وجود نیست، عرض هم در وجود نیست ولی چون علامه بر سر کلمه ی عرض استدلال می کند لذا تبعید مسافت نمی کند و خود عرض را بحث می کند و می گوید عرض متقوم به موضوع است و وجود موضوع ندارد. و اگر هم طور دیگر استدلال کنیم یعنی به مصادیق عرض استدلال اینگونه می شود: کم و کیف و ... ماهیتند و وجود ماهیت نیست و وقتی وجود ماهیات عرضیه نیست پس مفهوم عرضی که از آن ها انتزاع می شود از وجود انتزاع نمی شود

وجود جزء چیزی نیست چون در این صورت جزء دیگری می خواهد اولاً و کلی می خواهد ثانیاً که هر دو یعنی جزء غیر وجود و نه کل مرکب از وجود و غیر وجود نداریم و در قبل هم بیان شد که چیزی جزء وجود هم نیست و خلیط ندارد.

جلسه بیست و چهارم

پرسش و پاسخی از بحث تخصص و ادامه الفصل السابع: احکام الوجود السلبیه

چند سؤال و جواب: ما که اصالة الوجودی هستیم، هل بسیطه را ثبوت شیء کردیم یعنی محمولی را برداشتیم که از باب عکس الحمل است. اصالة الماهیتی می خواهد وجودش را می خواهد بردارد. پس چه اصالة الوجودی و چه اصالة الماهیتی می خواهند موجود را خراب کنند کلمه موجود که مشتق است به ظاهر از آن یک ذات و مبدأ و نسبت در می آید که ذات مثلا انسان است و مبدأ وجود می باشد. اصالة الماهیتی می خواهد بگوید ما هستیم و ماهیت و مبدأ هم نداریم و موجود هم که به کار می بریم، اشتقاقش مصدری است و مبدأ و نسبتی در کار نیست و ما و ماهیت هستیم. اصالة الوجودی می گوید ما هستیم که دقیقش کردند به این رسیدن که ماهیتی داریم که ثبوت دارد و مبدأ به نام وجود هم داریم و اشتقاقی هم نداریم که در آن گیر کنیم و یک حصه داریم که می گوید ما یک وجود واجب داریم و یک لون الوجود اما ماهیت را موجود نمی دانیم و برای ماهیت نسبتی برای الی الوجود قائلیم.

رد قول اصالة الماهیة: ثبوت الماهیة به چیست چون خودشان هم می گویند من حیث هی لیست الا هی و انتسابش به جاعل حیث تعلیلی اش را درست می کند و حیث تقییدی که محل دعواست می ماند، در حصه هم حصه موجود است، یعنی چه؟ اگر آن نسبت وجود دارد، می شود تشکیک که وجود می شود مشترک معنوی بین دو مرتبه ی مستقل و دیگری مرتبه ی فیض، و طرفی هم در کار نیست و اگر قید هم بوج باشد چون نسبت الی الواجب یعنی چه؟ لذا آخر می شود حرف خودمان یعنی ما هستیم و تشکیک، طولی و عرضی و ماهیت هم می شود ظهور حد الوجود در ذهن.

منها: أنه لا جزء له ... وجود جزء ندارد، جزءها یا اجزاء عقلیه اند مثل جنس و فصل یا اجزاء خارجی اند مثل ماده و صورت یا اجزاء مقداری اند که در امتدادها مطرح است. جنس و فصل فرقتش با ماده و صورت در همین اعتبار لا بشرطی و بشرط لایی است. به تعبیر آقای مطهری لا بشرط و بشرط لا در فلسفه مشترک لفظی است که اگر رعایت نشود گرفتار مغالطه ای می شود که صاحب فصول گرفتار شده و آخوند در کفایه در بحث مشتق همین بحث را دارد. لا بشرط و بشرط لا که تا الآن بلدید مال بحث اعتبارات ماهیت است که در کنارشان هم بشرط شیء است که یا با حضور قید و یا با عدم قید یا لا بشرط از حضور یا عدم قید است. مثلا رقبه به شرط ایمان می شود بشرط شیء و رقبه به شرط عدم کفر می شود بشرط لا و رقبه، لا بشرط که با هر شرطی جمع می شود و سازگار است. لا بشرط و بشرط لا یک اصطلاح دیگر دارد: که الآن به کار رفت: قیام و قائم فرقتشان این است که قیام بشرط لا است و قائم لا بشرط است. این لا بشرط و بشرط لا، لا بشرط و بشرط لا از حمل و اتحاد است. حمل یعنی اتحاد و کاری به امور دیگر نداریم. یعنی یک واقعیت است و اگر یک طور ببینیمش قابل حمل نیست و یک طور دیگر قابل حمل است.

فلاسفه می گفتند قائم با قیام وجود و موجود یک واقعیتند و اختلافشان در لا بشرطی و بشرط لایی است. یک طور بینی اش کلمه ی قائم یا موجود را برایش وضع می کنی و یک طور دیگری کلمه ی قیام و وجود را برایش وضع می کنی: نزاع بر این بود که موجود بسیط است یا مرکب: اصالة الماهیتی می گفت مرکب است یعنی ذات ثبت له الوجود یعنی ماهیت چون اگر بگوییم وجود ثبت له الوجود تسلسل ایجاد می کند. اصالة الوجودی گفت مشتق بسیط است و مشتق ذات ثبت له المبدأ نیست و یک واقعیت است که اگر لا بشرط دیدی آن را ... اصالة الماهیتی گفت اگر مبدأ و مشتق یکی است پس چگونه نمی شود قیام را حمل بر زید کرد اما قائم را می شود حمل کرد که راهش این است: یک واقعیت را ذهن دو جور می بیند: یک جور می بیند که نمی توان متحد شود و یک جور دیگر می شود آن واقعیت متحد شود که شهید مطهری از محقق بروجردی نقل می کرد زید را که می بینیم یک واقعیت است یا ده واقعیت که بستگی به دیدن دارد یعنی اگر زید را مقولات عشر دیدیم، ده تکه است زید که یک طرف کم و یک طرف کیف و و اگر همین زید را طور دیگری دیدیم می گوییم این ها همه متحدند و یک واقعیت داریم، این کارها را ذهن می تواند انجام دهد. حتی اگر در ادبیات هم مشتق مرکب شد در فلسفه به معنای دقیقتر قصد می شود و نباید بحث عرفی شود که یک چیز اعتباری تکلیف واقع را مشخص کند. ما کار به م له مشتق نداریم از نظر فلسفی موجود وجود یا قائم و قیام یک واقعیتند که دو جور دیده شده اند: یک طور قابل حمل و یک طور غیر قابل حمل است. همین جا صاحب فصول اشکالی کرده و آخوند در کفایه ذکرش می کند که علم را اگر لا بشرط کنیم با زید که یکی نمی شود؛ آخوند به صاحب فصول می گوید این لا بشرط مال لا بشرط رقبه است علم لا بشرط یعنی لا بشرط از حرکت که علم با حرکت باشد یا بی حرکت با تقوا یا بی تقوا که این لا بشرط مال اعتبارات در ماهیت است اما لا بشرط در مشتق، لا بشرط ماده و صورت است که دو تا هستند که لا بشرط در ماهیات نسبت به امور خارجی است یعنی رقبه نسبت به ایمان ولی لا بشرط منظور، نسبت به حمل و اتحاد است یعنی طوری دیده شده که قابل اتحاد است صاحب فصول گفت اگر علم لا بشرط شود با حرکت یکی نمی شود که به او می گوییم لا بشرطی که می گویی مال اعتبارات ماهیت و نسبت به امور خارجی است ولی این لا بشرطی که می گوییم لا بشرط از حمل و اتحاد است یعنی طوری دیده شده که قابل اتحاد است پس لا بشرط مشترک لفظی است. پس این جا لا بشرط و مطلق و مقید باید کنار گذاشته شود. در این جا ذهن من یک واقعیت را می تواند به گونه ای ببیند که اتحاد داشته باشد و می تواند طوری هم ببیند که اتحاد نداشته باشد در آن طوری که اتحاد دارد. ذهن کلمه ی مشتق را برایش قرار می دهد و کاری هم به موضوع له مشتق نداریم (که با تبادل حل می شود) و آن طور که ذهن واقعیت را بشرط لا می بیند، مبدأ را برایش قرار می دهد که مبدأ و مشتق یک واقعیتند. اگر ذهن واقعیت را طوری دید که مرز نداشت و طارد غیر نبود لا بشرط است و اگر مرز داشت و طارد غیر بود بشرط لایی است. اگر مفاهیم موجود در زید به شرط لا دیده شوند زید می شود ده جزیره که هر کدام از دیگری مرز دارد یعنی می شود بشرط لایی و اگر مفاهیم موجود در زید را طوری دیدیم که حدود و مرز نداشته می شوند اعتبار لا بشرطی. در هل بسیطه هم اصالة الوجودی محمول را می زد (محمولی که عکس الحملی است) و می گفت وجود محدود و دیگر هیچ چیز نداریم. اصالة الماهیتی مشتق را می زد و می گفت الانسان و هیچ چیز دیگر نداریم. حصه ای می گفت الوجوب و یک نسبت روی آن می گذاشت. این اصطلاح را فلاسفه در

جای دیگری هم به کار می برند: فرق ماده و صورت با جنس و فصل و می گویند ماده و صورت اجزاء خارجی اند و جنس و فصل اجزاء عقلی اند. ما یک حیوان داریم و یک ناطق و یک جسم داریم و یک روح و اگر ناطق را روح گرفتیم ولی اگر ناطق را نطق ظاهری گرفتیم و عرض حرف دیگری است، ولی فعلا با فرض این که ناطق یعنی روح انسان حیوان است و ناطق و انسان جسمی دارد و روحی. حیوان و ناطق بر انسان قابل حملند اما جسم بر انسان قابل حمل نیست و همینطور روح است. در واقع حیوان همان جسم است ولی حیوان لا بشرط و جسم بشرط لا و ناطق همان روح است ولی لا بشرط و روح همان ناطق است ولی لا بشرط است. به حیوان و ناطق می گوئیم جنس و فصل که اجزاء الماهیه اند و قابلیت حمل بر ماهیت نوعیه را دارند چون حیث لحاظ ذهنی آن ها لا بشرطی است. به جسم و روح می گویند اجزاء خارجی که ماده و صورت اند که بعد ترکیب صورت در فلسفه دو جور است: صورت نوعیه و صورت جسمیه. صورت ها تا آخر باشی انداز اقسام جواهر. در کنار این ها یک هیولا داریم که هیولا در واقع ماده است بعد جسم ترکیبی می شود از ماده و صورت و نزاعی هم هست که ترکیب ماده و صورت اتحادی است یا انضمامی. فعلا بحث در این حد که یک جنس داریم و یک ماده و یک فصل داریم و یک صورت. جنس و ماده فرقی با هم در اعتبار یک واقعیت است که دو گونه اعتبار می شود که یک بار اعتبار لا بشرطی و یک بار اعتبار بشرط لایی. آخوند هم به صاحب فصول همین را گفته که اعتبار لا بشرط و بشرط لایی که می گوئیم لا بشرط ماده و صورت است و جنس و فصل نه لا بشرطی که در اعتبار الماهیه به کار می رود (در ذیل بحث مشتق).

جزء مقداری: یک قطعه خط یک خط است اما می شود در آن چهار نقطه را در نظر گرفت تا بشود چهار پارخط خط یعنی قابلیت دارد و تا هر جا ادامه می دهیم و فرض نقطه کنیم خط به نقطه نمی رسد چون هیچ گاه امتداد از بی امتدادی ساخته نمی شود و آن مفهوم هندسی که خط از نقطه تشکیل شده غلط است. هندسه از فلسفه باید تعاریف را بگیرد.

حد شیء پایان شیء است و خود شیء نیست و نقطه حد خط و خط حد سطح و سطح حد حجم است. پایان خط نقطه است یعنی نقطه از حد خط انتزاع می شود. جزء مقداری جزء بالفعل نیست و اگر قوه را برایش واقعیت قائل شدیم جزء مقداری جزء هست.

اگر وجود جنس و فصل داشت، فصل باید محصل جنس باشد چون فصل به جنس تحصل می دهد و مقسم جنس است یعنی حیوان را به انواعی تقسیم می کند حال که فصل باید محصل وجود باشد وجود خودش عین تحصل است آن وقت فصلی که باید محصل باشد، محصل نیست و جنسی که باید تحصل نداشته باشد إلا بالفعل عین تحصل است.

ما در عالم خارج جنس نداریم. در عالم خارج جنس اعتبار مستقل نیست یعنی جنس در خارج مثل حیوان یا انسان است یا فرس یا ... پس تحصلش با فصل است در ما نحن فیه جنس ما خود وجود است که عین تحصل است که یا فصل پوچ و بی خاصیت است یا فصل مقوم است که عین وجود است و همه کاره که جنس هیچ کاره می شود، که خلط است.

نفی جزء مقداری: ثابت می شود که جسم مرکب از ماده و صورت است که از اجزاء خارجی اند و ترکیب آن ها جسم می دهد و وقتی یک واقعیت خارجی اجزاء خارجی نداشت پس جسم ندارد پس عوارض جسم را هم ندارد.

وجود نوع هم نیست چون تشخیص نوع به ضمائم خارجی است. تحصیل جنس به فصل است اما تحصیل و تشخیص نوع به ضمائم خارجی است و حال آن که وجود عین تشخیص و تحصیل است و نیازی به ضمیمه ی خارجی ندارد که همان بحث فارابی بود که نمی توان با انضمام ماهیات عرفیه که تحصیل ندارند به یک ماهیت جوهریه تشخیص و تحصیل درست کرد که جوانه ی حرف اصالت وجود بود مراجعه: شرط مبسوط ذیل بحث مشتق و اعتبارات ماهیت و اصول فقه: اعتبارات ماهیت (اصول فقه مسامحاتی دارد)

مراجعات

۱- شرط مبسوط بحث تشکیک اقوال باید دقیق بررسی شود اقوال وحدت و کثرت

۲- اصول فلسفه جلد پنج ذیل برهان صدیقین ملاصدرا که اثرش را در تخصص می شود دید برهان صدیقین ملاصدرا در حاشیه است و در متن نیست. برهان علامه در متن بالاتر است و مظهری برهان متن را شرح نمی دهد ولی در ذیل این جا صدیقین ملاصدرا را می گوید.

۳- بحث تخصص در شرح مبسوط؛ که شهید مظهری حرف ملاهادی را نقد کرده در مسأله ی تخصص

۴- عدل الهی در نظام طولی و عرضی در تخصص.

الفصل الثامن: فی معنی نفس الامر

از مطالب مهم فلسفه ی اسلامی که فارق مهمی است با فلسفه ی غرب و ... بر اساس این فارق، مسائل بسیار مهم معرفت شناسی را حل و فصل کند، مسأله ی نفس الامر است. خلاصه ی مسأله ی نفس الامر این است که ما حقیقت را ادراک مطابق با واقع می دانیم. وقتی حقیقت را ادراک مطابق با واقع دانستیم، اشکال این است که خیلی از ادراکات ما واقعیتی ندارند که بخواهند با آن مطابقت کنند، زید قائم است را می توان گفت ادراک مطابق واقع که این گزاره مطابق واقع می شود مطابق که در عالم خارج است آن زید قائم. اما اگر گفتیم زید کور است از جهتی می گوئیم حقیقت ادراک مطابق واقع است پس واقعیتی می خواهیم که مطابق ما باشد. اگر گفتیم زید ممکن است، امکان کجاست؟ مطابق محمول کجاست؟ انسان کلی است، مطابق کلی بودن کجاست؟ انسان ضاحک بالقوه است. بالفعل یعنی الآن ضاحک است و مطابق دارد اما ضاحک بالقوه یعنی انسان هایی که در کتم عدمند و به وجود نیامدند که ضاحک بالقوه اند حال مطابق این قضایا کجاست؟ واقعهشان کجاست که بتوانیم از تعریف حقیقت دفاع کنیم. غربی ها گفتند حقیقت ادراک مطابق واقع نیست، بلکه ادراکی است که همه قبولش کنند، مفید باشد، ثمره ی عملی داشته باشد، اثری در زندگی داشته باشد و ... آمپریست ها و یوزیتویست ها و حس گراها و حس گراهای افراطی و ... تعاریف مختلفی برای حقیقت کردند چون نتوانستند مسأله را حل کنند. فلاسفه ی اسلامی گفتند اگر تعریف حقیقت را عوض کنیم، ایده آلیست می شویم. اگر گفتیم حقیقت ادراک مفید است و لو پوچ باشد ایده آلیست است، پس نمی شود از تعریف حقیقت صرف نظر کرد بلکه باید اشکالات را حل کرد. برای حل آن اشکالات آقایان مسأله ی نفس الامر را پیشنهاد کردند گفتند واقع فقط واقع خارجی نیست که بخواهیم مطابق ها را در واقع خارجی پیدا کنیم و گیر کنیم. بلکه واقع، واقع نفس الامری است که می تواند مرتبه ای از ذهن باشد

نسبت به مرتبه ای دیگر و می تواند برگردد به این که عقل مفاهیمی را در سازمان ذهنی خودش انتزاع می کند و یک رتبه ای ها را عقل قائل است که در این رتبه ها تقدم و تأخر وجود دارد ولو واقعیت خارجی یک چیز بیشتر نیست. عقل اگر آمد امکان را از ماهیت انتزاع کرد و گفت ماهیت من حیث هی لیست إلا هی بعد قانون عقل صادر کرد الشیء غرر فأمكن فأوجد فوجب فأوجب فوجب فصار حادثا. شیء یعنی ماهیت در وعائی که ماهوی اش ممکن است یعنی متساوی النسبة است فأوجب: علت به او ووجب داد فوجب: او ووجب پیدا کرد فأوجد فوجد: شیء که ممکن است علت به او ووجب داد و ووجب پیدا کرد. ممکن بعد وجود پیدا کرد که این ها ترتب های عقلی است که در خارج از این چیزها نیست. عقل قانون می دهد که الشیء ما لم یجب لم یوجد: شیء تا به ضرورت نرسد و تا همه ی راه های عدم بر او بسته نشوند به وجود نمی آید پس ووجب مقدم بر وجود است. ووجب مؤخر از ایجاب است و ایجاب مؤخر از امکان و امکان مؤخر از ماهیت است این ها مراتبی اند که عقل در می آورد و این که عقل قدرت دارد این مراتب را درست کند در فضای نفس الأمری است وقتی می گوئیم مطابق با واقع، مطابق در یک ظرفی است اوسع از واقع خارجی که ظرف نفس الأمر است که مراتب ذهن را می گیرد، خارج را می گیرد. کور بودن زید، کور اتصاف به عدم است که موجب ی معدولة المحمول است که غیر از عدم الاتصاف است و ظرفش هم در خارج است یعنی زید در خارج متصف به کوری است و سیأتی که عدم مضاف له حظ من الوجود این ها مفاهیمی اند که انتزاعی اند که ذهن از موجود خارجی انتزاع می کند پس یک وعائی داریم به نام نفس الأمر که اوسع از خارج است. بر اساس اصالة الوجود همه ی وعاء نفس الأمری باید بر سر وجود باشد چون غیر از وجود نداریم. اگر برای ماهیت احکامی صادر می کنیم، اگر برای معقولات ثانی فلسفی احکامی صادر می کنیم همه در وعاء نفس الأمری است که این ظرف می تواند مطابق قضایای مختلف را در خودش جا دهد البته همه سر اصالة الوجودند که یک وجود بالاصالة حقیقتا واقع است و بقیه مفاهیم اگر ماهوی اند از حد وجود و اگر معقول ثانی اند که صفات حقیقیه ی وجودند از متن گرفته می شود اگر از معقولات ثانی اند مثل امکان و عدم مفاهیم ذهنی پوچی اند اما اعتباراتی اند که عقل اعتبار کرده و اعتبارات عقل پوچ و باطل نیست. علامه این جا شروع مسأله ی نفس الأمر می کند و عمق بالاتر و حرف های اساسی علامه برای نهایتاً اما این جا تصویری بر اساس اصالة الوجود بیان می کند.

نکته از عبارت، مفاهیم اعتباری عقلی: امکان یک مفهوم اعتباری است که مستقیماً از خارج انتزاع نشده و از ماهیت انتزاع می شود و از معقول اولی انتزاع شده عقل او را اعتبار کرده اما با عملیات انجام شده، لذا معقول ثانی است و خارج المحمول است و محمول بالضمیمه نیست چون محمول بالضمیمه وجودات خارجی را ده جزیره می کنند: کم، کیف، این، متی و ... ولی امکان و وحدت و ... که معقول ثانی اند از کجای زید انتزاع شده؟ این ها را عقل اعتبار کرده با تعقل و عملیات که به خاطر ضرورتی است که عقل را مضطر به اعتبارشان می کنند. منتها معقولات ثانی سر سفره ی اول بدست می آیند. چون از بررسی معقولات اولی و تعقل عقلی بر آن ها به معقولات ثانی می رسیم. وجود ذهنی مفهوم نیست بلکه یک واقعیت خارجی قائم به نفس است که خارجیت مطلق دارد و آثاری دارد خود وجود ذهنی به اعتبار این که یک واقعیت عینی است، مفهوم نیست و جایی که مفهوم است و صدق می کند وجود ذهنی، در زید قائم زید جوهر و قیام عرض اما زید ممکن امکان کجاست؟ چون زید یک تکه ای به نام

امکان ندارد که می‌گوییم صدقش نفس‌الأمری است. علامه با این مقدمه می‌خواهد بگوید معقولات اولی هم نفس‌الأمری اند ولی یواشکی می‌گوید تا در نهایت بیاید. چون ماهیت هم ساخته‌ی ذهن است، ثبوت ماهیت هم نفس‌الأمری است اصلاً علم حصولی نفس‌الأمری است ما اول گفتیم زید قائم نفس‌الأمری نیست و خارجی است ولی علامه می‌گوید خیر قیام و زید ماهیتند و ماهیت ثبوتش بنفسه نیست، ماهیت مفهوم است و آن‌ها هم مفومند. ماهیات در خارج نیستند، معقولات ثانی هم در خارج نیستند.

حال که ماهیات ثبوتی دارند بالوجود و مفاهیم عقلیه‌ی انتزاعی هم که مستقیماً نمی‌آیند و از طریق ماهیات گرفته می‌شوند ثبوتی دارند به واسطه‌ی ثبوت مصادیقشان که مفاهیم از این مصادیق حکایت می‌کنند پس یک ثبوت عامی پیدا کردیم که ثبوت وجود است و ثبوت ماهیت و ثبوت مفاهیم انتزاعیه.

حتی زید قائم هم نفس‌الأمری است چون زید خارج عینی نیست و قیام هم خارج عینی نیست. خارج عینی وجود است و اگر قیام هم موجود است بالعرض الوجود موجود است پس وجود نفس‌الأمری دارد.

طبق نظر خود علامه وقتی موضوع خارجی و محمول خارجی، این جا هم نفس‌الأمری می‌خواهد چون الآن موضوع و محمول ماهیات اند و ماهیت ثبوتش به وجود است. طبق نظر بقیه این جا چون خارجی است مشکلی نداریم و مشکل مال جایی است که ذهنی یا مفاهیم عدمی مثل کوری یا معقولات ثانی فلسفی که در خارج، مابه‌ازاء بالضمیمه ندارد. علامه می‌گوید ماهیت باشد یا معقول ثانی فلسفی، فرقی ندارد در همه ثبوتشان به سبب وجود است پس این مثال‌های مذکور در کتاب را با سیستم بقیه معنا کنیم می‌شود همان که از بیرون معنا شد و با سیستم خود علامه همگی نفس‌الأمری است. چون نفس‌الأمری که بقیه می‌گفتند قبل از اصالة الوجود بود و می‌گفتند ما یک معقول اولی داریم و یک معقول ثانی و معقولات ثانی اگر منطقی باشند ثبوتشان یک مرتبه از ذهن نسبت به یک مرتبه از ذهن است و اگر فلسفی باشند ثبوتشان به منشأ انتزاعشان است. و صدقش هم به ظرفی اوسع از خارج می‌شود. اما در سیستم دقیق آن چه که عین ثبوت است وجود است و مفاهیم چه ماهوی و چه غیر ماهوی، مفومند پس ثبوتشان به خودشان نیست و به عرض الوجود است که همه‌ی قضا یا اینگونه اند و اصلاً علم حصولی ثبوتش نفس‌الأمری است.

در نفس الأمر با بررسی صدر و ذیل عبارت بدایه به نظر می‌رسد که همین جا از مبنای نهایی شان در نهایی کوتاه نیامدند چون حرف قوم غیر از فرمایش ایشان است. قوم یعنی فلاسفه‌ی متعارف که با نظر اعمق اصالة وجود کار نمی‌کنند نفس الامر را اینگونه تفسیر می‌کنند که یک سری قضایا داریم که در این قضایا یک واقع عینی وجود دارد یعنی واقع خارجی که می‌تواند مطابق قضیه باشد مثل زید قائم و یک سری قضایای دیگر داریم که واقع ذهنی که می‌تواند مطابق این قضایا باشند. مثل الانسان کلی که انسان معقول اولی است که در یک رتبه‌ی دیگری ذهن از این معقول اولی مفهوم کلیت می‌گیرد و بعد مصداق کلیت می‌شود. یک مرتبه‌ی ذهن یعنی انسان در یک مرتبه و کلیت هم در یک مرتبه و کلیت بر انسان صدق می‌کند. در این جور جاها که یک مرتبه اش مطابق و یک مرتبه اش مطابق مشکلی نداریم. در جاهایی که خارجی داریم (در مقابل ذهن) که آن خارج مطابق و ذهن مطابق باز هم مشکلی نداریم پس در کجا گیر می‌کنیم که باید ظرفی اوسع تصویر کنیم؟ در جایی که مثلاً با معدومات کار می‌کنیم و معقولات ثانی فلسفی که اصطلاحاً مفاهیم اعتباری اند، مجبوریم ظرفی را تصویر کنیم که اوسع از عین و ذهن باشد و به اعتبار آن ظرف ذهن بتواند مفاهیمی انتزاع کند و آن ظرف می‌شود مطابق مفاهیم انتزاعی یعنی مطابق این مفاهیم در آن ظرف موجود است که نفس الامر است. پس در قضیه‌ی زید قائم نیاز به مسأله‌ی نفس الامر نداریم چون مطابق در خارج است و در قضیه‌ی انسان نوع است و کلی است باز به نفس الامر نیاز نداریم چون یک مرتبه از ذهن، مطابق قضیه در مرتبه‌ی ای از ذهن قرار دارد یعنی معقول اولی یک مرتبه که ذهن می‌آید و به آن دقت می‌کند و مفهوم کلیت را از آن می‌گیرد. کلی که مطابق است در یک رتبه از ذهن و انسان که مطابق است در یک رتبه‌ی دیگر و باز مشکل نداریم. این سیستم معمولی است که مطابق‌ها یا در خارج یا در مرتبه‌ی ای از ذهن اند. منتها اشکال در مفاهیم اعتباری است، مثلاً عدم العلة لعدم المعلول که یک عدم العلة و یک عدم المعلولی داریم که بین این دو علیت درست می‌کنیم که در خارج ما عدم نداریم یا مثل زید کور است که مفهوم عدمی است و یا مثل مفاهیم اعتباری مثل زید ممکن الوجود است این مفاهیم برای پیدا شدن مطابقش مجبوری از تصویر نفس الامر یعنی ظرفی در نظر بگیریم اوسع از ذهن و عین. این ادبیات معروف این بحث است که اگر مطابق‌ها قابل اشاره‌ی خارجی بودند و اگر قابل اشاره‌ی ذهنی بودند یعنی در مرتبه‌ی ای از ذهن مطابق را جا دادیم و در مرتبه‌ی دیگری (که به آن ذهن فوق ذهن می‌گویند) که همان حالتی را پیدا می‌کند این رتبه‌ی فوق که ذهن نسبت به خارج دارد که جلوس عمر را یا قیام زید را از خارج می‌گیرد، یک مرتبه‌ی فوق در ذهن درست می‌شود که نسبت به ذهن در مرتبه‌ی پایین مثل ذهن است نسبت به خارج که در این دو قسم مشکلی نداریم که این مرتبه‌ی بالای ذهن مثلاً کلیت یا نوعیت را می‌گیرد و مشکلی ندارند. چون مطابق ما قابل اشاره‌ی خارجی یا ذهنی است. مشکل در جایی است که مفاهیم اعتباری و انتزاعی داریم، مخصوصاً در جایی که با اعدام کار می‌کنیم. امکان را ذهن اعتبار و انتزاع می‌کند و عدم بلکه را برای حظی از وجود قائل است به اعتبار منشأ انتزاعش که سیأتی. بعد هم ذهن بین این مفاهیم اعتباری، علیت و قانون و ... درست می‌کند. این جور جاها مطابق قضیه ظرفی اوسع از ذهن و خارج می

خواهد که در این فضا تعریف حقیقت درست می شود یعنی ادراک مطابق با واقع بعد واقع می شود واقع نفس الامری که اعم است. یعنی در قسم سوم واقع نفس الامری است که هم خارج و هم ذهن و هم مفاهیم اعتباری را می گیرد. که ای کاش ابتدا علامه در بدایه این سیستم را می گفت و بعد می رفت روی مبنای خودش در نهایی ولی علامه در بدایه هم از حرف نهایی خودش هم کوتاه نیامده است. که بر اساس مشهور در قسم سوم نیاز به نفس الامر هست، ولی بر اساس حرف ادق اصالة الوجودی که ثبوت را برای وجود قائل باشیم و مفاهیم را چه معقولات اولی و چه ثانی منطقی و چه ثانی فلسفی اگر اعتباری بدانیم و واقعیت خارجی را عین ثبوت و اصیل بدانیم آن وقت تقریباً همه ی اینها یک طور می شوند یعنی چه معقولات اولی و چه معقولات ثانی منطقی که مرتبه ای از ذهن در مقابل مرتبه ای دیگر است، و چه مفاهیم اعتباری و معقولات ثانی فلسفی همه یک طور محتاج نفس الامرند و امتیازی بینشان نیست چون همه مفاهیمند و مطابقشان اگر بخواهد ثبوت داشته باشد نفس الامری است که این یعنی تومار علم حصولی را در هم پیچیدن. که جا داشت طبق سیستم آموزشی در بدایه با سیستم مشهور آشنا شویم که تأیید عرض بنده است که در بدایه خواستند اسفار بگویند علامه و نهایی حرف های خود علامه است و در همین بدایه بذر حرف های نهایی اش را می پاشد. به مراجعه شرح مبسوط شود ذیل تفکیک بین قضایای خارجی ی معقولات اولی و حقیقیه در مطابق.

پس ضرورت خاص نفس الامر معقولات اولی ایست که به شکل قضیه ی حقیقیه اند و معقولات ثانی فلسفی ولی با سیستم علامه در همه جا نیاز است که در بدایه از شرط مبسوط و مختصر و ملاحادی و ... بالاتر است. حتی قضیه ی خارجی که همه قبول دارند مطابق آن خارجی است ولی ماهیت است و باید یک ثبوت عامی درست کنیم تا ماهیت را موجود بدانیم و ... در عبارت که کلا القسمین را به همه ی موارد حتی قضایای شخصی و خارجی (معقولات اولی که در حظه ی افراد بالفعل آن ها زدیم که ثبوت همگی نفس الامری است.

بررسی دو قول: بعد از فرمایش علامه دو وجود دارد که علامه یکی را می آورد و قیل دوم که نظر ملاحادی است سیاتی. این دو قیل باید دو جور معنا شود که یک بار ربطی به فرمایش ادق ایشان ندارد یعنی با همان سیستم مشهور و یکبار با سیستم ادق معنی شود. این قیل مذکور الآن باید در این فضا تفسیر شود که نفس الامر را ... می گیریم که بتوانیم بخش از قضایایی که ثبوت خارجی یا ذهنی ندارند را نجات دهیم که مشخصاً معقولات اولی است که به شکل قضیه ی حقیقیه اند یا معقولات ثانی فلسفی هستند. این قیل که قول خواجه ی طوسی است، می گوید: این نفس الامر یعنی عالم امر در مقابل عالم خلق، عالم امر یعنی عالم مجردات که از آن می توان گفت همه ی صور معقوله وجود دارند نفس الامر می گوئیم یعنی مطابقت قضیه با عالم امر که در عالم امر معقولات اولی و همه ی معقولات ثانی و هر مفهومی را داریم و مطابقت یعنی مطابقت با صور عالم امرند. ملاحادی هم گفته نفس الامر یعنی نفسی که از باب قرار دادن اسم ظاهر است در موضع ضمیر که در فضای مشهور است.

علامه به این قیل خواجه اشکالی دارند که در نهایی هم آورده آقای مصباح به این اشکال اشکالی کرده که قضایای ما با عقل مجرد تطابق ندارد و مطابقشان در عالم خارج است نه در عقل مجرد. علامه این اشکال (که از قول آقای مصباح ذکر شد) را نگفته چون

این اشکال را وارد نمی داند (همه در فضای مشهور نه ادق) چون علامه معتقدند که حقیقت کلی در عالم عقل است و ادراک کلی یعنی رؤیت کلی از بعید لذا قضایای کلیه ی ما همین طورند لذا علامه این اشکال را نه در بدایه و نه در نهاییه نیاورده است. توضیح: اشکال ممکن است شود که مگر مطابق قضایایی که در ذهنمان است خارج در مقابل ذهن است یا عقل مجرد؟ صدقشان به چیست؟ حقیقت یعنی ادراک مطابق با مطابق واقعی که اگر در عقل مجرد برده شود ادراک ما با آن مطابق است نه با واقع خارجی لذا برخی اساتید مثل آقای مصباح اشکال می کنند، مطابق خارج است و اگر در عقل مجرد برده شود دردی دوا نمی گردد که علامه این اشکال را نمی گویند چون معتقدند که معقولات و کلی ها جایشان در عقل است و سیأتی که در نظر علامه حقیقت ادراک کلی ارتباط با عقل مجرد و رؤیت از بعید است. بله اگر کسی گفت وقتی ادراک طبیعی و کلی می کنیم از عالم خارج ادراک می کنیم آن وقت مطابق را در خارج باید درست کرد که دو تا اشکال می شود گرفت با این فضا که یک: مطابقت با عقل مجرد به درد ما نمی خورد چون ما مطابقت با واقعیت خارجی را می خواهیم دو اشکال علامه: این حرف درست که مطابقت دارند با ما عنده اما ما عنده اب چه مطابقت دارد چون ما عنده بالاخره صور معقوله است و باید نفس الأمری باشد یعنی فرض است که نزد عقل مجرد صور معقوله داریم که با چه خود این ها مطابقت دارند؟ اما با حرف ادق نه ما عنده و نه ما فی الواقع و نه ما عندنا ادا ما ماهیت نداریم و می شود نفس الأمری یعنی اگر آن ها را صور معقوله دانستیم و مطابقتی برایشان قائل شویم پس نفس الأمری می خواهیم که چه با مبنای خودشان که این ها را صور معقوله می دانند، که هر جا صور معقوله بود واقعی می خواهد. مثلاً عدم اگر واقعیتی نداشته باشد صورت معقوله اش با چه مطابق است. ما باید برای گزاره هایی که برای اعدام می سازیم مطابق می خواهیم هر چند در مبنای ادق مفهوم هر چه که باشد نفس الأمر می خواهد. پس با این عقل مجرد باز هم بی نیاز از یک ثبوتی أوسع از ثبوت واقعی نیستند اما قبول هم داریم که معقولات اولی که پیش ماست چون ادراک کلی را رؤیت از بعید می دانیم ... (عقل مجرد است) اشکال این جا نیست بلکه در این است که در عقل مجرد هم اگر صور معقوله است مطابق می خواهد و اگر واقعیت خارجی است باز در واقعیت ماهیت و مفهوم نیست و ثبوتش نفس الأمری است.

ما اشکال نمی کنیم که مطابقت ادراکات ما حتماً باید با خارج باشد بلکه قبول داریم مراحل ادراک ما وقتی به مرحله ی عقل می رسد ادراک، ارتباط با عقل مجرد است و رؤیت از بعید است که سیأتی در باب ادراک کلی. بحث ما در تصدیقات و خبر است که مطابق می خواهند و گرنه تصور که خبر نیست حقیقت مال تصدیق است. تصدیق خبر است و باید مطابقت با واقع داشته باشد تصور خبر نیست. مطابقی که می خواهیم درست کنیم برای تصدیقات است نه تصور. تصور کاشفیتش شأنی است نه فعلی و در تصور نه خطا هست و نه ثواب که این دو مال خبر است. انسان تصور است و صدق و کذب ندارد مگر به دلالت التزامی که دلالت بر مطلوبیت عند المولی کند که صدق و کذب هم به لازمش است.

حرف نهایی: در متن واقع که هستیم ماهیت ثبوتش نفس الأمری است چه پیش و چه نزد عقل مجرد که در متن واقع که هستیم یعنی حضوری نه حصولی باشد

قیل دوم: نفس الأمر را نفسه می گویند یعنی هر ادراکی با نفس الأمر مطابق است یعنی با خودش مطابق است یعنی هر ادراکی مدرکش متناسب با خودش است و نفس الأمر یعنی اگر ادراک خارجی است نفس الأمرش مدرکش خارجی است و اگر ادراک ذهنی است نفس الأمر ذهنی است و اگر معقول ثانی فلسفی متناسب با خودش است و وقتی می گوییم مطابقت شیء با واقع یعنی مطابقت با خودش و واقع هر چیزی به حسب خودش است پس نفس الامر که می گوییم خودمان را زحمت نمی دهیم و می گوییم از باب وضع الظاهر موضع الضمیر است و به جای این که بگوییم مطابقت با نفسیت خودش می گوییم با نفس الأمر و هر چیزی هم نفسیتش به خودش است خارجی با خارجی و ذهنی با ذهن و معقول ثانی فلسفی هم به حسب خودش یعنی امر یک چیز دیگری نیست و جای دیگر هم نمی خواهد برویم و ظرفش همان چیزی است که ادراکش کردیم و مدرک ما به همان نحوی که ادراک شده به همان نحو هم تطابق می کند و بگوییم هر چیزی نفسیتی دارد و دیگر نیاز به امر و ... نیست و امر هم به معنای شیء و نفسیت هر چیزی و تطابق ادراک با نفس الأمر یعنی تطابق ادراک با نفسیت آن شیء سؤال: اگر عدم مضاف یا مطلق را درک کنیم نفسیتی دارد؟ معدوم مطلق که لا یخبر عنه معدوم مطلق خارجی است حال تطابقش با کجاست؟ نفسیت هم ندارد پس باید گفت که برای هر چیزی نفسیت نمی توان قائل شد. در قضیه ی معدوم مطلق لا یخبر عنه کاری به ذهن ندارد و صدق قضیه به اعتبار خارج است و گرنه این قضیه به اعتبار ذهن غلط است. حال اصلا ثبوت و نفسیتی ندارد و معدوم مطلق است پس مجبوریم به نفس الأمر ملتزم باشیم. چون اگر گفتیم نفسیت اشکال می شود که معدوم مطلق نفسیت ندارد که نقد زیبایی علامه است. ما مجبوریم به اعتباری که این ماهیت و مفهوم با مبنای ادق علامه نفسیت ندارد منتها نقدی که بیان شد در یک سری قضایای خاص با فضای خود آقایان است ولی با مبنای علامه همه را می زنیم که هیچ کدام نفسیت ندارد مثل ماهیت که مثل عدم است. در سیستم آقایان فقط یک جاهایی نفسیت نداریم ولی با سیستم علامه هیچ چیزی به جز حقیقت هستی نفسیت ندارد و هر چه در عالم علم حصولی داریم نفسیتش فرضی است که بخواهد با آن تطابق کند. رساله هایی که علامه در تبریز نوشته عجیب است مگر چند سال در نجف بوده توانسته جمع کند مثل رساله ی انسان بعد از دنیا و قبل از دنیا که در تبریز نوشته است.

الفصل التاسع: الشیئیه تساوق الوجود

از نظر فلاسفه شیئیت مساوق وجود، ثبوت مساوق وجود و عدم، لا شیء و منفی و نفی و بطلان هم مساوق هم هستند یعنی الفاظ متعدد واحدند در معنا و یک معنا دارند مسأله هم واقعی است نه اعتباری و قراردادی چون بطلان است و هلاک که هلاک واقعیتی ندارد. متکلمین متأسفانه در مسائل عقلی هر وقت کم می آوردند حمل اصطلاح می کردند مثلا در مورد علم پروردگار که مثلا خدا قبل از خلق علم دارد یا نه؟ گفتند قبل از خلق مخلوقات که نمی شود علم نداشته باشد پس دارد و از آن طرف علم معلوم می خواهد و ممکن معدوم باید چیزی باشد تا معلوم باشد پس گفتند ممکن ... شیئیت دارد و به این جا رسید که شیء شامل ممکن موجود ممکن معدوم شد به خاطر این که علم خدا خراب نشود.

حال که ثبوت اعم از وجود است نفی از عدم است. چون نقیض الأعم أخص و نقیض الأخص أعم است. پس معدوم ممکن داریم
معدوم ممتنع و معدوم ممکن ثبوت دارد و معدوم ممتنع نفی است. فرض دیگر: ممکن موجود و واجب نسبت دارند و ممکن معدوم
پس ثبوت سه فرض دارد. اما نفی فقط محدود به ممتنعات است ولی از نظر ما عدم ممکن عدم است (ممکن معدوم).

جلسه بیست و هفتم

بیان شد که برخی معتزله نفی و اثبات را نقیضین قرار دادند ولی وجود و عدم را نقیض هم ندانستند و گفتند برخی ممکنات معدومه ثبوتی دارند و مثال واضح تر برای این که وجود و عدم نقیض هم نیستند، حال است. که از نظر آن ها مفاهیم انتزاعیه است. مثل عالمیت و قادریت. ما یک عالم داریم و یک معلوم و یک عالمیت، یک قادر و مقدور داریم و یک قادریت. عالمیت و قادریت از رابطه ی عالم و معلوم و قادر و مقدور انتزاع می شود. این حرف ها مال متکلمینی هستند که هنوز سیر عقلی شان کامل نشده که بخواهند تحلیل کنند منشأ انتزاع و وجود ربطی و ... چون آن ها می دیدند، عالمیت وجود ندارد. آن ها که وجود می گویند مقصودشان مستقل است. و از طرف دیگر معدوم هم نیست و چیزی است لذا گفتند عالمیت نه وجود است و نه معدوم که واسطه ی بین الوجود و العدم شد و لذا ثبوت و شئییت دارد اما وجود ندارد. پس دو فرقه داریم. یک فرقه می گفتند و معدومات ممکن ثبوت دارند، پس عدم اعم از نفی است و نفی یعنی ممتنعات دو عده میگفتند غیر از عدم ما یک چیزهایی داریم بین الوجود و العدم که آن ها ثبوت دارند مثل حال لذا دایره ی ثبوت توسط ورود ممکن معدوم و حال، سعه پیدا می کند و دایره ی نفی فقط مختص ممتنعات است. لذا ثبوت اعم مطلق از وجود است و شامل ممکنات معدومه و اموری است که نه موجودند و نه معدوم (حال) و نفی هم در مقابل یعنی ممتنعات، پس برای اعمیت ثبوت از وجود دو مصداق داریم، ممکن معدوم و حال که اولی عدم است ولی ثبوت دارد و دومی نه وجود و نه عدم دارد ولی ثبوت دارد. حال موجود است ولی به وجود ربطی موجود است. ربط ها یک مرتبه از وجودند.

نفس الأمر قدمایی مرحله ی تکامل این حرف هاست که یعنی ظرفی داریم اوسع برای اعتبار واقعیاتی که مطابق مفاهیم انتزاعی است.

متکلمین نفهمیده بودند که مفاهیم انتزاعی به وجود منشأ انتزاعشان موجودند. فیلسوف اصالة الماهیتی یک پله بالاتر می آید و می گوید این مفاهیم به منشأ انتزاعشان موجودند و لازم نیست هر چه که موجود است وجودش مستقل باشد، یعنی در قضیه ی «من در اتاق هستم» غیر از من و اتاق، بودن من در اتاق یک واقعیت جدایی است اما بعین واقعیت من و اتاق که اسمش ظرفیت است و وجود ربطی که معنون است و نسبتش با عنوان ظرف، طبیعی و فرد نیست و عنوان و معنون است. معنون دروغ نیست ولی استقلال ندارد و با این ها اگر سر سفره ی اصالة الوجود رویم، ربط را نباید بین دو ماهیت قرار داد بلکه باید بین دو وجود قرار داد که تشکیک می شود. معنون از جنس عنوان نیست که اسمی باشد بلکه حرفی است اما به عین طرفینشان واقعیت دارند. و اگر واقعیت نداشته باشند ربط تحقق پیدا نمی کند. پس در عالم واقع غیر از وجودات مستقل وجودات ربطی داریم که اصالة الوجود هم می گوید این ربط ها را به ماهیات نباید زد بلکه باید به وجودات زد. چون اگر ماهیت اصیل بود نمی شد ربط درست کرد اما وجود است که چون تشکیک دارد می تواند طوری کش آید که یک جا ذات نداشته باشد ولی وجود باشد. برهانی بر اصالت وجود اقامه شد که اگر وجود اصیل نبود وحدت و اتحادی در کار نبود چون هیچ گاه بین دو ماهیت اتحاد برقرار نمی شود و از خارج یقین

داریم که بین قیام و زید اتحاد است. اما در سیستم اصالة الماهیتی اگر زید و قیام را دو ماهیت دیدیم هیچ ربطی به هم نخواهند داشت ولی اگر آن دو را دو وجود دیدیم یعنی وجود و جوهر که مفهوم جوهر از آن می آید و وجود عرض که از آن مفهوم قیام می آید به هم جوش می خورند.

مرحله یک کلام: مفهوم انتزاعی را کلام نمی فهمد بلکه می گوید مفهوم انتزاعی لا موجوده و لا معدومه است مرحله ی دو فیلسوف: خیر، وجودش نفس الامری است مرحله ی سه اصالة الوجود: می گوید الماهیات منار الکثرة ... فلو لم یکن الوجود اصیلا ... خلاصه اتحاد و وحدتی نداشتیم وحدت مال هل بسیطه و اتحاد مال هل مرکبه است. حمل شایع ملاکش اتحاد در وجود است که ظرفی می خواهد که دو ماهیت مستقل به هم جوش بخورند که آن ظرف وجود است، یعنی وجود زید و وجود قیام به هم جوش می خورند که کثرت عرضی را درست می کند که بعد وقتی سر سفره ی تشکیک می گوید کثرت را با قوه و فعل درست کن نه با قیام و زید چون قیام و زید کثرت ماهوی است و ماهیت که باطل و هالک است را کنار می گذاریم و می شود قوه و فعل که می شود مراتب واقعیت واحد که در ظرف هستی به هم جوش خوردند. از وجود جوهر و وجود عرض که به هم جوش خوردند مفهوم می گیریم. وجود ربطی است وجودی است به عین وجود طرفین باشند.

در ذهن یک وجود موضوع داریم و یک وجود محمول که دو موجودند و مستقل و تا ... هل بسیطه نسبت به خارج وحدت و نسبت به ذهن چون دو واقعیت است اتحاد می شود. نسبت به خارج، انسان موجود است که در خارج موضوع و محمول یکی است ولی این یک واقعیت زمانی می تواند در قالب قضیه بیان شود که ربط بگیرد و لو در ظرف خود قضیه ربط، وجود موضوع و وجود محمول را که دو واقعیتند را به هم جوش می دهد. در وجود ربطی در بدایه و نهاییه هر چه آقایان نقد زدند ناوارد است.

حال را درست کردیم اما علم خدا به معدومات چطور درست میشود؟ گفتند در توحید صفاتی بجز خواص فکر نکنند.

الفصل العاشر: فی أنه لا تمایز و لا علیة فی العدم

عدم تمایز ندارد چون شیئیت ندارد. اگر چیزی شیئیت داشت تمایز هم دارد و اگر نداشت و هلاک محض بود پس تمایز هم ندارد. پس اگر چیزی ثبوت و وجود دارد و شیء است میزی در آن هست. لا میز فی الأعدام من حیث العدم، سلب تحصیلی عدم است اما ایجاب عدولی می شود ربط (آدرس: در نقد حرف محقق نائینی در باب اشتراک احکام) که آیا اشتراک احکام مطلق است یا از باب ایجاب عدولی است یا این که مطلق نیست و از باب سلب تحصیلی است که مظفر خواست اینگونه حل کند. اگر چیزی عدم ملکه بود این عدم ملکه، ایجاب عدولی می شود زید نایینا است که اتصاف به عدم است. اتصاف یعنی ربط (اتصاف به عدم یعنی ربط). ربط در هر جا بود طرفین هم در همان جا باید باشند اگر زید در خارج نایینا است در خارج هم باید زید باشد و هم نایینایی باید در خارج باشد که می شود مفهوم انتزاعی که موجود به وجود منشأ انتزاعش که می شود عدم مضاف که له حظ من

الوجود. یک سلب تحصیلی که لا یجتمعان و لا یرتفعان و یک ایجاب عدولی که یعنی ربط السلب یا سلب الربط؟ سلب الربط می شود سلب تحصیلی ولی ربط السلب می شود ایجاب عدولی که یعنی ربط دادن بین سلب و چیز دیگری که می شود عدم مضاف له حظ من الوجود به خاطر ربط. آقای مطهری که فلسفه همگی را نقد می کرد و می گفت تمام این فلسفه اشکالش این است که بین سلب تحصیلی و ایجاب عدولی و سلب تحصیلی فرقی قائل نشده است. موجهی معدولۀ المحمول، ربط سلب و سالبه ی محصله سلب الربط می باشد. هگل اینگونه گفته که هستی هست بعد گفت هستی نیست. هستی نیست سلب تحصیلی است و هستی لا هستی هست ایجاب عدولی است که دو چیزند ... منطق بلد نیستی و بزرگترین فلاسفه ی غرب را بر خطایی منطقی استوار می کنی که تفکیک بین ایجاب عدولی و سلب تحصیلی نمی کنید.

جلسه بیست و هشتم

در فصل عاشر در این بحث بودیم که در اعدام علیت و تمایزی نداریم عرض شد عدم دو جور است مطلق: که تمایز در آن نیست و عدم سلب است ولی عدم مضاف وقتی است که ذهن می آید عدم را به وجود نسبت می دهد و ما در مقام تحدید وجودات محدودیم و وقتی می خواهیم یک وجود محدود را تحدید و معنا کنیم مثل وجود زید که چون یک وجود محدود است، وجود زید یعنی عدم عمر که عدم عمرو را تحدید می کنیم برای زید پس وجود محدود که حدش را تحلیل می کنیم، عدم را به وجود نسبت می دهیم که این می شود عدم ملکه که در واقع حظی از وجود دارد به خلاف این که عدم را به وجود و امور وجودی نسبت دهیم یعنی یک سلب تحصیلی محض داریم و کاری به وجود یک واقعیت محدودی و بخواهیم آن را تجزیه و تحلیل کنیم که این موقع دیگر عدم وجود ندارد إلا بالعرض لذا آقایان از اول که وارد بحث عدم می شوند بین عدم مضاف و عدم مطلق فرق قائل می شوند و می گویند لا تمایز فی العدم منظور عدم مطلق است. عدم مضاف به اعتبار این که به وجودی نسبت داده می شود آن چه که در واقع میز دارند از یکدیگر وجودات اند چون وجود زید از وجود عمرو متمایز است عدم زیدی که برای تحلیل محدودیت عمرو به کار می رود حظی از وجود دارد و میز دارد ولی میزش به تبع عمرو است لذا اعدام وجود پیدا می کنند به تبع وجودات مستقلة و میزشان به تبع وجودات است. پس عدم مضاف حظی از وجود دارد به اعتبار این که حد یک وجود دیگر است. حد وجود حقیقتا وجود دارد اگر وجود محدود باشد حدی دارد.

متأسفانه برخی فلاسفه علی رغم تصریحاتی که علامه در جاهای مختلف دارند می خواهند بگویند عدم مضاف که وجود دارد وجودش بالعرض است ولی وجودش بالتبع است. پس عدم مضاف به تبع وجود ثبوت و میز دارد. پس ثابت کردیم عدم میز ندارد و در حال اضافه به وجودی میز پیدا می کند یعنی عدم زید به وجود عمرو اضافه پیدا می کند که میز هم مال اضافه است ولی من حیث العدم میزی ندارند. عدم مطلق چون قابل اضافه نیست. عدم العلیة: وقتی چیزی نبود و انتفاء و بطلان و هلاک بود علیتی برایش معنا ندارد. کسانی که می گویند عدم مضاف وجودش بالعرض است نه بالتبع و می گویند علامه هم همین را گفته به قرینه عبارات، عدم العلیة می گویند. به عبارت «علی سبیل التقرب و المجاز» حال چگونه مجاز است؟ می گویند در واقع وجود علت، علت است برای وجود معلول، ذهن می آید مجازا رابطه ی علیت بین وجودات را به اعدام سرایت می دهد بالعرض و المجاز یعنی ذهن می گوید حالا که وجود علت لوجود المعلول پس عدم العلة عدم المعلول بالعرض و المجاز. برخی محققین همین را قرینه قرار می دهند که منظور از این که عدم مضاف حظی از وجود دارد یعنی بالعرض و مجازا. علامه یک شاهد قشنگ هم می آورد که حملیه یا سالبه است یا موجهه حال ما در سالبه حمل نداریم و سلب الحمل داریم. اگر به سالبه حملیه گفتیم مجازی است چون سلب الحمل است. بین اعدام سلب العلیة داریم یعنی علیتی که بین وجودات بود، نیست. نبود علیت غیر از این است که بگوییم علیت در اعدام بلکه مسامحه و مجاز است. پس عدم العلیة در عدم به خاطر عدم شیئیت عدم است و حملیه ی عدم العلة ... معنایش این است علیتی بین وجود علت و وجود معلول بود که حالا نیست و ما نبود علیت را مجازا علیت بین الأعدام می گوئیم. این حرف درستی است. عده ای همین را قرینه قرار می دهند که در قسمت اول که می گوئیم عدم مضاف حظی از وجود

دارد بالعرض است یعنی وجود مال چیز دیگری است ولی مسامحة و بالعرض می گوئیم عدم زید هم وجود دارد. همانطوری که علیت هم بین وجودات است و بالعرض می گوئیم بین اعدام هم هست.

الفصل الحادی عشر: المعدوم المطلق لا یخبر عنه

بحثی هست که المعدوم المطلق لا یخبر عنه و برخی دیگر از قضایا شبهه ای وجود دارد که این ها با خودشان متناقضند چون در قضیه ی مذکور اخبار است به عدم اخبار که تناقض دارد چون بالاخره یا یخبر یا لا یخبر. جواب دادند که با اختلاف حمل می تواند مسأله را حل کرد بدین نحو که یک جا حمل اول ذاتی و یک جا حمل شایع است. منتها حمل اولی و شایع یکبار در ناحیه ی موضوع قضیه به کار می روند و یک بار در ناحیه محمول قضیه و وقتی در ناحیه ی موضوع به کار می روند تعبیر به عقد الوضع می شود. عقد یعنی گره و عقد الوضع یعنی قضیه در ناحیه ی موضوع در مقابل عقد الحمل که قضیه در ناحیه ی محمول است. ما در ناحیه ی موضوع خیلی وقت ها یک قضیه داریم اما قضیه ی ذهنی و غیر مصرح مثل قاعده ی فرعیه که در هر هل مرکبه یک هل بسیطه در موضوع هست به خاطر قاعده ی فرعیه ولی اسمش را نمی آوریم پس یک عقد الوضع و یک عقد الحملی داریم. عقد یعنی قضیه، قضیه ی در ناحیه ی موضوع و قضیه ی در ناحیه ی محمول. عقد الوضع که یعنی قضیه ی در ناحیه ی موضوع داریم که گاهی ذهنی است و تصریح به آن نیست ولی اینگونه نیست که نباشد که از موارد واضح و روشن آن قاعده ی فرعیه می باشد یعنی وقتی می گوئیم زید قائم است در واقع می گوئیم زید موجود است که این عقد الوضع است ولی ذهنی است که در منطق هم نزاعی است که جهت این قضیه چیست؟ امکان است یا بالفعل که در حاشیه ی ملا عبد الله یزدی بین فارابی و بوعلی است. و عقد الحمل یعنی قضیه ی در ناحیه ی محمول که یعنی رابطه ی عنوان محمول با موضوع ولی قضیه در ناحیه ی موضوع یعنی قضیه ی ذهنی که در موضوع وجود دارد که یا هل بسیطه است یا رابطه ی عنوان موضوع است که با مصادیقش دارد. حال که می گوئیم حمل اولی یا شایع باید حواسمان باشد که اولی و شایع را به عقد الوضع می زنیم یا عقد الحمل و چون هر کدام دو احتمال دارد چهار فرض پیش می آید.

یکم) عقد الوضع اولی عقد الحمل اولی: الجزئی جزئی: مفهوم جزئی مفهوم جزئی است.

دوم) اولی شایع: الجزئی کلی: یعنی مفهوم جزئی یکی از مصادیق کلی است.

سوم) شایع الجزئی جزئی: مصداق جزئی، جزئی است.

چهارم) شایع اولی: محال چون وقتی موضوع رفت در خارج محمول هم باید در خارج باشد و حکم در خارج باید سوار بر موضوع گردد.

پس در عقد الوضع که قضیه ی در ناحیه ی موضوع است یک بار از حیث وجود است (هل بسیطه) یعنی جزئی موجود است حال مفهومش موجود است یا مصداقش وجود است که در اولی و شایع دعوا بر این تکه است.

مثال های اصول فقه: معنای مشکوک را موضوع قرار می دهیم در فرض اول و در فرض دوم هم معنای مشکوک را موضوع می گذاریم و فرقیان این است که لفظ را بما له من المفهوم بر موضوع حمل می کنیم که حمل اولی است و یک بار لفظ را به اعتبار این که این معنا أحد مصادیق است بر آن حمل می کنیم که شایع است. در فرض سه خود معنا را موضوع نمی گذاریم و أحد مصادیق معنا را موضوع می گذاریم که عقد الوضع شایع است و چون عقد الوضع سر مصداق عقد الحمل رفته است هم باید سر مصداق باشد. پس سه فرض جایز درست کردیم منتها در جایی که مراجعه داده شد تسامحی شده و گفته شده است اگر معنای مشکوک را می آوریم و لفظ را به حمل شایع بر آن حمل کردیم می فهمیم این دو اتحاد وجودی دارند و وقتی اتحاد وجود داشتند نسبت یا مطلق یا من وجه است که می گوئیم خیر ممکن است متباین باشند مثل جزئی و کلی ولی (در مراجعه) یادش رفته که در موضوع مفهوم را رسانده و مصداق را نرسانده پس قسم دوم و سوم نباید خلط شود. پس جایی که مفهوم موضوع است و محمول را بر آن حمل می کنیم مفهوم ما مصادیق محمول است و نسبت خارجی مصداق این دو تباین است. مثلا مصادیق جزئی و مصادیق کلی با هم تباین دارند پس در حمل شایع اگر گفته شود یثمدان وجودا مسامحه است بلکه باید گفت مفهوم موضوع از مصادیق محمول است و یثمدان وجودا مال قسم سوم است که موضوع و محمول هر دو در خارج متحد شوند که اگر حمل درست بود یا مطلقند یا من وجه یا متساوی اما اگر حمل شایع قسم دو بود. چون مفهوم موضوع از مصادیق محمول است ممکن است خارجا و وجودا تباین داشته باشند. حال می رویم سراغ بحث خودمان. در حمل شیء بر نفسش بدون اعتبار اجمال و تفصیل را مظفر گفت قبیح است ولی فلاسفه می گویند خیر توهم تغایر هم مصحح حمل است (به خلاف مظفر که می گوید تغایر باید باشد).

اگر گفتیم معدوم مطلق به حمل اولی یعنی مفهومی و به حمل شایع معدوم مطلق لا یخبر عنه. با سیر علامه اگر گفتیم معدوم مطلق یخبر عنه، عقد الوضع اولی است و عقد الحمل شایع یعنی خود مفهوم موضوع از یک واقعیت ذهنی است به نام مفهوم معدوم مطلق که از آن خبر می دهیم. مفهوم معدوم مطلق از موجودات خارجیه ی ذهنیه است درست می باشد و معدوم مطلق موجود است که یعنی مفهومی و معدوم مطلق معدوم است یعنی مصداقش اینگونه است. در عبارت اینگونه باید توضیح داده می شد که گاهی اتحاد مفهومی است و گاهی موضوع از مصادیق محمول است و تعبیر اتحاد وجود ما را در قسم سوم ۳ می برد حال که ما در کتاب به قسم سوم نیاز نداشتیم و با اولی - شایع درستش کردیم. حال گیر این است که لا یخبر عنه را چه کار کنیم؟ در کتاب عبارت این است که معدوم مطلق معدوم مطلق است به حمل اولی و لا یخبر عنه که برای لا یخبر عنه بودن باید عقد الوضع قضیه که اولی است، شایع شود. حال آن که بعد از حمل اولی آمده: معدوم مطلق معدوم مطلق بحمل الأولی و لا یخبر عنه که لا یخبر عنه زمانی درست می شود که حمل شایع گردد. این جاست که آقای مصباح می فرماید این عبارت علامه در بدایه اضطراب دارد ولی عبارت در نهاییه اضطراب ندارد و عبارت درست است.

پس معدوم مطلق با عقد الوضع اولی لا یخبر عنه که لا یخبر عنه خودش به حمل شایع إخبار است. که این اخبار از یک واقعیت ذهنی است و ملاک مخبر ما که لا یخبر عنه است به اعتبار معنوی موضوع و خود اخبار به اعتبار عنوان موضوع است. مثل مثال اصولی که الحرف لا یخبر عنه که صدق قضیه به اعتبار من و فی و الی و صدق این اخبار به اعتبار عنوان حرف است.

الفصل الثانی عشر: فی امتناع اعاده المعدوم بعینه

یک بحث مهمی در فلسفه هست که منشأ آن دیدگاه متکلمین - از اهل سنت - است که در مسائل عقلی ضعیف بودند و هر جا که برای حل مسائل عقیدتی و دینی گرفتار می شدند، یک مسأله ی عقلی را تخصیص می زدند. مثل مسأله ی شیئیت و وجود، که شیئیت را اعم از وجود قرار می دادند که ممکنات معدوم را شامل شود و این ثبوت ممکنات معدومه متعلق علم الهی بوده است .

عملاً کلام در شیعه رنگ فلسفه دارد و به هدایت ائمه ع توسط امام صادق و امام رضا علیهما السلام کلام که هدایت ائمه بوده از فلسفه ی معمول در آن موقع هم بالاتر بوده است و پس از آن وقتی که به دست علما مثل خواجه و علامه حلی رسیده است، عقلی اش کردند مثل کتاب تجرید که حتی کلام سنی را هم عقلی کردند. فلذا وضعیت کلام در شیعه با اهل سنت خیلی با هم تفاوت دارد. در میان اهل سنت، متکلمین هر جا کم می آوردند دست به تخصیص قاعده ی عقلی می زدند.

یکی دیگر از مواردی که تخصیص زدند برای قاعده ی عقلی این است که اعاده ی معدوم امکان دارد و چیزی را که نیست شد و معدوم و عدم شد را می شود برگرداند. به خاطر این که فکر می کردند معاد و عود به دنیا - که جزء عقائد شریعه ی حقه است - اعاده ی معدوم است ، پس نمی شود اعاده ی معدوم محال باشد و گرنه یکی از اصول دینمان انکار می شود و لذا گفتند اعاده ی معدوم جایز است.

لذا استاد بزرگوار آیت الله جوادی می فرمودند: تعارض عقل و دین در متکلمین از مسلمان ها و در کلیسا در مسیحی ها بود که هر بلایی که الآن بر سر دین می آید در اروپا مال همین است که کلام مسیحی و کلام اهل سنت ، خودشان را مقابل عقل و علم و بدیهیات عقلی قرار می دادند و هر وقت مسأله ای مطرح می شد قاعده ی عقلی را خراب می کردند به گونه ای که الآن چیزی به نام تعارض علم و دین یا عقل و دین به وجود آمده است. الآن مطالبی که در میان برخی روشنفکران به وجود آمده که خود دین یک چیز است و فهم دین چیز دیگری است و فهم دین بشری و خطاپذیر است و دین آسمانی است، این مطالب ریشه اش در همین حرف هاست و همین طور مسائل پلورالیزم و تکتز گرای و جدا کردن دین از فهم دین همگی به خاطر این بوده که برخی ها در مواجهه با متون خصوصاً متونی که تحریف شده بودند و برخی مطالب آن نیز دستاورد فکر خود آنها بود، درصدد توجیه آنها برآمدند و برخی در نهایت برای رفع تعارض گفتند: ما نمی فهمیم متن چه می گوید!

خلاصه کلام در میان اهل سنت اینگونه بلایی را بر سر دین آورده که هر جا نتوانسته مسأله ی عقیدتی را حل کند سریعاً یک حکم بدیهی عقلی را استثناء کرده و تخصیص زده و قائل به عدم استحاله ی آن شده تا مشکل را حل کند. دو نمونه ی بارز آن ، یکی اعم بودن ثبوت از وجود است که به واسطه ی آن برای معدوم شیئیت و ثبوت درست کنند و در نتیجه علم الهی را بر ممکنات

معدومه درست کنند و دیگری جواز اعاده ی معدوم است برای قول به معاد چون فکر می کنند معاد اعاده ی معدوم است. حکما می گویند اعاده ی معدوم محال است چون با رجوع به فطرت سلیم می توان دریافت که عدم شیئیت ندارد که بخواهد برگردانده شود و حکمی بپذیرد و برخی از فلاسفه ی بزرگ اسلامی مثل بوعلی گفتند این مسأله از بدیهیات است و تصور درستش تصدیق درست را می آورد و بدیهی است و نیاز به استدلال ندارد. حتی برخی از متکلمین اهل تشکیک مثل فخر رازی گفتند در اینجا بوعلی راست می گوید و اعاده ی معدوم محال است و بوعلی حرف درستی زده ولی تعداد زیادی از متکلمین به خاطر ضعف تفکر فلسفی گفتند اعاده ی معدوم جایز است.

استدلال های اقامه شده بر مسأله

استدلال های اقامه شده بر استحاله ی اعاده معدوم، نوعا تنبیهی اند یعنی برای محکم کردن ذهن مبتدی اند و گرنه مسأله اعاده ی معدوم قابل انکار نیست تا جایی که امام المشککین فخر رازی هم تصدیق به آن کرده و به بوعلی حق داده است و این قسم قضایا را از نوع قضایا قیاساتها معنا دانسته است .

در مورد عنوان مسأله که فرموده است فی امتناع اعاده المعدوم بعینه باید در نظر داشت که منظور از اعاده ی معدوم، اعاده ی معدوم است «بعینه» که در ضمن استدلال بیشتر روشن می شود . چراکه بیشتر چیز هایی که ما بعینه می دانیم فلاسفه بعینه نمی دانند.

توضیح مسأله

اگر مومی در دست داشته باشیم و با آن مجسمه ای درست کنیم فرضا برای ساختن مجسمه یک دقیقه زمان طی شود تا عدم را شکل دهیم بعد مجسمه را از بین ببریم و دوباره خمیر شود و بخواهیم دوباره با خمیر مسجحه عین قبلی را بسازیم به همه ی ابعادش حال یک سؤال فلسفی در اینجا مطرح است؛ آیا مجسمه ی دوم که همه ی ابعادش عین مجسمه ی اول است، عین مجسمه ی اول است یا عین او نیست؟ سیأتی که اگر برای جسم دو امتداد درست کردیم؛ یک امتداد مکانی و یک امتداد زمانی یعنی این جسم دو بعد زمانی و مکانی دارد یعنی موجود و مجسمه که یک دقیقه طول کشیده تا به وجود آید این یک دقیقه یک بعد وجودی است. همانطوری که طول و عرض و ارتفاعی دارد که ابعاد مکانی جسم اند، یک امتداد زمانی دارد متنها ابعاد مکانی، امتداد قار او هستند و قرار دارند ولی بعد زمانی امتداد غیر قار اوست و زمان قرار ندارد. (فعلا درصدم این کلمه ی بعینه را تصور بشود) لذا اگر شیء یک دقیقه طول کشید تا به وجود آید بعد از بین رفت و دوباره به وجود آمد ، این دو وجود عین هم نیستند. یک بار عرفی حرف می زنیم که می گوئیم: این عین اوست و یک بار عقلی حرف می زنیم که در این صورت می گوئیم عین هم نیستند.

یک مثال دیگر برای تفکیک ذهن فلسفی با عقل عرفی ؛ اگر دو شیء مثل هم باشند و مثلاً باشند و همه چیزشان عین هم باشد و یکی این طرف میز و دیگری طرف دیگر میز. حال سوال این است که آیا این دو مثلاً اند؟ اگر گفتیم دو شیء دو طرف میز باید طوری تصویر شود که همه چیز این ها عین هم باشد و خود به خود مکان را هم باید یکی شود ولی وقتی امتداد مکانی شیء با

دیگری فرق کرد دیگر نمی توان گفت دو شیء بعینه یک موجودند. در واقع همانطور که دو شیء در دو طرف میز است، بین آن دو عینیت وجود ندارند و وقتی یک شیء یک امتداد زمانی در ده دقیقه پیش داشته و یک امتداد زمانی یک دقیقه بعد پیدا می کند مثل این است که دو واقعتند که یکی یک طرف میز و دیگر طرف دیگر میز است و عینیت ندارند. پس باید کلمه بعینه در این بحث به خوبی تصور شود. وقتی می گوئیم معدوم را بعینه اعاده کنیم یا وقتی می گوئیم اجتماع دو مثل محال یعنی دو مثل یک جا باشند. مثلاً تا وقتی که دو تا مکان دارند مشکلی ندارند، مثلاً هستند ولی عینیت ندارند. ولی اگر بخواهیم مکان مثلاً یکی شود که عین هم شوند آن وقت یک واقعتند و نمی شود فرض کرد دو واقعت، دو واقعت باشد (مثلاً با دو امتداد زمانی) ولی عین هم باشند و نمی شود فرض کرد یک واقعت بعینه دو تا امتداد مکانی داشته باشد که در این صورت دیگر عینیت خراب می شود. پس از نظر تصویری این مطلب بسیار مهم است که قائل شدن به دو امتداد برای یک واقعت، یک واقعت را خراب می کند بلکه می شود دو واقعت با دو امتداد؛ حال یا دو امتداد مکانی یا دو امتداد زمانی.

بنابراین اعاده کردن معدوم بعینه یعنی قائل شدن به دو امتداد زمانی برای یک واقعت که این مثل این است که برای یک واقعت دو امتداد مکانی قائل شویم. به همین دلیل که اجتماع دو مثل در واقعت واحد محال است چون دو مثل یعنی دو واقعت که در ماهیت نوعیه مثل هم اند ولی امتدادات وجودیشان و عوارضشان فرق دارد که اقل آن مکان است. و اجتماع دو مثل محال است چون نمی توان دو واقعت را یک واقعت فرض کرد و نمی شود فرض کرد یک واقعت در دو بعد زمانی تحقق پیدا کند و محال است. اگر کسی موضوع و محمول مسأله را درست تصور کند مسأله را می فهمد.

-فعلاً این مباحث در فضای اصالت الماهیت است و یا اصالت الوجودی که دقیق نیست چون مت گفتیم که عوارض نمی توانند به وجودات تشخص دهند و لی فعلاً با روال مشهور پیش می رویم - بوعلی که با متکلمین درگیر شد تصویر زیبایی برایشان ایجاد کردند که شما مکان و زمان را واقعی می دانید فلذا برای عالم حدوث زمانی قائلید (طرف مخاطب متکلمینند) وقتی زمان و مکان واقعی شد نمی توان فرض کرد که یک واقعت که دو امتداد زمانی دارد به آن یک واقعت گفت. اصلاً متکلمین مسأله را تصور نکردند. وقتی واقعتی در یک دقیقه امتداد زمانی اش تمام شد و ده دقیقه از بین رفت و دوباره خواست برگردد، در واقع دیگر این واقعت همان واقعت قبلی نیست چون دو امتداد دارد. مگر آن که بگوئیم زمان پوچ است. ولی اگر برای زمان واقعت قائل شدیم که قاطبه ی حکما و متکلمین قائلند امتدادهای زمانی که دو تا هستند، مسلماً دو واقعت داریم یعنی یک شیء بعینه برنگشته همانطوری که دو شیء با دو امتداد مکانی یک واقعت بعینه نیست.

در بحث حدوث زمانی ما دوباره نزاعی با متکلمین داریم. ما قائلیم خداوند تقدمش بر عالم الزاماً زمانی نیست؛ یعنی الزاماً برای مخلوق دانستن جهان نیاز نیست حدوث جهان زمانی باشد. حدوث زمانی یعنی زمانی بوده که خدا بوده و جهان نبوده و بعد از یک زمانی خدا عالم را ایجاد کرد. متکلمین نوعاً برای خلقت چنین تصویری قائلند که خلقت حتماً حدوث زمانی دارد و مسبوق به عدم زمانی است، یعنی زمانی باشد که عالم نباشد. فلاسفه گیری به متکلمین می دهند که زمان چیست؟ و چگونه موجودی

است؟ آیا زمان مخلوق خدا هست یا نه؟ که گفتند هست حال که مخلوق است خلق زمان چگونه است؟ آیا خلق زمان هم در زمان بوده؟! بعد که دقیقتر می‌کنیم زمان می‌شود اندازه‌ی حرکت عالم. اگر زمان همیشه بوده یعنی عالم همیشه بوده که مقدار حرکت عالم بشود زمان. بحث که به این جا رسید متکلمین که می‌بینند وضع خراب می‌شود یعنی نمی‌توان قائل شد که زمانی بوده که خدا بوده و عالم نبوده و تکلیف زمان مشخص نشود. پس معلوم می‌گردد حداقل یک مخلوق به نام زمان هست که ملاک مخلوق بودنش حدوث زمانی نیست که بعد فلاسفه حدوث و امکان ذاتی و تشکیک را مطرح کردند و ...

نتیجه این شد که تا این جا که رسیدند برخی گفتند زمان پوچ است. اگر زمان واقعیت دارد این واقعیت که قطعاً هم هست، در بحث خود ما اقتضاء می‌کند که اگر یک شیء یک امتداد یک دقیقه داشت، اگر همان شیء با تمام خصوصیات و ابعاد مکان و ... یک امتداد یک دقیقه دیگری پیدا کرد دیگر همان شیء نیست همانطور که یک جسم تمام خصوصیات جسمی و سایر اعراضش هم یکی باشد ولی دو مکان داشت دو واقعیت می‌شود، چون دو امتداد دارند. فرض یک واقعیت بودن و دو امتداد مکانی یا زمانی داشتن خلف است. البته این فرض‌ها سیأتی که غلط است چون غیر ماده زمان و مکان ندارد و فعلاً با همین فرض‌های غلط، کار می‌کنیم. پس آن‌ها گفتند معاد یعنی اعاده‌ی معدوم که جواب می‌دهند اگر چیزی برگشت با دو امتداد زمانی دیگر عین قبلی نیست. از این فضا دقیقتر سیأتی.

استدلال قائلین به نظری بودن مسأله

یک: منها انه لو جاز للمعدوم فی زمان ان يعاد.....: وجه اول می‌گوید اگر یک واقعیت در دو زمان داشته باشیم لازم می‌آید که در یک واقعیت عدم تخلخل پیدا کند. حال آن که اصلاً یک واقعیت در دو زمان فرضش غلط است، که معنای بدهت امتناع اعاده‌ی معدوم است. ولی اگر بخواهیم طرف خصم را ملتزم بکنیم اسکاتا باید اینگونه حرف بزنیم که اگر یک شیء واحد در دو زمان بود یعنی یک شیء است که در یک شیء واحد عدم رخنه کرده که تخلخل عدم می‌شود، هر چند قبل از این بحث می‌توان به آن‌ها گیر داد که اصلاً یک شیء در دو زمان معنا ندارد.

توضیح تخلخل: چون فرض است شیء در یک دقیقه اول و یک دقیقه بعد ازده دقیقه عدم یک واقعیت است در ده دقیقه که شیء نیست شد تخلخل عدم در واقعیت واحد است. این برهان‌ها تذکاری است و اگر درست تصور می‌کردیم لازم به ذکر این‌ها نبود چون با فرض محال استدلال می‌کنیم. پس حجت اول بر این سوار بود که ۲ امتداد زمانی برای یک واقعیت داشتیم که اصل فرض محال بود که ما را در تخلخل عدم انداخت.

حجة أخرى: استدلال دوم: اگر قائل شویم که می‌شود برای یک واقعیت دو امتداد زمانی فرض کرد آن وقت قائل شدیم که می‌شود برای یک واقعیت دو امتداد مکانی هم فرض کرد مثلاً هستند و حکم الأمثال فی ما یجوز و فی ما لا یجوز واحد و دو امتداد مکانی داشتن یک واقعیت واحد محال است چون دیگر یک واقعیت نیست و دو واقعیت است و چون این محال است امتداد زمانی یک واقعیت دو تا شود. این استدلال هم تذکاری و تنبیهی است. ما یک مدعی داریم و یک دلیل که مدعی این است: یک

واقعیت دو واقعیت زمانی ندارد چرا؟ دلیل: چون یک واقعیت دو امتداد مکانی ندارد که مدعی بدیهی تر است. کلمه ی بعینه خیلی مهم است. به نظر بنده متکلمین عرفی دیده اند .

جلسه سی و یکم

فلاسفه بر عکس متکلمین سنی، با اتکا به فهم بدیهیات عقلی که مبنای شناخت دین است، که اگر دین را می توانیم بشناسیم بر اساس رسول باطنی یعنی عقل است هیچ استثنائی در احکام عقل قائل نمی شوند.

برای تصویر مسأله ی امتناع اعاده ی معدوم دو جمله باید دقت شود که وقتی می خواهیم دو چیز را از هر جهت عین هم بدانیم و به تعبیر کتاب یک مثلثیت من جمیع وجوه بین دو چیز داشته باشیم و معنای مثلثیت من جمیع الوجوه یعنی امتداد زمانی و مکانی هم یکی شود که معنایش وحدت واقعیت است و اگر یک نباشد و دو واقعیت باشد می شود دو امتداد مکانی یا زمانی که خود فرض مسأله ی خودش را حل می کند. پس اگر دنبال مثلثیت عرفی هستیم که دیگر بحث عقلی نیست لذا فلاسفه معتقدند تصور مسأله برای تصدیقش کافی است، منتها تصور درست مسأله. لذا تعبیر بعینه مهم بود یعنی مثلثیت من جمیع الوجوه، می شود عینیت دقیق فلسفی که این توضیح از مدعا خودش روشن تر از استدلال هاست. لذا دلیلی که ذکر می شود خود به خود حالت مصادره است که اگر اعاده ی معدوم جایز باشد معاد و مبتدا یکی است که یکی نیستند؛ چون دو تاهستند و دو واقعیت و اگر دو واقعیت نبودند اعاده معنا نداشت که بگوییم اعاده شده و دوباره آوردیم. اعاده یعنی دو واقعیتند. که فرض مثلثیت من جمیع الوجوه با دو تا بودن سازگار نیست. مثل مبتدأش محال است پس مثل معاد هم محال است. مثل مبتدأ با خودش اختلافشان در امتداد مکانی است و مثل معاد اختلافش در امتداد زمانی است یعنی اگر این شیء برود و ده دقیقه بعد آید اختلاف در امتداد زمانی دارند.

در امور ممتد تا امتداد برقرار است یک امتداد است و یک واقعیت و اینگونه معاد شرایع را حل می کنیم که ابتدا باید ملاک یک واقعیت داشتن در دنیا مشخص شود تا در قیامت هم مشخص شود. آیا جسم است یا روح؟ جسم را علم ثابت می کند که همین الآن در حال تبدیل و تغییر است پس ملاک یک واقعیتش چیست؟ قرآن تصریح دارد که در قیامت زمین غیر از این زمین است و آسمان غیر از این آسمان است ولی با این حال باز معاد جسمانی درست است.

حجۀ آخری چهارم: اگر اعاده جایز شد اعاده ی اول یا دوم یا سوم یا چهارم یا ... کدام جایز است؟ واقعیت خارجی یک مثل مبتدأ دارد و یک مثل معاد و ده ها مثل معاد دارد، قانون حکم الأمثال فی ما یجوز و فی ما لا یجوز ... حال که اینگونه شد هیچگاه عود تحقق پیدا نمی کند؛ چون عود تا محدود به عدد مشخص نشود، تشخیصی ندارد و در دار وجود هر چه تشخیص نداشته باشد وجود ندارد. اگر اعاده می تواند یک دو سه ... بی نهایت اعاده باشد و حد معین که یقف علیه الوجود نداشته باشد، عود نداریم، چون دار وجود دار تشخیص است وقتی حد عود حد مشخصی نمی ایستد پس وجود ندارد. بی نهایت عود یعنی عود غیر مشخص. خود مدعی واضح تر از دلیل است.

اگر بخواهیم به تشخیص استدلال کنیم در همان اول باید گفت وجود عین تشخیص است و دو تا نمی شود و مکان و زمانش و ... همه علامات تشخیصند نه مشخص . اگر وجود اصیل است بالذات واقعیت خارجی است. که فارابی هم این را گفت که این وجود اصیل است و عین واقع است. علامه طباطبایی در اعاده ی معدوم تعبیرش این است که لا تکرر فی الوجود.

مباحث عدم در کنار مباحث وجود در فلسفه ضرورت دارند ؛ به خاطر این که وقتی می خواهیم در فلسفه کار کنیم با امتناع اجتماع نقیضین می خواهیم کار کنیم، و نقیضین وجود و عدم است لذا باید مبحث عدم آورده شود. درباره ی آوردن مبحث عدم برخی گفتند باید بینیم قضایایی درباره ی عدم آورده می شود واقعا در فلسفه است؟ چون موضوع فلسفه موجود است و مباحث عدم استطرادی می شود . از یک طرف ضرورت دارد که بحث شود از آن مسائل مربوط به عدم تا اجتماع نقیضین را بررسی کنیم. ان شاء الله جواب این سؤال در نهاییه داده خواهد شد. اما اگر کسی خواست اصالة الوجودی مرّ حرکت کند، عدم مضاف وجود دارد دیگر بحث عدمی نمی شود فلذا لزومی ندارد بیرونش کنیم و قائل به استطرادی بودن آن شویم ؛ چون عدم مضاف، از باب ربط له حظ من الوجود ؛ چون در حمل السلب بالاخره این سلب حتما یک چیزی هست که آن را حمل می کنیم و گرنه حمله غلط می شود. ذهن منطقی وقتی بین سلب تحصیلی و ایجاب عدولی فرق می گذارد مجبور است بگوید سلبی که به وجود نسبت می دهیم له حظ من الوجود. پس مباحث عدم مضاف جایش در فلسفه است و استطرادی نیست. علامه گفته چرا تعبیر به اعاده ی معدوم می کنیم بعد بحث می کنید که معدوم اعاده می شود یا نه و بعد بگویید معدوم لیس بشیء؛ بلکه بگویید وجود تکرر ندارد لا تکرر فی الوجود بعد دیگر مجبور نیستیم اکل از قفا کنیم که امتداد زمانی و مکانی مشخصند و دو تشخیص است ... اگر بگوییم اصل وجود عین تشخیص است، اصل وجود دو تشخیص دارد. پس باید برویم سر سفره ی اصالة الوجود بحث کنیم که آن وقت نمی خواهد دیگر بگوییم لم یکن عدد العود بالغا ..

بنابراین هر تشخیصی عدد می خواهد نه اینکه هر عددی تشخیص بخواهد چون عدد عوارض مشخصه اند در حالی که ما باید تشخیص را باید به وجود زد ، چون تشخیص اصل است و آن ها (عود) عوارض مشخصه اند ما تشخیص را باید به خود وجود بزیم ، که اگر اینگونه نگاه کردیم در این صورت می گوئیم : هر واقعیتی وقتی دو واقعیت شد دو تشخیص است. منتها در ابتدا سعی شد این معنا اصالة الماهیتی جا بیافتد، به این صورت که این واقعیت تشخیص ندارد و تشخیصش به امتداد زمانی و مکانی یعنی جمیع الخصوصیات المشخصه. خلاصه تشخیص مساوق وجود است چه عدد داشته باشد و چه نه! مثلا خدا عدد ندارد اما عین تشخیص است و لا تکرر فی تشخیص ولا تکرار فی الوجود که از زبان عرفا به صورت لا تکرار فی التجلی بیان می شود.

بیان مجوزون

قائلین به جواز اعاده ی معدوم گفتند که اگر این شی دوباره نمی توانست به وجود بیاید؛ یا به خاطر ماهیتش نمی توانست به وجود بیاید یعنی ماهیتش به گونه ای بود که نمی شد به وجود بیاید یا لازم الماهیه اش مثل زوجیت برای اربعه به گونه ای بود که نمی توانست به وجود بیاید دیگر وجود اولش هم امکان نداشت ، اما حال که وجود اولش امکان دارد پس ماهیت و لازم الماهیه اش

محال نیست فلذا هیچ منعی ندارد که دوباره یا چندباره به وجود بیاید. یا اینکه امتناع به خاطر عرض مفارق است که خداوند می تواند با برداشتن آن شی را اعاده کند .

اولا عینیت در بیان این قائلین عینیت عرفی است یعنی وجود اول و دوم و سوم را به لحاظ ماهیت عین اولی می دانند اما ما گفتیم اینخا عین هم نیستند بلکه دو امتداد مکانی یا دو امتداد زمانی دارند . ثانیاً(با بیان ادق) امتناع مربوط به وجود آن است نه ماهیت یا لازم الماهیت . هر وجودی با وجود دیگر دو تشخیص است .

حرف هایی که زده شد در اثبات تشخیص وجود با امتداد زمانی خاص ارفاقی بود و گرنه امتداد زمانی علت تشخیص وجود نیست و وجود عین تشخیص است و واقعیتی که عین تشخیص است دو واقعیت نمی شود و وجود نمی تواند دست از تشخیص بردارد و گرنه واقعیت نیست.

متکلمین فکر می کردند معادی که شرایع حقه می گویند اعاده معدوم است که فلاسفه جواب می دهند چیزی معدوم نمی شود و استکمال پیدا کرد یعنی روح. بعد مرحوم علامه در پاورقی اشکال می کنند که معاد که فقط قیامت روح نیست قیامت جسم هم باید باشه ؟ که پاسخ ملاصدرا را ذیل قیل ذکر می کنند: قطعاً جسم هم در قیامت هست ولی شخصیت فرد در دنیا به روحش بود و جسم جدید امر لا بد منه است در خود دنیا وقتی جسم جدید در خود دنیا هست. البته علامه در پاورقی قیل را گفته چون خودشان در بحث حرکت توسطه بحث ارزشمندی دارند. بنابراین علامه معتقد است موت انتقال از نشئه ای به نشئه ای است لذا ظاهر آیات هم «یتوفیکم» است یعنی گرفتن و أخذ کردن یعنی روح . که در روایات داریم برای این که مردم به قیامت ایمان آورند خدا خواب را درست کرد که در خواب هم خدا روح را أخذ می کند. حال که در موت و نوم أخذ است بنابراین چیزی از بین نرفته و معدوم نشده که آن ها بدیهی عقلی را انکار کنند که مشکل تعارض دین و عقل و علم و دین پیدا شود که متکلمین سنی و کلام مسیحی این بلا را بر سر دین آورده که متأسفانه هر متفکری می آید فکر می کند بدیهیات دینی با عقل و علم در تناقض است.

علامه در پاورقی در توضیح موت می آورند که موت استکمال روح انسان است ولی بدن استکمال پیدا نمی کند. ملاصدرا هم گفته شخصیت انسان به روحش است نه به بدنش و به همین دلیل در خود دنیا چند بار مجموع ماده ی بدن انسان عوض می شود. بر اساس حرکت جوهری که ملاصدرا ثابت کرده یا بر اساس آن چه که علم ثابت کرده که مجموع ماده ی بدن ما در حال سوخت و ساز و از بین رفتن است حال آن که شخصیت باقی است که این نشان می دهد اصل واقعیت انسان به روح است و نه به جسم. و بعد بر اساس حرکت جوهری ثابت می شود که حتی جسم هم معدوم نمی شود و در واقع یک سیر تکاملی پیدا می کند که سیر اشتدادی آن باقی است. سیأتی که معاد جسمانی یک امر مسلم است ولی این مسلم بودن به این معنا نیست که همین جسم مادی عینا در آن عالم حاضر شود چون در همین عالم عینا در دو لحظه نیست: حتما در این رابطه مراجعه بفرمائید به «عدل الهی» فرق های عالم دنیا و آخرت که ما در عالم دنیا سرنوشت های مشترک داریم بخلاف عالم آخرت که در آن حیات به شکل شدیدی وجود دارد و در آنجا سرنوشت ها از هم جداست.

مجموع عالم با هم رو به استکمال است لذا همه ی عالم استکمال پیدا می کند و در ذیل آیه ی و لا طائر یطیر بجناحیه إلا أمم أمثالکم که در ذیل این آیه دارند که حشر همه ی موجودات عالم تحقق پیدا می کند چون عالم برمتها رو به مبدأ در حال حرکت است به خاطر اینکه عالم یک قطعه حرکت استکمالی است که در ذیل آیه علامه در تفسیرش مطالبی آورده و بعد خاطره ای نقل می کند که وقتی از نجف آمدم کتابی خواندم که طب هندی و ... که نویسند پیشنهاد کرده بود که اگر درختی ثمر نمی دهد تهدیدش کنید ثمر می دهد که وقتی وارد باغ شدم به باغبان گفتم حتما قطعش کن و درخت که چند سال ثمر نداده بود، آن سال دو بار ثمر داد. برخی می گویند وحوش یعنی انسان ها (بعضا). حتی روح هم ماهیت است و باید ماهیت آن مثل جسم کنار گذاشته شود.

المرحلة الثانی: فی انقسام الوجود الی خارجی و ذهنی

الفصل الأول فی الوجود الخارجی و الوجود الذهنی

در ذیل برهانی که بر اصالت وجود اقامه شد مقداری از مقدمات-نه نتایج- این بحث گفته شد. خلاصه ی مطلب به بیان خیلی روان آقای مطهری این است که حکمای ما می گویند: اگر بخواهیم بین ذهن و عین رابطه ای در بحث های معرفت شناسی برقرار کنیم و بخواهیم بگوئیم ذهن می تواند واقع را شناسایی کند، شناخت واقع و به وجود آمدن علم حصولی به واقع، از طریق ماهیت امکان دارد. از آن طرف بحث که بگوئیم می گوئیم ماهیت دو وجود دارد. آقای مطهری معتقد است حرف قدما را که بخواهیم برای علماء جدید نقل کنیم از این طرف بگوئیم روان تر است که بیان شد که شناخت واقع از طریق ماهیت امکان دارد یعنی رابطه ی

بین ذهن و عین در مرحله ی معرفت و شناخت یک رابطه ی ماهوی است. اینگونه بیان روان تر است ولی اگر طریق وجود شناسی بگوییم نه معرفت شناسی که از قول آقای مطهری بیان شد که اگر قائل شویم به امکان شناخت واقع برای انسان که حکما می گویند راهش منحصر است در ارتباط ماهوی. البته این شناخت و معرفت که می گوییم مرادمان علم حصولی است نه حضوری یعنی نمی خواهیم خود واقعیت خارجی پیش ما بیاید، که از طریق ارتباط ماهوی بین ذهن و خارج است.

حالا اگر از طرف هستی شناسی بگوییم (یعنی برویم به عالم فلسفه): موجود یا خارجی است یا ذهنی یا می گویند، ماهیت دو نحوه وجود دارد: یک نحوه وجود خارجی و یک نحوه وجود ذهنی؛ که وجود خارجی تترتب علیه الآثار و وجود ذهنی لا تترتب علی الماهیه در این وجود آن آثار. پس موجود یا ماهیت یا خارجی است یا ذهنی که وجود ذهنی منشأ اثر نبوده وجود خارجی منشأ اثر هست. و همین دلیل بر اصالت وجود شد. پس معلوم می شود ماهیت هم در خارج هست و هم در ذهن و فرقی در ترتب آثار است در ذهن و خارج ولی بالاخره اتحاد ماهی بین ذهن و خارج مسلم است. این مدعی است.

حال دلیل چیست: نفی سفسطه که اگر نفی سفسطه مسلم است که آقای مطهری می گفت ما این ها را صریحش را از علامه شنیدیم که مهمترین دلیل ما نفی سفسطه است چرا مهمترین؟ چون گاهی می خواهند ثابت کنند که در ذهن چیزی داریم که این یک حرف است و یک دفعه می خواهیم ثابت کنیم که در ذهن همان ماهیت خارجی را داریم که اینها دوتا حرفند. پس یک بار دلیل می آوریم بر این که در ذهن یک چیزی هست غیر از خارج، ولی یک بار نمی خواهیم بگوییم یک چیزی در ذهن است بلکه می خواهیم بگوییم در ذهن همان شیء خارجی است. قول اول را قول به شیخ می گویند که در ذهن شیخ شیء خارجی است ولی خود آن ماهیت شیء خارجی نیست که می شود شیخ اما فلاسفه می گویند در ذهن اولاً چیزی داریم و ثانیاً آن چیز همان ماهیت خارجی است پس می خواهند بگویند راه ارتباط با واقعیت خارجی و شناخت آن به شکل علم حصولی منوط به این است که اولاد در ذهن چیزی باشد و ثانیاً همان ماهیت خارجی باشد که می شود وجود ذهنی و لذا وقتی می خواهند برای نفی شیخ استدلال کنند که بر معدوم حکم ایجابی می کنیم: دریای جیوه سنگین تر از آب است حال آن که دریای جیوه در خارج نیست پس در ذهن وجود دارد پس قبول که در ذهن چیزی هست اما چرا الزاماً باید همان واقعیت خارجی باشد که خلاصه جواب این است که اگر اینگونه نباشد سفسطه می شود یعنی یک چیزهایی در ذهن داریم ولی واقعیت خارجی نیست.

پس حرف حکمای ما این است که اولاً در ذهن چیزی داریم (ابطال قول به اضافه) و ثانیاً آن چیز همان ماهیت خارجی است (بطلان قول به شیخ)، پس رابطه ی بین ذهن و خارج از طریق رابطه ی ماهوی است. قول به اضافه می گفت ما در ذهن چیزی نداریم و ذهن با خود واقعیت خارجی رابطه ای برقرار می کند و یک نسبت و اضافه ای بین ذهن و خارج فقط برقرار می گردد. قول به شیخ می گوید شیخ واقعیت خارجی در ذهن ماست. اگر کسی این مطلب را تعقل کند می تواند مدعای حکماء در بحث وجود ذهنی را تعقل کند. قول حکما که خود ماهیت واقعیت خارجی در ذهن می آید که این شد دلیل اصالت وجود چون یک جا

آثار دارد و یک جا ندارد چون همان چیزی که از خارج در ذهن آمده بدون اثر و در خارج با اثر که معلوم می گردد محط ترتب اثر آن چیز نیست که هم در خارج است و هم در ذهن این خلاصه ی مدعی هاست.

حال سیر تاریخی این مدعی ها چگونه است؟ آیا نسبت قول به اضافه به فخر رازی درست است یا نه؟ فعلا این بحث تاریخی تأثیری در بحث ما ندارد و برای پیگیری کردن سیر تاریخی شرح مبسوط وجود ذهنی مراجعه کند.

از جاهایی که خیلی روان مدعی ها ترسیم شده در آشنایی با علوم اسلامی که می گوید چرا حکما می گویند وجود ذهنی و نمی گویند وجود دیواری چون نقاشی هم وجود دیواری است، می گوئیم چون شیخ است (بعد یک سؤال دیگری هم آقای مطهری کرده که وجود ذهنی و ذهن مال انسان است و بعد می شود از تقسیمات موجود بما هو انسان نه موجود بما هو موجود پس چرا وارد فلسفه شده؟) اصل مدعی باید فهمیده شود و این که این آقایان یک دلیل مهم بیشتر ندارند که بطلان سفسطه است و گرنه به تعبیر آقای مصباح بالوجدان می دانیم که چیزهایی در ذهن داریم حال آیا خود واقعیت خارجی است یا نه؟ جواب می دهیم که اگر واقع خارجی یک وجود است و یک ماهیت، وجودها که دو وجودند و اگر ماهیات هم دو ماهیت باشند یعنی راه ارتباط ذهن با واقع بسته می شود که شد سفسطه پس ادله ی بطلان سفسطه را اثبات می کنند که راه ارتباط ذهن با خارج برقرار است و حال که برقرار است منحصر در ارتباط ماهوی است پس چیزی که در ذهن ماست همان ماهیت خارجی است که در یک جا اثر دارد و در یک جا اثر ندارد.

از نظر تاریخی ابتدا نظریه ی شیخ مطرح نبود بلکه در ابتداء قول وجود ذهنی در مقابل قول به اضافه بود بعد که گفته شد وجودی در ذهن داریم بعد هزار تا اشکال در وجود ذهنی پیش آمد و بعضی ها که کم آوردند گفتند وجود ذهنی شبیحی است. ملاصدرا گفت اگر شبیح را بپذیریم می شود سفسطه و اشکال را با تعدد حمل حل کردند که این سیر تاریخی بود یعنی اول قول وجود ذهنی در مقابل اضافه بود که می گفت وجودی در ذهن نیست و بعد که قول وجود ذهنی گفت ماهیت خارجی در ذهن می آید اشکالی پیش آمد که انسان در خارج جوهر است پس چگونه با همین ماهیت در ذهن می آید و می شود کیف نفسانی که یک ماهیت تحت دو مقوله متباین قرار بگیرد، که گفتند خودش نیست و شیخ کیف است و انسان جوهر. فلاسفه گفتند این سفسطه است و برای حل کردن مشکل صدرا حمل اولی و شایع را مطرح کرد. انسان ذهنی همان اجناس و فصول و حد را دارد ولی به حمل اولی دارد نه به حمل شایع پس کیف نفسانی است به حمل شایع و انسان به حمل اولی.

پس سه راه هست: یا ذهن با خارج ارتباط ندارد اضافه یا ارتباط دارد و در ذهن چیزی هست ولی آن چیز شبیح که دو تای اول سفسطه را لازم می دارد و تنها راه باز ماندن معرفت می ماند که وجودی در ذهن با همان ماهیت وجود خارجی می باشد.

رد قول به اضافه

ما در موارد علم واقعیاتی داریم که خارجی نیستند مثل معدومات که علم به معدوم که پیدا میکنیم معنی ندارد بگوییم نفسمان با معدوم رابطه برقرار کرده پس باید واقعیت دیگری در ذهنمان باشد. مطهری: ادله ی وجود ذهنی دو جور است: برخی ثابت می کنند که چیزی در ذهن وجود دارد و اضافه را رد می کنند و برخی علاوه بر رد قول به اضافه ثابت می کنند چیزی که در ذهن است شیخ نیست و عین ماهیت خارجی است. پس برای رد قول به اضافه می گوییم در مواردی که علم به معدوم یا کلی (مفهوم کلی) پیدا می کنیم که در خارج مفهوم کلی نداریم اینها را چگونه ادراک می کنید؟! هر واقعیتی که در خارج هست مخلوط به خصوصیات خاصه است که مشخص این طبیعی اند (با فضای اصالة الماهية) و چه با فضای اصالة الوجود که بگوییم تشخیص. پس این طبیعی که جدای از همه ی خصوصیات تعقل کردیم ظرفش خارج نیست، پس ظرفش کجاست؟، لذا نمی توان گفت اضافه ی به کلی چون در خارج کلی نداریم و همین طور اضافه به معدوم و قول به شیخ هم در اصل با رد سفسطه رد کردیم یعنی قبول داریم که خطا هم در ادراکات داریم ولی به شکل موجهه ی جزئیة یقین داریم مقداری از قضایایی که در ذهن داریم مطابق با واقع است پس باید یقین داشته باشیم که خود ماهیاتی که در خارجند را در ذهن داریم و گرنه سفسطه می شود. آقای مطهری می گوید این دلیل رد سفسطه را جز از علامه تصریح به آن را نشنیدیم.

و احتج المشهور علی ما ذهبوا الیه ...: با توضیح آقای مطهری مبتنی بر دو قسم بودن ادله ی وجود ذهنی در ادله ی مشهور تسامح هست؛ چون این ادله همگی برای اثبات مدعی مشهور یعنی وجود ذهنی نباشند. چون فرض این شد که مدعی ما دو مرحله پیدا کرد. برخی از این ادله برای رد اضافه است یعنی برای اثبات این که چیزی در ذهن هست و بعد از این سؤال می شود که آن چیز، شیخ است یا ماهیت خارجی. منتها علامه درست گفته و مشهور همین ادله را آوردند و علامه فقط گزارش می دهند و نظر خوشان را نمی خواهند بگویند. مگر بگوییم مشهور علاوه بر رد اضافه، رد سفسطه را مسلم می دانستند و لذا شیخ هم خود به خود رد می شد ولی به رد سفسطه تصریح نکردند و این مطلب را مسلم گرفته اند.

باید توجه داشت که اولاً ماهیتی که در اینجا برای وجود ذهنی اثبات می کنیم، ماهیت اعم است چون معدوم ماهیت بالمعنی الاخص ندارد ثانیاً با وجود ذهنی صدق قضیه درست می شود؟ حالا که ما قضیه ای موجهه درست می کنیم و ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له باید باشد، قضیه در ذهن باید ثابت باشد یا در ذهن؟ دریای جیوه سنگین تر از دریای آب است در خارج یا در ذهن؟ حکم ما مال خارج است یا ذهن؟ (روی این سوالات فکر کنید). مرحوم علامه در پاورقی ذیل استدلال اول عبارتی دارند که با «ان قیل» بیان شده است: مستشکل می گوید وجود ذهنی را که می خواستید ثابت کنید برای ماهیت بالمعنی الاخص درست

کردید که در مقابل ماهیت بالمعنی الأعم است یعنی ما به الشیء هو هو. ماهیت أخص هم می تواند در خارج باشد و هم در ذهن. مستشکل می گوید این استدلال بر سر معدومات است و معدومات ماهیت نیستند به معنای أخص. اینها یک سری مفاهیمی هستند که عقل آنها را خلق کرده و در این موارد ماهیت اخص نداریم یعنی حدّ الوجودی از یک موجود واقعی که موطنی در ذهن دارد و موطنی در خارج.، که به مستشکل جواب می دهیم ماهیتی که می گوییم به معنای أعم است و از این جا اشکال آقای مصباح جواب داده شود که ایشان به تعریف وجود ذهنی اشکال دارند که دلیل و مدعی به هم جور در نمی آیند. ما می خواهیم بگوییم که هروقت که علم تحقق پیدا می کند معلوم ما یک وجود ذهنی دارد حالاین معلوم ما ممکن است ماهیت بالمعنی الاخص باشد و ممکن است معقول ثانی باشد.

الثانی: ما ادراک کلی می کنیم و ما در عالم خارج که عالم تشخیص است (چه اصالة الماهیتی باشیم و چه اصالة الوجودی) در خارج دار تشخیص است و واقعیتی در خارج به صفت کلیت نداریم اما تعقل کلی می کنیم که تعقل و علم امکان ندارد مگر به عالمی و معلومی چون علم مفهوم قائم به طرفین است پس عالم و معلومی می خواهد و تصور اشاره ای عقلیه است و این اشاره ی عقلی پا نمی گیرد مگر به این که مشار الیهی داشته باشیم. پس آن چیزی که ادراکش کردیم باید در موطن ذهن وجود داشته باشد.

در مفاهیم ذات اضافه تا آن اشاره نباشد طرفین پا نمی گیرد و اشاره معنای حرفی استو معنای حرفی هر جا بود طرفینش باید در همان ظرف باشند، که در اصول از این مسأله استفاده کردیم برای اثبات این که اسماء اشاره وضع عام موضوع له خاصند و اشاره که معنای حرفی است قائم به طرفین است. حال اگر در ظرف تعقل و تصور، این تصور که اشاره است باید طرفینش باشند. اگر این مطلب که طرفین وجود ربطی باید موجود باشند را فخر رازی و امثالش می فهمیدند دیگر نیاز نبود بگوییم از لا وجود للکلی بما هو کلی فی الخارج چون این مطلب سطحش بالاتر از آن است؛ چون معنای مطلب این است که طرفین باید در ذهن باشند اما چون الآن طرف ما فخر رازی و متکلمینند که مستوای عقلیشان پایین است، اینگونه با آن ها بحث می کنیم که طرفین باید موجود باشد و حال که در خارج نیست پس باید در ذهن باشند ولی اصل مطلب این بود که اگر اتصاف خارجی است طرفین باید خارجی و اگر اتصاف ذهنی است، طرفین باید ذهنی باشند.

الثالث: دلیل بعدی این است که عقل می تواند مفاهیم را به صرافت درک کند یعنی طبیعی. در استدلال قبل کلی عقلی مورد استدلال بود و در این، طبیعی مورد استدلال است. ما یک طبیعی داریم که در یک موطن متصف به کلیت و یک موطن متصف به تشخیص است. در استدلال بالا مصب استدلال کلی عقلی بود یعنی انسانی که متصف به صفت کلیت است که در خارج نیست و باید در ذهن باشد چون تصور تعقل است و تعقل اشاره و اشاره هر جا بود طرفینش همان جا باید باشند (حرف بهتر) و اگر آن حرف را نزدیک و در سطح خود فخر رازی حرف زدیم: اشاره مشار الیه می خواهد و حال که در خارج نیست پس باید در ذهن باشد. پس مصب استدلال طبیعی متصف به قید کلیت بود یعنی کلی عقلی در این استدلال به صرافت یعنی خود طبیعی استدلال می کنیم. ذهن قدرت دارد طبیعی را به شکل صرف تعقل کند جدای از همه ی خلیط ها و صفاتی که در عالم واقع با او همراهند حال چه بنابر اصالة

الماهیة بگویم آن ضمائم و خلیط ها مشخصند و چه بگویم آن ها علامات التمشخصند و وجود عین تشخیص است. خلاصه ذهن قدرت دارد صرف هر چیزی را تعقل کند جدای از خلیط هایی که تکثرها (که بنا بر اصالة الماهیة است چون حرف های مشهور است) و بنا بر اصالة الوجود این تعابیر مسامحه دارند چون این ها متکثر نیستند بلکه علامتند. شاهد کلام ما این است که ذهن قدرت تعقل صرف را دارد و صرف در خارج نیتس پس باید در موطن دیگری باشد و اسم آن موطن ذهن است. مثلا صرف سفیدی یک چیز بیشتر نیست و سفیدی تعدد پیدا می کند به این مکان و آن مکان، این موضوع و آن موضوع، سفیدی کتاب و سفیدی دیوار، اگر آن ضمائم و خلیط ها نباشند سفیدی به صرافتش یکی است. این وحدت به صرفات که در هر حقیقتی هست برای ذهن قابل تعقل است یعنی ادراک طبیعی هر چیزی، که این طبیعی در ذهن متصف به صفت کلیت و در خارج به صفت تکثر و تعدد موجودات خارجی که همراه با خلیط های مختلفند که ذهن قدرت تعقل آن صرف را دارد. بیاض صرف یک بیشتر نیست و دو بیاض مال دو مکان و دو زمان و دو موضوع و ... است.

بعدا می گویم که زور این ۳ دلیل چقدر است؛ آیا به تعبیر آقای مطهری در حد رد قول به اضافه اند که ظاهر در دلیل اول بود چون ما معدوم را تعقل کرده و وتعقل معدوم با اضافه ی نفس به معدوم معنا ندارد. پس باید در ذهن چیزی باشد و ظاهر دلیل دوم و سوم که «إذ لا وجود للکلی فی الخارج» و «إذ لا وجود للحقیقة بهذا الوصف فی الخارج» ظاهر تعبیرها رد اضافه با ارتکاز اصلی مان است، چون در ارتکاز اصلی هر فیلسوفی انکار سفسطه وجود دارد کأنه وقتی اضافه را نفی کردیم و ثابت کردیم چیزی داریم، مسلما آن چیز همان ماهیت خارجی است لذا در این استدلال ها همین قدر تأکید شده که این تعقلات ما در خارج نیستند؛ حالا که در خارج نیستند پس در ذهنند و حالا که در ذهن اند دیگه احتمال ندادیم که آن چیز شیخ است، احتمال شیخ زمانی پیش آمد همین است که در تنمه بیان فرموده اند؛ چون با ردّ اضافه مستقیما نتیجه گرفتیم، آن چه که تعقل کردیم خود ماهیت خارجی است، محل اشکال شده؛ که ماهیت با همان حدود خارجی اش در ذهن باشد، با این بیان که «ماهیت با همان ماهیت خارجی با دقت فلسفی» مرز دقیق وجود ذهنی با شیخ تعیین می شود. اگر می گویم جوهر یعنی با همان مفاهیمی که در آن هست، انسان یعنی جوهر جسم نام، متحرک ... و اگر گفتیم کم، با همان تعریفش و عدد یعنی کم متصل با همان خصوصیاتش. اگر اینگونه شود گیر می کنیم که اشکال اول: پیش می آید که جوهر مع عرض یجمعان که چگونه جوهر و عرض با هم جمع می شوند. اشکال ثانی این است که چطور همه ی مقولات تحت کیف قرار می گیرند. این جا که گیر کردند گفتند شیخ.

علامه می گوید ممکن است اضافه هم راهی باشد برای فرار از همین اشکال که آقای مطهری هم این را تقویت می کند و می گوید: در میان فلاسفه ارتکاز اول همان وجود ذهنی بوده. در کلمات بوعلی. و این مطلب بعید نیست و شاید خود اضافه هم در سیر تاریخی برای فرار است، منتها اگر کسی اضافه را دو تا معنا کرد، آن وقت درست در می آید؛ که یک اضافه ای قبل از اشکالات وجود ذهنی وجود دارد و یک اضافه ای بعد از اشکالات وجود ذهنی.

اشکالات وجود ذهنی

اشکال اول: وقتی علم به جوهر پیدا می‌کنیم و ادراک جوهر کردیم، مدعای ما هم این است که جوهر با همان ماهیت جوهریه اش آمده در ذهن و با همان حدش. حال آنکه در ذهن کیف نفسانی است و عرض، با این بیان اجتماع جوهر و عرض چگونه ممکن است؟! جوهر موجودی است که إذا وجد وجود لا فی موضوع و عرض فی موضوع حال چطور یک چیز هم جوهر است و هم عرض.

اشکال دوم: که بدتر از اول است: جمع جوهر و عرض اشکال آسانی است چون عرض خودش معقول ثانی است نه اولی؛ زیرا اگر اولی بود مقولات عشر می‌شدند دو مقوله. آقایان معتقدند وقتی ماهیات را دسته بندی می‌کنیم یک جوهر داریم و نه مقوله‌ی عرضی: کم، کیف، این، متی، جده، فعل، انفعال، اضافه. جوهر کنار این نه تا گذاشته می‌شود و برای این نه تا کلمه‌ای درست می‌کنیم به نام عرض؛ یعنی موجود فی موضوع در مقابل جوهر که لا فی موضوع است. از نظر آن‌ها عرض جنس نه تا نیست به خلاف جوهر که جنس جواهرینج گانه است: عقل، نفس، هیولا، صورت و جسم. این جا آقای مصباح اشکالی دارند که چگونه: جوهر در مقابل عرض است که یکی فی موضوع و دیگر لا فی موضوع، عرض را جنس نمی‌دانیم و معقول ثانی می‌دانیم ولی جوهر را جنس و معقول اولی می‌کنیم. که یا هر دو باید معقول اولی باشد یا هر دو معقول ثانی و حق نداریم جوهر را جنس بدانیم که سیأتی. خلاصه مشهور میگوید ما یک جوهر داریم و نه مقوله‌ی عرضی داریم که اجناس عالی‌ه ماهیاتند و کلمه‌ی عرض جنس این‌ها نیست و معقول ثانی است که از نحوه‌ی وجود این نه تا أخذ شده (آقای مصباح می‌گوید جوهر هم از نحوه‌ی وجود آن پنج قسم أخذ شده و جوهر هم معقول ثانی است که از نحوه‌ی وجود أخذ شده و حق معقول ثانی بودن جوهر و عرض است منتها فعلا علی المشهور عرض معقول اولی نیست که اگر می‌بود دو مقوله بیشتر نداشتیم. یک جوهر و یک عرض یعنی عرض می‌شد جنس الأجناس این نه تا، که می‌گویند: خیر این‌ها جنس عالی ندارند و متباینات بتمام الذاتند و عرض جنس الأجناس این‌ها نیست بلکه مفهومی است که از نحوه‌ی وجودیشان أخذ شده). حال نتیجه‌ی این سخن این است که جمع جوهر و عرض اشکالش کمتر است اما اگر دو مقوله با هم جمع شدند که اشکال بالاتری است چون متباین به تمام ذاتند. عرض معقول ثانی است که جمع شدنش با مقولات مختلف اشکالی ندارد مثلا مفهوم وجود با همه‌ی این‌ها جمع می‌شود. اشکال اصلی این است که وقتی کم را تعقل کنیم هم کم باشد و هم کیف و وقتی جوهر را تعقل می‌کنیم هم جوهر باشد و هم کیف در حالی که مقولات عشر متباینات به تمام ذاتند کل تحت الکلیف قد وقع را چگونه حل و فصل می‌توان کرد؟ پس این اشکال به اجتماع دو مقوله‌ی متباین به تمام ذات است. پس مصب اشکال اول کلمه‌ی جوهر و کلمه‌ی عرض است مخصوصا اگر کسی مثل آقای مصباح جوهر را معقول ثانی بداند فرق دوتا اشکال خیلی واضح است، یعنی بر این اساس اشکال اول به جمع شدن دو معقول ثانی است که یک واقعیت از یک جهت یا فی موضوع است یا لا فی موضوع که در این اشکال مصب اشکال بر مقولات ثانی است اما اشکال دوم کل یعنی کل مقولات می‌شوند مقوله‌ی واحد؛ اگر بگوییم ذاتیات در ذهن انحفاظ ندارند که مدعای شما خراب می‌

شود و شبحی ها همین را می گویند که سفسطه می شود که ملاهادی می گوید قوم در این جا متحیر شده چون کل تحت الکیف قد وقع.

اینجا فرض ما بر مبنای مشهور است که علم را کیف نفسانی بدانیم که البته بعدا رد می کنیم که علم کیف نفسانی باشد و ملاصدرا یک جواب می دهد به اشکال ثانی با فرض حفظ معنا بعد هم می گوید معنا گیر دارد و علم اصلا از مقوله ی ماهیات نیست و علم مثل وجود و حرکت است و ماهیت نیست و ...لذا مرحوم علامه میفرمایند که بناءً علی ما ذهبوا الیه که مافعلا با مبنای مشهور کار می کنیم .

جلسه سی و چهارم

پس جمع شدن یک معقول ثانی با چندین معقول اولی مشکل حادی ندارد و جمع شدن چند معقول اولی با هم مشکل دارد. در اشکال اول مستشکل می خواهد بگوید چه اشکالی دارد مفهوم عرض، جوهر ذهنی را هم بگیرد یعنی بگوییم جوهر ذهنی، نحوه وجودش نحوه ی عرض است جوهر در خارج یک نحوه وجود و در ذهن یک نحو وجود دیگر مثل انسان که در خارج یک نحو وجود و در ذهن یک نحو وجود دیگر؛ در خارج لا فی موضوع و در ذهن فی موضوع و اشکالی ندارد که کلمه ی عرض که نحوه ی وجود مقولات مختلف است، جوهر را هم در ذهن در بر گیرد. پس اجتماع الجوهر و العرض اشکال زیادی ندارد چون عرض معقول ثانی است و با نه مقوله جمع شده و حال با جوهر هم جمع شود که در واقع دیگر جوهر ذهنی جوهر نیست و جوهر فقط در خارج لا فی موضوع است در این بیان جوهر معقول ثانی و نحوه ی وجود تصور شده است و باین بیان اشکال اول را می توان پاسخ گفت اما اشکال دوم می گویند جسمی که دات و ذاتیات آن محفوظ است الآن شده کیف و کیف نحوه ی وجود نیست و معقول اولی است و جزء ماهیتش است پس اشکال اول را می شود با تعدد مقولات ثانی که در ارتباط با نحوه ی وجود است حل کرد ولی اشکال دوم خیر. یعنی چیزی که در خارج جسم است در ذهن شده کیف و اگر جسم نیست دیگر از ادعای وجود ذهنی باید دست برداشت. بنابراین تمام تعقل مساله وابسته است به تفاوت معقول اولی و معقول ثانی.

اشکال خوبی که در اینجا وجود داشت همان بیان آقای مطهری بود که می گفتند: قول به اضافه ی نفس الی الخارج در سیر تاریخی قبل از وجود ذهنی بوده و بعد که وجود ذهنی آمده اشکالاتی به وجود آمد که کل تحت کیف قد وقع که آن ها را وادار کرد به قول به شبح وادار کرد به اضافه، ولی نه به اضافه ی به خارج، اضافه ی به مفهوم ذهنی که همین از ظاهر عبارات فخر رازی در می آید. پس دوتا اضافه داریم: اضافه ی به خارج و اضافه ای که در آن نمی گوییم چیزی در ذهن نیست بلکه مفاهیمی داریم ولی علم اضافه ی نفس است به مفهوم ذهنی، فخر رازی این را گفته، آن وقت قول به این که عند تعقل معدوم چیزی باید باشد دیگر این اضافه ی قسم دوم را رد نمی کند چون علم اضافه ی نفس است نه به خارج بلکه به مفاهیم که این را فخر رازی گفته؛ بنابراین اگر کسی گفت من علم را اضافه ی نفس می دانم به مفهوم ذهنی در این صورت می تواند اشکال را حل کند به این صورت که؛ مفهوم ذهنی که علم نیست و علم اضافه است و منافاتی ندارد که در خارج طبق مقوله ی خودش باشد و مفهوم ذهنی اش یک طور دیگر باشد و علم ما هم که بشود اضافه مشکل حل می شود. (مراجعه شرح مبسوط: تحقیق تاریخچه اقوال بعد از ذکر قول فخر رازی). کسانی که شبح را مطرح می کنند از کجا خارج را درک کرده که می گویند صورت ذهنی شبح خارج است چون راه را بسته است، زیرا نه با وجود خارجی در ارتباط است نه با ماهیت خارجی؛ پس شبح را از کجا فهمیدید؟! از کجا فهمیدید که شبح خارج است؟! پس معلوم می شود که خارج دستش است. وجود خارج که در دست نیست پس ماهیت خارج است و این وجود ذهنی است که عاد الإشکال. این حرف غیر از سفسطه است یعنی هر کس بگوید خطا کرده به او می گوییم از

کجا فهمیده که خطا کرده ای؟! پس حتماً واقع را در دست دارد. این‌ها جواب‌های آقای مصباح است. پس کسی که می‌گوید شیخ خارج را دارد پس واقع و خارج را در دست دارد فلذا اگر بگوید شبه خارج است واقع در دستش است و اگر بگوید خطا خارج است باز هم واقع خارج را دارد و اگر واقع در دستش بود؛ واقع به وجودش یا به ماهیتش در دستش است؟ به ماهیت که شد قول وجود ذهنی. کسی که این‌ها را بلد نیست اصول فقه (کتاب) را نمی‌فهمد یعنی اول باید استصحاب عدم ازلی شیخ انصاری حل شود که شیخ آورده که حالت سابقه را چطور می‌خواهیم در عدم ازلی درست کنیم؟ و عبارت شیخ گفته که عدم نعتی غیر از عدم معمولی است یعنی الآن آقای خوبی در تصویر حالت سابقه ی عدم نعتی گیر است. اما شیخ این‌ها را آورده چون یک دوره ی کوتاهی پیش ملاهادی سبزواری به صورت قوی فلسفه خوانده است. بعد رفته قضایای حقیقیه را یاد گرفته و رفته سراغ جعل و معمول یعنی مراتب حکم. آقای مطهری در بحث وجود ذهنی آورده که این فلاسفه معتقدند تنها راه حل معرفت‌شناسی قول به وجود ذهنی است لذا معرفت‌شناسی می‌آید سر سفره ی فلسفه ی اولی؛ تا موجود را به ذهنی و عینی تقسیم نکنیم و احکام وجود ذهنی را درست نکنیم راه درست شدن معرفت‌شناسی باز نمی‌شود.

از نظر تاریخی بحث وجود ذهنی تقدم دارد بر اصالة وجود و بعد که ملاصدرا اصالت وجود را می‌آورد یکی از ادله ی اصالة الوجود را وجود ذهنی می‌آورد که ماهیت در ذهن اثر ندارد و در خارج دارد پس معلوم می‌شود اثر مال وجود است.

نکته: ذهن از مراتب وجود است و قرار شد ماهیت در هیچ جای خارج وجود نداشته باشد پس چگونه می‌گوییم ماهیت در ذهن و خارج یکی است؟ در ذهنش هم اشکال دارد. علامه که در بدایه عبارت می‌آورد، می‌گوید احتج المشهور و گرنه بعداً می‌گوییم که ما که اصالت الوجودی هستیم، کثرت ماهوی نداریم و کثرت ماهوی عکس الحملی است و ما واقعیتی داریم که حد وجودی دارد در ذهن ما که بعد می‌گوییم ذهن ما کجاست؟ که ذهن ما وجود و خارج هم وجود که این یعنی چه؟ که این سازمان علم حصولی را کنار می‌گذارد. این چیزی که در وجود ذهنی خوانده شد خاک بازی با وجود ذهنی است البته کسی که این‌ها را بلد نباشد پله‌های بالاتر را نمی‌فهمد. اول وجود ذهنی باید درست شود که می‌شود خودش دلیل بر اصالت الوجود بعد از پخته شدن اصالت وجود تشکیک می‌آید و بالا می‌رود و می‌شود فلسفه ی عمیق و ارزشمند علامه که بعضی از زوایای مخفی حرف‌های ملاصدرا را ظاهر می‌کند.

در باب قول به وجود ذهنی دو اشکال مطرح شد که اشکال دو از اشکال اول اصعب بود. اشکال اول اجتماع جوهر و عرض و اشکال دوم نیز جمع شدن همه ی مقولات تحت مقوله ی کیف یا اجتماع دو نوع متباین مقوله ی کیف با هم؛ یعنی یک شیء واحد دارای دو ماهیت متباین خواهد شد چه این دو ماهیت از دو مقوله باشند یا از یک مقوله . اینکه شیء واحد دارای دو ماهیت شود أصعب از اجتماع جوهر و عرض است، چون عرض ماهیت نیست که اشکال دو ماهیتی شدن شیء واحد پیش آید . به خاطر این دو اشکال خصوصا اشکال دوم، برخی قائل به اضافه شده و منکر اصل وجود ذهنی شدند و عده ای هم علم را به شیخ تفسیر کردند که ما چیزی داریم اما این چیز خود ماهیت خارجی نیست ، برای فرار از دو ماهیت شدن یک واقعیت. (البته حق این است که اشکال اول کما کان برقرار می باشد و حل نمی شود مگر آن که کسی جوهر را معقول ثانی بداند که مشکل حل شود) و حرف ملاهادی هم درست که گفت اشکالی ندارد که شیء واحدی در خارج جوهر و در ذهن که تعقل می شود عرض باشد، چون عرض ماهیت نیست که بگوییم شیء واحد دارای دو ماهیت می شود و این حرف کاملا درست است ولی اشکالی می شود که اگر شیء در خارج جوهر و در ذهن عرض بود ، سوالی مطرح است که بالاخره جوهر در ذاتیاتش هست یا نه ؟ و طبق فرض آقایون جوهر جنس الاجناس است با این فرض سوال این است که پس چرا در ذهن ذاتیاتش محفوظ نماند ؟ پس جوهری که در ذاتیات است مع عرض لا یجتمع یعنی جوهر بودن برای این مفهوم ذهنی محفوظ نماند و الآن عرض است و دیگر جوهر بودن برای این شیء محفوظ نماند ، مگر آن که جوهر را در خارج در حدش أخذ نکنیم و بشود معقول ثانی در این صورت اشکال بحدافیره مرتفع می شود، اما اگر این فرض را نپذیریم اشکال همچنان باقی است ؛ چون ملاهادی طوری توضیح داد کأنه اشکال برطرف شد ولی ما اشکال جوهر مع عرض داریم چون در ذهن جوهر نیست و مدعا خراب است چون ذاتیات باقی نمانده است . (اشکال آقای مصباح در تعلیقه از این حیث است که عرض معقول ثانی باشد ولی به حسب مدعای آقایون جوهر است) لذا علامه همه را با قالوا گفته و بعد با نظر مختار علامه در بحث علم همه ی اشکالات حل شده است. پس اشکال اول باقی است در ناحیه ی جوهر و از ناحیه اجتماع دو ماهیت برای شیء واحد اشکال دوم است و أصعبیت هم درست است چون عرض ماهیت نیست . هر چند آن دو قول نتوانستند اشکال را حل کنند که قول اول اضافه را مطرح کرد که رد شد و قول دوم شیخ را طرح کرد که باز هم رد شد.

قد أجب عن الإشکال بوجود منها اول (فاضل قوشچی): علم غیر معلوم است چون معلوم همان ماهیت خارجی است و هیچ تغییری در آن نیست و اما علم خود آن ماهیت خارجی نیست بلکه علم، کیف نفسانی است که حالتی است در نفس ما و شیء خارجی هم ماهیت خودش را دارد و همان گونه که شیء خارجی در زمان و مکان خارج تحقق پیدا می کند و ربطی به زمان و مکان ندارد، در نفس ما هم تحقق پیدا کرده و ربطی به نفس ما ندارد. پس یک شیء خارجی داریم به نام معلوم که در خارج و ذهن یکی است و یک حالتی در ذهن داریم به نام کیف نفسانی و آن علم است و علم غیر از معلوم است بنابراین دیگر اشکالی

وجود ندارد چون واقعیت خارجی ربطی به کیف ندارد - ملاحظه می‌گردد که قیاما و حصولا فرقا یعنی فرق است بین قائمیت بالنفس و حاصلیت فی النفس ما قائم بالنفس نیست ولی حاصل در نفس است.

حال علم کیف نفسانی است که صفتی است قائم بالنفس چون عرض است و قائم به نفس می‌باشد و نفس جوهری است که عرضی دارد به نام کیف نفسانی هر عرضی در تحققش کمال ثانوی جوهر است. اکسیژن جوهر و صورت نوعیه است و رنگش کمالتش و حجمش و مزه اش که اعراض هستند کمال آن هستند که اعراض که تحقق پیدا می‌کنند در اکسیژن کمالات ثانوی پا می‌گیرد و آن اعراض معلول جوهر و از آثار وجودی جوهرند. علم هم به عنوان کیف نفسانی عرضی است قائم به نفس که با آمدن این علم یک نقصی از نفس که جوهر است به نام جهل برطرف می‌گردد. یعنی گرما را که ادراک کردم یک کیف محسوس به وجود آمد در نفس ولی قائم به خودش و یک کیف نفسانی به وجود آمد در نفس که قائم به نفس است. یعنی یک وجود خارجی داریم یک وجود ذهنی و یک علم. بعدا آقای جوادی همین حرف را یک اصلاحی می‌کنند و یک نظریه در می‌آورند به نام وجود ظلی. آقای جوادی معتقد است که از سازمان حرف ملاصدرا این در می‌آید یعنی حرف ملاصدرا اصلاح و کاملتر کردن این مطلب است البته در حقیقت علم نه در وجود ذهنی. حال چطور این مطالب در فلسفه در ۴ جا ذکر می‌شود: یکی این جا وجود ذهنی دوم در علم (که علم غیر از وجود ذهنی است) ، سوم در مقولات، و چهارم در علم واجب.

و فیه (۱): واقع این است که ما به وسیله ی معلوم علم پیدا می‌کنیم و دو واقعیت را خلاف وجدان است؛ که یکی حاصل شدن معلوم و یکی حاصل شدن علم است و اگر معلوم را واقعیتی بدانیم که در نفس آمده و عین خارج است، مکانیزم عالم شدن و ارتباط نفس با آن باید تبیین شود اگر واقعیتی داریم که عین خارج است، در این صورت چه فرقی با خارج دارد؟ و حصولش در نفس تا وقتی ارتباطش با نفس تبیین نشود توجیهی برای حاصل شدن علم در نفس نیست و به عبارت دیگر معلوم بالذات من ، همان صورت است که ما را عالم کرده، یعنی ما یک معلوم بالعرض داریم که خارج است و یک معلوم بالذات داریم که صورت علمیه است چون این را عالم کرده . آن که با ما در ارتباط است و سبب حاصل شدن علم است همین معلوم بالذات است که صورت علمیه است. اگر بخواهیم بین اصل علم به عنوان کیف نفسانی و بین این معلوم فرق قائل شویم ارتباط علم و کیف نفسانی با معلوم چطور است؟ چون از نظر آن ها معلوم بالذات با خارج هیچ فرقی ندارد پس وقتی معلوم بالذات عین خارج است، نفس چگونه با آن ارتباط برقرار کرده؟ اگر ارتباط وجودی برقرار کرده که ندارد! اگر ارتباط ماهوی برقرار کند که می‌شود همان حرف ما! یعنی با این جواب مسأله تمام نمی‌شود. آن ها واقعیت خارجی را در نفس آورده ولی نه قائم به نفس بلکه حاصل در نفس حال این حاصل شدن در نفس چه ارتباطی با نفس دارد؟ ارتباط وجودی، که ندارد! چون اگر ارتباط وجودی شود می‌شود عرض، خراب می‌شود. ارتباط ماهوی، که ندارد پس این کیفی که به عنوان یک صفت قائم به نفس به خاطر حاصل شدن معلوم، به وجود آمده از کجا آمده؟ اولی که ما می‌یابیم، این کیفی که صفة قائمة بالنفس یطرد عن النفس الجهل، این با آمدن اوست. اگر با چیز دیگری است یعنی معلومی غیر از علم داریم و حاصل در نفسش کردید ، مکانیزم ارتباط نفس با آن معلوم چگونه است؟ پس ما دو چیز نداریم و این صفتی که به عنوان کیف نفسانی ثابت شد همان معلوم است ولی معلوم بالذات که در نفس است. در نفس

دو چیز نداریم و اگر فرض کردیم در نفس دو چیزند ارتباطشان چگونه است؟ ارتباط هم یا وجودی است یا ماهوی خلاصه گیری هست در این که برای یافتن علم حصولی به معلوم خارجی شما می گوئید آن خارج را به کماله آوردی حاصل فی النفسش کردید حال ارتباطش با نفس چگونه؟ او می گوید خارجی شد حاصل در نفس و چیزی هم نشد و کیف نفسانی به نفس اضافه شد حال ارتباط کیف نفسانی صورت حاصل در نفس چیست؟ اگر ارتباط دارد یا وجودی است که سفسسطه می شود و ماهوی هم که دوباره همان مشکل پیش می آید که یکی کیف نفسانی و دیگری بخلاف. خلاصه با این جواب اشکال حل نشده. عرض از مراتب وجودی جوهر است.

پاسخ دوم

و منها: برخی از اصالة الماهیتی ها مثل سید سند که محقق سبزواری از وی نقل می کند و درست هم هست خواستند مشکل را حل کند که بعد علامه می گوید این چه اصالة الماهیتی است که شما درست کردید. گفتند ماهیت اصیل است و چه اشکالی دارد ماهیت اصیل هر جا یک طور باشد؛ در ذهن کیف باشد و در خارج کم باشد و بالاخره ماهیت اصیل است که می گوئیم این چه اصالتی است؟! بلکه بی اصالتی است - که معلوم می شود چگونه ملاصدرا چطور بر سر سفره ی آن ها اصالت وجود را درست کرده، - یعنی این اصالت نیست چون ماهیت این جا یک طور و آن جا یک طور دیگر است، پس اولاً معلوم می شود که ماهیت اصیل نیست و ثانیاً: اگر در خارج یک طور و یک طور دیگر در ذهن است چگونه ارتباط بین ذهن و خارج تبیین می شود در حالی که دوتا ماهیتند پس رابطه شان چه می شود؟ پس می شود همان اشکال شبیح. خود آن ها خواستند توجیه کنند که چه اشکالی دارد بگوئیم ذهن یک چیز مشترکی در می آورد مثل هیولا که یک ماهیت مشترکی به نام هیولا درست می شود در ذهن که اتحاد ذهن و خارج را از طریق امر مشترکی شبیه هیولا درست کنیم اما با دو ماهیت، که با این بیان نه فهمیدیم ارتباطش با اصالة ماهیت چیست؟! و نه فهمیدیم فارقتش با قول به شبیح چیست؟!

خلاصه اصالة الماهیتی با جعل کار می کند و می گوید جعل به ماهیت خورده است و می گوید خالق جعل ماهیت که کرده، ماهیت در خارج یک طور جعل و در ذهن یک طور جعل شده که ما می گوئیم: دیگر شیء واحد نیست. این ها در باتلاق اصالة الماهیتی دست و پا زدند و در وجود ذهنی هم گیر کردند که بعد صدرا همه را پالایش و تصحیح کرد و حکمت متعالیه را به وجود آورد که در دوره ای هم حوزه علمیه از اصفهان به شیراز منتقل شد.

آن ها (اصالة الماهیتی ها) بین صورت کائن و فاسد (که از بین رفته) هیولا مشترک است. حالا چه عیب دارد عقل این مشترک را بسازد؟! که با این جواب ذهن و خارج، نه رابطه ی وجودی دارند و نه رابطه ی ماهوی و طبق حرف این ها تازه ماهیت تابع وجود شد که اگر وجود ذهنی شد یک ماهیت دارد و اگر خارجی شد یک ماهیت دیگر دارد که هم وجودها با هم فرق کردند و هم ماهیت ها و مدعا که رابطه ی بین وجود ذهنی و خارجی بود هم خراب شد. با حرفشان که عقل اعتبار یک ماهیت مشترکه می کند بین دو واقعیت که ماهیتند که به آن ها می گوئیم طبق حرف خودتان ماهیت مشترکه هم وجود می خواهد. قول به ما یصحح

هم حل نکرد چون ماهیتی بود مشترک بین خارج و ذهن سؤال: خودتان گفتید که بین دو وجود مختلف ماهیت مشترک داشته باشیم چون خودشان گفتند وجود وقتی ذهنی است یک ماهیت دارد و وقتی خارجی است یک ماهیت دیگر حال دیگر مشترکی در نمی آید چون کبری مطرح شد که موجودیت ماهیت متقدم است بر نفس ماهیت و با قطع نظر از وجود ماهیتی نداریم و وجود ذهنی و خارجی مختلفند پس دو ماهیتند و ماهیت مشترک ندارند. بنابراین قول نیز مستلزم سفسطه است .

حال سوالی که اینجا مطرح است این است که ماهیتی که این جا می گوئیم چه ماهیتی است؟ اگر اعم بود کلمه ی عرض را هم می گیرد.

پاسخ سوم (و منها...): اگر علم از مقوله یک کیف نباشد اشکالی به نام «کل تحت الکیف قد وقع» وجود ندارد. چون ادله ی وجود ذهنی اثبات می کنند که خود ماهیت خارجی در ذهن آمده است و علم هم متحد با همین معلوم است که در این صورت اگر آن معلوم ما جوهر باشد علم هم جوهر است و اگر کم باشد علم هم کم است. حال از دوانی می پرسیم که چرا همه می گفتند علم کیف نفسانی است؟ جواب می دهد که تعبیر کیف عرفی است یعنی در عرف حتی صور جوهریه را کیف می دانند چون حالتی می دانند برای چیزی. پس ما کیف عرفی داریم و یک کیف که فیلسوف به دقت به آن می پردازد. لذا عرف صورت اکسیژن را حالتی می داند که عارض هیولاست یعنی عارض بعد جوهری ماده است که به آن هیولا می گوئیم با این که صورت جسمیه جوهر است که عرف صورت جسمیه ی جوهر را کیف می داند چون ناعت هیولاست. ناعت یعنی نفی و طرد عدم می کند از یک کمال زائد بر شیء. تمام اموری که وجود ربطی دارند، طرد عدم می کنند از یکی از اعدام مثلا وقتی می گوئیم (در عبارات گذشته آمد) علم کیف است برای نفس یعنی عرض قائم بالنفس که یعنی کمالی را که در این جوهر (نفس) نبود با آمدنش می آورد و صفتی وجودی را می آورد به عنوان کمال. سفیدی نعتی است کمالی برای دیوار.

علم کیف است برای نفس که جوهر است که وقتی عالم می شود یک صفت کمالی در آن به وجود می آید. پس همه ی واقعیت هایی که ناعتند یعنی صفت کمالی ایجاد می کنند، می توانند کیف باشند چه آن خصوصیت وجودی ناعت جوهر باشد مثل صورۀ نوعیه و جسمیه و صورۀ اکسیژن که جوهرند ولی ناعتند برای هیولا و چه عرض باشند مثل کیف نفسانی برای نفس که صفت وجودی کمال است برای نفس و مثل رنگ و ارتفاع دیوار که اعراضی اند که قائم به جوهر جسمانی (دیوار) اند و ناعت و نعت بخش و کمال بخش آن هستند. عرف هر خصوصیتی را که در واقع یک صفت کمالی است و یک عرض از شیء بر می دارد، کیف می گوید مسامحه ولو این که آن صفت کمالی از صور جوهریه باشد مثل صورت جسمیه برای هیولا وقتی (سیاتی) وجود ربطی در هر جایی بود ناعتیت تحقق پیدا می کند. قیام یک مفهوم اسمی و قائم یک مفهوم ربطی است که به آن ناعت می گویند، ناعت للغير و بیاض که مفهوم اسمی و ابيض یک مفهوم ناعت للغير است یعنی قائم عدم کمال قیام برای جسم را رفع می کند. همین حالت در صور جوهریه هم هست هیولا که یک جوهر است و قوه ی محض، وقتی برایش صورۀ جسمیه می آید، تحقق صورۀ جسمیه رافع یک عدم کمالی است در هیولا، تحقق صورۀ اکسیژن و آب و ... بقیه صورۀ جوهریه همه کمالاتی اند که عارض هیولا شدند و این حالت که تحققشان سبب می شود یک عدم کمالی در موجود برطرف شود را حالت ناعتی گویند. بعدا که با وجود ربطی در قبال وجود محمولی آشنا شدیم تعقل مطلب راحت تر است.

نتیجه: حال که علم را از مقوله ی کیف نفسانی خارج کردیم. آن وقت مشکل «کل تحت الکیف قد وقع» حل می شود و آن وقت هر معلومی خود ماهیت خارجی است که با این بیان اشکال دوم حل شد. اما اشکال اول که اجتماع جوهر و عرض بود، گفتیم که

عرض معقول ثانی بوده و ماهیت نیست و اشکالی ندارد جوهر ذهنی را عرض بگوییم که اشکالی کردیم؛ که اینجا یک اشکال مطرح شد به این صورت که؛ بله! اشکالی ندارد به جوهر ذهنی عرض گفته شود ولی آیا جوهر ذهنی دیگر جوهریتش باقی مانده یا نه؟ خیر باقی نمانده و اگر هم باقی باشد دیگر عرض نیست و اگر هم فقط در خارج جوهر است مدعی ما که قرار بود تمام ذاتیات هم در ذهن و هم در خارج یکی باشد خراب می شود. پس اگر در وجود ذهنی ادعایمان این شود که همه ی ذاتیات نمی آید و بعضی می آید مدعی خراب می شود، که ماهیت با تمام ذاتیات عینا در ذهن می آید. ولی اگر بگوییم جوهر معقول ثانی است دیگر جزء ذاتیات شیء نیست و معقول ثانی است آن وقت شیء وقتی در خارج تحقق پیدا می کند نحوه ی وجودش جوهری است و در ذهن عرضی است و لا اشکال فیه.

البته یک جواب نهایی می دهیم که جوهر ذاتی است و در خارج و هم در ذهن هست ولی در خارج به حمل شایع و در ذهن به حمل اولی که حرف ملاصدرا است که هر دو اشکال را برطرف می کند. اما بدون جواب ملاصدرا ما هستیم و دو اشکال: که چطور در ذهن هم جوهر است و هم عرض که جواب می دهیم در ذهن دیگر جوهر نیست و فقط در خارج جوهر است. حال این جوهر بودن در خارج جزء ذاتیاتش هست یا نه؟ اگر باشد مدعی که حفظ تمام ذاتیات ماهیت شیء خارجی در ذهن بود خراب می شود اما الان معلوم شد که برخی ذاتیات فقط مال خارج است که راه حلش بنا بر نظر آقای مصباح معقول ثانی بودن جوهر است.

فیه به پاسخ سوم: از این (فیه) در عبارت علامه روشن می شود که علامه، این نکته ای که در مورد جوهر و عرض بیان شد مورد عنایت ایشان بوده که علامه می خواهد بگوید: اولاً بعد از تحقیق ملاصدرا می آید که صدق یک مفهومی بر معقول بالذات، به معنای این نیست که معقول بالذات از جنس مقوله ی خارجی است. چون استدلال دوانی این بود که علم ما عین معقول بالذات است و معقول بالذات از مقوله ی جوهر است فلذا علم ما جوهر است و اگر معقول بالذات از مقوله ی کم بود علم ما هم کم بوده و کیف بودنش عرفی است. که به آقای دوانی گفته می شود معقول بالذات اگر از مقوله جوهر بود یعنی خارجاً جوهر است یا صرفاً کلمه ی جوهر وجود دارد در ذاتیات؟ صدق یک مفهوم در یک جا به معنای اندراج یک شیء تحت آن مقوله نیست. اندراج یعنی ترتب اثر و صدق یک مفهوم به معنای ترتب اثر نیست. معلوم بالذات یعنی صورت ذهنیه، جوهر است ولی به حمل اولی چون آثار جوهر را ندارد نه به حمل شایع، یا کم است ولی به حمل اولی نه حمل شایع چون آثار کم را ندارد و لذا از اول راه اشتباه رفتند که فکر کردند معلوم بالذات عین خارج است یعنی کم خارجی در ذهن هست و جوهر خارجی در ذهن هست. خیر و اینگونه نیست بلکه برای اینکه از مقوله ی آن ها باشد یعنی مندرج تحت آن ها باشد، می بایست آثار آثار آن ها را داشته باشد (اولاً و بر عکس حرف آن ها علم ما آثار کیف نفسانی را دارد پس مندرج تحت کیف و آثار مقولات خارجی را ندارد پس مندرج تحت آن ها نیست). پس ملاک اندراج ترتب آثار است و هر وقت اثر واقعیه ی یک مقوله آمد اندراج ثابت است. (با این بیان بعداً می توان اشکال ملاحظه را به ملاصدرا دفع کرد) ولی اگر مفهوم مقوله آمد بدون اثر، دیگر اندراجی نیست؛ پس نتیجه می گیریم که معلوم بالذات ما تحت هیچ مقوله ای نیست مگر کیف، چون آثار کیف را دارد.

(و منها) پاسخ ملاصدرا:

ملاصدرا می گوید اشکال کل تحت الکیف قد وقع نداریم چون ما فقط مفهوم سایر مقولات را داریم نه آثارشان را پس فقط مقوله ی کیف داریم چون ملاک اندراج تحت یک مقوله ترتب آثار آن مقوله است که همین را صدرا تعبیر به حمل اولی و شایع و گفته این ها کم اند به حمل اولی نه شایع چون آثار کم را ندارد که مدعی هم همین بود که ماهیت خارجی بدون اثر آمده که یعنی به حمل اولی آمده نه به حمل شایع، یعنی مفهوم مقوله آمده ولی مندرج تحت مقوله نیست؛ پس ما چیز دیگری را تحت کیف مندرج نکردیم و خود کیف را تحت کیف مندرج کردیم و مفاهیم سایر مقولات را آوردیم که آوردن مفاهیم سایر مقولات که به معنای اندراج تحت مقوله ی کیف نیست و انحفاظ ذات هم در مفهوم است نه در اندراج، اندراج یعنی ترتب اثر. (که بعدا در اصالت الوجود ادق می گوئیم که ما اصلا ماهیت نداریم که اندراج داشته باشیم)

که کل تحت الکیف نداریم و فقط یک مقوله ی کیف داریم که تحت مقوله ی کیف است. پس وجود ذهنی کیفند به یک اعتبار و جوهرند به اعتبار دیگر. به اعتبار ترتب اثر کیف اند و به اعتبار صدق مفهوم جوهر یا کم یا عین و ... اند. - پس بعینه یعنی بماهیته که وجود خارجی باید بعینه در ذهن آید.

بعضی لشیء غیر کون فی العین کون فی الذهن ولی فرق کون عین و ذهن این است که عینی اثر دارد و ذهنی اثر ندارد و اندراج هم در عین است. پس سیر اینگونه شد که: مدعای وجود ذهنی این است که رابطه ی ذهن و عین ماهوی است و اتحاد بین ذهن و عین ماهوی است نه وجودی؛ چون آثارشان غیر هم هستند. حالا این آثار غیر هم و اتحاد ماهوی اشکالی به وجود آورد: که اگر ماهیت واحد است چگونه تحت دو مقوله قرار می گیرند؟ تحت دو مقوله قرار گرفتن یعنی آثار دو مقوله را داشتن که می گوئیم آثار دو مقوله داشتن نداریم و هر یک آثار خود را فقط دارد.

بعد از این ها می گوئیم که وجود اصیل است چون اگر ماهیت اصیل بود، ثابت شد که دو وجود با هم اتحاد ماهوی دارند و یک جا اثر دارد و یک جا اثر ندارد حال که ماهیت اصیل نیست، ماهیتی در خارج نداریم که بخواهیم بگوئیم بین ذهن و خارج اتحاد ماهیتی برقرار است. ما در خارج فقط یک وجود محدود داشتیم (این پله مال نهاییه است)

در بحث تشکیک گفتیم که در خارج وجود داریم و صفات حقیقی مثل تقدم و تاخر و علت و معلول و قوه و فعل، و در تخصص گفته شد که اگر بگوئیم وجود به وسیله ی ماهیت تخصص پیدا کرده اشتباه است و در واقع عکس الحمل داریم و در خارج یک وجود محدود داریم که در ذهن ما ماهیت پیدا می شود و آن چه که در خارج هست وجود محدود است و از حد آن ما یک مفهوم می گیریم به نام ماهیتی به خلاف قوه و فعل که از خود وجود گرفته می شود نه از حد و پایان وجود.

پس سیر بحث چند پله دارد اول اینکه: فعلا در فلسفه ی مشائیم و اصالت وجود بلد نیستیم در رابطه ی ذهن و خارج ماهوی است را فقط می دانیم که دلیل آن این بود که عند التعقل چیزی در ذهن هست چون للحکم ایجابا علی المعدوم للإنتزاع شیء فی

العدم که این دو ثابت می کنند که عند التعقل چیزی هست حال آن چیز قطعاً وجود خارجی نیست (کار نداریم وجود اصیل است یا نه) چون آثار وجود خارجی نیست و اگر ماهیت خارجی هم نباشد سفسطه می آید پس ثابت کردیم آن چه که در ذهن است با خارج اتحاد ماهوی دارد که گیر می کنیم اگر خود ماهیت خارجی باشد هم تحت مقوله ی کیف می رود و هم کم که ملاصدرا می گوید اندراج تحت مقوله یعنی ترتب اثر. پس این که می گویم ماهیت کم، مندرج تحت مقوله ی کم نیست؛ چون آثار کم را ندارد و فقط آثار کیف نفسانی را دارد و اشکال کل تحت الکیف قد اندرج نداریم یعنی اصلاً چیزی را تحت کیف مندرج نکردیم مگر خود کیف ولو این که مفاهیم سایر مقولات را آورده باشیم. آوردن مفاهیم سایر مقولات به معنای اندراج تحت مقوله ی کیف نیست (کل بحث وجود ذهنی این جا مسامحه است و احتج المشهور و گرنه سیأتی که اصلاً ماهیت و اندراج نداریم)). که وجود ذهنی به اعتبار ترتب اثر کیف است و به اعتبار صدق مفهوم کم یا جوهر یا ... هستند.

حمل شایع است که ایجاب اندراج می کند نه حمل اولی.

آن موقع فیلسوف حواسش به اصالة وجود نبوده. و این هم که گفتند بین ذهن و خارج باید ارتباطی باشد که وجودی نیست چون آثارش نیست پس باید ماهوی باشد، حواسشان نبوده که این حرف یعنی اصالت وجود یعنی هل بسیطه درست می کردند ولی حواسشان نبوده که وجود و ماهیت دو چیزند و یکی باید منشأ اثر و یکی ساخته ی ذهن آن ها فقط غیریت وجود و ماهیت است را داشتند و بلد بودند یعنی مفهوم انسان غیر از هستی و نیستی است چون ماهیت لیست إلا هی حالا رابطه ی ذهن و خارج چطور است که تصویر می کردند ماهوی است چون اولاً یک چیزی در ذهن هست و اگر ماهیت خارج نباشد سفسطه است بعد گیر کردند که اگر ماهیت باشد تحت الکیف و اگر شیخ را قائل بشوند، دیدند سفسطه می شود و آمدند کیف نفسانی را خراب کنند که دیدند نمی شود. برخی اصالة الماهیتی آمدند درستش کنند بر عکس اصالت وجود شد.

ملاصدرا گفت اولاً اصالت وجود را فعلاً کنار بگذاریم و ببینیم این وسط اشکالی هست یا نه؟! که گفت اینجا اصلاً اشکالی نیست و واقعا کم تحت الکیف مندرج نیستند چون آثار نداریم و اثر کم نداریم در ذهن که بیاید تحت کیف و حمل اولی است. آقای جوادی می گوید حمل اولی و شایع ابتکار صدرا نیست و در عبارات مشاء بوده و ملاصدرا آمده ظاهرش کرده و ابتکار صدرا در حمل حقیقت و رقیقت است نه در بحث حمل اولی و شایع .

ملاصدرا به اشکال معروف وجود ذهنی جواب داد که اگر کسی مدعا را در وجود ذهنی تصور کند هیچ اشکالی وجود ندارد که بخواهد برطرف شود. چون مدعای این بود که ماهیت داخل ذهن می شود ولی آثار ندارد وقتی که خود ماهیت بیاید بدون اثر معنایش این است که مندرج تحت سایر مقولات نیست چون معنای اندراج تحت سایر مقولات، ترتب اثر است و حال آن که فرض این است که ماهیت بدون اثر است. ولی مندرج تحت مقوله ی کیف هست چون آثار کیف را دارد پس دقیقا بر عکس قول دوانی شد که می گفت مندرج تحت سایر مقولات هست ولی تحت مقوله ی کیف نیست که می گوئیم تحت مقوله ی کیف هست چون آثار کیف را دارد ولی مندرج تحت سایر مقولات نیست چون صدق یک مفهوم به معنای اندراج نیست.

تا به این عبارت رسیدیم که «لو كان مجرد صدق مفهوم علی شیء موجبا للندراج لكان كل مفهوم کلیّ فردا لنفسه»: چون ما همه حمل اولی را قبول داریم و قبول داریم که انسان انسان است و فرس فرس است و هر مفهومی بر خودش صادق است که آن موقع هر مفهومی باید فردی از خودش باشد واقعا، و این قطعا غلط است فلذا ملاک این که چیزی فرد چیزی باشد به حسب واقع، ترتب اثر است و صرف صدق یک مفهوم به حمل اولی، چون فرض ایناست که آثار ندارد، اندراج را درست نمی کند.

این دو حکمی که به صورۀ ذهنی می دهیم، به دو اعتبار است؛ یعنی به یک اعتبار: به جهت این که خودش را در نظر می گیریم که یک واقعیت خارجی ذو اثر است، مندرج می شود تحت مقوله ی کیف و به یک اعتبار که نگاه می کنیم مقیاس الی الخارج باشد و حاکی از واقعیت خارجی است و برای خودش خارجیتی قائل نیستیم، به این اعتبار می گوئیم آثار ندارد و صرف المفهوم است و حتی مندرج تحت مقوله ی کیف هم نیست، مگر بالعرض و المجاز یعنی به اعتبار این که وقتی واقعیت خارجی می شود، کیف است اما الآن که مفهوم ذهنی است و مقیاس الی الخارج است، دیگر کیف نیست مگر مسامحةً پس دوتا اعتبار باید تفکیک شود: یکی اعتبار نفسی دیدن و یک واقعیت دیدن و واقعیت و خارجیت دادن به این صورت ذهنی، که سبب می شود واقعا مندرج تحت مقوله ی کیف و دارای آثار مقوله ی کیف بشود. دوم به اعتبار مقیاس الی الخارج بودن و علم حصولی بودن و کاشف از یک واقعیت بیرونی بودن و خود به خود هیچ کدام از آن آثار را نداشتن. وقتی این دو حیث جدا گردد، در واقع حیث حمل شایع را از حیث حمل اولی جدا می کنیم، که به اعتبار حمل شایع مندرج تحت مقوله ی کیف و آثار کیف را دارد و به اعتبار حمل اولی حاکی از یک مفهوم خارجی است و هیچ از آن آثار را ندارد که به این اعتبار واقعا کیف نیست بلکه بالعرض و المجاز می توان آن را کیف دانست که این جمع بندی را علامه از عبارات ملاصدرا می کنند که مقدمه ای باشد برای رد اشکالی که ملاهادی به ملاصدرا دارد.

بعد علامه بر سر همین حرف، اشکال ملاحادی را رد می کنند و حرف بسیار بسیار عمیق تری است نسبت به آقای مطهری در شرح مبسوط دارند علامه که اصلا، اصل مسأله طور دیگری می شود. تبیین که محل نزاع ما در بحث وجود ذهنی این است که حیث وجود ذهنی، حیث مقیس الی الخارج بودن است و حیث مقیس الی الخارج بودن یعنی حیث اولی، اثر ندارد و لذا مندرج تحت هیچ مقوله ای نیست حتی مقوله ی کیف. به عبارت دیگر فتنبن که محل نزاع مادر وجود ذهنی و مدعای ما این است که حیث وجود ذهنی حیث عدم ترتب اثر است حیث حمل اولی است و از آن جا که این دو حیث را دارد تحت هیچ مقوله ای نیست حتی مقوله ی کیف و گرنه صورۀ ذهنیه از آن جهت که اثر دارد و تحت مقوله ی کیف است یک واقعیت خارجی است و کاشفیتی از چیزی ندارد که حرف خیلی دقیقی است. پس صورت ذهنی از آن جهت که ذو اثر کیف است، حاکی نیست و یک واقعیت عینی است و صدق بر چیز دیگر در آن نیست و صدق بر چیز دیگر کردن از حیث حمل اولی است که یعنی حیثی که آن چیز مندرج تحت هیچ چیزی نیست مفهوم و آن حیث که در آن اندراج هست آن هم اندراج تحت فقط کیف حیث حمل شایع است که در این حیث هیچ گونه کاشفیتی و ارتباط با چیز دیگری وجود ندارد و خودش یک واقعیت خارجی است که حرف بسیار پخته ای است. این فرمایش مورد توجه خیلی از بزرگان کمتر قرار گرفته.

علامه در این فتنبن بسیار عالی فرمایش ملاصدرا را جمع بندی کرده که ... داشته برای حرف خودش. نه مقوله ی عرضی داریم که یکی کم و یکی کیف و تا دیگر هم نسبی اند که برای تبیین مقوله ی کیف می آیند کم و نسبت ها را کنار می گذارند. لا یقبل قسمۀ و نسبة لذاته» کم قسمت بذاته دارد و هفت مقوله نسبت در آن ها هست و کیف مقوله ی عرضی است که نه نسبت در آن هست (هفت تا خارج شد) و نه نسبت (کم خارج شد).

پس ما در این واقعیت (وجود ذهنی) دو حیث می بینیم: یکی حیث واقعیت خارجی به حمل شایع که کیف نفسانی است و کیف بالذات است و علم است و تطرد جهل از نفس می کند و دیگری حیث حاکویت و صدق بر مقولات دیگر که در این حیث اثر ندارد اگر هم وجود خارجی پیدا کند و یک واقعیت خارجی باشد دیگر حاکویت در آن نیست. و واقعیت خارجی، واقعیتی است در عرض سایر واقعیات و کاری به کاشفیت ما بقی ندارد.

و بهذا البیان اتضح اندفاع ما آورده بعض المحققین ...

اشکال ملاحادی به صدرا: بخشی از حرف ملاحادی را آقای مطهری در شرح مبسوط بررسی و تحقیق کردند ولی اصل مسأله را که باید می گفتند آن جا نگفته اند که مربوط به این جاست.

ملاحادی می خواهد بگوید: ما نفهمیدیم ملاصدرا چگونه علم را کیف نفسانی گرفت. علم محمول بالضمیمه نیست و اضافه ی علم به نفس اضافه ی مقولی نیست بلکه اضافه اش اشرافی است. که یک اضافه ی اشرافی و یک اضافه ی مقولی داریم.

در مسأله ی ربط معلول به علت بر اساس اصالة الوجود و مسأله ی امکان فقری و فیض بودن، اضافه ای به وجود می آید به نام اشراقی یعنی گیرنده و شیء داده شده یکی اند. نه این که اضافه ی مقولی باشد که محمول بالضمیمه است یعنی دوتا واقعیتند که یکی ضمّ به چیز دیگری می شود. ملاحظاتی می خواهد بگوید اگر علم از مقوله ی کیف نفسانی باشد و محمول بالضمیمه یعنی یک واقعیتی داشته باشیم و یک واقعیت دیگر داشته باشیم به نام نفس پس حقیقت علم از باب اضافه ی مقولی می شود و این حرف فخر رازی است در همان اعتباری که گفتیم و فخر رازی همین جا گیر کرد؛ که یک واقعیتی داریم به نام نفس و یک واقعیتی داریم به نام صورت ذهنیه ی معلوم و یک اضافه ای داریم بین نفس و صورت ذهنیه ی معلوم که حقیقت علم به جای اضافه ی نفس به خارج می شود و اضافه ی به صورت ذهنیه . ملاحظاتی می گوید این حرف کسانی است که حقیقت علم را اضافه گرفتند و علم اضافه ی مقولی می شود یعنی اضافه ای که در مقولات عشر است که یکی از آن ها اضافه بود مثل فوق بودن سقف برای ما که ما یک واقعیت و سقف یک واقعیت و فوقیت هم نسبتی است بین ما و سقف و اخوت و بنوت که اضافه ی طرفینی است که یا متشابه الاطراف است یا مخالفة الاطراف مثلا زید که برادر عمرو است عمرو هم برادر زید و مثل رو به رو بودن و مماس بودن که این ها اضافه ی مقولی و متشابه است اما ابوت و بنوت اضافه ی مقولی متخالف است یعنی وقتی زید پدر عمرو، عمر، پسر زید است.

ملاحظاتی می گوید کیف نفسانی شدن علم یعنی معلوم می شود کیف نفسانی و نفس هم داریم و علم هم بشود اضافه ی مقولی بین نفس و کیف نفسانی که گفته هم می شود صفة ترد عن النفس الجهل، مثل سفیدی و بلندی دیوار که سفیدی یک واقعیت جدا دارد که اینگونه بودن همه چیز را خراب می کند پس چطور صدرا گفت حد کیف نفسانی بر علم صادق است چون اضافه ی مقولی است و کیف نفسانی می شود محمول بالضمیمه و حقیقت علم می شود و اضافه آن هم اضافه ی نفس به صورت ذهنیه نه خارج. لوی گفت علم وجود است و اضافه اش به نفس اشراقی است وجود نه جوهر است نه عرض لذا دیگر نباید گفت علم کیف نفسانی است .

وما نفهمیدیم که چرا صدرا علم را کرد از مقوله ی کیف و اضافه ی مقولی! خیر بلکه صورت معلوم نفس و اضافه اش به نفس اشراقی است نه مقولی علاوه بر اینکه سیستم ملاصدرا این حرف را اقتضاء ندارد .

مرحوم آقای مطهری گفته این حرفی که ملاحظاتی زده حرف خود ملاصدرا است و ملاصدرا جاهای دیگر تصریح کرده به این مطلب که علم از مقوله ی وجود است. از ابتکارات بزرگ ملاصدرا این بود که برخی مفاهیم را از مفاهیم ماهوی خارج کرد، بعد نشان داد که وضعشان دیگر در عالم ماهیات و عالم مقولات عشر قابل تبیین نیست. یکی از آن ها علم بود، حرکت بود که فلاسفه ی قدیم می گفتند در چهار مقوله از مقولات عرضی هست، کم، کیف، این و وضع. ملاصدرا نقد کرد که چگونه چیزی خودش مقوله باشد و در چهار مقوله هم باشد چون مقولات متباینات به تمام ذاتند پس باید گفت بالعرض در چهار مقوله هست و باید حرکت انکار شود بعد صدرا ثابت کرد که حرکت اصلا مقوله نیست. شیخ اشراق گفت حرکت یک مقوله ی مستقل است در کنار کم و کیف و اضافه و حرکت و جوهر و پنج تا مقوله هم بیشتر نداریم. ملاصدرا گفت باز هم مشکل حل نمی شود چون اگر حرکت

مقوله شد، این به این معناست که در سایر مقولات ما حرکت نداریم. اگر علم کیف نفسانی است و در یک مقوله است، در خدا چطور علم درست می شود؟! در عقول مجرده که جوهر تأمّند چطور علم درست می شود! حال علم نفس به شما کیف نفسانی است اما علم نفس به خودش چطور است؟! نفس که خودش جوهر است پس چه معنا دارد که علم را ببریم در مقوله ی کیف بعد بگویم حقیقت علم کیف است که علم خدا و ملائک و علم نفس به نفس را نتوانیم درست کنیم. علم با جوهر، جوهر است و با واجب واجب است و با عرض عرض است، همین طور حرکت از آن هم نحوه ی وجود است و با عرض هست و با جوهر هم هست مثل خود وجود. خلاصه صدرا سیستمی را ارائه کرد که برخی مفاهیم را از مفاهیم ماهوی خارج کرد. با این توضیحات می بایست گفت علم از مقوله ی کیف نیست و حقیقتش مثل حقیقت وجود است و تشکیکی، یک جا عین ذات و یک جا ... که می شود صفت حقیقیه ی وجود.

آقای مطهری که ناراحت شد از ملاحادی به او گفت که کم لطفی است. چون شما خودت سر سفره ی ملاصدرا این ها را یاد گرفتی حالا به رخ ملاصدرا می کنی همین ها را. ملاصدرا هم که اینگونه گفته در یک جا، خواسته با قوم حرکت کند و گرنه اصل مسأله که علم نه جوهر و نه عرض و از صفات حقیقیه ی وجود است، این حرف ملاصدرا است و همانطور هم ملاصدرا ثابت کرد حرکت هم همینطور و نحوه ی وجود است و در چهار مقوله بلکه پنج بلکه در ده مقوله مطرح است. البته گفت حرکت در حرکت امکان ندارد که علامه بحث مقولات را درست کرد و گفت امکان دارد و بقیه ی مقولات هم می توانند حرکتی باشند، پس از نظر صدرا برخی مفاهیم دیگر از جنس مفاهیم ماهوی نیستند که دنبال جنس و فصلی برایشان باشیم و یک مقوله ی مستقلشان کنیم! خیر، یکی از آن مفاهیمی که در اینجا به درد کار می خورد، مفهوم علم است.

ملاحادی هم همین مطالب را گفته: که نگویید علم کیف نفسانی است و حد کیف نفسانی بر آن صادق است. نقد آقای مطهری به ملاحادی درست است. ولی علامه هیچ یک از این حرف ها را در بدایه برای نقد حرف ملاحادی نمی آورد چون فعلا یک چیز دیگر مورد نظر است. یعنی آن چیزی که باید مطرح شود و با آن اشکال دفع و رفع گردد، چیز دیگری است.

ما تشکیک را با این درست کردیم که صفات حقیقیه ی وجود عین وجودند. حال از صورت ذهنی که می گوئیم عین وجود است حد چه چیزی در می آید؟ از این واقعیت که عین وجود و اضافه اش به نفس اشراقی است حد کیف در می آید و در وجود هم می گوئیم که وجود با جوهر، جوهر و با عرض، عرض ولی نه جوهر است نه عرض یعنی علمی که عین نفس است جوهر است و علمی که الآن به عنوان علم به دیگران است، حد کیف نفسانی بر آن صادق است. و آن که در خارج است وجود است. اگر گفتیم علم مثل وجود با هر چه آن طوری است که درست هم هست معنایش این نیست که از این وجود همیشه یک حد در بیاوریم. آن جا که جوهر است مثل علم حضوری نفس به خودش و جایی که عرض است دیگر علم حصولی نداریم چون واقعیت خارجی است و وقتی کیف نفسانی را پیاده می کنیم کاری به علم حصولی نداریم بلکه یک واقعیت خارجی داریم که حد کیف نفسانی را در می آوریم و آن جا که مقیّسش می کنیم با خارج که می شود علم حصولی و انطباقش بر غیر است و بحث وجود ذهنی است.

علامه بعداً می گوید این دو نکته باید از هم جدا شود به ملاحادی یعنی اولاً همه ی آن حرف ها درست است و ثانیاً از این موجود ذو مراتب در هر مرتبه می شود یک ماهیت انتزاع کرد، بعضی جاها هم اصلاً علم ماهیت ندارد مثل واجب چون وجود واجب بی ماهیت و بی حد است در ملائکه و عقول مجرده علم عین واقعیت ولی از آن (علم) حد جوهر مجرد در می آید و در علم نفس به ذاتش از علم ، حد جوهر نفسانی در می آید. و علمی که به عنوان محمول بالضمیمه و یک عرض قائم به نفس است و تطرد عن النفس الجهل، حد کیف در می آید، منتها این حد کیف را از واقعیت خارجی در می آوریم و این واقعیت دیگر مقیس الی الخارج نیست و اسمش هم معلوم خارجی نیست و نباید رفت سراغ اضافه و آن که صدق می کند به عالم خارج، کیف نفست و حد کیف ندارد که کاشفیت از خارج را برای ما تأمین می کند ، به حمل اولی است و واین حمل اولی، حد هیچ یک از مقولات را ندارد. شایسته بود آقای مطهری در شرح مبسوط در جایی که دارد نظر ملاحادی می شود روی این نکته مانور بدهد.

عرض شد که علامه جمع بندی خوبی از مرحوم صدرا می کنند که این جمع بندی مقدمه ی حرف نهایی خودش ایشان است و جمع بندی ارزشمند این است که: ما وقتی در شبهه ی وجود ذهنی قرار می گیریم باید متوجه باشیم که وجود ذهنی از آن جهت که حاکی و مقیس الی الخارج است، مندرج تحت هیچ مقوله ای نیست حتی مقوله ی کیف و از آن جهت که واقعیت خارجی است و آثار واقعی دارد مندرج تحت کیف است و آثار کیف نفسانی بر آن بار می شود. با این بیان اشکالی هم که ملاهادی به صدرا گرفته برطرف می شود که اشکال این بود که: چرا علم را بر مقوله ی کیف پیاده کردید چون علم نه جوهر و نه عرض بلکه وجود است و اضافه ی علم به نفس اشراقی است که اگر کیف نفسانی اش کردیم می شود محمول بالضمیمه و اضافه ی مقولی.

گفته شد آقای مطهری همین اشکال را بیان و به ملاهادی جواب می دهد که خود این ها را ملاهادی سر سفره ی ملاصدرا استفاده کرده و صدرا این جا فعلا مماشات با قوم می کند و حرف نهایی اش را نزده که علم با هر چیز همان چیز است و علم وجود است. پس حرف ملاهادی که علم وجود است و نه جوهر و نه عرض منافاتی ندارد با این علمی که وجود است و در هر مرتبه ای یک چیز انتزاع می شود یک جا واجب باشد و یک جا جوهر عقلانی، جوهر نفسانی و کیف نفسانی. از آقای مطهری متوقع بود اصل حرف را در شرح مبسوط بیان کنند و اصل حرف این است که معلوم را به چه مجوزی برایش واقعیت قائل شدید و گفتید کیف نفسانی است و متحد مع العلم است. معلوم و ما یعنی وجود ذهنی اصلا تحت هیچ مقوله ای نیست و یک وجود قیاسی است و کاشف است.

بعدا می گوئیم بنا بر مبنای زیبای علامه وجود ذهنی کاشف است اصلا وجود ندارد ولی علم وجود دارد و یک واقعیت خارجی و قائم به نفس است و حدش هم حد کیف است و واقعا محمول بالضمیمه است ولی وجودش ضمیمه شده بر نفس که از همین وجود کیف انتزاع می کنیم. آقای مطهری در شرح مبسوط خوب گفته ولی این یک نکته آن جا نیست.

ما در جواب ملاهادی که در کتاب آورد وجود ذهنی و وجودها را للنفس واحد که می گوئیم خیر. او اعتباری است و بالعرض و داخل و تحت هیچ مقوله ای نیست اما آن که کیف بالذات است و علم است داخل تحت مقوله ی کیف است چون آثار کیف را دارد که ملاهادی می گوید هر دو یکی است. پس علم شد کیف نفسانی و وجود ذهنی که معلوم شد که اگر هم آمد فکر می کنید می شود از مقوله ی اضافه آن هم مقولی پس معلوم می شود ملاهادی برای معلوم چیزی قائل شده.

لأن وجودها الخارجي لم يبق بکلیته... : با این عبارت می خواهد بگوید چرا ضمیمه اضافه ی بر نفس نیست؟ چون آن صور و معلومات وجودشان در نفس نیست (لم يبق بکلیته) و ماهیاتها فی أنفسها کل من مقوله خاصة؛ و آن صور هر کدام از یک ماهیت خارجی ای بودند که الان در نفس نیستند و باعتبار وجودها الذهنی لا جوهر و لا عرض، و به اعتبار وجود ذهنی عین وجود علم

اند که عین علمند یعنی وجودا لا جوهر و لا عرض و وجودی اند که به نفس اضافه ی اشراقی شدند. که می گوئیم نه، وجود ذهنی کاری به کیف بالذات ندارد و کیف بالعرض است و اعتبار چون وجود ذهنی است که صدق بر خارج می کند و تحت هیچ مقوله ای نیست. پس حرف ملاحادی که لا جوهر و لا عرض درباره ی علم درست است نه وجود ذهنی بلکه علم که کیف نفسانی است بر اساس اصالة الوجود وجودی است قائم به نفس و قیامش هم اضافه ی اشراقی است منتها مثل هر وجودی می شود یک ماهیت از آن انتزاع کرد که کیف نفسانی است و واقعا یک وجود دیگری است غیر از وجود نفس با حد کیف نفسانی. جواب آقای مطهری به ملاحادی به صدرا هم حرف ها را بلد بود و جایی که می گوید کیف نفسانی است، علم کیف نفسانی است ولی وجود ذهنی هیچ چیزی نیست چون به اعتبار این که بر خارج صادق است تحت هیچ مقوله ای نیست. پس این که می گوید وجود ذهنی لا جوهر و لا عرض ما این حرف را درباره ی وجود کیف قبول داریم که از آن مقوله ی کیف نفسانی انتزاع می شود و نه جوهر و نه عرض. إذ ظهور الشيء لشيء أمرا ينضم اليه. یعنی ما چیز مستقلی نداریم از نفس که آن را عرض و کیف نفسانی و محمول بالضمیمه کنیم.

توضیح: نفس کی وجود است و علتش فیض است که اضافه اش اشراقی است و وجودش ضمیمه ی مستقل به نفس ندارد. ملاحادی می گوید این که شما به آن علم می گوئید وجودی است که قیامش به نفس از نوع قیام معلول به علت و اضافه اشراقی است. حال معلوم کجاست؟ معلوم نه ماهیت خارجی است و نه وجود خارجی پس علم و معلوم یکی اند و هر دو که یک واقعیتند اضافه ی اشراقی به نفس دارند و ضمیمه به نفس نیستند که اگر ضمیمه شدند می شود اضافه ی مقولی و اگر ضمیمه شده باشند دو واقعیت داریم: نفس معلوم (علم می شود اضافه ی اشراقی) که احتمال دوم فخر رازی است پس اگر ضمیمه شدند و دو موجود داریم و علم اضافه ی مقولی بین آن هاست. ملاحادی می گوید وقتی علم و معلوم یکی اند آن هم یک وجود که اضافه اش به نفس اشراقی است، جواب: علم وجودی است قائم به نفس به اضافه ی اشراقی اما این ها تشکیک دارند از آن بالا حد جوهر و از این پایین حد کیف نفسانی (حرف بدایه) این که علم و معلوم یکی اند، اگر معلوم کیف باشد و علم اضافه، معلوم می شود وجود ذهنی در حالی که وجود وجود ذهنی چون صدق بر خارج دارد تحت هیچ مقوله ای نیست. پس ملاحادی که آورده: وجود تلک الصورة فی نفسها و وجودها للنفس واحد: درست نیست چون وجود آن صور به اعتبار وجود ذهنی چیزی نیستند چون یکی بالذات کیف است و یکی بالعرض. و به این دلیل گفت باعتبار وجودها الذهنی لا جوهر و لا عرض: چون وجود ذهنی را با وجود علم یکی گرفت و حال که می خواهند برای نفس ظهور پیدا کنند نه وجودات خارجی شان می تواند بیاید که یک ظهور ضمیمه داشته باشیم و نه ماهیات خارجی میت وانند بیایند که یکی ضمیمه داشته باشیم پس حال که وجودات و ماهیات خارجی نیستند پس ضمیمه نداریم و فقط علمی داریم که اضافه اش به نفس اشراقی است.

قسمت پایین حرف های ملاحادی همه درست است که اضافه، اشراقی است و علم هم وجود است و از جنس ماهیات نیست. پس درست است که وجود است علم و اضافه ی اشراقی اما علم با واجب، واجب و با جوهر، جوهر است یعنی از این حد وجود جوهر در می آید و از آن وجود، واجب در می آید. اما نباید حرف هایی را که درباره ی علم می زنیم به وجود ذهنی هم سرایت دهیم. وجود ذهنی تحت هیچ مقوله ای نیست بلکه اعتبار است اعتبار عقلی است که نفس این مفهوم را در قیاس با خارج در نظر می

گیرد که دیگر کیف بالذات نیست البته بالعرض و المجاز کیف است چون بالاخره یک واقعیتی بود به نام کیف نفسانی که ما مسامحه کردیم آن را یک مفهوم حاکی.

وجه الاندفاع: این که صورت علمی را می گویند یک واقعیت وجودی است، درست، این که می گویند ظهور برای نفس دارد هم درست اما نه به این اعتبار که وجود ذهنی است چون به این اعتبار داخل در هیچ مقوله ای نیست. هر وقت ناعتی آمد و این ناعت، محل از اولی نیاز بود به آن جوهر و به ناعت عرض و هر وقت محل به او نیاز داشت به آن هیولا ی اماده گویند و به آن ناعت صورت می گویند. ناعت طرد یک عدم را از محلس می کند و محل یا مستغنی است که اصطلاحا به آن موضوع و به ناعت اصطلاحا عرض گویند یا محل غیر مستغنی است که می شود هیولا. حال که نفس محلی است مستغنی از صورت به آن موضوع می گوئیم. پس آن ها مشکل داشتند که وجود ذهنی را مندرج در همه ی مقولات کنند اما ما وجود ذهنی را به فضل استدلال ملاصدرا از اندراج تحت همه ی مقولات در آوردیم.

اشکال ثالث: گفتند وجود ذهنی عینی ماهیت خارجی ی عین یک وجود للغير داشته باشد. اعراض را گفتیم ناعت بودند؛ مثل کم که عرض است و یک وجود للجوهر دارد و وجود للجوهری که پیدا می کند می شود کم. بلندی و حرارت و برودت و کوتاهی همه اعراض جسمند، چون یک وجوداتی دارند للجوهر و ناعت جوهرند و وقتی ناعت جوهرند باید آثارشان را بیاورند، حال همه ی این ماهیات یک وجود للنفس پیدا کردند پس باید نفس هم گرم بشود و همه ی آثار اعراض در نفس پیدا شود. چون عرض ها آمده اند که ناعت غیرند. جواب: ناعتی نداریم چون مقوله ای نیست. ناعتیت مال وجود خارجی بود و وجود ذهنی اش وجود مقیسی بود و داخل در مقوله نیستند.

ملازمه در اشکال: حار جوهری است که حرارت برایش به وجود آید و بارد جوهری است که برایش برودت عارض شود و شما هم می گوئیم نفس جوهری است که واقعا برودت عارض بر آن است و حصول للنفس دارد. اینجا اشکال می شود که چه کسی گفته حصول للنفس دارد؟! شما آن برده اید در مقوله اش! مربع کم متصل قار چهار ضلعی است و جسمی که این ماهیت عرضی برایش به وجود آید می شود مربع و فرض هم این است که نفس جوهری است که این ماهیت را دارد پس باید مربع شود!

جوهر از ناعتش مستغنی است ولی هیولا از ناعتش مستغنی نیست، چون تا صورت نیاید هیولا هم پا نمی گیرد.

مقدمه ی اشکال رابع: در بحث وجود ذهنی تا حالا اشکال بر سر ماهیات بالمعنی الأخص بود، از الآن ماهیت اعم که از این جا گیری پیدا می کنیم با استاد بزرگوار آقای مصباح توضیح اینکه دعوی هست که وقتی می گوئیم علم حصولی، علم حصولی یعنی چه؟ آقایان گفتند علم حصولی یعنی وجود ذهنی یعنی ماهیت دو نحوه وجود دارد، یک وجود خارجی و یک وجود ذهنی که علم حصولی یعنی وجود ذهنی. ایشان می فرماید اگر علم حصولی وجود ذهنی شد اشکال پیش می آید که ماهیت که دو نحو وجود دارد بمعنی الأخص است و در علم ما به امتناع اجتماع نقیضین، اجتماع نقیضین که ماهیت ندارد. عدم و واجب و شریک واجب و

معقولات ثانی فلسفی و منطقی که در محدوده ی علم حصولی اند ماهیت ندارند پس وجود ذهنی شان چگونه درست می شود؟! شما که می گوئید للشیء غیر الکون فی الأعیان، کون بنفسه لدی الأذهان و شیء یعنی ماهیت. جناب آقای مصباح در آموزش فلسفه و تعلیمه می گوید: بهتر این است که تعریف کنیم علم حصولی را به علم با واسطه و علم حضوری را به علم بی واسطه وقتی معلوم خودش حاضر است حضوری و وقتی صورتش حاضر است حصولی که این صورت می تواند ماهیت باشد مثل کم و کیف و... می تواند ماهیت نباشد مثل واجب و معقولات ثانی. پس بهتر این است که ما علم حصولی را اینطور تعریف کنیم که علم با واسطه در مقابل علم بی واسطه به خاطر اینکه ماهیت یعنی مایقال فی جواب ما هو، همه ی این اشکالات به خاطر همین بود که علم حصولی مساوی با ماهیت اخص فرض می شد .

نکته ی خیلی مهم آموزشی و درسی: آدم تا بحث را عوض نکند و فضای بحث عوض نشود بحث قبلی هضم نمی شود.

چون علامه گفته علم حضوری علم به وجود و علم حصولی علم به ماهیت است یعنی وجود ذهنی که آقای مصباح می گوید علم به ماهیات اشیاء یعنی وجود ذهنی در محدوده ی ماهیات اخص است و علم حصولی را نگوئیم علم به ماهیت چون گیر می کنیم. که جواب آقای مصباح را می دهیم: وجود ذهنی که گفتند ماهیت بالمعنی الأعم بود پس بهتر است که حیث وجود ذهنی وسط آورده شود که نفی سفسطه شود. چرا؟ در اشکال رابع معلوم می شود. یعنی با دقت در اشکال چهارم کاملاً مشخص می شود که فضای اشکال در ماهیت بالمعنی الاعم است نه بالمعنی الاخص.

اشکال رابع: اگر ما وجود ذهنی را ماهیت به معنای اعم معنا کردیم حق داریم بگوئیم علم حصولی یعنی وجود ذهنی و علم به ماهیت آن هم بالمعنی الاعم و حضوری یعنی علم به وجود. اگر مفهوم در ذهن است به حمل اولی در ذهن است و اگر می گوئیم در ذهن نیست به حمل شایع در ذهن نیست. حمل اولی یعنی مفهوم، مفهوم تقیضین و امکان و وجود و علت. مفهوم که آمد در ذهن می گوئیم وجود ذهنی دارد یعنی مفهوم یک نحوه وجودی دارد در ذهن که به آن وجود ذهنی می گویند. لذا حق با خود علامه است نه با تلمیذ بزرگوار علامه ی بزرگوار حضرت آیت الله مصباح یعنی علم حصولی یعنی علم به ماهیت و ماهیت را اعم بگیریم و توجه هم داشته باشیم که اشکالاتی هم که در باب وجود ذهنی مطرح شد اختصاص به ماهیت اخص ندارد چون در شناسنامه ی ماهیت که اخص نیامده. بعد می بینیم که تفکیک علامه چقدر برکت دارد چون اگر گفتیم علم به مفهوم یعنی وجود ذهنی بعد می گوئیم مفهوم قیاسی و ساخته ی ذهن است و قیاسی و حمل اولی است اما واقعیتش کیف نفسانی است. اون واقعیتش که معلوم است برای ما دیگر مفهوم در آن نیست و وجود در آن است یعنی وجودش نزد نفس حاضر است .

پس حق این است که همان تقسیم علامه بزرگوار طباطبایی را در بحث معرفت شناسی مبنا قرار دهیم و در کتاب آموزش فلسفه که این تقسیم مورد بی توجهی قرار گرفته اشتباه پیش می آید. پس مبنا باید حرف علامه باشد که تقسیم کنیم علم را به حضوری یعنی علم به وجود و حصولی یعنی علم به ماهیت اعم تا معلوم شود علم به مفهوم حصولی و مفهوم وجودش قیاسی اعتباری است.

ادامه اشکال رابع

تقسیم به حضوری و حصولی بر این اساس است که علم یا به ماهیت تعلق می‌گیرد یا به وجود اگر به ماهیت، حصولی و به وجود حضوری است. حال ربط این تقسیم و نقد آقای مصباح و جواب به آقای مصباح به بحث وجود ذهنی چیست؟

مراجعه به بحث علم در بدایه صفحه ی ۱۷۳: الفصل الأول فی تعریف العلم و انقسامه الأولی. فنقول قد تقدم فی بحث الوجود الذهنی - أن لنا علما بالأمر الخارجة عنا فی الجملة - بمعنى أنها تحصل لنا و تحضر عندنا بماهياتها - لا بوجوداتها الخارجیة التي تترتب علیها الآثار - فهذا قسم من العلم - و یسمى علما حصولیا -.

پس علم حصولی بر می‌گردد به مبحث وجود ذهنی و برای همین این جا درگیر شدیم و علم حصولی یعنی علم به ماهیت اشیاء که بر ماهیت هیچ اثری مترتب نمی‌گردد. گفتیم للشیء دو کون: کون فی الذهن که لا تترتب علی الشیء فی الذهن الآثار و کون فی الخارج که ترتب علی الشیء فی الخارج الآثار پس علم یا حصولی است یا حضوری است و علم حصولی یعنی وجود ذهنی و مدعی وجود ذهنی یعنی علم حصولی از نظر علامه طباطبایی. در مقابل علم حصولی که وجود ذهنی است، علم حضوری است که وجود خارجی می‌باشد که علم به وجود خارجی می‌شود حضوری. پس وقتی علم را به حضوری و حصولی تقسیم می‌کنیم یعنی واقعیت خارجی و وجود ذهنی و علامه توضیح می‌دهند که حضوری ماهیات اشیاء در ذهن می‌شود علم حصولی. در این جا آقای مصباح اشکال می‌گیرند که علم به ماهیت که علم حصولی است و علم به وجود یعنی حضوری، از نظر آیت الله مصباح علم به محالات و ممتنعات و معقولات ثانی فلسفی نه حصولی است و نه حضوری چون این موارد ماهیت نیستند. قرینه ی فرمایش آقای مصباح در محذورات وجود ذهنی است که «یک شیء داخل در دو مقوله است» «یا داخل در دو نوع از یک مقوله است» این اشکالات و ایرادات نشان می‌دهد که ماهیت مورد بحث ما بمعنی الأخص است و ما یقال فی جواب ما هو است و ما یک سری علم ها داریم که در چهارچوب علم حصولی به معنای وجود ذهنی یا علم به ماهیت نیستند پس آن ها را چه کار کنیم. لذا بهتر است برای حل مشکل بهتر است بگوییم علم یا با واسطه و یا بی واسطه است چون از صدر و ذیل اشکالات وارد بر وجود ذهنی این بدست می‌آید که ماهیت بالمعنی الأخص است و بعد علامه هم علم حصولی را به وجود ذهنی ارجاع می‌دهند و عمده ی اشکالات و درگیری در باب ماهیت بالمعنی الأخص است پس بگوییم علم یا با واسطه است یعنی علم به مفهوم یا بی واسطه که خود معلوم نزد عالم حاضر نه واسطه و نه صورت و نه مفهومش. قرینه ی آقای مصباح هم بیان شد که اشکالات وجود ذهنی به ماهیت اخص بر می‌گردد.

حالا باید بگوئیم ما که علم حصولی را به وجود ذهنی ارجاع دادیم از کجای حرف های ما در وجود ذهنی ماهیت بالمعنی الأخص در می آید؟ اگر ادله ی ما را نگاه می کنیم اولی آن ها: للحکم ایجابا علی المعدوم پس ما در ذیل ادله دلیلی که می آوریم ماهیت أخص را گرفته؟ یا اتفاقا دلیل پیاده شده بر ماهیت أعم. مدعی ما این بود که ماهیت بالمعنی الأعم یعنی مفهوم، یک وجود ذهنی دارد چون للحکم ایجابا علی المعدوم و معدوم ما می تواند ممکن و می تواند ممتنع باشد. معدوم ممتنع ماهیت أخص که نیست مثل اجتماع نقیضین پس هم در ادله بیاناتی داریم که معلوم می کند وجود ذهنی تعریف شده ماهیت أعم است هم در اشکالات که اشکال رابع است. پس ماهیت در ذهن اعم است یعنی مفهوم. وقتی اینطور شد پس حق داریم بگوئیم که تقسیم حاصر است چون یا با مفهوم کار می کنیم یا با واقعیت عینی.

منتها سیاتی که در تقسیم علامه محط تقسیم علم حضوری و حصولی را به این نکته بر می گردانیم که یا حضور ماهیت است یا وجود عینی، این نکته مبنای علم را درست می کند ولی این بی واسطه و با واسطه اصل قضیه را دست ما نمی دهد. ما الآن می گوئیم علم یا به مفهوم می خورد که حصولی است یا به واقعیت خارجی که حضوری است. با توجه به بحثی که در ذیل جمله ی ملاحادی صورت گرفت بعدا نشان می دهیم که حصولی پوچ است. یعنی کاشفیتی که در مفهوم بود که حیث قیاسی اش بود و در این حیث اندراج نیست و اندراج مال واقعیت خارجی است و از حیث مفهوم بودن اثر ندارد چون اثر داشتن مال واقعیت است حتی مقوله ی کیف مندرج نیست، این بعدا مبنای کار ما را درست می کند که حقیقت علم وقتی پا می گیرد که با واقعیت مرتبط باشیم و لو از بعید که هندسه ای درست می کند این بحث در نظام معرفت شناسی صدراپی که خیلی با برکت است. که علم حصولی که به ماهیت أعم است و مفهوم می شود نفس الأمر با توسع دوم یعنی مفهوم چه ماهوی و چه معقول ثانی. پس اگر به طریق علامه علم را تقسیم کردیم اصل لم بحث دستمان می آید و بسیار حیف است از تقسیم علامه دست کشید تازه هیچ اشکالی هم به تقسیم وارد نیست و بسیار واضح در ادله و اشکالات نشان داده می شود که نزاع وجود ذهنی بر سر ماهیت أعم است و ثانی که این در شرح مبسوط نیست این است که اگر حصر علم را بر حضوری و حصولی بردیم بر سر این محور پیاده کردیم که علم یا به واقعیت عینی خورده یا مفهومی اثر که مفهوم بی اثر یک حالت قیاسی است و هیچ اثری ندارد و مندرج تحت هیچی نیست، آن وقت فرق نمی کند این مفهوم بی اثر، مفهوم انسان باشد یا مفهوم عدم چون حتی مفهوم انسان هم وقتی علم حصولی است تحت مقوله ای نیست پس اشتباه کردند چون اگر ذیل فرمایش علامه در نقد و تحلیل نظریه ی ملاحادی را بدست می آورند متوجه می شدند که مفهوم انسان با مفهوم عدم هیچ فرقی ندارد در علم حصولی. آن ها فکر کردند که کأنه مفهوم انسان مندرج تحت مقوله ای است حال آن که مفهوم است و قیاسی و آن جا که حیث علم حصولی اش و مفهومش در نظر است اندراجی در کار نیست و فرقی بین انسان و عدم و اجتماع نقیضین و ... در وجود ذهنی نیست که حیث قیاسی و علم حصولی و کاشفیت است. باید روح فرمایش علامه درک شود. این مطلب فاخر و ارزشمند را نمی شود با، با واسطه و بی واسطه رساند. حرف علامه در عین این که هیچ اشکالی ندارد، دارد مبنا را طرح و تبیین می کند که متعلق کجاست. مراجعه: ذیل فرمایش ملاحادی در شرح مبسوط.

مطالب فوق در ذیل اشکال رابع بیان شد. همانطور که از ذیل پاسخی که به ملاحظاتی داده شد عمیقاً توجه کردیم که مفهوم از آن جهت که مفهوم است مندرج تحت هیچ مقوله ای نیست و بین مفهوم انسان و مفهوم عدم از آن جهت که مفهومند فرقی نیست و از آن جهت که قیاسی اند و اثر ندارند.

جواب اشکال رابع: مستشکل متوجه مدعی ما نیست و مفهوم در محدوده ی علم حصولی هیچ است و آن که منشأ اثر است واقعیت است و این مفاهیم به اعتبار واقعیتشان کیف نفسانی اند که ممکناتی هستند مخلوقات نفس و مندرج تحت مقوله ی کیف نفسانی که به حسب واقعیت عینی خارجیشان آثاری هم دارند اما به حسب مفهومشان خیر. تعجب هست که چطور أعظم اشکال می گیرند در حالی که علامه یک روال شسته رفته در بدایه ترسیم کرده. بدایه برای مبتدی است و در سطح جمع اسفار و شرح منظومه است و در نهایت علامه پرواز کرده. این تقسیم علامه که مفهوم بی اثر در مقابل واقعیت با اثر هست یک شناسنامه در پشت سر دارد و هیچ اشکالی هم ندارد و معلوم می کند تمام مباحث علم حصولی نفس الامری اند البته با معنای که خود علامه از نفس الامر دارد. این طرز تقسیم از قبل بوده ولی پرورش آن و نفس الامر جدید ابتکار علامه است. علامه علم حصولی را به حضوری بر می گرداند ولی علم حصولی را اعتبار می داند که سیأتی.

اشکال خامس: اگر می گوئید ماهیات بآنفسها وارد ذهن می شوند پس وقتی واقعیت خارجی را با ابعاد بزرگ ادراک می کنیم باید آن ابعاد بسیار بزرگ باید حاضر و حاصل شوند در ذهنی که ماده ی بسیار کوچکی است که البته در اصول فلسفه همین را از ادله ی مجرد ادراک قرار می دهد. علامه این مطلب را از ادله ی مهم مجرد ادراک می داند که چرا علم و ادراک به جمیع مراتبش مجرد است. قبل از ملاصدرا مجرد را فقط به مرحله ی عقل می دادند اما مرحله ی حس و خیال را فلاسفه مجرد نمی دانستند و فقط ادراک عقلی را مجرد می دانستند. ملاصدرا آمد ثابت کرد که ادراک به همه ی مراتب مجرد است حس و خیال و هم. یکی از ادله ی مهمی که صدرا بر مجرد ادراک اقامه کرده همین است که ادراک در هیچ مرحله ای خصوصیات عالم ماده را ندارد. یکی از خصوصیات مهم عالم ماده این است که هیچگاه بزرگ در کوچک جا نمی گیرد یعنی بزرگ ابعاد هیچگاه منطبق و منطبق بر کوچک ابعاد نمی شود و در آن مستقر نمی گردد. از طرف دیگر ما حتی در مرحله ی حس و خیال، الآن که عالم را احساس می کنیم عالم را با همان ابعاد خارجی اش احساس می کنیم و وقتی عالم را به خزانه ی خیال می سپاریم و در مرحله ی یادآوری مجدد صورت را احضار می کنیم، صورته شیء را با همان ابعاد بزرگش احضار می کنیم که این ها دلالت می کند که واقعیتی که ادراک را انجام می دهد واقعیت مادی نیست.

منتها مجرد هم مراتبی دارد: مجرد مثالی، مجرد عقلی. ما یک مرحله ی مثال داریم که ابعاد دارد ولی حرکت ندارد و یک مرحله ی عقل داریم که بعد هم ندارد و اندازه هم ندارد ولی همگی مجردند، حس و خیال و عقل همهم مجردند. پس از ادله ی مجرد ادراک این است جمیع مراتب ادراک خصوصیت عالم ماده را ندارد که از خصوصیات ماده عدم انطباع کبیر در صغیر است و کبیر در صغیر جا پیدا نمی کند و صغیر نمی تواند ظرف تحقق کبیر باشد با همان ابعادش و این جا بحث بسیار مهم با دکتر تقی ارانی در کتاب

پسیکولوژی، آقایان دارند که آقای مطهری عبارات آن را نقل و علامه محتوای آن را نقد کرده همین است و در که علم جدید هم آمده که تصویری که وارد چشم می شود خیلی کوچک و علمای طبیعی ثابت می کنند که با مقایسه و مقیاس گیری می فهمد. بسیار خوب تصویری که از شیء می آید کوچک است بعد ذهن با مقایسه و قیاس ابعاد را بزرگ می کند. اما در نهایت ادراک مطابق واقع هست یا نه؟ بعد از طی این مراحل مادی و مقیاسی قرار دادن توسط نفس که نقشه ی کوچک را بزرگ می کند بالاخره نهایتا ادراکی که واقع می شود مطابق ابعاد اصلی هست.

حال که ادراک واقع شد با ابعاد واقعی سؤال می کنیم این ادراک ظرفش کجاست؟ چاره ای نیست جز این که ظرف این ادراک را مجرد بگیریم، مجرد به مجرد مثالی مراجعه: اصول فلسفه مقاله ی سوم درباره ی مجرد نفس و ادراک که علامه آن را مقدمه ای برای مباحث معرفت شناسی قراردادده تا نشان دهد معرفت شناسی بر سر سفره ی فلسفه ی اولی است و تا اثبات نکنیم مجرد نفس و ادراک را نمی توان علم حضوری را تصویر کنیم و مشکلات معرفت شناسی را حل بکنیم. حال ارتباط این مطلب علمی بیرونی با بحث فعلی ما این است که: اشکالی مطرح هست که ماهیات با ابعاد واقعی وجود دارند چگونه می توانیم ملتزم شویم؟ که اینها می گویند باید هم به آن ملتزم شد چون قرار است ادراک مطابق واقع باشد که جوابش به مجرد است که جوابی ابتدایی داده شده که ردش می کنیم.

اشکال سادس و خامس از بیرون توضیح داده شد؛ گفته شد این دو اشکال، اشکال خوبی هستند و توسط ملاصدرا باعث تغییری در فلسفه ی اسلامی برای اثبات تجرد نفس بجمیع مراتبش شده اند. ادراک غیر از نفس و مراتب نفس است و نفس خودش یک واقعیت تشکیکی ذو مراتب است که حس و خیال و عقل و ادراکات حسی و خیالی و عقلی هم دارد. و نزاع این بوده که با توجه به این که نفس مجرد است، آیا فقط در مرتبه ی عقل مجرد است یا در مرتبه ی حس و خیال هم مجرد است؟ در آن نزاع اثبات می شود همه ی مراتب نفس مجردند.

بعد از ملاصدرا خیلی از فلاسفه از بیان بسیار ارزشمند ایشان برای اثبات تجرد استفاده کردند که زمینه ی بحث در همین فضا (اشکالات وجود ذهنی) است.

اشکال خامس: اگر گفتید ماهیات خارجی به همان شکل که در خارج اند، وارد ذهن می شوند، باید به انطباق کبیر در صغیر ملتزم شویم. یعنی در یک جزء مغزی یا عصبی که حجم کوچکی است، با همان کم هایی متصل از ابعاد بزرگ، حجم های بزرگ از عالم جا بگیرد. خاص - خاص است با حیث وجود.

جلسه چهل و یکم

در قدیم درباره ی دیدن دو نظریه مطرح بود:

(۱) انطباعی ها: فلاسفه ای که قائل به انطباع بودند و معتقد بودند که صور، در نفس منطبق می شوند.

(۲) عده ای هم به نظریه ی خروج شعاع، معتقد بودند. یعنی نوری از چشم می رود و به اجسام می خورد.

مادیون هم می گویند: «اگر ادراک مطابق واقع داریم، باید با همان ابعاد واقعی وارد ذهن شود، که یا باید بگوییم آن ها را درک نمی کنیم یا اگر درک می کنیم، باید با همان ابعاد وارد ذهن شوند.» پس خروج شعاعی ها، به انطباعی ها گفتند: «لازمه ی حرفتان انطباع کبیر در صغیر است که محال است.» و انطباعی ها جواب دادند: «که صغیر، بی نهایت جزء دارد و سطحی است که بی نهایت خط دارد و خطی است که بی نهایت نقطه دارد؛ وقتی بی نهایت جزء و مقدار دارد، چه اشکالی دارد که کبیر در آن جا بگیرد؟» که جواب دادند: «این حرف مغالطه است. بالاخره این صفحه، صفحه است و دیوار هم دیوار است. و دیوار که بر صفحه جا نمی گیرد.»

در واقع خلط بین بالقوه و بالفعل است. یعنی صفحه، بی نهایت جزء بالقوه دارد که این بی نهایت، هر کدام کسری از بی نهایت است که حاصل این کسر در واقع یک است. که این بالقوه و بالفعل در حرکت جواب داده می شود که شبهه ای بود که دونده ی یونان هیچ گاه از این نقطه به آن نقطه نمی رسد، چون بی نهایت نقطه در مسیر هست که می گوییم: «بی نهایت نقطه بالقوه است نه بالفعل و این یک امتداد محدود است که یک امتداد بزرگ تر را نمی تواند در خود جا دهد. و انقسام بالقوه به بی نهایت که هر کدام کسری از بی نهایت است و مجموعشان همان مقدار معین است و دردی را دوا نمی کند.»

صورتی که چشم ما از تصویر خارجی می گیرد، بسیار ریز است، اما در نهایت، بزرگ می بینیم و خود واقع را می بینیم و گرنه ایده آلیست و سوفیسط می شویم. اگر خود واقع را دیدیم، پس بالاخره بعد از طی مراحل مادی، ظرف ادراک کجاست؟! این ها ادل الدلیل است که ادراک در ظرف مادی تحقق ندارد. اگر هم گفتیم واقع را همان طور (که هست) ادراک نمی کنیم که اولاً؛ سفسطه است و ثانیاً؛ از کجا فهمیده می شود که واقع را همان طور ادراک نمی کنند؟ چون (این گفته خودش) پارادوکس است. اگر کسی فهمید که خطا کرده، خود دلیل بر درک واقعیت است. (یکی از شاگردان کلام استاد را ادامه می دهد: همانطور درکش نمی کند.)

و الجواب عنه: جواب نهایی به این برمی گردد که ادراک به همه ی مراتبش، غیر مادی است، همان طور که تمام مراتب نفس، غیر مادی است و ظرف تحقق ادراک، جایی دیگر است. تا اشکال بعدی علامه که بر می گردد به حرف بسیار مهمی که آقای مطهری می گوید: «ما فقط از ایشان شنیدیم که دفع سفسطه از ادل الدلیل بر اثبات وجود ذهنی و گرنه راهی برای دفع سفسطه نیست.»

نکته: تجرد مثالی یک خصوصیت از ماده و یک خصوصیت از غیر ماده دارد. خصوصیت غیرمادی اش این است که حرکت ندارد و خصوصیت مادی اش این است که ابعاد دارد. ماده جوهری است که دو خصوصیت مهم دارد: امتداد مکانی و امتداد زمانی. و غیر ماده که به آن «عالم عقول» یا «مجرد تام» می‌گویند، دو خصوصیت مهم دارد: نه امتداد مکانی دارد و نه امتداد زمانی و تجردش هم تام است و هیچ گونه وابستگی به ماده ندارد. موجود مثالی حرکت ندارد، پس از این جهت غیر ماده است؛ ولی ابعاد و اندازه دارد که سیأتی که یک مثال متصل داریم و یک منفصل و این مثالی که الآن می‌گوییم، متصل است که در مقابل مثال منفصل یا «اشباح و اظلال» که عبارات ارزشمندی است که در کلمات شیخ اشراق وجود دارد. او اولین کسی بود که توانست ثابت کند، علاوه بر پنج جوهر مشاء (که وی دو تا را رد می‌کند و سه تا را قبول دارد)، در مقابل جوهر عقلی و جوهر مادی، یک جوهر دیگر، به نام «جوهر مثالی» داریم که واقعی است که بعد مکانی و بعد حرکتی و زمانی دارد.

لجسم امتدادان: یک امتداد مکانی در سه بعد طول و عرض و ارتفاع دارد و یک امتداد حرکتی دارد که مقدارش زمان است و جسم جوهر جسمانی یک واقعیت چهار بعدی است: سه بعد طول و عرض و ارتفاع و یک بعد حرکت و زمان دارد. **جوهر مفا ...** یا عقل که مجرد تام است، هیچ یک از خصوصیات ماده را ندارد و هیچ تعلق و ارتباطی هم با ماده ندارد. جوهر مثالی، با ماده ارتباط دارد و بعد مکانی دارد، اما بعد حرکتی ندارد. گاهی که «مثال» می‌گوییم، منظور «جوهر مثالی» است، مثل: صور برزخیه که یک واقعیت‌هایی مستقل از ما در عالم هستند. اما گاهی ما با مراتب نفس کار داریم که یک مرتبه «تجرد عقلی» است و یک مرتبه «تجرد مثالی» است. حال که ظرف صور، ماده نیست، پس جایگاه اعمال حس چیست؟ این‌ها برای افاضه معد هستند و سیأتی که «صور مثالی» یا از «مثال منفصل» افاضه می‌شوند یا از «عقل فعال»؛ که اگر «صور عقلیه» باشند، از «عقل فعال» و اگر «صور مثالی» باشند، از «مثال منفصل» می‌آیند؛ یعنی مراتبی از واقعیت بیرونی که اعمال مادی نفس را آماده می‌کنند و آماده کردن هم گاهی با علم و مطالعه و گاهی با توسل و گریه حاصل می‌شود. بالاخره نفس باید مهبای دریافت این‌ها شوند. لذا همیشه بین نفس و موجودات مجرد، ارتباطی هست.

اشکال سادس: که به یک معنا اشکال بر وجود ذهنی است و به یک معنا تلاشی است برای حل آن. اشکال وجود ذهنی اش به این است که علماء طبیعی ثابت کردند که صور خارجی به ابعاد خارجی شان در ذهن نمی‌آید، پس نباید گفت ماهیات با همان ابعاد خارجی در ذهن می‌آیند، خیر. این‌ها تلاشی بود برای حل مسأله‌ی ادراک، چون در اشکال خامس اشکالی بر انطباقی‌ها بود که اگر ادراک با ابعاد واقعی باشد، لازمه اش این است که نفس که مدرک این هاست غیر مادی باشد و گرنه بزرگ در کوچک جا می‌گیرد. این اشکال به یک معنا تلاشی است برای آن مبنا و به یک معنا اشکال به وجود ذهنی است.

نکته‌ای که علامه با آن، اثبات می‌کند که معرفت‌شناسی سر سفره‌ی فلسفه‌ی اولی است این است که تا ما ثابت نکنیم موجود یا مادی است یا مجرد و حقیقت علم تجرد است، هیچ‌گاه معرفت‌شناسی درست نمی‌شود، چون ماده بدون تأثیر و تأثر نمی‌تواند کار کند. دستگاه ادراکی مادی ما، مثل معده کار می‌کند؛ یعنی هر چه در معده رفت، تا اسید ترشح نکند خلاصه تغییرش می‌دهد.

دستگاه ادراکی مادی ما مثل معده است کمی که دوربین است، دوربین می بیند. مریض است، زرد می بیند. بدن مادی ما این گونه است در آثار خودش را روی

بیماری عصبی روی سلسله اعصاب اثر می گذارد. یعنی عالم طبیعت را نمی توان بدون تأثیر و تأثر فرض کنیم، لذا ادراک هیچ گاه مطابق با واقع نیست. همیشه در سیستم بدنی مادی یک چیزی می آید و تغییر می کند. لذا اروپایی ها می گویند: « معرفت دینی غیر از دین است. چون معرفت دینی بشری است.»، ریشه ی این حرف در همین جاست. پس اگر حقیقت علم را در سیستم مادی بردیم، این گونه می شود. لذا نتیجه ی قشنگی می شود گرفت که صورت حسی و خیالی این است که اجسام مادی بما لها من النسب و الخصوصیات خارجی در اعضای حسی ما حاضر شوند و به مغز ما که صورت خیالی از آن ها درست شود، منتقل شوند. آن وقت هر عنصری، در مدرکات ما و علم ما تصرف می کند و مدرکات متأثر از اعضای مادی اند. پس ادراک چه می شود؟ بعد ذهن انسان مثل نقشه عمل می کند و مقیاس دارد. مثلاً: بر اساس یک هزارم بزرگنمایی می کند و بعد ادراک می کند. مادین از این حرف از یک طرف برای انکار وجود ذهنی و از طرف دیگر برای حل مشکل بالا استفاده می کنند که گفتیم ادراک واقعیت خارجی با ابعاد خارجی علامت تجرد است، که این ها می گویند خیر، تجرد نیست بلکه صورت کوچک است و با ابعاد مادی آمده نه با ابعاد واقعی و بعد با مقایسه ابعاد واقعی فهمیده می شود.

جواب: این ها ادراکند، اما بالاخره ادراک، مطابق واقع شد یا نه؟ اگر مطابق است، پس ظرف نهایی ادراک، این اجزای مادی نیست و این تأثیر و تأثرات مادی نمی توانند ظرف تحقق ادراک شوند، وقتی نیستند و ماهیت خارجی یا همان ابعاد ادراک شده حرف قبلی می آید که نفس که مدرک است، مجرد می باشد و وجود ذهنی ثابت می شود. و اگر گفتیم واقعیت را بزرگ ادراک نمی کنیم که خلاف اشکال است، چون فرض اشکال این است که ابعاد بزرگ را ادراک می کنیم و اگر هم به خلاف وجدان گفته شود، ادراک نمی کنیم مطابق واقع نیست، سفسطه است و تازه از کجا فهمیده می شود که ادراکات خلاف واقع است؟ دیگر راهی برای انکار سفسطه ندارند. و حتی اگر هم بگویند سفسطه درست است، سفسطه یعنی غیر مطابق واقع یا شک در آن که علت آن خطاست، یعنی هر وقت در یک ادراک خطا دیدیم، در بقیه شک می کنیم. علم به خطا یعنی درک واقع و درک خلاف واقع که درک واقع یعنی اثبات وجود ذهنی. اگر کسی سفسطه را به بداهت نفی نکرد، هیچ علمی نباید برایش حاصل شود.

جواب علامه: صورت خارجی شیء که تحت تأثیر قوای مادی رنگش عوض شده و شکلش کوچک تر شده و آثار دیگری پیدا کرده، معلوم بالذات نیست. سوفسطایی ها هم نمی توانند مطلقاً راه ارتباط با واقع را انکار کنند. البته اگر کسی گفت واقعیت را منکر است، حرف دیگری است؛ که خودش نقضش است، یعنی همین ادراک به عدم واقعیت خودش یک واقعیت است، چون ادراک و صورت ادراکی خودش یک واقعیت است. ولی اگر کسی گفت واقعیتی هست و نمی توان درکش کرد، اصلاً تکلم ما مبتنی بر این است که واقعیتی را قبول داریم، ولی غایت ما ممکن این است که در شناخت واقع خطا می شود و چون خطا هست در بقیه ی شناخت ها شک می شود، یعنی بر صحت برخی شناخت ها و خطای برخی از شناخت ها، یقین دارد، و یقین دارد که این خطا به

بقیه شناخت ها سرایت می کند، که آیا ممکن است این ها هم خطا باشند؟! یعنی شک می شود. که به آن ها می گوئیم جایی که خطا را کشف کردید که منشأ شکتان شد، علم به خطا دارید که می شود یک واقعیت و علم به واقعیتی هم دارید که بر اساس آن خطا را فهمیدید. یک جواب قشنگ تر هم که دادند این است که: اگر الآن ادراک بزرگ بکنیم ولو دلیلی نداشته باشیم که این ادراک بزرگ مطابق واقع است، خودش دلیل غیر مادی بودن ادراک است، چون برای غیر مادی بودن ادراک، اصل ادراک بزرگ برای کوچک کافی بود، نه واقعی و مطابق واقع بودن ادراک. یعنی اگر اتاق را ادراک کنیم، خلاف خصوصیت ماده است که کبیر در صغیر جا نمی گیرد، پس غیر مادی است. لذاست که حقیقت ادراک، غیر مادی شد. آن وقت تأثیر و تأثرات مادی، دیگر به حقیقت علم ربطی ندارد تا برایمان مشکل شکاکیت به وجود آورد. پس علم که غیر مادی است با تأثیر و تأثراتی که در مقدمه ی ادراک است بی ارتباط است. البته علامه این ها را با معنای ارزشمندی که کرده طوری دیگر حل کردند.

اشکال سابع: سیاقش مثل قبلی هاست که لازمه قول به وجود ذهنی این است که شیء واحد هم کلی و هم جزئی باشد که از جهت انطباق بر کثیرین کلی و از جهت واقعیت خاص خارجی اش به تشخص نفسی که قیام به او دارد، متشخص است. جواب: از آن جهت که وجود ذهنی است و مقیاس الی الخارج است، کلیت پیدا می کند و از آن جهت که واقعیت خارجی است، تشخص پیدا می کند و جزئی است.

آخوند در کفایه برای انکار قسم ثالث وضع (عام-خاص) که گفته اگر ملاک برای تشخص لحاظ باشد، وقتی که لاحظ فرق می کند، تشخص ها تفاوت می کند و وقتی لاحظ هر بار لحاظ می کند، در هر بار، یک تشخص غیر از تشخص دیگر است. یعنی اگر زید را تصور کنیم تصور الآن زید یک واقعیت قائم به نفس من است و تصور دقیقه ی بعد زید یک واقعیت دیگر است و تصور شخص دیگر از زید یک واقعیت دیگر است. پس اگر مسأله سر متن واقع خارجی برده شود که لاحظ و عالمی داریم و تصور و متصور داریم که دارد تصور می کند، واقعیات به تعدد تصورات، متعدد و متشخصند. پس چگونه می گوئید مفاهیم کلی اند؟ پس نمی توان گفت کلی. لذا هر چه را که تصور کردید، متشخص است و واقعیتش متشخص خارجی است و کلیتی در کار نیست. و همه این مطالب آخوند بر سر سفره ی تفکیک علم است که یا به مفهوم است یا به واقعیت خارجی، نه این که علم یا با واسطه است یا بی واسطه که اگر به متن واقعیت خارجی نگاه کنیم همه چیز متشخص و اگر به مفهوم نگاه کنیم همه چیز کلی باشد، که سیأتی، زید هم کلی است و بکر نه فقط انسان که همه ی این ها سر همان سفره ی تفکیک علم است ولی تفکیک با معیار بی واسطه و با واسطه این همه برکت ندارد، ولی تقسیم علامه که ملاک را می برد بر سر این که اگر رابطه ی ما با وجود عینی ذی اثر باشد، تشخص و علم حضوری می شود یا با مفهوم قیاسی و بی اثر باشد که علم حصولی می شود. و نتیجه اش این می شود که جزئیات در علم حصولی، کلی اند چون مفهومند. مستشکل نفهمیده علم حصولی چیست؛ نفهمیده که آن حالت قیاسی است که تحت هیچ مقوله ای نیست و واقعیت خارجی اش مورد عنایت نیست و لذا فرقی بین انسان و فرس و ... نیست، از این جهت حتی فرقی بین زید و انسان نیست چون همگی مفاهیم اند. پس ما اشکال مستشکل را بزرگ تر می کنیم، نه فقط مقوله بلکه محسوسه و مخیله

هم بگوییم، مثل زید که مفهوم است و تا وقتی مفهوم است کلی می باشد اما همان جا از آن جهت که یک واقعیت قائم به نفس شخصی است، متشخص است.

المرحلة الثالثة: في انقسام الوجود الى ما في نفسه و في غيره

مقدمه ی این بحث را که بحث وجود ربطی است، در بحث های قبلی داشتیم که بحث جوهر و عرض و ربط بود. مقدمه اش را باید از اصول فقه آورد. در وضع قسم ثالث که مظفر در پاورقی اصول فقه با اشکالاتش بر آخوند خراسانی که گفته ما وجود ربطی و قسم ثالث نداریم و حتی برخی گفتند قسم ثانی هم نداریم، چون هر چه در نفس است، متشخص است و تعقلش که کردیم تشخیص پیدا می کند، پس نه قسم ثانی داریم و نه قسم ثالث و همه اش وضع خاص و موضوع له عام است و برخی گفتند ما قسم اول را نداریم، چون مفاهیم همه کلی اند و وضع همیشه عام است و موضوع له عام است، خلاصه این که هر قسم را می توان بمباران عقلی کرد. اگر به حیث مفهوم نگاه کنیم، وضع خاص و موضوع له خاص نداریم، چون مفاهیم همه عام اند و از یک طرف به حیث وجود نگاه کنیم، ما وضع له و موضوع له عام نداریم؛ وضع عام-موضوع له خاص نداریم و همه اش.

الفصل الاول: الوجود فی نفسه و الوجود فی غیره

در رابطه با وجود ربطی، به مناسبت یکی از ادله ی مهم اصالت وجود، قبلاً مطالب مفصلي اشاره شد. یکی از ادله ی مهم اصالت وجود وجود ربطی بود. اجمالش این است که ما وجود را تقسیم می کنیم به وجود فی نفسه و فی غیره و وجود فی نفسه را به وجود لئفسه و لغير و لئفسه را بنفسه و بغيره. پس وجودی داریم که هم بنفسه، هم لئفسه و هم فی نفسه است، که واجب الوجود است و وجوداتی داریم که بغيره اند، اما لئفسه و فی نفسه، یعنی جوهر، البته برخی جواهر یعنی جواهر تامه.

وجود فی نفسه لئفسه بنفسه = واجب

فی غیره (رابط) لغيره. اعراض (رابطی) بغيره = جواهر

وجود فی غیره، تحت عنوان وجود ربطی است که بحث ما روی تقسیم وجود است به فی نفسه و فی غیره. در ارتباط با اصطلاح به وجود فی نفسه، «وجود محمولی» می گویند و درباره ی وجود فی غیره، بعد از میرداماد، استاد ملاصدرا پیشنهاد کرد که «وجود رابط» یا «ربطی» به کار رود. در وجودات لغيره، یعنی وجودات اعراض کلمه ی رابطی به کار می رفته، بعد به خاطر جلوگیری از مشترک لفظی اصطلاح کردند و به وجود فی غیره گفتند «وجود رابط» و به وجود لغيره مثل اعراض گفتند «وجود رابطی».

در وجود رابط یا فی غیره در مقابل وجود محمولی، سؤال این است که کلمه ی موجود در این دو مشترک لفظی است یا معنوی؟ قبلاً در ادله ی اصالت وجود اشاره شد که فیلسوفانی مثل آقای مصباح و حضرت آقای مطهری اعتقاد دارند که این جا اشتراک لفظی است، یعنی وجود بین «محمولی» و «رابط» به اشتراک لفظی به کار می رود، نه مشترک معنوی. منتها تأکیدی که آن ها دارند این است که این که می گوئیم در وجود رابطی، وجود مشترک لفظی است، ربط دو طرفی است، یعنی همان معنای حرفی که می گوئیم؛ یعنی دو معنای مستقل را به هم ارتباط می دهد. ما یک «ربط یک طرفه» داریم که ربطی به این بحث ما هم ندارد که در واقع مال وجود محمولی است. بر اساس اصالت الوجود امکان فقری، معلول عین ربط علتش هست و آن وقت ما یک ربط یک طرفه داریم که کسی را که این کلمه ی رابط را که این جا می خواهیم به کار ببریم با وجود رابط که آن جا به کار می رود یکی کند، بر حذر می دارند. پس آن رابط از حیث وجودات محمولی است و اشتراکش هم اشتراک معنوی است که با عنایت اصالت وجود و مسأله ی علیت و امکان فقری صدرا ثابت می کند که آن محمولی ها هم در واقع رابطند. پس دعوی ما فعلاً درباره ی رابطی است که ربط بین دو واقعیت است و وجودی در بین این رابط و بین وجود محمولی است که وجود فی نفسه است، اشتراک لفظی به کار می رود و ملاصدرا هم یک تعبیری دارد که «اشتراک عرفی» است، که این تعبیر ملاصدراست. مرحوم آقای طباطبایی معتقدند که وجود مشترک معنوی است. بین هر دو اولاً و ثانیاً رابط می تواند دو جور باشد: ربط یک طرفی و ربط دو طرفی. و

اشکالی هم ندارد و وجود، بین فی نفسه و فی غیره، به اشتراک معنوی مشترک است و ربط هم می تواند هم ربط دو طرفی باشد و هم ربط یک طرفی و اشکالی هم ندارد. جواب به عبارت ملاصدرا هم تبعاً لعلامة طباطبایی داده شد که حرف ملاصدرا هم اشتراک معنوی است، چون در ادله ی اصالت الوجود که خواستیم ثابت کنیم وجود اصیل است، اول اثبات اشتراک معنوی کردیم و بعد هم که اثبات کردیم وجود که یک معناست در مقابل ماهیت آن مشترک معنوی ما بازاء دارد و اصیل است. اما اگر وجود بین فی نفسه و فی غیره اشتراک لفظی باشد، اصالت ربطی به آن ندارد و مربوط به وجود رابط نمی شود، چون اگر مربوط به وجود رابط شود، وجود رابط باید از جنس وجود محمولی باشد. اگر وجودی که مشترک معنوی است، اشتراک معنوی اش فقط در محدوده ی وجودات محمولی باشد و وجود، بین وجود محمولی و رابط، اشتراک لفظی باشد، کما این که برخلاف علامه آقای مصباح و آقای مطهری قائلند، پس ادله ی اصالت الوجود فقط وجودات محمولی را در عالم عینی اثبات می کند و خود آقای مصباح هم این ها را تصریح دارد. منتها در ادله ای که صدرا بر اثبات اصالت وجود آورده از وجود رابط استفاده کرده است. ماهیات منار الکثرة، فلو لم یکن الوجود اصیلاً ... اگر وحدت و اتحادی در حمل اولی و حمل شایع وجود دارد، این وحدت و اتحاد دلیل این است که وجود اصیل است، حال ملاصدرا که این گونه استدلال می کند و اصالت را که درست می کند، اصالتی را درست می کند که فقط مال وجود محمولی است یا مال وجودی است که ربط بین دو واقعیت مستقل بوده؟ پس چگونه می گویند ملاصدرا قائل به اشتراک لفظی است و اصالتی که برای وجود ثابت می شود، فقط مال وجود محمولی است. پس مبنای صدرا فهمیده نشده است. لذا ملاصدرا قائل به اشتراک معنوی است و اصالت وجود را هم برای وجود محمولی و هم برای وجود ربطی، اثبات می کند و این استدلالی که خوانده خواهد شد، از همین مطلب که علامه ذکر می کند، اتخاذ شده است. پس نتیجه این است که فرمایش آقای طباطبایی اتم و أدق است و ملاصدرا هم بین وجود ربطی و وجود محمولی، قائل به اشتراک معنوی وجود است. و بعد هم اشتراک عرفی را معنا می کنیم و خود ملاصدرا صریحاً جزء ادله ی اصالة الوجود دلیلی را که ذکر می کند، از طریق وجود ربطی است و اگر قرار باشد وجود ربطی یک چیزی صرفاً در ذهن و متعلق به قضیه باشد، پس چگونه اصالت وجود خارجی را توسط آن ثابت کردیم؟ لذا حق این است که صدرا قائل به اشتراک معنوی است و وجود هم بین رابط و مستقل و بین محمولی و رابط و بین نفسی و رابط مشترک معنوی و اصیل است. اصلاً خود وجود رابط دلیل بر اصالت وجود است، چون اگر اصیل نبود « ما حصلت وحدة حقیقیة و لا اتحاد » و حرف مقابل بسیار عجیب است. پس اولاً؛ مختار ملاصدرا، اشتراک معنوی است و ثانیاً؛ یکی از حد وسط های مهم دلیلی که برای اصالت وجود ذکر کرده آن وجود رابط است. متأسفانه حضرت آقای مصباح به استدلال علامه (ره) - که آن را می خوانیم - اشکال کرده که این خلط معقول ثانی منطقی با معقول ثانی فلسفی است، چون قضیه که مورد استدلال علامه (ره) است، معقول ثانی منطقی است. بیان شد که خود ملاصدرا استدلال کرده: وجود اتحاد و وحدت متوقف بر وجود رابط و اصالت وجود است و اگر واقعیتی به نام وجود اصیل نمی بود، ما وجود ربطی نمی داشتیم، چون ماهیات منار کثرت بوده و هیچ وقت به هم جوش نمی خوردند. و اگر جوش خوردن ماهیات به هم به دلیل واقعیتی به نام وجود اصیل نمی بود، ما وجود ربطی نمی داشتیم، چون ماهیات منار کثرت بوده و هیچ وقت به هم جوش نمی خوردند. جوش خوردن ماهیات به هم، به دلیل واقعیتی

به نام وجود است. پس اولاً؛ با قطع نظر از فرمایش علامه (ره) بر اساس ادله ی ملاصدرا، هم اشتراک معنوی و هم واقعیت داشتن وجود ربطی را اثبات می کنیم. پس در عالم خارج هم وجود محمولی و نفسی داریم مثل وجود جسم و قیام که عرض است و هم وجود ربطی داریم که این دو واقعیت را به هم، جوش می دهد. پس بر اساس فرمایش ملاصدرا، وجود ربطی را در خارج اثبات کردیم و مسلماً وجود محمولی را هم در خارج، داریم. مثل: جسم و وجود دیوار و قیام. و وجود ربطی یعنی جوش خوردن این دو به هم؛ که صدرا هم گفت اگر وجود اصیل نبود، نمی توانیم بگوییم: «زید قائم» است و گفت: قیام یک ماهیت و ... یک ماهیت و اگر ما وجود را اصیل نمی دانستیم، نمی توانستیم حمل شایع درست کنیم، بلکه بدتر حمل اولی هم نمی توانستیم. علامه (ره) برای اثبات وجود ربطی استدلالی کرده که اگر یک قضیه ی خارجی داشته باشیم که موضوعش خارجی و محمولش هم خارجی باشد، ربط هم باید خارجی باشد. مثل: «زید قائم است» که زید و قیام خارجی است، پس «است» یعنی ربط هم، باید خارجی باشد و اگر ربط خارجی نباشد نمی توان گفت زید قائم است. بعد هم استدلال کرده که اگر ربط نباشد جوش نمی خورند و اگر باشد و مستقل باشد، دو جوش دیگر نیاز است که تسلسل پیش می آید. پس باید واقعیتی را قبول کنیم که جوش دهنده ی دو واقعیت مستقل است. پس سه واقعیت داریم: واقعیت زید و قیام و واقعیتی که این دو واقعیت را به هم جوش داده است. پس دو واقعیت مثلاً: جسم و بیاض یا در خارج با هم جوش خوردن یا نه، که اگر جوش خوردند و اتحاد دارند، یک واقعیت ثالثی بر اساس اصالت الوجود نیاز هست که این ها به هم را جوش دهد، که این را هم اول بار ملاصدرا گفته است. پس اگر واقعیت ثالث نداریم، اتحادی نداریم و اگر (واقعیت ثالثی) داریم که مستقل است، یعنی هل بسیطه و ماهیتی داشته باشد، آن وقت خودش هم، دو جوش به دو واقعیت، می خواهد. پس جز وجود واقعیت ثالثی که هل بسیطه نداشته باشد؛ یعنی ماهیت نداشته باشد؛ یعنی وجود محمولی پیدا نکند و طرف النسبه نباشد و خود نسبت باشد، چاره ای نیست. روخوانی عبارت علامه.

اشکالات وارد بر علامه همه خراب شد. روخوانی ثالثاً بماند تا اول اشکال مطرح شود. علامه (ره) می فرماید در هر ظرفی که اتحاد باشد، وجود ربطی لازم است، چه در ذهن و چه در خارج، هر جا که اتحاد بین دو واقعیت باشد. بعداً علامه (ره) با استفاده از همین می گوید در معقولات ثانی فلسفی اگر اتصاف خارجی است، باید دو طرف خارجی باشد. و طرفین در هر ظرفی باشند، ربط هم در همان ظرف است، که فرمایش علامه همین است. انسان ضاحک است. در ذهن وجود ذهنی انسان یک وجود و وجود ذهنی ضاحک هم یک وجود است. اگر مثلاً قضیه ی حقیقیه است، در ذهن ربط می خواهند و اگر در عالم خارج است، در خارج ربط نیاز است و گر نه اتحاد نداریم. پس در هر ظرفی، دو واقعیت به هم جوش نمی خورند، مگر به یک وجود ثالثی. این مطلب به این سادگی را برده اند در آسمان هفتم و می گویند علامه (ره) می گوید قضیه یک موضوع دارد و یک محمول و یک ربط، پس خارج هم باید ربط داشته باشد. قضیه معقول ثانی منطقی است و بین معقول ثانی منطقی و خارج خلط شده. است در حالی که گفتیم در هر ظرفی که دو واقعیت هست این دو با هم جوش نمی خورند، مگر با یک وجود ثالث. لذا علامه (ره) نتیجه می گیرد که مطابق آن ربط ندارد، ولی خودش ربط دارد. در هل بسیطه مطابق ربط ندارد ولی خودش دارد؛ یعنی در «زید موجود است» خود قضیه ربط دارد، چون در ذهن زید یک واقعیت و موجود یک واقعیت و این دو موجود به هم جوش نمی خورند، مگر توسط

ربط. اما مطابق هل بسیطه، در خارج یک واقعیت بیشتر ندارد. در حمل اولی « انسان انسان است » چون در خارج یک واقعیت داریم، ربط نداریم. در ذهن، وجود موضوع غیر از وجود محمول است، پس در ذهن هم ربط می خواهد. پس حتی اگر قضیه هم ربط بخواید، ربط خارجی است که یک حرفی است آن ورتتر. که این جا به شدت اشکالات ناوارد بر علامه (ره) وارد شده است.

فتحصل مما ذکرنا:

۱. ملاصدرا قائل است به اشتراک معنوی است

۲. اصالة الوجود هم وجود رابط و هم وجود محمولی را اثبات می کند. بلکه ما اصلاً با وجود رابط اصالت وجود را ثابت کردیم.

۳. ما کاری به حیث قضیه نداریم بلکه در هر ظرفی که دو واقعیت داشتیم، برای جوش خوردنشان ربط می خواهیم. لذا در هلیات

مرکبه، چه در خارج و چه در ذهن، ربط داریم، چون در هر دو ظرف، دو واقعیت داریم. ولی در هلیات بسیطه و حمل اولی در

مطابق ربط نداریم، چون یک واقعیت داریم و در مطابق ربط داریم، چون به حسب ذهن دو واقعیت داریم.

جلسه چهل و سوم

اگر ملاصدرا آمد قضیه ی حمل شایع و اولی را دلیل بر اصالت وجود قرار داد، پس معلوم است ملاصدرا خواسته بگوید، موضوع و محمول، تا وقتی اصالت الماهیتی هستیم به هم جوش نمی خورد. پس موضوع جوش خوردن این دو را به اصالت الوجود مرتبط کرد که وجود ربطی بود. این که قبول کنیم یا نه که ما وجود ربطی داریم، یک حرف است و این که بگوییم وجودی که محل نزاع ماست، فقط وجود محمولی است، یک حرف دیگر است. صدرا گفت اگر وجود را اصیل ندانیم، بین دو واقعیت اتحاد نداریم و این ارتباط بین دو واقعیت، ربط بین دو طرف است. و اتحادی که در سایه ی وجود درست شد؛ یعنی وجود ربطی. در حمل شایع که رابطه مصداقی است و این رابطه ی مصداقی در متن واقع اتحاد را می خواهد درست کند، این ربط که می گوییم ربط بین دو واقعیت است نه اضافه ی اشراقی است، چون ربط ما طرف النسبه است و ماهیت ندارد. هر چیزی که طرف نسبت بود، ماهیت پیدا می کند که ما يقال فی جواب ما هو است. بیاض ماهیت دارد، پس هل بسیطه دارد. جوهر هم، ماهیت دارد و هم هل بسیطه. حال ربط این دو به هم چگونه است؟ برای جوش خوردن این دو واقعیت، یک واقعیت دیگر هم می خواهیم که نه واقعیت اول است و نه دوم، ولی بعین وجود آن دو، موجود است. چون اگر بگوییم بیاض نداریم، دیگر حرفی نداریم، ولی اگر گفتیم ماهیت بیاض داریم و ماهیت جسم داریم و ماهیت هم اصیل نیست و وجودی داریم که از حدش جسم و بیاض، می آید، پس دو واقعیت هم عرض مستقل داریم که با هم جوش خوردند، پس نیاز به واقعیت ثالثی به نام ابیض هست که همان ربط است. هر کدام از جسم و بیاض یک هل بسیطه دارند که باید با هم جوش بخورند. چرا آقایان گفتند اشتراک لفظی؟ آن ها فکر کردند علامه خواسته حکم معقول ثانی منطقی که کلمه ی « قضیه » است، را که موضوع و محمول و نسبت و حکم می خواهد، به خارج دهد؛ یعنی علامه خواسته بگوید چون قضیه موضوع و محمول و نسبت و حکم می خواهد و چون در خارج موضوع و محمولش را داریم، پس نسبتش را هم باید در خارج داشته باشیم. آقایان می گویند کلمه ای به نام وجود که در خارج می خواهد به کار رود، غیر از وجود ربطی است که در ذهن و قضیه است. لذا وجودی که در وجود رابط به کار می رود که مال قضیه است، همان باشد که در خارج است، لذا مشترک لفظی می شود و وجود رابط غیر از وجود محمولی است و وجودات محمولی همه مشترک معنوی اند. که ما گفتیم: چگونه صدرا از راه اتحاد قضایا اصالت وجود را ثابت کرد؟ او آمد اصالت الوجود را از حمل اولی و حمل شایع درست کرد (اضافه ی اشراقی عین نسبت است نه طرف النسبه. پس ما ماهیت عرضیه مثلاً داریم پس اضافه ی اشراقی نیست، چون طرف النسبه است و ماهیت جوهریه هم داریم. هر چیزی که طرف نسبت بود ماهیت پیدا می کند و ماهیت « ما يقال فی جواب ماهو » است. پس بیاض (ماهیت عرضیه) ماهیت و هل بسیطه دارد، جوهر هم ماهیت و هل بسیطه دارد، حال ربطشان به هم چگونه است؟)

همین که صدرا آمده از حمل اولی و شایع برای اثبات اصالت وجود استفاده کرده، معلوم می شود اتحاد در قضیه مشکل واقع را حل می کند. پس ربط در قضیه، نمی تواند غیر از واقعیت باشد که آن ها اسمش را اشتراک لفظی گذاشتند.

۱. قبول می کنیم ربط در قضیه ربطی به خارج ندارد ولی در جای خودش ثابت می شود که ذهن هم از مراتب خارج است و لذا این ربط که در ذهن هست، پس واقعیت خارجی دارد و اصالت وجود هم آن را شامل شده و باید مشترک معنوی شود، لذا صدرا حق دارد از اتحاد دو مفهوم در ذهن اصالت وجود را اثبات کند، چون بالاخره حتی اگر وجود رابط را در خارج قبول نکنیم، ولی در ذهن آن را قبول داریم؛ قبول داریم که در ذهن یک واقعیتی دارد و واقعیت داشتن منحصر در وجود است، پس چگونه آن را مشترک لفظی اش می کنند؟ عجب از کسی که اصالت وجود صدرايي را درک کند، چگونه می تواند فتوای به اشتراک لفظی دهد؟ علامه هم به قضیه هم معقول ثانی فلسفی نگاه کرده اما آن ها خلط بین معقول ثانی منطقی و فلسفی می کنند. علامه گفت وجود موضوع یک وجود و وجود محمول هم یک وجود است و در همان جا یک وجود ثالث می خواهیم، لذا گفت حمل چه اولی باشد و چه هل بسیطه باشد، وجود موضوع غیر از وجود محمول بوده، پس علامه به ذهن هم فلسفی نگاه کرده است. یعنی همان جا که وجود ربطی را برای قضیه قائل است، نه به اعتبار ذهنی بودن است، بلکه به اعتبار وجود داشتن است؛ یعنی وجود موضوع در ذهن و وجود محمول در ذهن، محتاج وجود ثالث است. پس در هر ظرفی اتحاد باشد، وجود رابط در همان ظرف نیاز است. علامه خواسته این ها را بگوید. پس حمل اولی به حسب وجود در ذهن ربط می خواهد و به حسب وجود خارج ... هل بسیطه به حسب وجود در ذهن خود مستشکلین خلط معقول منطقی و فلسفی کردند و یادشان رفته که خود ذهن از مراتب واقع است و وقتی در ذهن، دو وجود بود که می خواهند با هم جوش بخورند، ربط می خواهند.

جلسه چهل و چهارم

پس اصلاً ما کاری به حیث منطقی قضیه نداریم و می‌گوییم در هر ظرف و وعائی که دو وجود در کار باشد و این دو وجود با هم ارتباط دارند، وجود ثالث نیاز هست که به عین دو وجود موجود می‌باشد و وجود ثالثی که از دو طرف مستقل نیست وجود ربط است. (در جواب به آقای مطهری) بالاخره وجود ربط در ذهن، وجود است پس اصیل است و مشترک معنوی است. پس اگر گفته شد وجود ربط در ذهن غیر از وجود خارجی است و وجود در خارج مشترک معنوی است اما نسبت به وجود ربط مشترک لفظی است، سؤال می‌کنیم که مگر اصالت الوجود در ذهن پیاده نمی‌شود؟! و فرض هم این است که وجود ربط در ذهن به عنوان یک وجود مستقل قبول شده؛ یعنی امر سوم؛ یعنی قبول داریم که در ذهن یک موضوع و محمول و یک وجود ربط داریم. پس بالاخره وجود ربط در ذهن وجود است و واقعیت دارد، پس چگونه مشترک لفظی دارد؟ ملاصدرا که گفت «اشتراک عرفی» دارند، یعنی همه یک وجودند ولی نوع وجودها با هم خیلی فرق می‌کند. طرف مقابل ما کسی است که وجود ربط را در ذهن قبول دارد، بعد خواسته بگوید که این وجود ربط در ذهن که ربط دو طرف است، در خارج نیست، که ما می‌گوییم در ذهن که هست و واقعیت دارد و وجودی اصیل است و ذهن از مراتب واقعیت بوده، پس مشترک معنوی است. پس قانون این شد که هر جا دو واقعیت داشتیم که با هم جوش خوردند، یک ربط وجودی به وجود آن دو در میان است. اگر کسی بخواهد این قانون را خراب کند باید از اول خراب کند و مثلاً بگوید عرضی، وجود ندارد. ولی اگر پذیرفتیم هر جا دو وجود و واقعیت داریم که وجود محمولی و ماهیت دارند، برای جوش خوردن آن دو ربط می‌خواهد. با این بیان علامه راه بر دیگر اقوال بسته است. اگر هم کسی گفت یک واقعیت است که دیگر ربط نمی‌خواهد؛ مثلاً مطابق هل بسیطه و حمل اولی ربط نمی‌خواهد، چون یک واقعیت است. حال حرف ملاصدراى مظلوم که آمد با قضیه ی حمل شایع، اتحاد را درست کرد، ثابت می‌کند وجود ربطی واقعیت است ولو در ذهن هم باشد باز مشترک معنوی است و واقعیت دارد. از قانون مذکور نمی‌شود فرار کرد.

اولاً؛ دلیل صدرا بر اثبات اصالت وجود اثبات اتحاد است و فرموده حمل چه وحدتی و چه اتحادی باشد، البته هر حملی در وعاء ذهن همیشه اتحاد است ولی در واقع (خارج) یا اتحاد است یا وحدت. بالاخره به اندازه ی قضیه و ربط در ذهن که مسلم است.

فرمایش علامه: ایشان در مقاله ی پنجم بسیار عالی، در ریشه های نخستین ادراکات و علم های حصولی توضیح می دهند. (روخوانی ص ۵۷ جلد سه اصول فلسفه تا ص ۶۴). در ذهن یک وجودی با وجود دیگری جوش خورد (کلمه ی موضوع و محمول را کنار می گذاریم) این دو وجود کجایش معقول ثانی منطقی بود؟! ما هستیم و دو وجود. مستشکل که خلط هم کرده رفته وجود موضوع و وجود محمول را معقول ثانی منطقی گرفته است. اما حرف علامه این است که در هر وعائی که دو واقعیت بود الی آخر ... البته دو واقعیت مستقل که هل بسیطه دارند. علامه می گوید: «است» حکم نفس بوده که به واقعیت خارجی اش بین دو وجود ذهنی موجود است و کاری به موضوع و محمول نداریم. عنوان موضوع و محمول که مال قضیه و معقول ثانی منطقی است.

الفصل ثانی: کیفیت اختلاف الرابط و المستقل

خلاصه ای از فصل اول: گفتیم وجود به وجود فی نفسه و وجود فی غیره تقسیم می شود. فی نفسه یا وجود محمول و فی غیره یا وجود رابط، عبارت اخری یا اصطلاحات، جاهایی هستند که وجود به شکل اسمی مطرح است، در مقابل جاهایی که وجود به شکل حرفی مطرح است. سؤال این بود که وجود در جاهایی که به شکل اسمی یا حرفی مطرح است، مشترک لفظی است یا امشترک معنوی؟ یعنی وجود، بین معنای حرفی و اسمی که محمولی است و یا جوهر است یا عرض (به غیر از واجب) و بین معنای ربطی و حرفی به یک معناست؟ یا بین معنای اسمی و حرفی وجود به دو معناست؟ گفته شد بین فلاسفه یک دیدگاه این است که وجود، بین معنای حرفی و اسمی مشترک لفظی بوده و دو معنا دارد که از نظر این ها معنای اسمی وجود، در مقابل ماهیت اصالت پیدا می کند. مثلاً «انسان موجود است»، در واقع در این هلیه بسیطه، در محمول یک وجودی داریم که در مقابل ماهیت قرار می گیرد که معنای اسمی وجود است و یک «است» داریم که در ربط قرار می گیرد. معنای محمولی وجود یا معنای اسمی آن از نظر این ها در مقابل ماهیت قرار می گیرد و در بحث اصالت وجود، امر دایر است بین این که، عالم را وجود پر کرده باشد یا ماهیت که وجود در مقابل ماهیت همان وجود اسمی است. از نظر آن ها وجود ربطی و معنای حرفی وجود مختص قضایاست که ربط بین موضوع و محمول را در عالم ذهن تأمین می کند و نباید وجود به معنای حرفی یا فی غیره را در بحث اصالت وجود وارد محل نزاع کرد.

این یک دیدگاه بود (که وجود اشتراک لفظی است) و شاهدی هم از عبارت ملاصدرا بر این مطالب می آورند که صدرا گفته وجود بین این دو به «اشتراک عرفی» است، یعنی اشتراک عرفی را معنای اشتراک لفظی گرفتند. پس وجود به معنای محمولی و اسمی به یک معنا و وجود به معنای حرفی و ربطی که در ربط بین موضوع و محمول در قضیه وجود دارند، به یک معناست و وجود بین این دو مشترک لفظی است.

دیدگاه مقابل: وجود بین معنای اسمی اش در موارد مثلاً جوهر و عرض، و محمولی که در مورد وجود جوهر و اعراض به کار می رود و چه به معنای حرفی و ربطی اش که در قضایا به کار می رود، یک معناست و مشترک معنوی و یک وجود است. استدلال بر خارجیت این معنا هم این گونه است: در هر قضیه ی خارجی یا هر جا که بین دو واقعیت، حکمی صادر کردیم و در یک ظرفی ارتباط ایجاد کردیم، وقتی آن دو واقعیت هر دو خارجی اند، ربط بین آن دو واقعیت هم خارجی است و وقتی آن دو واقعیت هر دو ذهنی اند، ربط بین آن دو هم ذهنی است. لذا در هر ظرفی که دو واقعیت وجود دارد و بین این دو واقعیت ارتباطی هست علاوه بر این دو واقعیت، باید واقعیت سوم باشد و چون وجود اصیل است، آن واقعیت هم داخل در همان وجود است؛ یعنی هم واقعیت موضوع و هم محمول وجود است. مثلاً در قضیه «انسان سفید است»، انسان در خارج واقعیتی دارد، سفید در خارج واقعیتی

دارد، ربط بین این دو هم در خارج واقعیتی دارد، چون هر دو واقعیت در خارج است و فرض هم ارتباط این دو در خارج است، پس واقعیت سومی به نام وجود ربطی در خارج هست و چون اصلت با اوجود است، همه ی این ها وجودند، منتها یکی وجود مستقل که در وجود موضوع و محمول است و دیگری وجود غیر مستقل که وجود ربط است. پس اصلت اقتضا می کند هر چه در هر جا تحقق دارد، وجود باشد و وجود ربط هم از اقسام وجودات است و در استدلالات صدرا برای اثبات اصلت وجود، از وجود ربط استفاده شده و صدرا گفته اگر وجود اصیل نبود، ربطی تحقق پیدا نمی کرد و این ادل الدلیل است که صدرا وجود ربط را مشترک معنوی می داند که در دعوی اصلت الوجود و اصلت الماهیت، از وجود ربطی استفاده کرده است.

از نظر قائلین به مشترک معنوی بودن مفهوم وجود، وجود ربطی را هم داخل در محل نزاع می دانند، می گویند وجود ربطی دو جور است:

۱. گاهی ربط دو طرفی است

۲. گاهی ربط یک طرفی است

ربط دو طرفه، ربطی است که در «است» داریم که جوهر و عرض دو واقعیت اند و هر دو هم ماهیت دارند؛ یکی ماهیت جوهری دارد و یکی ماهیت عرضی و به وجود مستقل و محمولی، دو واقعیت دارند، پس واقعیت سومی به نام ربط بین آن دو هست که وجودش به عین اطراف است. اما ربط یک طرفه: بعد از اثبات اصلت وجود، معلول هم یعنی وجود و وجود معلول عین الربط به علت مفیضه و علت هستی بخش است. ربط یک طرفی این است که در بحث معلول و علت، شیء داده شده و شیء گیرنده یک چیزند. پس ربط یک طرفه ای داریم و آن در جایی است که بر اساس اصلت وجود، معلول را با علت در نظر بگیریم و معلول، فیض علت هستی بخش است و گیرنده ای هم در کار نیست. ولی وقتی بین جوهر و عرض یک رابطه ی وجودی واقعی تصویر می کنیم، باز یک ربط دو طرفه داریم. و بر اساس اصلت وجود، همه هم وجودند. از همین تعبیر می کنند که وجود مستقل و وجود ربطی اختلاف سنخی ندارند؛ وجود مستقل با وجود ربطی اختلاف در نوع و سنخ ندارند، به این دلیل که وجود معلول به گونه ای است که خودشان را با هم نگاه کنیم وجود مستقل می شوند و ماهیت هم دارند و از آن ها ماهیت انتزاع می کنیم و اگر در مقایسه با علت هستی بخشش نگاه شود، ربطی یک طرفه می شود که ماهیت هم ندارد، چون ربطی که می گوئیم ماهیت ندارد، اعم از یک طرفه و دو طرفه است. پس واقعیت معلول به گونه ای است که اگر در مقایسه با علت هستی بخش آن لحاظ شود، عین ربط و فیض بوده و هیچ استقلالی ندارد ولی وقتی در مقایسه با علت هستی بخش آن لحاظ نشود و به آن استقلال وجودی بدهیم (بدون نظر به خدا)، یعنی انسان و فرس بدون نظر به خدا هر یک، ماهیتی دارند، پس می توان گفت یک واقعیت به دید ما بستگی دارد و به یک دید که دیده شود، وجود ربطی بی ماهیت می شود که ربطش هم ربط یک طرفه است و به یک دید دیگر، وجود مستقل و محمولی می شود و هل بسیطه دارد. پس وجود ربطی و مستقل اختلاف در سنخ و نوع ندارند و یک واقعیت اند و با اعتبارات ذهن قابل تبدیل به هم اند بر این اساس که وجود بین آن ها مشترک معنوی است و برای ربط یک واقعیت خارجی

قائل شدیم و ربط محمول و موضوع و ربط یک طرفه را درست کردیم. این دیدگاه را الآن در عبارت می خوانیم. دیدگاه مقابل که بر اساس اشتراک لفظی است بعداً توضیح داده می شود.

پس ما می توانیم وجود ربط و مستقل را به هم تبدیل کنیم و هیچ اختلاف نوعی بین آن ها وجود ندارد.

نکته عبارتی: بمعنی در پرانتز توضیح اختلاف نوعی بود که یعنی: وجود ربطی هیچ گاه قابل تبدیل شدن به مستقل را ندارد و نمی توان یک وجود ربطی را به یک وجود مستقل تبدیل کرد، چون وجود ربطی عین الربط است و ربط از آن جدا شدنی نیست. حال که معنای اختلاف نوعی واضح شد، سؤال می شود آیا اختلاف بین ربط و مستقل، نوعی است؟ یا اختلاف ندارند، یعنی بجزو التفات ذهن به این وجود ربطی به نحو استقلال و انسلاخ این وجود ربطی از آن ربط و استقلال پیدا کردن و ماهیت دار شدن. علامه به تبع صدرا: می گوید حق دوم است.

پس بین وجود مستقل و ربط، اختلاف نوعی نیست و امر تابع التفات ذهن است. یعنی قبلاً می گفتیم ماهیت انعکاس حدّ وجود در ذهن است که اشتباه است و آن حرف را پس می گیریم، بلکه ماهیت انعکاس حدّ وجودی است که مستقل فرضش کنیم؛ یعنی اول باید منشأ انتزاع را استقلال دهیم تا بعد ماهیت درست شود؛ یعنی حرفی که در اصالت وجود زده شد با قطع نظر از این بحث بود پس قبلاً ماهیت، انعکاس حد الوجود در ذهن بود ولی حالا می گوییم حدّ کدام وجود؟ پس الآن معقولات اولی همگی در معقولات ثانی فلسفی هل داده شد. علامه این جا کار بزرگی کرده است. پس در نسب به علل وجود ربط است و ماهیت ندارد و نظر به خودشان ماهیت دارند که نتیجه نمی شود گفت مفهوم ماهیت دارد یا نه؟ چون نمی دانیم و مبهم است و باید منشأ انتزاع دیده شود، اگر منشأ انتزاع مفهوم مستقل بود، ماهیت دارد و اگر مستقل نبود، ماهیت ندارد. لذا همه ی مسئله به منشأ انتزاع بر می گردد که التفات ذهن نسبت به آن چطور است. پس اگر خودش را دیدیم ماهیت هست و اگر نظر به علل دیده شود، ماهیتی در کار نیست.

و وجود هم در همه، مشترک معنوی و اصیل است؛ یعنی همه وجودند. سؤال بعدی هم این است که وجود ربطی و مستقل اختلاف نوعی دارند یا نه؟ که جواب می دهیم اختلاف نوعی داشتن یا نداشتن تابع این است که بگوییم این دو وجود قابل تبدیل به هم هستند یا نیستند؟ و چون یقین داریم همه ی وجودات ربطی، آن هم ربط یک طرفه با یک اعتبار دیگر ماهیت دار می شوند که یا ماهیات جوهریه یا عرضیه اند، -چون این را یقین داریم-، پس فتوا می دهیم که بین وجود ربطی و مستقل، اختلاف نوعی در کار نیست. پس هم مفهوماً اشتراک معنوی وجود دارد و هم واقعاً قابل تبدیل به هم هستند، اما با التفات ذهن. پس مفاهیم در حد ذاتشان مبهم بوده و باید اول تکلیف منشأ انتزاعشان مشخص گردد.

با توجه به قول به اشتراک معنوی مفهوم وجود بین وجود ربطی و محمولی اشاره شد که ربط یا دو طرفی است یا یک طرفی است. و لذا در سؤال به اختلاف نوعی بین دو وجود ربطی و مستقل، جواب داده شد که اختلاف نوعی ندارند، چون همه ی موجوداتی که الآن برای آن ها وجود محمولی قائلیم از جواهر و اعراض به اعتبار و نظر دیگری وجود ربطی دارند که زمانی است که در کنار علت مفیضه ی هستی بخششان نظر شوند که عین ربط اند، آن هم یک طرفه، لذا یک واقعیت اند (محمولی و ربطی). ولی با دو لحاظ و دو دید. پس اختلاف نوعی و سنخی بین این ها نیست. در قول مقابل که اشتراک لفظی را بین وجود ربطی و محمولی می داند و اشتراک معنوی را که در اول فلسفه درست کردیم، در مقابل ماهیت قرار می دهند که ماهیت هم در وجودات مستقل مطرح است و مشترک معنوی بودن وجود بین این هاست، نه در مقابل وجودات ربطی که ماهیت ندارند و فقط در عالم ذهن و قضیه به عنوان معقول ثانی منطقی است. می گویند وجود بین ربطی و مستقل اشتراک لفظی است، لذا نمی شود احکام یکی را به دیگری سرایت داد و در این هنگام ربط یک طرفه مال وجودات استقلالی می شود که همان وجودات مستقله ی جوهریه و عرضی هستند که ماهیت دارند و وجود بین این ها مشترک معنوی بود و ثابت شد که وجود در این ها اصیل است، بعد بر اساس علیت ثابت می شود که وجود در این ها عین الربط است: پس عین ربط بودن وجود در این ها از باب ربط یک طرفه مربوط به وجودات مستقله است، نه مربوط به وجود ربطی که ربط دو طرفه است و قسیم این هاست و نمی توان از ربط یک طرفه، تکلیف ربط طرفه را روشن کرد. پس در یک دیدگاه ربط ها اشتراکشان معنوی است، لذا ربط یک طرفه با وجود مستقل اختلاف سنخی ندارد و لذا ربط دو طرفه هم خود به خود با وجود مستقل اختلاف در سنخ ندارند. دیدگاه مقابل اشتراک ربط دو طرفه با یک طرفه لفظی است، چون ربط یک طرفه مال وجودات مستقل است که ماهیت دارند که بعد از اثبات اصالت وجود ثابت می کنیم که عین الربطند ولی این ربط، به وجود ربطی که دو طرفه است ربطی ندارد.

سیر کتاب بدایه با دیدگاه اشتراک معنوی است.

الفصل الثالث: من الوجود فی نفسه ما هو لغيره و منه ما هو لنفسه

وجود را به مستقل یا محمولی و وجود ربطی، تقسیم کردیم. حال مستقل که فی نفسه است یا لغيره است یا لغيره که هر دو فی نفسه می باشند و نفسیت دارند و ماهیت و هل بسیطه دارند و به اصطلاح طرد عدم می کند، (یعنی هل بسیطه دارد) و می توان گفت بیاض موجود است که وجود برای ماهیت بیاض است. بیاض که وجود فی نفسه است و از خودش طرد عدم می کند، از یک عدمی زائد بر یک موجود دیگری را هم طرد می کند. یعنی بیاض که تحقق پیدا می کند، برای جسم آبیضیت درست می کند و جسم که جوهر است یک کمال زائد بر ذاتش را ندارد که عدم است و عدم آبیضیت و با تحقق بیاض چون تحققش برای جسم

است؛ چون وجودش لغیره است، با وجودش یک عدم، یعنی عدم اَبیضیت در جسم از بین می رود و جسم اَبیض می گردد که در واقع دو جور طرد عدم دارد:

۱. طرد عدم از ماهیت خودش

۲. طرد عدم زائد بر چیز دیگر که آن چیز دیگر و آن عدم ماهیت ندارد و گرنه وجود واحد دارای دو ماهیت می شد که محال است.

پس یک «بیاض موجود است» داریم و یک «جسم موجود است» و یک «جسم اَبیض» داریم. اولی طرد عدم از ماهیتی است به نام بیاض و دوم طرد عدم از ماهیتی است به نام جسم اما سومی طرد عدم از یک عدم زائد بر اصل ماهیت جسم می کند که عدم مایی است که توسط تحقق بیاض از بین می رود که در این عدم ما، نه طرد عدم از ماهیت جسم می شود و نه طرد عدم از ماهیت خود بیاض می کند و ان شاء الله در نهاییه که با سیستم خود علامه حرکت می کنیم، نتیجه می گیریم که وجود اعراض وجود ربطی است و بی ماهیت، البته وجود لغیره ی آن ها نه فی نفسه ی آن ها یعنی وجود لغیره، عدم مای زائدی است که می شود وجود ربطی و ماهیت ندارد. پس وجود فی نفسه دو جور است: لِنفسه مثل وجود جسم، یعنی از چیز دیگری طرد عدم نمی کند. البته اگر جسم را نوع تام بدانیم و مثل انسان که وجود لِنفسه است. (صوره یک وجود جوهری دارد ولی وجود جوهری اش لغیره است که هیولا باشد منتها عرض قوام وجودی اش به جوهر و هیولا قوام وجودی اش به صوره ولی هر دو طرد عدم از غیر می کنند و صورت در این که ماهیت است و هل بسطه دارد و از ماهیت خودش طرد عدم می کند، یک وجود لغیره دارد)

پس هر جا لغیره داشتیم دو جور طرد عدم داریم:

۱. طرد عدم از ماهیت فی نفسه به هل بسیطه

۲. طرد عدم از ماهیتی که از عدم زائد بر ماهیتی دیگری که آن عدم زائد وجود مستقل نیست، طرد می کند. لذا این طرد عدم می شود ربطی.

به همین دلیلی است این جمله بسیار مهم گفته شد که اگر کسی خواست ثابت کند که عرض از مراتب وجود جوهر است باید ربط را قبول کند. یعنی باید اول وجود ربط در خارج درست شود تا بتوان وجود عرض را تبیین کرد و بگوییم عرض وجود لغیره دارد، چون وجود لغیره داشتن معنایش جز با ربط تمام نمی شود و اگر بخواهد با غیر ربط تمام شود یک واقعیت دو ماهیت پیدا می کند یا یک ماهیت انکار می گردد. پس تبیین وجود لغیره امکان ندارد مگر به این که طرد عدم از یک ماهیت نفس داشته باشیم که هل بسیطه ی خود عرض است و طرد عدم از یک عدمی زائد بر اصل یک ماهیت دیگر داشته باشیم که این جا دیگر ماهیت دیگری نداریم که این یعنی وجود ربطی.

هر جوهری که می تواند متصف به عرضی شود؛ یعنی یک وجود ربطی زائد بر ذاتش را داشته باشد وجوداً، با تحقق یک ماهیت مستقله ای به نام عرض، آن عدم زائد را که در واقع مقارنت با آن جوهر دارد را طرد می کند و جسم أبيض می شود. این مقارنت از باب ایجاب عدولی است، یعنی اتصاف جسم به «لأبيضیت» که با تحقق بیاض، جسم متصف به أبيضیت می گردد در خارج که همه اش ربط است.

جلسه چهل و هفتم

یک وجود لغیره داریم که از موضوع خودش طرد عدم ما می کند، در عین این که از ماهیت خودش، از آن جهت که ماهیت است، طرد یک عدم می کند و یک هل بسطه برایش درست می کنیم و از آن جهت که ناعت است و هل بسیطه ندارد و وجودش ربطی است، لغیره است.

بعد از آن که وجود فی نفسه و فی غیره را تقسیم کردیم، یک تقسیم در اصول فقه هم ذکر شد که یک بنفسه و بغیره داریم که برخی وجود بنفسه ی لئفسه ی فی نفسه اند. علامه (ره) در انتها به تقسیم به بنفسه و بغیره اشاره می کند که عده ای هم آمدند در کنار این تقسیماتی که ذکر کردیم، گفتند می شود وجود را به بنفسه و بغیره، تقسیم کرد. علامه (ره) می خواهد بگوید این تقسیم نمی تواند مقسمش وجود لئفسه باشد که بعد بگوییم وجود لئفسه با بغیره است، یعنی ممکن یا بنفسه یعنی واجب که این وجود لئفسه جوهر تام در اصطلاح است که این حرف، حرف غلطی نیست، ولی واقع این است که چون مبنای این تقسیم علیت است، مقسم شامل فی غیره ها هم از آن جهت که معلولند، می شود، چون برایشان واقعیت خارجی قائل می شویم که آن ها هم بغیره اند، و لغیره ها هم از آن جهت که واقعیت خارجی دارند، وجود لغیره دارند. پس با عنایت به مسأله ی علیت که ما سوای واجب را، ربط می کند، مصب این تقسیم اخیر، مصب دیگری است. بیان شد این ها با یک نظر وجود جوهری و عرضی دارند و فی نفسه اند و با یک نظر وجود ربطی اند. لذا بهتر است تقسیم اخیر از این سازمان جدا گردد، البته از حیث سازمان تقسیماتی ولی از حیث معنا، ملاک این تقسیم، ماسوا را ربط می کند و قبلاً هم گفتیم که ربط یا دو طرفه است یا یک طرفه. خود دو طرفه هم به یک اعتبار دیگر که مخلوق و معلول است، باز ربط یک طرفه است که این حرف پخته ای است که وجود جوهری و عرضی و ربطی دو طرفی همه معلولند و معلول نسبت به علت مفیضه، ربط است. این حرف پخته اگر مورد عنایت شهید مطهری قرار می گرفت، او اشکالات در شرح مبسوط را به این تقسیمات نمی گرفت که بهتر است تقسیم را عوض کنیم و ... و از ملاک این تقسیم استفاده کردیم که وجود فی نفسه و فی غیره (محمولی و ربطی) اختلاف سنخی و نوعی ندارند. پس تقسیم اخیر اگر می خواهد ذکر شود باید با ملاکی جداگانه ذکر گردد که با آن ملاک همه ی اقسام موجودات را می گیرد و هر چه که واقعیت خارجی دارد که هر چه ما سوی الله بغیره است. پس ملاک ها باید در تقسیم رعایت گردد.

المرحلة الرابعة: في المواد الثلاث: الوجوب والإمكان والإمتناع

سؤال اول این است که آیا بحث از امتناع یک بحث فلسفی هست یا نه؟ و تحقیقش این است که موضوع فلسفه معلوم گردد که موجود است یا وجود. بعضی ها خواستند بگویند حتی اگر « موجود » را موضوع بگیریم، ممکن است برای ماهیت موجودیت

قائل شویم ولی برای عدم، آن هم محالات که امتناعشان ذاتی است، نمی توان موجودیت قائل شد. لذا علی ای حال مجبوریم بحث از امتناع ذاتی را خارج از فلسفه بدانیم.

موجودات را که تقسیم می کنیم: موجود یا ضرورت وجود دارد که واجب الوجود است و یا ضرورت عدم دارد که ممتنع الوجود است یا ممکن الوجود است که سلب دو ضرورت که از شئون ماهیت است و احتمال جمع شدن دو ضرورت برایش ارتفاع نقیضین است و محال. اشکال نشود فعلاً که سلب دو ضرورت، چون از شئون ماهیت است و در مرتبه ی ماهیت نقیض ها متفی اند، البته نه این که نقیضند، در واقع نقیض نیستند که سیأتی.

پس سه احتمال برای موجود هست که یا ضرورت وجود دارد که « واجب الوجود » می شود و اگر ضرورت عدم داشت « ممتنع الوجود » و اگر سلب دو ضرورت « ممکن الوجود » می شود. حال سؤال این است که واجب الوجود در فلسفه هست چون ضرورت وجود دارد. ممکن هم هست چون موضوع فلسفه را موجود گرفتیم بما هو موجود و سر جایش هم گفتیم: موجود اعم است از این که وجود باشد یا ماهیت تا بحث از اصالت وجود و اصالت الماهیه هر دو بحث فلسفی بشود. ولی اگر گفتیم موضوع فلسفه وجود است، بحث از ماهیت و احکامش از فلسفه خارج است، چون ماهیت وجود نیست ولی اگر موجود را موضوع گرفتیم؛ یعنی واقعیت، بعد می توان بحث کرد که واقعیت آیا موجود است یا ماهیت اولاً و بالذات و ثانیاً و بالعرض موجود را به دیگری نسبت دهیم. پس موضوع فلسفه را موجود قرار می دهیم بما هو موجود که اعم از وجود و ماهیت است و هر دو می توانند موجود باشند که بحث می کنیم کدام یک موجود است و هر دو در فلسفه است. به خلاف این که موضوع فلسفه را وجود قرار دهیم لذا آقایان ترجیح دادند که بگویند فلسفه بحث از عوارض موجود است نه عوارض وجود. بر همین اساس واجب موجود و ممکن که از شئون ماهیت است می تواند موجود باشد که سیأتی. اما ممتنع یعنی چیزی که عدم برایش ضرورت دارد، یعنی واقعیت ندارد که قطعاً خارج از فلسفه است، چه موضوع را موجود بدانیم یا وجود. عدم آن هم نه عدم ممکن (ممکنات معدومه) بلکه معدومی که عدم برایش ضرورت دارد، حال که چاره ای نیست باید بگوییم بحث از آن بالعرض است یا بالتبع؟ موضوع فلسفه آن را نمی گیرد، پس باید چه کار کرد. فعلاً خیلی ها بالتبع را بالعرض معنا کردند و گفتند تبعی یعنی بالعرض و المجاز یعنی مسامحه در فلسفه است و نمی تواند واقعاً یک بحث فلسفی باشد. که در تیترا کتاب تبعی در مقابل فی الحقیقه است که یعنی حقیقتاً آن ها مورد بحثند و بالعرض و المجاز ممتنع وارد بحث است، چون موضوع را نهایتاً در فلسفه موجود می دانیم که حداکثر اجازه اش این است که از ماهیت و ممکن هم بحث شود. ولی قطعاً نمی شود از ممتنع در فلسفه بحث کرد. پس با اطلاعات فعلی به پیروزی از آقایان، تبعی را بالعرض معنا کردیم به خاطر تقابلهش با فی الحقیقه.

الفصل الاول: فی تعریف المواد الثلاث و انحصارها فیها

در کتاب، مقسم مفهوم است نه ماهیت، چون واجب ماهیت ندارد و چون ممتنع ماهیت ندارد و تنها چیزی که ماهیت دارد، ممکن است. لذا برای دفع مشکل از همان اول مقسم را مفهوم قرار می دهیم تا مفهوم، از ماهیت أخص، أعم شود. هر مفهومی در مقایسه با وجود، یا وجود برایش ضرورت دارد و یا ندارد و عدم برایش ضرورت دارد و یا نه وجود و نه عدم برایش ضرورت ندارند.

حضرت علامه تعمدهی دارد که کلمات «یجب» و «یمتنع» را به کار برد تا بگوید تعریف لفظی است و حتی ضرورت هم نمی گوید بدین صورت که إما الوجود ضروری له او لا مثلاً. بلکه می گوید إما أن یجب فهو الواجب و ... یعنی می خواهد بگوید ما بدیهی تر از این مفاهیم نداریم و وقتی می توانیم چیزی را تعریف حقیقی کنیم که أجلي داشته باشد ولی اگر بدیهی تر و روشن تر از چیزی، در اختیار ذهن ما نباشد، مجبوریم تبدیل لفظ به لفظ کنیم. البته بعداً می آورند که بین خود اینسه، ضرورت أجلي تر است؛ یعنی وجوب، چون وجوب شأن وجود است و امتناع شأن عدم و وجود از عدم أجلي است. منتها أحق این است که هر سه أجلي و روشن اند و روشن تر از این معانی نزد ذهن نداریم. احتمال چهارم این است که هم وجود و هم عدم برای شیء ضروری باشند که محال است، چون اجتماع نقیضین است. که از این به ذهن می آید که ممکن هم ارتفاع نقیضین است. در احکام ماهیت سیاتی شرح مفصل که ماهیت لیست یا به تعبیر دقیق تر: « لیست الماهیه من حیث هی إلا هی » یعنی ماهیت در حد ذاتش و جنس و فصلش و در حمل اولی اش، نه وجود أخذ شده و نه عدم و لو آن که به حسب واقع، یا موجود است یا معدوم. این سلب دو ضرورت، برای وعاء مفهوم است که برای وعاء مفهوم می توان گفت نه در جنس و نه در فصل أخذ نشده که می گوییم مرتبه ی ذات، مرتبه ای است که نقائض منتفی اند و بعداً خود ولی می گوید این ها نقیض نیستند و ضرورت وجود حقیقتاً، ضرورت عدم نیست بلکه سلب ضرورت وجود است و ضرورت عدم، شبه نقیض آن است و معدوله است، چون نقیض هر شیء، رفعش است. وقتی که رفع مقید نباشد و موضوع مقید باشد - که این ها در منطق آقای مطهری هست - که می گوییم در رتبه ی ذات وجود ضرورت ندارد و اگر گفتیم عدم هم ضرورت ندارد، این نقیض آن نیست، چون این ایجاب عدولی است یعنی ما داریم، عدم ضرورت را به رتبه ی ذات نسبت می دهیم که موجه ی معدوله است و نقیض ضرورت وجود نیست و شبه نقیض آن است. خلط بین سلب تحصیلی و ایجاب عدولی سبب می شود که ذهن فکر کند تناقض ممکن است. پس وقتی می گوییم سلب دو ضرورت، یعنی در رتبه ی ذات نه وجود ضرورت دارد و نه عدم. مثل «زید در اتاق قائم نیست»، «زید در اتاق لاقائم نیست.» اثبات لاقائمیت، برای زید در اتاق یک امر وجودی است. هرگاه ایجاب عدولی به کار بردیم، از حیطة ی تناقض بیرون می آییم، چون تناقض مال جایی است که سلب تحصیلی شود که در آن حکم نیست و لذا هیچ ارتفاع نقیضین نداریم و در واقع ارتفاع ضدین است که ارتفاعشان جایز است، لذا تقابل عدم و ملکه، تقابل سلب و ایجاب نیست و نمی توان گفت متقابلان یا هر دو وجودی یا یکی وجودی و یکی عدمی که قسم اخیر یا عدم و ملکه اند و یا تناقض که تقسیم غلط است، چون در عدم و ملکه ما با امران وجودیان کار داریم. ما نحن فیه ارتفاع نقیضین نیست چون سلب دو ضرورت برای رتبه ی ذات می باشد. که این ها در باب احکام الماهیه بیشتر رسیدگی می گردد.

تقسیم به سه قسم مواد ثلاث، حصر عقلی دارد که بحث اصلی ما بالحقیقه و فی الحقیقه در ارتباط با ممکن و واجب است و بالمجاز در ارتباط با ممتنع است. ضرورت و امتناع و امکان از مفاهیم عامه ای اند که هیچ مفهومی از آن ها بیرون نیست.

نکته: در مورد تعریف واجب علاوه بر اشکال مذکور در کتاب (تعریف دوری) اشکال دیگری وجود دارد که علامه در نهایه به همین دلیل تعریف دیگری را از زبان ملاصدرا ذکر می کند. تعریف مذکور این بود که «یلزم من فرض عدمه محال» که این تعریف خودش غلط است و باید گفته شود واجب آن است که عدمش محال است، نه آن که محال از آن لازم می آید. طبق تعریف که یلزم من فرضه عدمه محال، معلول بدون علت، یعنی ممکن هم این چنین است، یعنی آن هایی که امتناعات وقوعی اند هم از فرضشان محال لازم می آید، در حالی که واجب وجود بالذات دارد و عدمش امتناع بالذات دارد، یعنی خود عدمش محال است نه آن که از عدمش محالی لازم می آید. لذا تعریف درست این است «ما فرض عدمه محال» که علامه هر دو تعریف را در نهایه می آورد که «ما فرض عدمه محال» امتناع ذاتی است، یعنی عدمش امتناع ذاتی دارد که البته دور هم وجود دارد، چون واجب را بر شناخت امتناع ذاتی متوقف می کند.

الفصل الثانی: انقسام کل من المواد الی ما بالذات و ما بالغیر و ما بالقیاس

ما یک ضرورت بالذات داریم، یک ضرورت بالغیر و یک ضرورت بالقیاس الی الغیر داریم و همین طور امتناع بالذات، بالغیر و بالقیاس الی الغیر. حال درباره ی امکان هم باید بحث شود. امکان بالذات که داریم و بالغیر هم می توانیم داشته باشیم، امکان بالقیاس الی الغیر داریم یا نه؟ آقایان اصرار دارند که امکان بالغیر نداریم و فقط ذاتی است و این وجوب و امتناع اند که می توانند بالغیر باشند. وجوب ذاتی، در مقابل امتناع ذاتی و امکان ذاتی است که اگر فرض عدم موجودی محال است، وجوب ذاتی دارد. وجوب غیری، متعلق به ضرورتی است که معلول از ناحیه ی علت تامه اش پیدا می کند و با وجود علت تامه وجوب غیری دارد، چون «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، شیء تا وقتی همه ی احتمالات عدم بر آن بسته نشود، یا به عرصه ی وجود نمی گذارد، لذا هر معلولی وقتی به وجود می آید، از ناحیه ی علتش ضرورتی پیدا می کند؛ یعنی علت تامه می آید و راه تمام اعدام را سد می کند و امکان عدم را می بندد و در نتیجه شیء ضرورت پیدا می کند. وجود مساوق با ضرورت است، حال یا ضرورت ذاتی یا غیری. پس معلول، امکان ذاتی و وجوب غیری دارد. امکان معلول با نظر به ذاتش است و وجوبش با نظر به علتش.

وجوب بالقیاس الی الغیر، در جایی که معلول داریم حتما علت هست، چه تامه و چه ناقص؛ یعنی در ظرف وجود ممکن و وجود معلول، لابد باید علت باشد، چه تامه و چه ناقصه که اصطلاحاً به آن «وجوب بالقیاس» می گویند، یعنی هر وقت معلول بود در ظرف و قیاس وجود معلول، چاره ای نیست الا این که علت هم باشد. حال بر عکس، در ظرف وجود علت این گونه نیست که لابد باید معلول هم باشد، بلکه باید نگاه کنیم علت تامه است یا ناقصه که اگر تامه بود، در ظرف وجودش معلول هست ولی در ظرف وجود علت ناقصه معلول نیست و ضرورت ندارد که باشد. پس یک «ضرورت غیری» داریم که معلول ضرورت را از علتش می گیرد، یک «ضرورت قیاسی» داریم که ذهن کاری ندارد به این که از کجا آمده بلکه می گوید در ظرف فرض وجود معلول،

علت داریم. یعنی ذهن می گوید در ظرف وجود معلول، حتماً علت داریم چه تامه و چه ناقصه و در ظرف وجود علت تامه، حتماً معلول داریم ولی در ظرف وجود علت ناقصه، معلول ضرورت ندارد؛ یعنی معلول در قیاس با وجود علت ناقصه اش، ضروری الوجود نیست. لذا فلاسفه دقت جالبی دارند. پس یک ضرورت ذاتی داریم و یک غیری و یک ضرورت بالقیاس که «ضرورت بالقیاس» کجا تعریف می شود؟

یکی از زیباترین مباحث فلسفی که تقریباً مبدأ استدلالات منطقی را تبیین می کند و اقسام قیاسات را درست می کند و بحث بسیار زیبایی ملازمات عامه که علامه (ره) به آن معتقد است همین جا پا می گیرد، همین قسم است که علاوه بر ضرورت غیری و ذاتی، «ضرورت بالقیاس» داریم. یکی از جاهایی که در فلسفه اخلاق برخی فیلسوفان مثل آقای مصباح، تلاش می کنند که «باید» اعتباری نیست، همین است که «باید» را «باید بالقیاس الی الغیر» و اعتباری و قراردادی، می گیرند.

جلسه چهل و هشتم

مباحث این جلسه به اشکال پنجم و ششم در وجود ذهنی (مرحله ثانیه بدایه) مربوط بوده و ارتباطی با این مرحله سوم بدایه ندارد.

جلسه چهل و نهم

علامه (ره) در حدّ بدایه الحکمه ورود کرده و این بحث را زیاد عمیق نکردند. ولی سهم این بحث در نهاییه الحکمه خیلی مفصل است. علامه (ره) می گوید هر یک از مواد ثلاث یا بالذات است مثل: وجوب بالذات و امتناع بالذات، یا بالغیر است مثل: ممکن بالذات که به واسطه ی علت تامه اش ضرورت بالغیر پیدا می کند. هر ممکن بالذات اگر علت تامه اش باشد، وجودی پیدا می کند که وجودش ضرورت بالغیر پیدا کرده یا عدم علت، که عدم علت، علتی است برای عدم معلول است، پس عدم علت، ضرورت عدم درست می کند یعنی ممکن، امکان ذاتی داشت و هم می توانست ضرورت وجود، داشته باشد و هم ضرورت عدم، که هر دو بالغیر است. گاهی ضرورت و امتناع بالقیاس الی الغیر است یا امکان بالقیاس الی الغیر است که سیّاتی که امکان بالقیاس داریم ولی امکان بالغیر نداریم. ضرورت بالقیاس، که علامه (ره) در بدایه در حدّ مثال بحث کرده، مثال با ارزش متضایفین است که ضرورت بالقیاس دارند که متضایفین متکافئین فی الوجودند؛ یعنی در ظرف وجود این، آن یکی ضروری است. بدون این که ضرورت را از او بگیرد؛ یعنی در ظرف وجود یک متضایف، متضایف دیگر، وجودش ضروری است. همان طور که امتناعشان هم بالقیاس است، یعنی اگر یکی ضرورت عدم داشت دیگری هم، در ظرف عدم آن، دارد.

بالقیاس الی الغیر در ممکنات هم قابل بحث است. بین ممکن و واجب هم قابل بحث است، یعنی با قطع نظر از این که ممکن از واجب ضرورت می گیرد که ضرورت بالغیر است، اما می توانیم بگوییم در ظرف وجود معلول، علت ضرورت وجود دارد و در ظرف وجود علت، معلول، ضرورت وجود دارد که این ضرورت قیاسی است، یعنی در ظرف وجودش و کاری به حیث گرفتن و بالغیر بودن نداریم. پس در باب ضرورت وجود که وجوب است یا ضرورت عدم که امتناع می باشد ما مشکلی نداریم و بالذات و بالغیر و بالقیاس الی الغیر قابل تصویر است، ولی در امکان بالذات داریم که شأن ماهیت است. امکان بالقیاس هم سیّاتی که دو واجب الوجود نسبت به هم امکان بالقیاس دارند، یعنی در ظرف وجود یک واجب، واجب دیگر نه ضرورت وجود دارد و نه ضرورت عدم چون در شناسنامه ی دو واجب نوشته شده، که نه نسبت به هم علت و معلولند و نه معلولین لعلّه ثالثه. اگر علت و معلول بودند، معلول در ظرف وجود علت تامه «ضرورت بالقیاس» دارد و بالعکس ولی دو واجب الوجود مفروض، خیر. (که سیّاتی بحث از این که صفات واجب و ذاتش چه رابطه ای با هم دارند که ملازمات عامه و برهان شبه لم از همین جا پا می گیرد) و همین طور دو ممتنع بالذات هم «امکان بالقیاس» دارند، چون نه نسبت به هم علت و معلولند نه معلولین لعلّه ثالثه. امکان بالغیر محال است.

فرق بالغیر و بالقیاس: در بالغیر، وجوب یا امتناع از غیر گرفته می شود ولی در بالقیاس از غیر گرفته نمی شود، لذا در قیاس الی الغیر می توان گفت: ضرورت علت تامه، در مقایسه با وجود معلول بالقیاس است، اما ضرورت معلول بالقیاس الی علتته الناقصه، خیر، چون معلول در ظرف وجود علت ناقصه، ضرورت ندارد ولو آن که معلول ضرورتش را از علت ناقصه می گیرد.

نسبت به ضرورت بالقیاس، خود علت و معلول، معلول در عینی که وجوب بالغیر دارد که متعلق از غیر است و أخذش از غیر است در ظرف تحققش، آن غیر، وجوب دارد ولی بالقیاس. در حالی که غیر وجوبش را از معلول نگرفته. پس یک وجوب قیاسی، اضافی و نسبی داریم و یک وجوب مأخوذ از غیر.

امکان بالقیاس فرضی است و در واقع آن را نداریم که شهید مطهری در کتاب «عدل الهی» از این مطلب استفاده می کند. که هر دو حادثه ای که در نظر می گیریم، در ابتدا ذهن تصور می کند که نسبت به هم امکان بالقیاس دارند، ولی بعد که بررسی می کند می فهمد چون هر دو در سلسله ی علیت اند و یک واجب الوجود در رأس سلسله است، همه با هم وجوب بالغیر و ضرورت وجود دارند. فرضی است ولی می توان فرضش کرد. به خلاف امکان بالغیر که حتی قابل فرض هم نیست. چون چیزی که می خواهد امکان بالغیر داشته باشد یا امکان بالذات دارد یا وجوب بالذات یا امتناع بالذات که دو تای آخر نیست و اولی هم امکانش بالذات است، پس امکان فقط بالذات است. لذا در شناسنامه ی «امکان بالغیر»، تناقض خوابیده و فرضش مشکل دارد ولی «امکان بالقیاس» این طور نیست. سؤال پیش می آید که چگونه ذات واجب و صفاتش را داریم؟ ذات که واجب پس صفات چه هستند؟ اگر ممکن باشند که می خوانیم «الواجب بالذات واجب من جمیع الجهات». صفات واجب و ذات هم واجب پس چگونه از روی ذات صفات را ثابت می کنیم حال آن که ضرورت بالقیاس نداریم بلکه امکان بالقیاس داریم، لذا نسبت به ذات و صفات نه برهان «إن» و نه «لم» داریم، چون این دو روی علیت است و علیت بین دو واجب پیاده می شوند، لذا مجبور می شوند «شبه لم» که ذاتی است بسبب که صفاتی از آن انتزاع می گردد که تساوق دارند و ملازمات عامه اند که این جا صدرا این گونه تصویر کرده است.

صفات واجب ثبوتی ها وجوب بالذات و سلبی ها امتناع بالذات دارند. برهان «لم» و «إن» در ظرف علیت و ضرورت بالقیاس تعریف می شود این جاست که منطق سر سفره ی فلسفه می آید. ملازمات عامه براهینی اند که اول در عبارات صدرا و رشد بالاتر در عبارت علامه هست.

شیء که می خواهد امکان بالغیر بگیرد سه فرض دارد که در هر سه فرض، امکان بالغیر قابل تصویر نیست، چون یا واجب بالذات است یا ممتنع یا ممکن بالذات.

علامه (ره) در فصل اول و دوم بحث های مربوط به تقیسم و در سوم و چهارم مباحث مربوط به وجوب را ارائه می کنند و بعد مباحث مربوط به امکان و در انتها یک اشاره ای هم دارند به مباحث مربوط به امتناع.

الفصل الثالث: واجب الوجود ماهیته اینته

در مباحث واجب از نکاتی که مربوط به آن است، واجب بالذات ماهیت ندارد و در واقع ماهیتش وجودش است. قبلاً بیان شد که ماهیت دو معنا دارد: أخص و أعم. این جا که می گوییم ماهیتش وجودش است منظور ماهیت أعم است یعنی ما به الشیء هو هو و ماهیت أخص را ندارد واجب. دلیل نداشتن ماهیت واجب یک استدلال اصالت الوجودی می تواند باشد که معمولاً این استدلال ها الآن گفته نمی شود و بیاناتی که گفته می شود معمولاً استدلال های اصالة الماهیتی مسأله است؛ یعنی بنابر فرض مشائینی است که یا اصالت الماهیتی فکر می کردند یا اگر هم اصالت الوجودی بودند، اصالت وجود را در افکارشان پیاده نمی کردند. ما اگر بخواهیم بر فرض اصالت وجود فرض ثابت کنیم واجب الوجود ماهیت ندارد، راحتیم و می گوییم چون ماهیت ظهور حد الوجود است و واجب حد ندارد، چون حد داشتن، یعنی فقدان و عدم و فرقی حد ندارد، ماهیت ندارد ولی اگر نخواهیم با سیستم اصالت الوجود برویم یعنی صرف نظر از این که در واجب و ممکن وجود اصیل است و وجود مشکک است و تشکیک مراتب دارد و حد اعلی آن جایی است که حد و ماهیت ندارد، پس اگر بخواهیم مشائی بحث کنیم، می گوییم واجب ماهیتش وجود خاصش است و «ما یقال فی جواب ما هو» ندارد، چون اگر واجب ماهیت می داشت وجود برایش عرضی بود، چون ثابت کردیم ماهیت أخص، «من حیث هی لیست إلا هی» وجود هم عرضی می شود و هر چه عرضی شد، معلول است و علت می خواهد و وقتی علت خواست، علتش یا ماهیت خودش است یا ماهیت دیگری که در فرض اول ماهیت از وجود أخذ می شود، پس باید قبل از ماهیت وجودی باشد تا از آن ماهیت را گرفته باشیم و تسلسل پیش می آید، چون دوباره سؤال می شود از آن وجود که وجود واجبی است و ماهیتی از آن أخذ شده و ماهیت علت وجودی است که عارض بر این ماهیت شده و ... که بالاخره ماهیت شد، علت وجود که وجود واجب عارضی شد و علت می خواهد و ماهیت هم علتش است و باید قبلش وجودی باشد و ... اگر هم غیر باشد، وجود واجب از وجوب بالذات و بی نیازی خارج می شود. این بیان که بهترین بیان است، شاکله اش اصالت الوجودی و تشکیک الوجودی نیست، بلکه بنابر فرض ذهن مشائی است که «ماهیت من حیث هی لیست الا هی» و هر چه خارج از آن، عارض بر آن است و برای عارض شدن علتی می خواهد و اگر در واجب باشد ماهیت، هل بسیطه ی واجب، یعنی ثبوت وجود برای واجب علتی می خواهد که آن علت به هر نحوی که باشد، با وجوب وجود نمی سازد، زیرا (در عبارت): علت باید تقدم وجودی برم علول داشته باشد پس باید یک وجودی قبل از وجود واجب باشد تا ماهیت واجب قائم به آن باشد در وجود پیدا کردن که همین

سؤال درباره ی علت می شود چون فرض این است که او هم ماهیتی دارد و وجودی و ماهیتش اخص است و وجودش عارض بر ماهیتش که تسلسل می گردد.

حال ماهیت که بخواهد وجوداً مقدم شود یا با همان وجود مقدم است که بی معناست و تقدم شیء بر نفس می شود یا با یک وجود دیگر تقدم دارد، وجود دیگر هم باز همین حالت را پیدا می کند، چون آن هم وجودی است و ماهیتی که وجود زائد و عارض بر ماهیت است، پس ماهیت با وجود دیگری برای وجود واجب، علت است که اولاً؛ همان سؤال این جا پیش می آید و ثانیاً؛ واجب را محتاج می کند و این حالت خیلی اشکال دارد که یکی از آن ها تسلسل است، مگر می شود دو وجود یک ماهیت داشته باشد؟ چون فرض این است که ماهیت، ماهیت وجود واجب است، پس این ماهیت هم با وجود واجب موجود است و هم با وجود دیگری! که جور در نمی آید. بعد وجود دیگر رافع نیاز وجود واجب است.

امکن این جمله است که اصالت الوجودی و تشکیکی بگوئیم یا در غیر این صورت بگوئیم ماهیت ملازم امکان است، پس اگر ماهیت داشته باشد واجب ممکن می گردد که خلاف فرض است که خلاصه و بهترین استدلال است.

آقای فیاضی قائل است که واجب ماهیت دارد ولی حد ندارد.

که اصالت الوجودی اش این می شود که اصلاً ماهیت ندارد.

حالا که واجب ماهیت ندارد، وقتی می گوئیم واجب وجودش بالذات است، یعنی یک وجود بحتی است که هیچ جهت نقصانی در ذات مقدسش راه ندارد، نه این که یعنی وجودی است که از ذات آمده است.

توحید صفاتی در ممکنات هم درست است. ماهیت و عدم، صفت حقیقیه ی وجود نیستند که هالک و باطل اند.

تمام استدلال ها که صرافت، یعنی کل الکیال را داشتن و کل الکیال را داشتن زمانی است که همه عین وجود واجب باشند، نه غیر آن چون غیر آن باطل است که دیگر واجب از بساطت و صرافت می افتد و ممکن می شود. این ها همه در فضای مشائین است، بعد که اصالت وجود آمد و خوب در ذهن جا افتاد، می فهمیم که این ها همه متعلق به وجوب نیست، بلکه شأن وجود است، حتی ممکن؛ این پله ی بزرگی است که صدر المتألهین برداشته است. پس این ها شأن وجوب نیست که بعد بگوئیم بساطت و بحت بودن و خالی از شائبه ی عدم، از بین می روند.

الفصل الرابع: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات

یکی از مطالب مهمی که منشأ بسیاری از مباحث ارزشمند در فلسفه ی اسلامی شده، قانون است که می گوید: اگر وجودی واجب الوجود بالذات شد، همه ی صفات کمالیه ی ذاتی او واجبند. اولاً صفات کمالی اند یعنی ثبوتی نه صفات سلبی - که از محل بحث ما خارج است - ثانیاً این صفات کمالی و ثبوتی، ذاتی اند نه صفات مقام فعل. پس مدعی این است؛ که تمام صفاتی ثبوتی ذاتی واجب الوجود بالذات واجبند. یعنی هر افقی را که برای ذات مقدسش می خواهیم اثبات کنیم واجب است آن هم وجوب بالذات زیرا اگر فرض کردیم بعضی از صفات ممکن هستند، یعنی امکان عدم در ذات مقدس واجب، وجود دارد. اگر فرض کردیم امکان یک عدم کمال ذاتی را دارد و در مرحله ی ذات، ممکن است کمالی را نداشته باشد یعنی؛ راه یافتن عدم در ذات. لذا واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جميع الجهات است. یعنی؛ تمام جهات صفات کمالیه ای که برای ذاتش اثبات می گردد وجوب دارند. ذات مقدسش هر چه که بتواند داشته باشد را بالضرورة دارد. حال برخی چیزها را محال است داشته باشد که صفات سلبیه اند که سیأتی که بازگشتشان به نقص است. ولی هر چه را که بتواند داشته باشد و بتوان برایش فرض وجود کرد، بالضرورة دارد، آن هم بالضرورة الذاتية. که این قانون خیلی جاها به درد می خورد. هیچ صفت کمالی نیست که در محدوده ذات واجب الوجود نباشد و باید هم بالوجوب بالذات باشد. (روخوانی)

امکان عام: یعنی آن صفت برایش محال نباشد و سلب یک جهتی می کند یعنی هر آنچه برای ذاتش ممتنع نباشد. صفتی که برای واجب ممکن است بالإمكان العام یعنی؛ برای واجب ممتنع نیست، باید واجب الوجود باشد. اگر آن صفت واجب الوجود نباشد معنایش این است که آن صفت کمالی ممکن است بالإمكان الخاص که در این هنگام یعنی امکان عدم دارد یعنی می توان فرض کرد ذات واجب آن کمال را ذاتاً نداشته باشد که می شود راه یافتن نقص و عدم در ذات واجب. واجب عالم است بالإمكان العام یعنی؛ علم برای واجب، نه ممتنع است و نه واجب بنابر این می شود امکان خاص که مدعی ما این بود. و حالا که علم برای واجب امکان عام است حتماً باید برای واجب، واجب باشد. چون اگر واجب نباشد امکان خاص است و می شود آن را سلب کرد از ذات واجب که تقید واجب به جهت عدمی می شود. این ها همه اصالت ماهیتی است اگر اصالت الوجودی بودیم، خلفی نمی شد چون همان اول خواندیم که هر کمالی بازگشتش به عین وجود است و وقتی واجب عین وجود است، عین همه ی کمالات می باشد چون غیر وجود، عدم و ماهیت است که هالکند. پس بحث هایی که قبلاً درباره ی تساوق خواندیم مستقیم این ها را نتیجه می دهد ولی آقایان در بدایه میخوانند اول ما را با سیستم مشائی آشنا می کنند. و گرنه این حرف ها را بوعلی هم فرموده و درست هم هست ولی در سیستم اصالت ماهیتی، که امکان خاص را در ماهیت پیاده می کنند و می گویند واجب ماهیت ندارد و جهت عدمی و حد

وجودی ندارد ولی با سیستم اصالت الوجودی روان اگر خواستیم بگوییم؟! تمام کمالات بازگشتشان به وجود است و چیزی که غیر وجود است هالک می باشد.

الفصل الخامس: فی أن الشی ما لم یجب لم یوجد

که بحث مهمی است که طرف ما هم تکمیلینند. تکمیلین فکر می کنند اگر این قاعده را برای واجب الوجود بپذیریم، اختیارش را از دست می دهد و دیگر فاعل مختار نیست. آمدند یک قاعده ی واضح عقلی را خراب کردند تا به زعم خودشان برای واجب الوجود اختیار درست کنند. فلاسفه این قانون را محکم درست می کنند و معتقد هستند تکمیلین اختیار را درست نفهمیده اند. توضیحی را که فلاسفه می دهند مربوط به کلاس ما نیست. در صورت مراجعه به شرح مبسوط ذیل این قاعده توضیح داده می شود. پس تکمیلین گمان کردند اگر قاعده را انکار کنند مختار است و گرنه مجبور است. قاعده این است که "شیء تا به مرحله ی ضرورت نرسد وجود پیدا نمی کند" و معلول توسط علت تامه ضرورت وجود پیدا می کند و تا معلول این ضرورت وجود را پیدا نکند توسط علت تامه، وجود پیدا نمی کند و به عبارت دیگر؛ دار وجود دار ضرورت است و هر شیء ای که یا به عرصه ی وجود گذاشته، ضروری الوجود است چون واجب الوجود بالذات که علت تامه آن است بالای سر آن است. قاعده بسیار روشن است به نام: "الشیء ما لم یجب، لم یوجد": (شیء تا به مرحله ی ضرورت نرسد، وجود پیدا نمی کند) که این حرف فلاسفه است. تکمیلین گفتند نه، خداوند به معلول، اولویت می دهد نه ضرورت یعنی علت تامه ضرورت نمی دهد که به آن ضروری الوجود بگوییم بلکه وجود معلول بر عدم آن اولویت پیدا می کند و وقتی اولویت شد، خدا اگر بخواهد آن را خلق می کند و اگر نخواست آن را خلق نمی کند. که فلاسفه جواب می دهند ... راه ندارد. حال آن زمان که فلاسفه با تکمیلین بحث می کردند، بحث های اصالت وجود مطرح نبود و الآن که علامه این بحث را مطرح می کند از اصالت وجود هم استفاده می کند تا مطلب روان شد چون از نظر آن ها اولویت یعنی چیزی که اولی باشد ولی ضروری نباشد مثل ۶۰ یا ۷۰ یا ۸۰ درصد ولی به ۱۰۰ درصد نرسد که اولویت در سیستم آن ها یا ذاتیه است یا غیریه است که اولویت یا از ناحیه ی ذات است یا از غیر می آید و غیر یعنی علت. اولویت ذاتیه یا کافیه است یعنی برای وجودش همین اولویت ذاتی کفایت می کند. یا این که غیر کافیه است که اولویت ذاتی دارد شیء ولی، غیر هم باید به آن کمک کند. اولویت غیریه هم یا کافیه است یا غیر کافیه که خود به خود معلوم است که:

اشیاء اولویت دارند که اولویت ذاتی کافی: تکمیلین قبول ندارند چون مستلزم انکار خداوند است.

غیر کافی: ممکن معدوم.

غیری کافی: غیری که کفایت وجودشان می کند

غیر کافی: این را هم قبول ندارند: معنایش انکار علیت است یعنی علیت آمده ولی کفایت وجودش را ذکر است.

چون اگر اشیاء یک اولویت ذاتی داشته باشند برای وجود و آن اولویت هم کافی است برای وجود پیدا کردن و معنایش این است که دیگر نیازی به خداوند نیست. پس آن ها اولویت ذاتی غیر کافی را معقول می دانند و همین طور آن ها اولویت غیر کافی را هم معقول نمی دانند چون نمی شود غیر به علتش اولویت دهد و برای وجودشان ولی کافی نباشد. هر چند یک عده ای از آن ها هم این حرف ها را زدند.

پس ممکنات موجود اولویت ذاتی دارند ولی غیر کافی و ممکنات معدومه اولویت ذاتی ندارند و گیری است و چون علتشان نیامده، موجود نشدند. در بین این فرض ها آن که غلط بودن آن خیلی واضح است الویت ذاتی کافی است چون مستلزم عدم نیاز به علت در وجود است یا اولویت غیر کافی که مستلزم انکار علیت است یعنی علتش آمده ولی کفایت وجودش را نکرده لذا این دو بیشتر محل دعوا است. علامه وقتی این ها را اول تقسیم می کند می گوید اولویت و اقسامش باطلند بطلان اولویت ذاتی: ذاتی یعنی مالکیت و ثابت شد چون ما ثابت کردیم ماهیت من حیث هی لیست إلا هی و اولویتی در ذات ماهیت نیست چه کافی و غیر کافی چون ماهیت اعتباری است، طبق اصالت وجود و فقط جنس و فصل است و وجود از بیرون است. اولویت غیر هم باطل است: کافی اش باطل است و غیر کافی اش را هم خود متکلمین باطل می دانند. گیری کافی باطل است زیرا شیء اگر به وسیله ی علت اولویت پیدا کرد نه ضرورت اصل نزاع ما می شود که سؤال می کنیم که علت که آمد و شیء را اولی کرد، راه عدمش باز است یا بسته؟ اگر احتمال عدم را دارد پس چرا موجود شد؟ چرا معدوم نشد؟! عقل می گوید تا ما جمیع راه های اعدام را سد نکنیم دلیلی بر وجود نداریم. این ها در واقع بدیهی است. علت وقتی بالای سر معلول است باید راه عدم را بر آن ببندد و همه ی شرایط را فراهم کند تا شیء ضرورت وجود پیدا کند و گرنه معنا ندارد یک چیزی وجود چیزی دیگر بر او توقف داشته باشد و بدون آن به وجود آید. یا معنا ندارد هر چه توقف وجودی دارد داریم اما آن شیء را نداریم. که این ها همه خُلف و خلاف فرض است. هر کس قانون علیت را بفهمد می گوید علت یعنی چیزی که وجود معلول بر آن توقف دارد.

پس ما دو قول داریم:

۱. دار عالم دار ضرورت است یا ضرورت بالذات: واجب الوجود آن را دارد یا ضرورت بالغیر که از ناحیه ی واجب الوجود است و علت به معلول ضرورت داده

۲. آن ها می گویند دار هستی دار اولویت است ولی نه اولویت ذاتی کافی بلکه ذاتی غیر کافی که علت می آید و کمک می کند یا اولویت های غیر کافی که با آمدن علت اولویت ایجاد شده که جواب می دهیم خیر: ذاتی اولویت غلط است چون ذاتی یعنی ماهیت و ماهیت لیست إلا هی و چیزی از آن در نمی آید و تازه اعتباری هم هست و گیری هم غلط است چون صرف اولویت پیدا کردن چیزی راه عدم آن را سد نمی کند. آن ها می گویند اگر ضرورت وسط آید یعنی خدا چاره ای ندارد و باید خلقتش کند و می گویند خدا علت تامه است و وجود ممکن هم ضروری پس خدا اختیار ندارد و بخواهد و نخواهد ممکنات هستند.

پس ما در اولویت ذاتی می‌گوییم که قبل الوجود ماهیتی نداریم و بعد الوجود هم ماهیت یک مفهوم ذهنی است که از حد الوجود آن را می‌گیریم.

در غیره هم اگر علت آمد و الویت دارد، سد عدم نشده که عقل می‌گوید علیت پا نگرفته و همه ی آن چه که تحقق معلول وابسته به آن است نیامده یعنی علت تامه نیامده: پس علت تامه آمدن اولویت نیست و بلکه ضرورت هست ولو آن که بگوییم علت را خدا اولویت می‌دهد تا اختیارش را درست کنیم بالاخره باید اراده ی خلق و به وجود آوردن بکند که ضرورت می‌دهد و بالاخره این جا باید اختیار خدا درست شود و گرنه می‌شویم آخوند خراسانی که گفته: هر چیزی با اراده، ارادی است ولی خود اراده، چیزی است نه ارادی. که حضرت امام جواب می‌دهد که وی نسبت اراده با نفس را نفهمیده ما می‌گوییم خداوند علت تامه است ولی آن ها می‌گویند ذات خدا به همراه اراده علت تامه است که ما می‌پرسیم اراده کجا بود که آمد؟ که معنای حرف آن ها انکار اختیار خداوند است.

خاتمه^۱

در ممکن یک ضرورت بالغیری داریم که ممکن از ناحیه ی علت دریافت می کند به حکم قاعده ی: الشیء ما لم یجب لم یوجد: یک وجوب دیگری برای ممکن قابل تصویر است که وجوب و ضرورت بشرط المحمول نام دارد، که در موجهات هم خوانده شده. اگر گفتیم انسان کاتب است و کاتب را که محمول است قید موضوعش کنیم جهت قضیه ضروری می شود یعنی؛ انسان الکاتب کاتب بالضروره که این ضرورت، بشرط المحمول است- بحثی هم در سر جای خودش می شود که این حمل فایده ای دارد یا نه- پس موضوعی که مقید به محمول است، محمول برایش ضرورت دارد: زیرا القائم قائم بالضروره. فلسفه کاری با قیام و کتابت ندارد بلکه با وجود و عدم کار دارد. همین اصطلاح در فلسفه هم پیاده می شود: "زید الموجود موجود بالضروره" یعنی وجود برای زید در ظرف وجودش ضرورت دارد که ضرورت بشرط المحمول است. پس هر ممکنی یک ضرورت از ناحیه ی علتش دریافت می کند و به وجود می آید و آن ضرورت رتبه تقدم دارد بر وجودش چون "مالم یجب لم یوجد" و وقتی هم وجود پیدا کرد، یک ضرورت دیگری دارد که ضرورت بشرط المحمول است پس هر ممکنی بین دو ضرورت است ضرورتی که از ناحیه ی علت می آید که ضرورت غیری است، که ایجابی است و علت انجام می دهد. بعد وجوب یا می گیرد و یک ضرورت بعد از وجود، هست که ضرورت بشرط المحمول است. این ضرورت در معدوم هم هست چون ممکن معدوم یک ضرورت العدمی دارد از ناحیه ی عدم العلت که ضرورت عدم بر عدم تقدم دارد و در ظرف عدم، معدوم ضرورت بشرط المحمول دارد. زید المعدوم معدوم بالضروره پس ممکن چه موجود آن و چه معدوم محفوف به دو ضرورت است: یکی از ناحیه ی علت و یکی ضرورتی که بشرط المحمول است چه ضرورت وجود و چه ضروره عدم. بشرط المحمول یعنی ما محمول را قید موضوع کنیم زید الموجود موجود یعنی زید در ظرفی که وجود دارد، وجود برایش ضروری است. و زید در ظرفی که معدوم است، عدم برایش ضروری است. در کتب سطح بالاتر باید دید که این ضرورت دوم آیا بالغیر است! که ثابت می کنند بالغیر است و حال که بالغیر است فرق این دو ضرورت بالغیر چیست و آثار این حرف چه می باشد؟ پس به طور کلی ممکن در ظرف وجودش دو ضرورت دارد یکی از ناحیه ی علت که بر او تقدم دارد یکی از ناحیه ی محمول و در ظرف عدمش هم این دو را دارد. حال فایده ی این حرف چیست و کجا به درد می خورد در مراتب بالاتر. علامه هم بیشتر در ناحیه ی وجود تأکید کرده ولی این مسأله در ناحیه ی عدم هم هست.

وجود ممکن سابق است به ضرورت وجود و عدم ممکن سابق است به ضرورت عدم و حال همین ممکن لاحق است به ضرورتی از وجود و عدم که ضرورت به شرط المحمول است. این اصطلاح فقط برای وجود و عدم به کار رفته به این دلیل که، در فلسفه فقط از وجود و عدم بحث می کنیم. و گرنه اصطلاح ضرورت بشرط المحمول در منطق گسترده تر است. ولی در فلسفه چون به دنبال احوال موجودیم در همین محدوده به کار می بریم آن را.

فهم و عمق این بحث در فلسفه کلیدی نیست که زیاد روی آن مانور داده نمی شود و زینت کار فلسفی ماست.

الفصل السادس: فی معانی الإمكان

یک امکان عام داریم و یک امکان خاص، امکان أخص، وقوعی، امکان استعدادی و احتمالی که احتمالی در این جا نیامده امکان خاص: اولین معنای امکان در کتاب است که شأن ماهیت بود و سلب دو ضرورت: ضرورت وجود و ضرورت عدم. هم به آن خاص و هم خاص می گویند. در مقابل امکان عام که یعنی سلب یک ضرورت و دو احتمال در آن می ماند مثل علم برای واجب که هم احتمال امکان خاص بودن علم برایش هست و هم وجوب. این به کار بردن خاص و عام به اعتبار عمومیت مصداق است. امکان عام دو مصداق دارد که در نهایت یک امکان عام می ماند و یک ضرورت ولی در امکان خاص یک مصداق داریم چون سلب دو ضرورت شده. عامی و خاصی هم می گویند. عامی چون عوام آن را به کار می برند یعنی معمولا کار برد امکان در عرف عام همین امکان عام است یعنی؛ وقتی می گویند ممکن است یعنی ممتنع نیست. (روخوانی) امکان أخص: گاهی امکان در معنای أخص به کار می رود. در منطق هم خوانده شد که ضرورت گاهی وقتی است و گاهی وضعی. در حاشیه ملاعبده الله هست که قمر وقت الحیلولة منخسف است یعنی؛ وقتی حائلی بین او و شمس هست به نام زمین، گرفته است یعنی در وقت خاص، منخسف بودن برایش ضروری است یا کاتب وقت الكتابة متحرک الأصابة است یا بوصف الكتابة یعنی؛ وقتی کتابت دارد متحرک الأصابة است. چه وقتی بگوئیم و چه وصف. گاهی امکان می خواهد سلب همه ی این ها کند یعنی نه در امکان ضرورت ذاتی هست و نه ضرورت وقتی و نه وصفی که این امکان أخص است اما امکان ذاتی نسبت به عام. خاص بود ولی نفی ضرورت وقتی و وصفی نمی کرد ولی اگر طوری به کار برده شد که آن ها هم نفی کرد أخص است.

پس گاهی امکان فقط ضرورت ذاتی جانب مخالف را بر می دارد که میشود امکان عام. یک بار هم ضرورت ذاتی دو طرف را بر می دارد. که میشود امکان خاص و یک بار هم ضرورت وصفی و ذاتی و وقتی را بر می دارد که این هم میشود امکان أخص. برای این که بگوئیم در قضیه ای امکان أخص است باید خود موضوع و محمول را نگاه کنیم و این منافاتی ندارد که واقعیت خارجی همیشه با هم باشند. یعنی می توان فرض کرد به طور اتفاقی زید همیشه می نویسد ولی می توانیم بگوئیم زید کاتب بالامکان یعنی کاری به واقع خارجی نداریم بلکه ظرف قضیه را نگاه می کنیم که این موضوع و محمول آیا ارتباطشان ضرورتی دارد ذاتا، شرطا، و صفا که اگر هیچکدام نبود امکان در قضیه أخص است ولو در عالم واقع همیشه زید بنویسد یعنی در قضیه چنین فتوایی نیست. پس امکان اخص اعتبار عقلی است که بین موضوع و محمول آن را نسبت سنجی می کنیم و کاری با واقع خارجی نداریم. و کاذب هم نیست چون قضیه مدلولش باید با واقع مطابق باشد و این جا نگفته زید الأسود أبيض بلکه می گوئیم ذات زید، که ذات زید اقتضای سواد را ندارد ولو آن که به خاطر علت و عاملی در بیرون از ذات زید کاتب یا أسود باشد که قضیه این را نفی نمی کند.

امکان استقبالی: فلاسفه دعوی مفصلی دارند که امکان استقبالی واقعیت دارد یا نزد عوام الناس درست است. این امکان یعنی امکانی که حتی ضرورت بشرط المحمول را هم نفی کند. اگر گفتیم انسان کاتب است بالامکان این جا ذاتی و وصفی را و وقتی را

نفی کردیم ولی بشرط المحمول را نفی نکردیم. یعنی نمی خواهیم بگوییم انسان در ظرف کتابت هم کاتب است بالإمكان ولی گاهی در کاربردهای امکان چنین می گوییم: فردا شد می آید و نشد نمی آید. که نسبت به امور مستقبله است، فیلسوف می گوید این را در عالم نداریم چون ممکن محفوف به دو ضرورت است چون فردا در ظرف وجودش یا شما می آید بالضروره یا نمی آید بالضروره. چون بالاخره شما در دار تحقق یا وجود هستید یا عدم اگر وجود، بالضروره و اگر عدم باز بالضروره لذا نمی توان ضروره بالشرط المحمول را به حسب الواقع نفی کرد. پس شما یا می آید به خانه که در ظرف آمدن به خانه، آمدنتان ضروری است یا نمی آید که در ظرف نیامدن به خانه، نیامدنتان ضروری است که این ضرورت بشرط المحمول است. البته عوام الناس این را نفی می کنند چون جاهل به علل و عوامل آینده اند لذا فلاسفه معتقدند کاربرد امکان استقبالی نسبت به امور آینده در ظرف جهل ما به واقعیت درست است و کاربرد عوام الناس امکان است که غلط می باشد. یعنی؛ به حسب واقع چنین امکانی نداریم. در مقابل این نظریه برخی اساتید ما می گویند داریم و درست است ولی علامه در بدایه و نهایه تبعاً لملاصدرا می گوید نداریم ولی آن دسته می گویند تبعاً لملاهادی سبزواری در حاشیه ی اسفار داریم. مثال و توضیح بیشتر: من فردا به مدرسه می آیم یا نمی آیم. در ظرف آمدن، ضرورت دارد آمدنم و در ظرف نیامدنم نیامدنم ضرورت دارد لذا در مورد امور مستقبله که امکان را به کار می بریم، چون می دانیم چه اتفاقی می افتد و گرنه هر چیزی در ظرف خودش یا ضرورت وجود دارد یا ضرورت عدم که این دو بشرط المحمولند یعنی در ظرف وجود و عدم. هیچ حادثه ای در عالم اتفاق نمی افتد که ضرورت بشرط المحمول نداشته باشد و ضرورت بشرط المحمول مال مکلف موجود یا معدوم است و امکان ذاتی مال ذات است ولی به شرط محمول مال خارج از مرتبه ی ذات است مال وجود یا عدم ذات است.

امکان که اثباتاً به کار می رود یعنی من نمی دانم در واقع ولی امکان استقبالی ثبوتی است و می خواهد در واقع و ثبوت چیزی را بیان کند. اولی همان امکان احتمالی است که شیخ انصاری در رسائل وقتی مقابل استدلال ابن قبه گیر کرد، یک استدلالی بیان کرد که به جای امکان وقوعی، امکان احتمالی را تحویل ما داد. امکان احتمالی ربطی به واقع ندارد و لذا علامه آن را ذکر نکرده. امکان احتمالی قاعده ای است از بوعلی که مال کسی است که نمی داند یعنی شناختی و اثباتی است، نه ثبوتی. فلسفه از واقعیت بحث می کند لذا علامه ذکر نکرده. شیخ انصاری وقتی استدلال مثبتین را بر امکان وقوع تعبد به ظن را نقد کرد و گفت شما احاطه بر جمیع جهات محسنه و مقبحه ندارید پس امکان وقوعی ندارد. که شیخ اشکال گرفت بعد خود وی گفت عقلاً به هر چیزی که دلیلی بر امتناعش ندارند می گویند امکان دارد، این امکان احتمالی است! در حالی که شیخ به دنبال امکان وقوعی بود. ولی امکان احتمالی را درست کرد. پس شیخ با اشکالش به مشهور امکان وقوعی را خراب کرد و امکان احتمالی را درست کرد ولی عقلاً ربطی به امکان وقوعی ندارد.

مراجعه: امکان احتمالی شهید مطهری که می گوید یک امکان شناختی است یعنی ما که بلد نیستیم آن را محتمل می دانیم و دلیلی بر رد یا اثبات نداریم. ممکن است حتی امتناع وقوعی هم داشته باشد. پس امکان احتمالی یک امر اثباتی و شناختی است تا این که دنبال دلیل بگردیم. معانی امکانی که در بدایه آمده همگی ثبوتی اند لذا می گوییم امکان استقبالی در واقع نداریم یعنی چیزی

نداریم که به حسب آینده و استقبال ممکن باشد به امکانی که حتی ضرورت بشروط المحمول را هم نداشته باشد. چون نمی توانیم بگوییم ضرورت به شرط محمولن دارند چون ضرورت همیشه هست.

امکان وقوعی: یعنی نه امتناع بالذات دارد و نه امتناع بالغیر یعنی از وجودش محالی لازم نمی آید. در مقابل امکان ذاتی است که ذاتا ممکن است ولی ممکن است از وقوعش محال لازم آید. که ابن قبه گفت: اگر ظن حجت باشد فوت مصلحت پیش می آید که محالی است بر حکیم در ظرف حکمتش. خلاصه در امکان وقوعی به ذات کاری نداریم و به تحقق کار داریم. امکان احتمالی از اقسام امکان فلسفی نیست و عقلایی است.

الف ب است به امکان وقوعی یعنی تحقق ب بودن الف هیچگونه امتناعی به دنبال ندارد، نه ذاتا و نه بالغیر چون اگر ممتنع بالغیری باشد یعنی تالی فاسد واقعی پیدا می کرد آن وقت امکان وقوعی نداشت.

امکان استعدادی: که از اقسام معقولات اولی است یعنی مقوله ی کیف که چهار قسم بوده و یکی از اقسامش کیف استعدادی است.

امکان هایی که تا این جا بحث شد معقول ثانی فلسفی بود ولی این امکان معقول اولی و در ذیل مقوله ی کیف است.

جلسه پنجاه و سوم

امکان استعدادی از معانی دیگر امکان است که از نظر فلاسفه ابتدا باید فرقی با استعداد

دانسته شود. استعداد یعنی چه و امکان استعدادی چیست و بعد از آن فرق امکان استعدادی با امکان ذاتی باید دانسته شود و در مقام سوم باید بررسی شود که آیا امکان استعدادی داریم یا نه.

فرق استعداد و امکان استعدادی: فلاسفه در مبحث قوه و فعل و در مسأله ی حرکت و کون و فساد و تغییر که گفته شد تغییر یا تدریجی است یا دفعی است. کون و فساد مثلاً آب به بخار تبدیل می شود که صورت آب و بخار دو صورتند که به آن ها صورت جوهریه می گویند که در آبی به هم تبدیل می شوند و همینطور تبدیل صورۀ اکسیژن به آب در آبی انجام می شود. یا مثلاً در نطفه یک فعلیت است و انسان یک فعلیت که فعلیت قبلی می رود و جدید می آید حال این جایگزینی اگر در آن باشد، می شود کون و فساد و اگر تدریجاً جا به جا شوند می شود حرکت. پس تغییر یا تدریجی است یا دفعی یعنی در یک آن. آن به معنای فلسفی است یعنی نقطه نسبت به یک خط که خط امتدادی است و مبدأ آن نقطه است که پایان خط است. خود نقطه امتداد ندارد چون اگر امتداد داشت، پایان نقطه نبود بلکه خط بود. اما اگر تبدیل یک فعلیت به فعلیت دیگری تدریجی بود، حرکت است.

قبل از ملاصدرا معتقد بودند در صور های جوهری مثل صورت انسان و نطفه و اکسیژن و آب، ما حرکت نداریم چون قائل به حرکت جوهری نبودند و می گفتند فقط در اعراض حرکت داریم که در چهار مقوله ی عرضی مثل کم، کیف، عین و وزن حرکت داریم. مثلاً دمای آب تدریجاً بالا می رود که تغییر دما حرکت است و رنگش عوض می شود در مقوله ی کیف این ها حرکت است ولی یک جوهر برود و یکی دیگر بیاید نمی تواند حرکتی باشد بلکه کون و فساد در آن است. حال نزاع این جاست که وقتی صورتی می خواهد برود و صورت دیگری بیاید چه به نحو حرکتی یا به نحو کون و فساد، از یک طرف که نگاه کنیم استعداد هست و از یک طرف دیگر امکان استعدادی هست. در غیر صور جوهریه هم همینطور یعنی یک شیء که می خواهد به شیء دیگری تبدیل شود چه جوهر و چه عرض، نسبت نطفه به انسان: نطفه استعداد انسان شدن دارد، قوه ی انسان شدن دارد ولی انسان امکان استعدادی دارد. امکان استعدادی یک کیفیتی است که رجحان می دهد طرف خودش را. انسان امکان استعدادی دارد در نطفه یعنی تحقق این فعلیت انسان برای نطفه. پس کیفیتی است که طرف خودش را رجحان می دهد. انسان امکان استعدادی دارد در نطفه. یعنی؛ تحقق این فعلیت انسان برای نطفه. پس کیفیتی است که تحقق مورد خودش را در محل رجحان می دهد. ولی نطفه استعداد و قوه دارد، که انسان می شود. (علامه اول اصطلاحات را می گوید بدون بحث فلسفی)

نطفه واقعی است که می تواند به واقعیت انسان برسد و انسان واقعی است که می تواند در نطفه تحقق پیدا کند به اعتبار نسبتی که نطفه با این واقعیت دارد، استعداد و به اعتبار انسان، امکان استعدادی می گویند. پس یک واقعیت به اعتبار رابطه ای که با فعلیت بعدی دارد استعداد و قوه دارد و آن فعلیت به اعتبار رابطه ای که با فعلیت قبلی دارد. امکان استعدادی دارد.

در فلسفه قاعده ای داریم به نام: کل حادث مسبوق بقوه و ماده تحملها قوه. هر حادثی مسبوق به قوه ای (یعنی استعداد) است که این استعداد را یک ماده باید بلند کند و حامل این استعداد است. پس هر اتفاقی و هر چه که نبود و بعد بود شد، حتما یک قوه می خواهد و یک ماده، که آن قوه را حمل کند. مثلا انسان یک حادث است که مسبوق به استعدادی است و یک واقعی است که حامل آن استعداد باشد مثل نطفه که استعداد آن تقید انسان را دارد و قوه ی انسان شدن را دارد و این قوه که رفت، فعلیت می آید: بوعلی برای اثبات این قاعده، استدلالی کرده: حادث ممکن است نه واجب الوجود چون حادث است و ممتنع الوجود هم نیست چون حادث است بعد گفته: این ممکن الوجود، شدت و ضعف پذیر است مثلا نطفه امکان انسان شدنش بیشتر از انسان شدن غذاست که غذا هم امکان دارد انسان شود ولی خیلی کمتر است. نطفه ی جوان رشید قوی تر از نطفه ی پیرمرد است. این استعدادها، شدت و ضعف دارد پس حال که متصف به شدت و ضعف می شود، یک واقعیت خارجی است. پس اولاً ممکن الوجود است و ثانیاً چون متصف به قرب و بعد و شدت و ضعف است، یک واقعیت خارجی است. پس هر حادثی که بخواهد اتفاق افتد یک قوه و استعدادی به عنوان یک امر واقعی و خارجی دارد. بوعلی مغالطه کرده چون در ابتدا گفت ممکن الوجود است. این ممکن، امکان ماهوی است و معقول ثانی است و این قرب و بعد و قوه که می گوید، امکان استعدادی است و معقول اولی است. که استدلال بوعلی مغالطه است و کلمه ی امکان اشتراک لفظی است. از این جا یک بحث فنی در فلسفه پیش آمده که فرق امکان ماهوی با امکان استعدادی چیست اولاً. ثانیاً این اشتراک لفظی است یا معنوی. خلاصه ریشه ی این مطالب این جاست. و لذا باید فرق امکان ذاتی و ماهوی را با امکان استعدادی بشناسیم که این است: امکان ماهوی معقول ثانی است و امکان استعدادی، معقول اولی است و در مقوله ی کیف که یکی از اقسام اربعه ی آن است. بعداً گفتند بوعلی هم مغالطه نکرده بلکه در ابتدا امکان ماهوی را ثابت کرد و بعد با قرب و بعد و شدت و ضعف یک پله جلوتر برد، که این جلوتر بردن به این خاطر بود که حد وسط جدیدی را اضافه کرد. حد وسط اول بوعلی این بود: هر چه که نبود و بود شد، ممکن الوجود است چون حادث است و واجب و ممتنع نیست و این امکان فقط ذاتی نیست، صفت وجودی هم هست. چون متصف به قرب و بعد و شدت و ضعف می شود پس بوعلی مغالطه نکرده، چون دو حد وسط دارد، دو مدعی دارد. مدعی اول: اثبات امکان ذاتی. مدعی دوم: اثبات امکان استعدادی از طریق قرب و بعد و شدت و ضعف. ولی باز این سؤال باقی است که این دو امکان مشترک لفظی اند یا معنوی که سیأتی.

لذا ریشه اش از عبارت بوعلی در آمده شهید مطهری می گوید: این حرف ها اولین بار از بوعلی بوده و عبارتش هم همین یک جمله است که استدلال کرده و منشأ همه ی این حرف ها شده.

این حد وسط ها اگر خوب کار شود به راحتی اشکالات آقای مصباح جواب داده می گردد.

امکان استعدادی، حامل می خواهد که حاملش هم ماده است. محل امکان استعدادی ماده است، البته مراد ماده ی بالمعنی اعم است. ماده گاهی در مقابل صورت است که در این حالت یک نوع جوهر در مقابل یک نوع جوهر دیگر است ولی گاهی ماده به گونه ایست که جوهر در مقابل عرض هم باشد. یعنی؛ هم در مقابل صورت است و هم عرض. این ماده ی اعم حامل استعدادهاست چه استعدادهای جوهری و چه استعدادهای اعراض. بعداً می گوییم عرض از مراتب وجود جوهر است لذا حامل عرض در واقع همان جوهر است. لذا ماده یک بار در مقابل صورت است و یک بار در مقابل عرض. صورت هم دو جور است: صورت مادی، مجرد. چه ماده ای که حامل صورت آب باشد مثل اکسیژن که حامل استعداد آب شدن را دارد و همین طور هیدروژن و همین طور آب حامل استعداد بخار شدن حال برخی صورت ها مادی اند و برخی صورت مجردند. این ها همه با سیستم حرکت صدراپی است که استعداد داشتن فعلیت ها را داریم: فعلیت اول: فعلیت دوم: و همه اش حرکت است که واقعیتی حامل استعداد های دیگر است. پس استعداد و قوه و امکان استعدادی یعنی یک واقعیتی حامل استعدادهاست اعم از استعدادهای جوهری یا عرضی و جوهری مادی و مجرد است.

همه ی لذاها در عبارت برگشت به این که امکان استعدادی به وجود بر می گردد و امکان ذاتی به مفهوم اعتباری و عقلی ماهیت.

فرق امکان استعدادی و امکان وقوعی: فرقیان در اعمیت و اخصیت مصداقی و مفهومی - بحث نکردیم - است. وقوعی تحققش اختصاص به مادیات ندارد چه مادی و چه مجرد ولی استعداد فقط در مادیات است چون قوه فقط مال ماده است. امکان استعدادی و استعداد و قوه مال دار مادیات است. مجرد که فعل محض است در آن امکان استعدادی معنا ندارد. پس باید تغییر باشد برای استعداد.

الفصل السابع: في أن الامكان اعتبار عقلي و أنه لازم للماهية

بيان گردید که امکان یک اعتبار عقلي است که لازمه ی ماهیت است چون ماهیت من حیث هی لیست الا هی و وقتی برای واقعیتی لیست من حیث هی الا هی صدق کرد، در مرتبه ای قرار میگیرد که جمیع نقائص از آن منتفی هستند و لذا در مرتبه ی ماهیت و ذات ما می توانیم سلب نقیضین کنیم. و البته بیان شد که واقعا این ها نقیض نیستند. یعنی؛ در واقع به حمل اولی هیچ کدام در ماهیت أخذ نشدند. ولی به حمل شایع یکی هست، یعنی؛ یا وجود است یا عدم. ولی نه مفهوم وجود أخذ شده و نه مفهوم عدم. و اگر ماهیت لیست من حیث هی الا هی بود عقل می گوید همین موضوع است برای انتزاع مفهوم امکان و از ماهیت مفهوم امکان را انتزاع می کنیم و آن را متصف می کنیم به این که ماهیت ممکن الوجود است. روخوانی

ماهیت من حیث هی اعتباری است و لذا امکان یک مفهوم عقلي است که عارض بر یک مفهوم اعتباری شده

وقتی گفته میشود ماهیت من حیث هی نه موجود است و نه معدوم یعنی؛ به حمل اولی، که منافات ندارد به حمل شایع موجود باشد یا معدوم و مرتبه ی ارتفاع نقیضین نیز در وعاء حمل شایع تصویر می شود. ولی در وعاء واقعیت استحاله دارد. حال آنکه ما در وعاء حمل اولی هستیم: دفع شبهه ی ارتفاع نقیضین لازمه ی وجود یا عدم نفس الامری ماهیت محفوف به دو ضرورت بودن است زیرا وقتی موجود است یک ضرورت گیری دارد از ناحیه ی علت و در ظرف وجودش یک ضرورت بشرط محمول و وقتی هم معدوم است همین طور.

پس معلوم شد که امکان یک مفهوم اعتباری است چون لاحق می شود به ماهیتی که خود اعتباری است. که امکان لازم ماهیت بوده و منفک نیست چون ماهیتی که من حیث هی باشد دیگر امکان از او انفکاک پیدا نمی کند.

علامه در نهایت تکمیل می کنند که آیا حقیقت امکان سلب تحصیلی است یا ایجاب عدولی؟ که یک نزاعی هم با مرحوم حائری یزدی دارند که عباراتش در نهایت هست و مربوط به حواشی اسفار می باشد. اگر امکان سلب تحصیلی شد گیر می کنند چرا که عدم مقسم نمی تواند باشد. چون وجود تقسیم می شود یا ضرورت وجود دارد یا ندارد و وقتی ندارد یا ضرورت عدم دارد یا ندارد بعد اگر امکان شد دو تا سلب، عدم هم نه مقسم است نه قید پس چگونه امکان متولد می گردد؟ علامه در این جا فقط اشاره مختصری دارد که وقتی سلب را به موجود نسبت دهیم می شود معدوله از باب وجود ربطی. سلب تحصیلی که به موجود نسبت داده شده، می شود معدوله المحمول. یعنی؛ قضیه ای که، یک سلبی را به موضوعی نسبت دهیم؛ علی نابینا است. یک بار می گوئیم علی بینا نیست که سلب تحصیلی می باشد که اصلا قضیه نیست و حظی از وجود ندارد ولی در فرض اول که سلب تحصیلی را به واقعیت نسبت می دهیم، بر اساس ربط است. متأسفانه در جایش همه ی شراح به جز آقای جوادی عبارت علامه را طور دیگری

توضیح دادند که عجیب است. علامه در نهایه می گوید: امکان می تواند واقعیتی پیدا کند ولی از نوع ایجاب عدولی چون وقتی سلب دو ضرورت را به واقعیتی - یعنی ماهیت - نسبت دهیم می شود ایجاب عدولی. و بعد امکان می شود معنای حرفی و ربطی، چون جایی که اتصاف باشد طرفین اتصاف هم باید آن جا باشند. وقتی می گوئیم ماهیت سلب ضرورت وجود و عدم دارد یعنی ماهیت متصف است به امکان، «انسان ممکن است». امکان یعنی سلب دو ضرورت وجود و عدم که این نمی تواند سالبه باشد زیرا اتصاف به سلب است نه سلب اتصاف، اتصاف به سلب، ربط است. و ربط هر جا بود طرفین او هم باید باشند و امکان یک معنای ثبوتی می شود. لذا می گوئیم: نزد ملاصدرا وجود امکان در خارج ربطی است یعنی این. وجود امکان از نوع اعدام مضاف است یعنی؛ سلبی است که به وجود نسبت داده شده. بر اساس این سیستم در هر وعائی ربط بود در همان طرفینش هم باید در همان وعاء باشند. انسان در خارج یا در ذهن ممکن است. یعنی در ذهن یا خارج متصف به امکان شده و نمی شود در ظرفی اتصاف باشد ولی طرفین اتصاف نباشند. پس امکان را سلب تحصیلی می دانیم که وقتی این سلب را به ماهیت نسبت می دهیم و متصف می کنیم باید بشود یک معنای ثبوتی. از این باب که در هر وعائی اتصاف بود طرفین هم باید باشند. این خلاصه ی حرف ملاصدرا در اسفار است. پس امکان یک معنای سلبی است که در قوه ی معنای ایجابی است چون امکان صرف دو سلب نیست بلکه سلب دو ضرورت است از ماهیت و وقتی موضوعش سالبه ی محصله موجود است، ارزشش به قدر ایجاب عدولی است. علامه این جا فقط سنگ این بحث ارزشمند را کار می گذارد پس امکان در ابتدا سلب دو ضرورت بوده ولی وقتی به ماهیت نسبت داده می شود ایجاب عدولی می شود

نکته: این بحثی که می کنیم با قطع نظر از بحث اصالة وجود و ماهیت است. ماهیت در هر وعائی باشد متصف به سلب دو ضرورت است: انسان لیس بواجب و لیس بممتنع. لیس محمول است. انسان اتصاف به دو سلب است، یعنی؛ ایجاب عدولی و هر جا اتصاف بود طرفین اتصاف هم در همان وعاء باید باشند (فعلا به اصالة الوجود کار نداریم و بعدا می گوئیم ماهیت نداریم و اعتباری است و امکان هم اعتباری است) اگر ماهیت در خارج داشتیم اتصافش به دو سلب در خارج است. لذا میگوئیم عدم مضاف له حظ من الوجود یعنی عدمی که نسبت داده می شود به وجود حظی از وجود دارد منتها حظ وجود ربطی. چون محمول خودش سلب است و وجود منحاز و مستقل ندارد و اگر به وجود نسبت داده شود می شود معنای ربطی. این ها حرف شهید مطهری است که می گوید پس ملاصدرا امکان وجودش ربطی است. یک بیان دیگری هم علامه دارد در خاتمه. این حرف های علامه را برخی بزرگان از فلاسفه که وجود ربطی را قبول ندارند خراب و بد توضیح دادند. علامه در خاتمه هم ثابت می کند که وجوب و امکان دو امر ثبوتی و وجودی اند ولی وجود غیر منحاز و بعد در همان خاتمه می گویند. ملاصدرا می گوید اگر این حرف ها را نگوئیم فلسفه هوا می رود. چون فلسفه علم به احوال موجود بما هو موجود است. یعنی معقولات ثانی فلسفی و اگر بگوئیم فقط این معقولات در ذهن است فلسفه می شود علم به مفاهیم صرفا ذهنی. و لذا باید وجود خارجی به معقولات ثانی داد. که رد بر آقای مصباح است که معتقد است این ها مفاهیم ذهنی اند و وجود خارجی ندارند و هم آقای فیاضی و آن وقت فلسفه می شود بحث از اعتبارات ذهنی!! صدرا در اسفار می گوید چاره ای نداریم جز این که این ها را موجود به وجود ربطی در خارج بدانیم و عجیب آن که به

صدرا نسبت می دهند وجود ربطی در خارج را قبول ندارد. امتیاز آقای مصباح این است که حرف هایش با هم هماهنگ است در یک جا می گوید وجود ربطی نداریم و این جا هم می گوید این ها مفاهیم ذهنی اند ولی آقای مطهری این جا می گوید این ها وجودشان ربطی است ولی در جای دیگر می گوید وجود ربطی نداریم.

الفصل الثامن: فی حاجة الممكن الی العلة

این فصل از ابتکارات بسیار نافع فلسفه ی اسلامی است. مرحوم شهید مطهری در کتاب علل گرایش به مادی گری به این ابتکار بسیار بسیار افتخار می کند. و منشأ بسیاری از اشتباهات فلسفه ی غرب را در نشناختن آن می داند که همان مناط احتیاج به علت است. علت ذات پروردگار است و معلول عالم. حال چرا عالم به خدا احتیاج دارد؟ چون در فلسفه ی غرب یک سؤالی مطرح است به نام مشکل علت نخستین یعنی حال که هر موجودی علتی دارد، خدا هم علت دارد؛ و چرا باید قانون علیت استثناء بخورد. این بحث در فلسفه اسلامی ریشه یابی شده که آیا هر موجودی علت دارد یا هر موجودی که در وجودش نقص هست علت دارد. این را حتی متکلمین هم متوجه شدند و قدر غربی ها از متکلمین هم کوتاه تر است. این نوع ورود از مرحوم مطهری است. علامه فقط حد وسط را گفته و تعارض با غرب را نگفته. پس هم فلاسفه و هم متکلمین متوجه شدند که هر موجودی از آن جهت که نقضی دارد علت می خواهد حال نزاع آن است که نقص چیست؟ آیا آن نقص امکان است یا حدوث؟ لذا بحثی مطرح شده که مناط احتیاج به علت یعنی آن نقص در موجود که به خاطرش موجود را محتاج علت می دانیم حدوث است یا امکان که این بحث بنا بر تعبیر مطهری نتیجه ناخونک زدن های متکلمین است. متکلمین به دنبال حدوث زمانی اند چون زعم دارند خداوند تقدسش بر عالم زمانی است. فلاسفه جواب نقضی می دهند که تکلیف خود زمان چیست؟! نمی شود حادث زمانی باشد و اگر هم بگوییم زمان نداریم حدوث زمانی هم باطل می شود. برخی از آن ها گفتند زمان از خدا انتزاع می شود که افتادند در هر چه دل تنگت می خواهد بگو. صدرا این جا ابتکاری دارد: زمان اندازه حرکت عالم است و بیرون از عالم ماده زمان نداریم بعد هم صدرا حدوث زمانی را بر اساس حرکت جوهری درست کرد. ولی نه به معنای غلط از متکلمین که به تعبیر امروزی ها به معنای نیوتونی زمان است. یعنی؛ فکر کنیم رودخانه ای است و در جایش عالم خلق شده یعنی زمانی بود و خدا بود و عالم نبود. در این صورت در خود زمان گیر پیش می آید. این بحث یکی از علل گرایش به مادی گری در غرب است، به خاطر نبود این نگاه در فلسفه ی غرب و عدم تصویر مناط احتیاج به علت. و لذا در علت نخستین گیر کردند (علل گرایش به مادیگری: مشکل علت نخستین که کامل از اول تا نظر حق را توضیح می دهد)

آقای جوادی: حرکت و زمان آقای مطهری مال یه کم قبل از انقلاب است تا آذرماه.

نقد هگل در بیان شهید مطهری

آقای مطهری: اصل تناقض هگلی از این جاست، هل میگوید: هستی هست، انسان هستی نیست، دیوار هستی نیست پس هستی نیستی است. هستی هست ... هستی نیست آنتی طز هستی صورت پذیرفتن است که آقای مطهری می گوید این حرف یعنی اصالة

الماهیة یعنی هستی تا تعیین نداشته باشد نیست. و آن هستی اصیل است که تعیین داشته باشد که حرف هگل استدلالی است بر اصالة الماهیة. ولی ماهیتی های ما نمی گفتند هستی و نیستی با هم جمع شدند. پس چرا هگل این حرف را زده! شهید مطهری می گفت: علتش آن است که بین هستی نیست و هستی نیستی است خلط کرده. که اولی سلب تحصیلی و دومی ایجاب عدولی است که هگل در استدلال به سلب تحصیلی رسیده ولی ایجاب عدولی نتیجه گرفته. دیوار هستی نیست، یعنی اصالة الماهیة است و ما اصالة الوجودی می گوئیم: هستی هست دیوار بدون تعیین و تعینات در واقع ظهورات هستی اند در ذهن. حرف هگل نشان می دهد او اصالة الماهیة است که منطقی ضعیف است چون: دیوار هستی نیست درست! ولی از کجا در آورد که هستی نیستی است! دیوار هستی نیست. سلب تحصیلی است. ولی هستی نیستی است، ایجاب عدولی است. استنتاج ایجاب عدولی از سلب تحصیلی خطای منطقی است چون سلب تحصیلی تصدیق نیست و تصور است ولی ایجاب عدولی خیر.

مقام معظم رهبری توقع دارند فلسفه کارش به دانشگاه نرود تا کج رشد کند.

جلسه پنجاه و پنجم

فصل ثامن در دو قسمت بحث می شود:

اولا ممکن به علت نیاز دارد که تقریباً بدیهی است. چون ماهیتی است که استعداد دارد نسبت به وجود و عدم و برای خروج از استعداد و موجود یا معدوم شدن نیازمند علت است. بنابراین احتیاج ممکن به علت مسلم است.

ثانیا حال که محتاج علت است، ریشه ی احتیاج در امکان است یا حدوث.

(روخوانی قسمت اول)

فلاسفه برای قول به امکان دو استدلال بیان کرده اند که مشهور است:

۱) می گویند ماهیت وقتی موجود یا معدوم است ضرورت به شرط محمول دارد. حدوث هم وجود بعد از عدم است. یعنی؛ ترتب یک ضرورت بر ضرورت دیگر. اگر این ترتب حدوث باشد، نمی تواند کاری کند زیرا ضرورت ملاک بی نیازی و استغناء است. لذا اگر بخواهد چیزی ملاک باشد، امکانی است که در ذات ماهیت است. پس حدوث یعنی؛ چیزی نبود -که ضرورت به شرط محمول دارد- و وقتی بود باز هم ضرورت دارد. البته این ترتب یک ضرورت، بر ضرورت دیگر نمی تواند توضیح دهنده ی احتیاج باشد. اگر احتیاج بخواهد توضیح داده شود، باید در رتبه ی قبل از ضرورت باشد، که امکان است. که در این استدلال معنای حدوث هم بیان می گردد. یعنی؛ وجود بعد العدم.

۲) حدوث صفت موجود است. یعنی گفته میشود موجود حادث است. و موجود متوقف بر ایجاد است ایجاد متوقف بر وجوب و وجوب متوقف بر ایجاب و ایجاب متوقف بر امکان و نتیجه آن است که چیزی که در این سلسله منشأ احتیاج است، امکان است. لازمه اینکه حدوث بخواهد منشأ باشد، تقدم شیء بر نفس است. چون حدوث صفت موجود بود.

موجود موصوف است و حادث صفت. صفت از موصوف تأخر دارد. و موجود متأخر است از ایجاد وجوب و ایجاب امکان.

اگر ماهیتی ممکن شد علت به او وجوب می دهد، ایجاد می شود و موجود می گردد البته این مراحل با تحلیل عقلی است و الا جدا از هم نیستند. پس ماهیت چون ممکن است می شود به او ضرورت داد، ضرورت پیدا می کند و سد راه اعدام می گردد و ایجاد می شود. بنابراین اگر صفت حدوث بخواهد برگردد و توجیه کننده ی ایجاد باشد باید به مراتبی مقدم بر خودش گردد. و ممکن است موجودی اصلا صفت حدوث زمانی پیدا نکند. مثل خود زمان، ولی ذاتا ممکن است. پس با این بیان: علت احتیاج نمیتواند حدوث باشد نه جزء العلة نه شرط العلة. زیرا علت باید تقدم بر وجود داشته باشد و حدوث تأخر دارد و چیزی که قبل از

وجود است ماهیت ممکنه است. البته (تدقیق): این ها اصالة الماهیتی است و طبق اصالة الوجود می گوئیم دو وجود یک واقعیتند و امکان، فقری می شود. این جا فعلا طرفین بوعلی و متکلمین است که بوعلی به آن ها جواب می دهد و فضا هم به گونه ایست که معلول نیست وجود اصیل است یا ماهیت و بعدا می گوئیم این مراحل همه یک واقعیتند. (روخوانی) در مراحل، ایجاب، علة الماهیه متوقف بر امکان است. زیرا علت به ممکن می تواند ضرورت دهد نه به واجب و ممتنع. اگر حاجه متوقف بر حدوث آن شود به هر حالتی چه حدوث علت حاجت باشد و چه جزء العلة باشد و شرطش امکان باشد یا برعکس امکان علت و حدوث شرط آن و عدم الحدوث مانع، به هر نحوی حدوث در علت تامه برود باطل است. علت تامه مقتضی و شرط و عدم المانع است و هیچ یک از آن ها نمی تواند به حدوث یا عدم الحدوث برگردد: زیرا تقدم شیء می شود. چون صفت موجود است و نمی تواند در رتبه ی قبل از وجود برگردد چه حدوث مقتضی باشد یا شرط یا عدمش مانع باشد.

ماهیت است که ممکن است نه وجود پس ماهیت موجوده ممکن نیست. پس حدوث هیچگونه نقشی در علت احتیاج ندارد. چون علت احتیاج تقدم بر وجود دارد و حدوث تأخر از وجود دارد و همینطور عدم الحدوث و متأخر نمی تواند نقشی در متقدم ایفا کند.

برخی هم گفته اند که وجوب یا ایجاب علت حاجه است. که این هم اشکال مذکور را دارد زیرا ایجاب متفرع بر امکان است و امکان که لازمه ی ماهیت است در حاجه نقش دارد. و هیچ یک از بعدی ها نمی تواند نقش ایفا کنند و امکان ذاتی ماهیت بوده نه ایجاب و وجوب و ... و همگی متفرع بر امکانند.

استدلال متکلمین این بود اگر حدوث زمانی نباشد، ازلیت زمانی میشود. و بی نیازی می آورد و می گوئیم ذاتا بی نیاز است که ممکن نیست؟! این جا مقدمه ی مفهومی فصل بعد گفته می شود. که متکلم، نیاز را در بیرون از ذات عالم تصویر میکند. و گفته وقتی موجودی نبود و بعد به وجود آمد محتاج است. ولی وقتی وجود دارد دیگر نیازی ندارد لذا کسانی که دیدگاهشان حدوثی است می گویند هر حادثی علت می خواهد. لذا اگر موجودی عدم بیرون نداشت یعنی زمانی نبود که نباشد محتاج نیست. فلاسفه می گویند اشتباه متکلم این است که ذات عالم را مستغنی دانسته اند. و نیاز را بیرون بردند که اگر نبود و بعد بود شد علت می خواهد. ولی ما می گوئیم ذاتا محتاج است. چه یک لحظه باشد، و چه آن که همیشه باشد. و علت این مطلب اینکه فقر در خود عالم است. کسانی که فکر می کنند ازلیت بی نیازی می آورد زعم دارند که نیاز و حاجت خارج از عالم است. و لذا در بحث بعدی فلاسفه می گویند ممکن حدوثا علت می خواهد و بقاء هم علت می خواهد. متکلم می گوید در بقاء علت نمی خواهد چون موجود است. لذا برخی از آن ها گفته اند اگر فرض می کردیم که می شود خدا نباشد عالم ضرر نمی کرد زیرا عالم در بقاء نیاز ندارد. که اشتباه آن ها این است که نیاز را از ذات بیرون بردند. و لذا بعد از وجود دیگر نیازی ندارد. چون نیاز قرار بود عدم بیرونی باشد. که فلاسفه میگویند نیاز در ذات است، یعنی امکان تمام نیازها داخل در عالم است و توحید این جا تصویر روشنی پیدا می کند. که موجودات ذاتا محتاجند چه باشند و چه نباشند و ذاتشان فقیر است. حال فقر ذاتی یک بار با امکان ماهوی تصویر می شود و یک بار طور دیگر که در عبارت گفته می شود.

پس متکلمین حاجت را در بیرون از عالم بردند. و حدوث را -که متأخر از وجود است- جزء علت حاجت کردند و آن را بر خودش تقدم دادند تا الآن هر چه گفتیم ایجاد و وجود و ماهیت و امکان و ... که امکان ماهوی بود و یک امکان فقری داریم که بر اساس دید اصالت الوجودی عالم می شود فیض (مراجعه: فلسفه شهید مطهری، حدوث و مناط احتیاج به علت) که این اوج قضیه است و اضافه، اشراقی است.

الفصل التاسع: الممكن محتاجٌ الى علته بقاءً كما أنه محتاجٌ إليها حدوثاً

در مسأله احتیاج جهان به خدا در بقاء و همین طور در بحث خداشناسی مهم است. آیا وقتی خداوند جهان را آفرید دیگر در بقاء به او نیاز نداریم؟! این بحث رابطه ی تنگاتنگی با بحث سابق دارد. متکلمین نیاز و حاجت را به خارج از جهان می برند، چرا که می گویند: عدم بیرون از واقعیت عالم است و لذا حادث یعنی موجودی که مسبوق به عدم زمانی است که محتاج علت است لذا اگر موجودی قبلاً نبوده و عدم بیرونی داشته و بعد موجود شد، در بقاء علت نمی خواهد. حتی برخی از متکلمین می گویند اگر عدم بر خدا جایز بود، ضرری به عالم نمی رسید. که فلاسفه اشکال می گیرند: آن ها تمام نیاز را بیرون عالم بردند و ما همه ی نیاز را در ذات عالم قرار دادیم یعنی امکان چه ماهوی و چه فقری. لذا عالم چه ازلی باشد و چه حادث هر لحظه فیض الهی است چون اگر یک لحظه فیض از او قطع شود، ذاتش اقتضاء هستی ندارد. البته این تصویر با امکان ماهوی درست است و با امکان فقری أدق تر خواهد شد چون در آن گیرنده و شیء داده شده یک چیز است.

شهید مطهری در آموزش فلسفه نشان می دهد که مناط احتیاج به علت فقر وجودی است. و در علل گرایش به مادیگری نشان می دهد عمیق تر آن است که مناط احتیاج نه حدوث است و نه امکان ماهوی است. چرا که امکان ماهوی از ماهیت منتزع می شود، چون ماهیت متأخر از وجود است.

ماهیت + حدوث وجود ایجاد و جوب ایجاب احتیاج امکان ماهیت

که ملاصدرا می گوید ماهیت هم پیش از حدوث است. ملاصدرا به مشائین می گوید: اشکالی که بر متکلمین گرفتید بر خودتان هم وارد است. پس وجود اصیل و از منبع فیاض افاضه می شود. و این فیض تشکیک و مرتبه است که حدی دارد و از حدش نیز ماهیت در می آوریم. و بعد امکان را انتزاع میکنیم. ولی بنابر سیستم اصالة الماهیة - که الماهیة قدرت فأمکن - امکان ماهوی به عنوان مناط درست است. ولی ماهیت تقرری ندارد. لذا بر اساس فرمایش ملاصدرا - که اشکال سیستمشان نشان داد - و نگاه اصالة الوجود یک وجودی داریم که قائم بالذات است چون قیدی ندارد، چون اولین موجودی که به آن می رسیم خداست. و جهان راه شناخت خدا نیست. آفتاب دلیل خودش است و دلیل ت... و طبق فرمایش ابا عبدالله در دعای عرفه از او به غیرش می رسیم از فیض او ماهیت انتزاع شده و از ماهیت امکان درست می شود و لذا تصویر عوض می گردد و می شود برهان آخر که در آن وجود معلول کما تکررت الاشارة...: علت حقیقت معلول است و حقیقت معلول می شود رقیقت یعنی معلول رقیقت علت و علت حقیقت معلول است و معلول فیض است.

کسانی که فکر کردند در بقاء نیازی به علت نیست مثال های عامیانه زدند، (مثال: بناء و بنا) در حالی که در این مثال وجود دادنی نیست. البته جواب داده می شود: بنا علت حرکات دستش میباشد که قوام وجودی به او دارد. یعنی ساختمان علت اعدادی دارد که مصالحند و تا وقتی علت مادی و مصالح باقی اند ساختمان هم باقی است و وقتی ماده که قوام وجودی اش به غیر است مزمل شد، ساختمان هم از بین می رود و بنا علت حرکات دستش است و حتی علت شکل هم نیست چون ساختمان مرکب حقیقی نیست و صناعی است. شکل در جایی که مرکب حقیقی باشد صورتی است که کمال و فعلیتی است که از بالا افاضه می گردد. شکل ساختمان مرکب اعتباری است و صناعی. مرکب ها یا حقیقی اند که این ترکیب ها فعلیت و واقعیت دارند که مفیضند از بالا چون گذشته ی جهان نسبت به صورتی های قبلی قابل است و ماده و باید به آن افاضه شود. پس حرکات دست حقیقتاً معلول بناست ولی علل اعدادی ساختمانند و زمینه ساز اجتماع. وقتی اجتماع به وجود آمد که خود یک ترکیب صناعی است وقتی مواد نگه دارنده و چسبنده خشک شد، تا وقتی اثر خشک بودن را دارد ماده باقی است و وقتی اثرش از بین رفت ساختمان هم از بین می رود. پس حرکات دست علل اعدادی حدوث اجتماع بین اجزاء ساختمان است و علت حدوث شکل بناء - که بعداً بیشتر توضیح داده میشود - ترکیب شکل صناعی است ولی ترکیب H و O برای آب ترکیب حقیقی است. خشک شدن مواد ساختمان هم علتند برای بقاء بناء.

اگر چیزی جزء علت تامه بود یعنی یا مقتضی یا شرط یا عدم المانع، تا وقتی هست، معلول هست و اگر بیرون از علت تامه بود و زمینه ی تأثیر بود، ولی خودش مؤثر نبود چنین نخواهد بود. کما اینکه گذشته ی عالم ماده نسبت به آینده اش مجری و کانال و معد است لذا اگر معدوم شد ربطی به آینده ندارد چون اصلاً با آن اجتماع در وجود ندارد. هر چه از سازمان علت تامه بیرون افتاد علیتت مسامحه ای است و لذا سیأتی که تسلسل در علل اعدادی محال نیست و در عمود زمان و در علل اعدادی، بود و نبودشان و تعریفشان هیچ اشکالی ندارد. و این اجتماع و زمینه ای هم که معد فراهم می کند به خاطر ضعف وجودی عالم ماده است که تأثیر و تأثرش نیاز به شرائطی دارد. اجزاء علت تامه حدوثاً و بقاء با معلولند و غیر آن هم نه وجوداً و نه حدوثاً و نه بقاء با معلولند و مؤثر نیستند که معدند.

خاتمه

وقتی می گوئیم زید قائم است، زید و قیام نسبتی با هم دارند که یک نسبت امکانی است و حال که زید قائم است یک واقعیت خارجی است، نسبت بین آن ها هم یک واقعیت خارجی است بر اساس برهانی که در وجود ربطی اقامه شد. یک بیان هم خواننده شد که این بود: در انسان ممکن است، امکان ایجاب عدولی است که انسان به سلب دو ضرورت متصف می شد و چون این اتصاف در خارج است پس امکان هم باید خارجی باشد. پس برای خارجی بودن امکان دو برهان داریم: ثبوتی بودن معنای امکان و سلب دو ضرورت بدین گونه که با اتصاف در هر وعائی، طرفین اتصاف در همان وعاء هستند. مثل امکان کاتب است و ... پس دو تا شد: (۱) وقتی ماهیت را در عالم خارج متصف به امکان می کنیم چون اتصاف خارجی است، امکان خارجی است و (۲) هر قضیه

ای که جهتی به نام امکان دارد جهت هم خارجی است که بعد از این دو بیان ثابت می‌کنیم امکان یک معنای ثبوتی و وجودی و خارجی است. برخی اساتید می‌گویند همه‌ی این‌ها مسامحه و بالعرض است. ولی علامه به تبع ملاصدرا آورده

علامه می‌گوید وجود خارجی امکان حرفی و ربطی است. ولی وجود اسمی اش در ذهن است. و با این سخن می‌خواهد حرف ملاصدرا را ثابت کند که معقولات ثانی فلسفی در ذهن وجود اسمی و در خارج وجود ربطی دارند: موجود بوجود موضوعها.

توضیح عبارت: موجوده للموجود المطلق: لذا صدرا گفته برای همین می‌توان به فیلسوف گفت عالما عقليا مضاهیا للعالم العینی. اگر گفته شود معقولات ثانی فلسفی فقط ذهنی اند نمی‌توان گفت فیلسوف عالمی است مشابه عالم عینی زیرا در عالم عینی وجود نه امکان و نه وحدت و نه کثرت و ... را نداریم و ریشه‌ی افکارشان، انکار وجود ربطی است. چون وجود را در خارج منحصر به وجود اسمی می‌کنند.

(جلد ۱ اسفار در ذیل معقولات ثانی در باب وجود ربطی) که آقای مطهری در یک جا می‌گوید این دو معنا نزد صدرا وجودشان ربطی است. ولی در جای دیگر می‌گوید صدرا وجود ربطی را قبول ندارد و فقط در ذهن است.

اتصاف خارجی: اتصاف یعنی ربط یعنی ربط خارجی است عرضها فی الذهن. استقلالشان در ذهن است. وجود امکان در خارج ربطی است. ولی اسمی و استقلالی بودنش در ذهن است. لذا عرض و عروضش در ذهن است یعنی انسان و امکان در عرضند ولی در خارج به وجود انسان موجود است. اگر معقولات ثانی فلسفی در خارج وجود مستقل داشته باشند: زید یک جوهر است و اعراضی نه گانه دارد که یک مستطیل ده جزئی است. وحدتش کجاست؟ همه‌اش است یعنی وجود ربطی، فعلیتش هم وجود ربطی است و خارجی است. شیخ اشراق گفته اگر فعلیت و وحدت، وجودی مثل کم و کیف داشته باشد پس وجود یک واقعیت و وحدت یک واقعیت که می‌شود دو تا که هر کدام وحدت دارند و تسلسل پیش می‌آید. شیخ اشراق با این استدلال به جای مشائیین افتاده بعد گفته این‌ها اعتباری و ذهنی اند. ولی صدرا گفته نه نصف حرف شیخ اشراق درست و منحاز نیستند چون تسلسل می‌شود. ولی اشتباه است بگوییم فقط ذهنی اند چون وجود ربطی تسلسل نمی‌آورد. پس باید ربطی شوند. به قول شهید مطهری این معانی پیش فیلسوفان اصالت الوجودی موجودند به وجود ربطی

امتناع: علامه می‌گوید امتناع وجود ندارد. وجود موجبه و امکان معدوله و امتناع سالبه است و سالبه عدم است و سلب الربط است و اتصافی نیست که بگوییم وجود ربطی دارد. پس در قضایا وجود و امکان قضیه دارند، و نسبت و حکم دارند. پس در قضیه ربط دارند و جهت دارند و ربط خارجی و جهت هم خارجی است. لذا می‌شوند امران وجودی. ولی امتناع عدم الاتصاف است. لذا علامه می‌گوید: منطق سر سفره‌ی فلسفه است. اگر فهمیده شود سالبه عدم الربط و الاتصاف است، نمی‌توان گفت سالبه قضیه است مگر خلط بین سلب تحصیلی و ایجاب عدولی در حاق ذهن و تبدیل نیست به نه است که این خلط است. ولی در دقیق، سالبه ربط ندارد.

هر چه تا الآن گفتیم مسامحه بود. یعنی؛ بر طبق این که انسانی داشته باشیم تا متصفش کنیم به امکان. ولی اگر انسان را کنار گذاشتیم و صفات حقیقیه ی وجود را نگاه کردیم، ربط دو طرف می خواهد و یک طرف دیگر وجود می شود. هالک و باطل اگر اصالة الوجودی فکر کنیم وجود از متن در می آید. امکان هم همینطور البته امکان فقری. که این را آقای مطهری هم نگفته و علامه در بدایه اسفار را جا می اندازد و در هذا کله بالنظر ... به این است که عقل می گوید انسان یک طرف و ثبوت نفس الامری درست می کند. و همش با مفاهیم کار می کند و ثبوتی برای آن ها درست می کند. یعنی مطالبی که گفته شد بانظر به این مطلب است. آقای مطهری فقط یک اشاره مایی به این قضیه دارد ولی فقط اشاره ما و روی ربط مانور داده و در همان جا ربط هم انکار کرده. علامه می گوید ربط ... است و بر اساس سازمان فلسفی باید وجود ربطی پیدا کنند. ولی دقیقتر این است: وقتی می گوییم وجوب و امکان در خارج وجود ربطی دارند با نظر به اعتبار عقل است. که ماهیات را موضوع برای احکام اعتبار می کند. ولی اگر گفتیم کثرت ماهوی نداریم که در تشکیک گفته شد، می بایست کثرت را به صفات حقیقیه ی وجود که از متن وجود در می آید حل و فصل کنیم. وجود است و بس، وجوب مال خود مرتبه ی اعلی وجود است و از متن وجود در می آید و امکان هم از متن وجود فقیر که عین فقر است. امکان ماهوی وجودش ربطی و امکان فقری عین الوجود و مساوق الوجود است که از متن در می آید و حاشیه ای در کار نیست.

امکان یعنی ذاتی، ذاتش عین تعلق و ربط به غیر است و حقیقتش غیر است و ممکن رقیقه ی غیر است.

خلاصه: بنابر مبنای دقیق: معقولات ثانی فلسفی وجودشان، ربطی است. یعنی یک وجود نفس الامری انسان و کاتب داریم و نسبتی بین آن دو است و یک امکان. و بنابر مبنای ادق: که ماهیات و مفاهیم پوچند و ما هستیم و دار وجود، وجوب و امکان دو مرتبه وجود دارند: یکی ذات واجب و یکی فعل واجب که ذات واجب در نهایت شدت و فعل واجب عین الفقر است و به این نحو امکان فقری از متن در می آید و وجوب هم از متن وجودشان مساوق است و صفات حقیقیه ی وجود با وجود تساوق پیدا می کند.

المرحلة الخامسة: في الماهية و أحكامها

الفصل الاول: الماهية من حيث هي ليست إلهي

ماهيت از آن جهت كه ماهيت است، يعنى به حمل اولي يعنى اجزاء حدش، لسيت الا هي يعنى هيچ نيست جز جنسش و فصلش و نه وجود و نسب الوجود در حدش اخذ نشده است.

هذا معنا قولهم: دفع دخل است. فلاسفة مي گویند در مرتبه ي ماهيت تقيضين مرتفعند. كه ممكن است اشكال شود چگونه تقيضان مرتفع مي گردند؟ به اين معنا نيست كه در متن واقع يك چيزي داريم كه نه وجود است و نه عدم. چون احكام عقلي تخصيص بردار نيستند و ارتفاع تقيضين در همه جا محال است. و ماهيت به حسب واقع يا موجود است يا معدوم. بلكه معنايش به حسب حمل اولي است كه ربطى به عالم واقع ندارد. حمل اولي يعنى جنس و فصل. كلمه ي ماهيت خودش معقول اولي نيست، بحث در ماهيت شايع است يعنى انسان و فرس.

الفصل الثاني: في اعتبارات الماهية

در اعتبارات ماهيت بحثي هست كه بخشي از آن در اصول فقه خوانده شده و بخش ديگر را در المنطق. ما سه اعتبار براي ماهيت داريم: (۱) اعتبار بشرط شيء (۲) بشرط لا (۳) لا بشرطي. تقسيم اين اعتبارات به حصر عقلي است چون تقسيم دائر بين سلب و ايجاب است كه ماهيت يا لحاظ لا بشرطي در آن مي كنيم يا نمي كنيم. يعنى؛ لحاظ الاطلاق. اگر لحاظ شد كه هيچ و اگر نشد يا وجود چيزي در آن اعتبار مي گردد، يا عدم چيزي مي شود سه قسم: (۳) ماهيت مطلقه (۱) ماهيت بشرط شيء (۲) بشرط لا. دو بحث مهم اين جا هست.

۱- توضيح اصطلاحات.

۲- بيان مقسم.

كه مظفر اين جا خيلي بحث کرده، مقسم اين اعتبارات چيست؟ و در بعضي جاها آن خراب کرده.

مقسم اين اعتبارات: اعتبار لا بشرط مقسمي است. و ما مجبوريم در وعاء ذهن چهار اعتبار داشته باشيم: بشرط شيء، بشرط لا، لا بشرط قسمي و لا بشرط مقسمي. زيرا لا بشرط مقسمي نسبت به اطلاق هم لا بشرط است. زيرا مي گوييم ماهيت يا لا بشرط

است یا نیست که در قسم لا بشرط نیست یا بشرط وجود چیزی است یا بشرط عدم چیزی. حال خود ماهیت مقسم لا بشرط است و نسبت به اطلاق هم لا بشرط است و می بایست متحد در تمام اقسام باشد. لا بشرط قسمی، نسبت به بشرط شیء و بشرط لا، لا بشرط است و مقسمی نسبت به همگی لا بشرط است. از این جا واضح می گردد. بر بیان آقای مصباح اشکال وارد است. به جهت این که لا بشرط قسمی یا طبیعی را مقسم دو تای دیگر کرده حال آن که ما سه اعتبار داریم و مقسم سه تا را می خواهیم و نمی شود مقسم دو تا را با مقسم سه تا یکی دانست. پس فرمایش علامه مقسم اعتبارات ثلاث است.

عبارات کتاب در بیان اقسام دقیق تر از اصول فقه هستند .

ماهیت به شرط شیء؛ وقتی ماهیت را مقارن با خصوصیتی دیدیم و حکمی کردیم بر این ماهیت مثلا زید که ماهیت انسان است + خصوصیات فردیه: کم و کیف و ... اگر ماهیت را مقارن با این خصوصیات فردیه دیدیم و بر آن ماهیت بشرط شیء و به شرط اضافه شدن به خصوصیات حکم کردیم می شود ماهیت بشرط شیء . این حرف ها سیستم مشهور است و اصالة الماهیتی که فرض شده در خارج ماهیتی است مقارن با خصوصیت فردیه که به شرط شیء دیده شده.

ماهیت بشرط لا؛ بشرط لا از مقارنت با خصوصیات، دو تعبیر دارد. اولی با دومی مشترک لفظی است پس نبود غیر با ماهیت دو جور است. که اگر درست فهمیده نشود گرفتار میشویم، مثل صاحب فصول که به قول آخوند گرفتار شد.

(۱) بشرط لا در اعتبارات ماهیت.

(۲) بشرط لا در بحث جنس و فصل ماده و صورت، این قسم از بشرط لا در مشتق و ماده و صورته و جنس و فصل استفاده می گردد.

در اعتبارات ماهیت حکمی که بر آن می کنیم سه جور است:

۱- به اعتبار مقارنتش با چیزی مثل: زید انسان است. انسان، مقارن با خصوصیات خارجی است. مثال اصولی: رقبه ی، به شرط ایمان را آزاد کن. پس وجوب عتق بر رقبه ی به شرط ایمان است.

۲- یک بار هم می گوئیم رقبه به شرط عدم الکفر واجب العتق است. که حکم بر ماهیت به شرط لا رقبه است.

۳- لا بشرط یعنی نه ایمان و نه عدم کفر لحاظ شود. مثلا: رقبه را آزاد کن بدون هیچ قیدی که این سه در اعتبارات ماهیت است.

نظر فلاسفه در فرق بین مبدأ و مشتق: در اصالت وجود و ماهیت شیخ اشراق استدلالی می کرد.؛ اگر بگوئیم وجود اصیل است تکرر پیش می آید ولی در فرض ماهیت خیر. چون ماهیت وجود است. می شود ولی وجود موجود است نمی شود. زیرا در کلمه ی موجود گیر می کرد و می گفت: موجود یعنی ذات ثبت له الوجود که برای ماهیت درست بود. برای جواب به شیخ اشراق می

بایست تکلیف مشتق را مشخص کرد. آیا یعنی ذات ثبت له المبدأ که می‌گوییم خیر، مشتق و مبدأ یک چیز هستند که اشکال می‌شود اگر یک چیز هستند مبدأ را هم می‌شد بر ذات حمل کرد. حال آن که نمی‌شود گفت زید وجود، ولی در علم می‌شود گفت: موجود و عالم. پس باید فرق داشته باشند. که باز می‌گوییم خیر مبدأ و مشتق یک واقعیتند. که به دو نحو اعتبار شدند: اگر به شرط لا اعتبار کنیم می‌شود مبدأ و اگر لا بشرط اعتبار کنیم می‌شود مشتق. پس فرقیان این است: اگر یک واقعیت به شرط لا لحاظ شود مبدأ و اگر لا بشرط اعتبار شود مشتق است. لذا نمی‌توان گفت: زید قیام. که اگر اعتبار بشرط لا شد حمل بر زید نمی‌شود چراکه: زید این قدرت را دارد. که واقعیتش را طوری دید که هر چه غیر او باشد امکان حمل ندارد لذا تعبیر کردند؛ به شرط لای از حمل و اتحاد. پس فلاسفه گفتند مشتق و مبدأ یک چیزند با دو اعتبار. این جا برای صاحب فصول شبهه ای پیش آمد و گفت: علم اگر لا بشرط باشد قابل حمل و اگر بشرط لا باشد قابل حمل نیست. آقای مطهری هم در شرح مبسوط جواب داده؛ که لا بشرط مشترک لفظی است، لا بشرط رقبه مال اعتبارات ماهیت عند الحکم است و صاحب فصول گفت: اگر علم لا بشرط از ایمان باشد، قابل حمل نیست که لا بشرط او لا بشرط اعتبارات ماهیت بود. لذا آخوند به صاحب فصول گفت: لا بشرط و بشرط لا در ادبیات حکماء مشترک لفظی است: در باب حمل و در باب اعتبارات ماهیت. پس مبدأ نسبت به حمل بشرط لا است ولی نسبت به واقعیت‌های خارجی هر یک از اعتبارات را می‌تواند داشته باشد.

جنس و ماده و فصل و صورۀ یک واقعیتند با دو اعتبار که یک واقعیت را اعتبار لا بشرطی داریم و یک اسم برایش می‌گذاریم و یک بار اعتبار بشرط لایی. اسم دیگری که علامه در اصالة وجود گفت این حرف‌ها درست ولی برای جواب به شیخ اشراق نمی‌خواهیم نزاع لفظی کنیم و مشتق هر چه می‌خواهد باشد ذات ثبت له المبدأ باشد یا نباشد، ما برهان عقلی آوردیم. فرض کنیم مشتق نزد عرف مرکب باشد و حرف‌های فلاسفه هم درست است در متن واقع و ما کاری به بحث‌های قراردادی نداریم. که هیئت مشتق بسیط است یا مرکب بلکه برهان داریم که ماهیت لیست الا هی. و چیزی می‌خواهد برای تحقق. علامه سیر بحث را از بحث لفظی بیرون آورد و فرضاً موضوع از آن عرف مرکب باشد در هل بسیطه و وجود موجود است امکان ندارد.

جلسه پنجاه و نهم

بشرط لا در اعتبارات ماهیت: نظر را مقصور می کنیم به ذاتیات و به شرط عدم لحاظ غیر، حکمی بر ماهیت بار می کنیم و در اصطلاح حمل: بشرط لا از امور خارجی نیست بلکه بشرط لای از حمل است.

صاحب فصول به تعبیر حکما که مبدأ را به شرط لا میدانند و مشتق لا بشرط. اعتراض کرده و گفته: مبدأ یعنی علم. فلاسفه می گویند که بشرط لا است لذا نمی شود بر زید حملش کرد. به خلاف عالم که لا بشرط بوده و حمل می گردد. در مقابل کسانی که می گفتند مشتق مرکب و ذات ثبت له المبدأ است که فلاسفه گفتند یک واقعیتند. صاحب فصول گفت: اگر علم را صد بار لا بشرط کنیم یعنی چه تقوا باشد و چه نباشد باز بر زید حمل نمی شود. و مرحوم آخوند گفت: لا بشرط ها خلط شده آن در اعتبارات ماهیت است، علمی که نسبت به تقوا لا بشرط است نسبت به حمل بشرط لاست چون قابل حمل نیست بلکه دو اصطلاحند. ماده و صورته هم اگر طوری دیده شوند که صحت حمل داشته باشند، مثلاً؛ انسان حیوان است. ناطق اعتبار لا بشرطی است، که به آن ها جنس و فصل می گوییم. ولی اگر همین واقعیت را طوری دیدیم که قابل حمل نباشد (برای ماده بدن و برای صورته روح) نمی توان گفت انسان بدن است، روح است. حال آنکه بدن و حیوان یک چیزند با دو اعتبار.

اعتبار لا بشرط از حمل را می توان بشرط شیء کرد یعنی عالم را بشرط تقوا به کار ببریم یا بشرط عدم فسق، یا لا بشرط و خود عالم

نکته: این جا جا داشت وقتی دو اصطلاح بشرط لا را گفتیم، برای لا بشرط هم دو اصطلاح را بگوییم.

سؤال: اگر علم بشرط لا از حمل است چگونه می گوییم: علم کیف است! جوابش در باب برهان عیناً همین سؤال و جواب به صورت این قلت و قلت آمده .

ماهیت مقسم کلی طبیعی است که اعتبارش لا بشرط مقسمی است. چون نسبت صد اطلاق هم مطلق است. چرا که اطلاق قسمی از آن است و مقسم باید نسبت به اقسامش لا بشرطیت داشته باشد. چون مقسم باید با اقسامش متحد باشد تا بتواند با هم جمع شوند. اگر نسبت به اطلاق لا بشرطیت نداشته باشد دیگر اطلاق نمی تواند قسمش باشد. و اتحاد مقسم با یکی از اقسام پیش می آید. پس مقسم باید لا بشرطیتی داشته باشد که با ضم قیدی اقسام درست شود. پس به اعتبار چهارمی نیاز داریم. به خلاف آقای مظفر مقسم را نمی توان لا بشرط قسمی دانست خلافاً لآقای مصباح آن وقت مقسم خودش از اعتبارات ماهیت نیست. و وقتی قسمی از آن باشد که بگوییم خودش یک اعتبار و دو اعتبار دیگر هم وجود دارد و این ها یک مقسم می خواهد که به لا بشرط مقسمی طبیعی می گویند که طبیعی موجود است در خارج چون دو قسمش در خارج موجودند. و فرض هم این است که طبیعی با اقسامش موجود است. آن دو قسم موجود هم مخلوطه و مطلقه است. و مجرده در خارج نداریم. پس خود طبیعی هم هست.

فرمایش آقای مصباح از این جا به بعد است که گفته مطلقه دو فرد مجرده و مخلوطه دارد و چون در خارج مخلوطه هست، مطلقه هم هست. که صدرا گفته مقسم لا بشرط مقسمی و دو قسم از سه تا در خارج موجود است. و چون مقسم به عین وجود اقسام در خارج موجود است، طبیعی در خارج موجود است. ولی متأسفانه در عبارات مطلقه برای دو تای دیگر مقسم است.

اگر به مقسم که طبیعی است کلی می گویند، منظورشان اصل طبیعی در ذهن است که در ذهن و کلی است. و به خاطر وجود دو قسم آن در خارج، در خارج هم وجود دارد.

نکته: این حرف های قدماست و اصالة الماهیتی و بعدا اصالة الوجود حرف جدید می زند که در ضمن جمله ی فارابی برای تشخیص گفته شد. که گفت: ماهیت با هر عرضی که به آن اضافه شود تشخیص پیدا نمی کند. و وجود عین تشخیص است. پس در خارج ماهیت مخلوطه نداریم. مخلوط با عوارض مشخص. ماهیت مجرده در ذهن، مخلوطه در خارج و مطلقه هم در ذهن و هم در خارج است. چون لا بشرط از مقارنات و عدم مقارنات است. انسان مجرد و تجرید شده از خصوصیات فقط در ذهن است. و کلیت پیدا می کند. به شرط لای از خصوصیات خارجی است. و در خارج به شرط خصوصیات است. که این ها اصالة الماهیتی است. ولی فارابی گفت: اگر صد خلیط کنارش باشد، تشخیص پیدا نمی کند. بعد می گوئیم این ها اصالة الماهیتی است و ماهیت نه در ذهن است نه در خارج

وحدت و کثرت ماهیت: وجود ماهیت در یک فرد غیر از وجودش در فرد دیگر است. و یک وجود نیست. ب مثلاً در این اتاق ماهیت، چهل وجود پیدا کرده. اگر ماهیت یک وجود بود که در خارج تکه تکه می شد، در این صورت به صفات متقابل مثل سفید و سیاه و بلند و کوتاه متصف می شد. ولی اگر وجودش فرق کند: ماهیت موجود است به وجود احد افراد و معدوم است به انعدام همان فرد. ولی علم اصول نمی تواند بگوید ماهیت عدمش به انعدام همه ی افراد است، که از نظر فلسفی غلط است. حرف اصولی ها عقلاً نیست که می گویند: طبیعی موجود است به وجود یک فرد و معدوم نیست به انعدام همان فرد. در حالی که نقیض هر چیز رفع همان چیز است. اگر وجودش به همان فرد است، عدمش هم به همان فرد است. پس طبیعی در یک اتاق ده وجود و ده عدم دارد. حضرت امام نشان داد اصولی ها قول رجل همدانی را می گویند. بلکه بدتر از آن یعنی طبیعی ده وجود و یک عدم دارد. رجل همدانی می گفت وجود خرد شده در ده نفر پس یک وجود است و انعدامش هم به انعدام همه است. پس طبیعی عقلاً در خارج وجوداتش کثرت عددی دارد و وحدت بالنوع یعنی یک طبیعی است و وحدت نوعی ربطی به کثرت عددی در وجودات ندارد و وحدت نوعی دارد یعنی یک طبیعی است. ولی وجودات متکثره دارد و وحدت عددی محال است. چون لازمه اش متصف شدن وجود واحد به صفات متقابل می شود.

الفصل الثالث: فی معنی الذاتی و العرضی

مهمترین خصوصیت ذاتی، ما يأخذ بالذات و عرضی ما يقوم بالذات. آن چه ذات قائم به اوست و تقوم ذات به اوست ذاتی است. مثل جنس و فصل ما يقوم به الذات و ما يقوم بالذات که عرضی است. ذاتی داریم و عرضی که قائم به ذاتی است. می گویند از

خصوصیات ذاتی ب... الثبوتی و لا ینفکی است. اشکال می شود ما عرضی لازم و عرضی بین داریم. و حتی تبیین بالمعنی الاخص هم داریم. لذا با بین الثبوت و لا ینفک بودن نمی توان بین ذاتی و عرضی فرق قائل شد. مهمترین مایز بین ذاتی و عرضی قوام است. فردیت برای ثلاثه عرضی است. یعنی از دو مقوله اند که یکی کیف مختص به کم و دیگری کم است ولی اربعه و ثلاثه از مقوله ی کم هستند. ثلاثه، فردیت برایش لا ینفک است ولی ثالثه قائم به فردیت نیست. بلکه قائم به جنس و فصل خودش می باشد: کم منفصل که لا یقبل انقسام به متساویین و جنس و فصلش آن را درست کردند. این تعریف ثلاثه است. فردیت قوام به ثلاثه دارد. پس ما یقوم به الذات: جنس و فصل و یقوم بالذات: عرض ذاتی ها در مقام تعقل مقدم بر ذاتند. چون قوام ذات بر آن هاست. عرضیات محمول دو جورند: یا حملشان متوقف بر ضمیمه است، بالضمیمه. و اگر متوقف نباشند، خارج المحمولند.

نکته: اگر اصالة الوجودی تفسیر کنیم عرضیات همگی ربطند و خارج المحمول

بیان شد عرضیات محمولند بر ماهیت. منتها حمل این محمولات یا متوقف ضم ضمیمه است، که محمولات بالضمیمه است. یا متوقف نیست که خارج المحمول است. اگر بخواهیم قیام را بر زید حمل کنیم، قیام عرضی است، و خارج المحمول مثل امکان است. چون انتزاع آن متوقف بر ضم ضمیمه ای نیست.

خواص ذاتی که او را از غیرش تمیز می دهد:

۱- ذاتیات بینة الثبوتند. زیرا فرض این است که تعقل ذات متوقف بر تعقل آن هاست. و لذا معنا ندارد بعد تعقل ذات در اتصاف ذات به ذاتیات گیر کنیم. چون حسب الفرض قبل از عقل از ذات آن ها تعقل شده اند. لذا اثبات حیوان بودن انسان دلیل نمی خواهد چون بدون تعقل حیوان، انسان تعقل نمی شود ولی در عرضیات دلیلی نداریم، که حتما تعقل ذات متوقف بر آن هاست. البته برخی اعراض تبیینند و اشکالی هم ندارند. یا حد وسط نمی خواهند مثل جزء بزرگتر از کل که این بینة الثبوت بودن اختصاصی به ذاتی ندارد. در ذاتی که قطعاً هست ولی در برخی اعراض هم هست. (اربعه و زوجیت قضیه ی فطریات است که حد وسط دارد ولی همراهش است چون حد وسط زوجیت اربعه این است که می دانیم قابل انقسام است و حد وسط که آمد یعنی واسطه ی در اثبات در مقابل واسطه ی در ثبوت یعنی علت و سبب) پس برای اتصاف ذات به ذاتیات حد وسط نمی خواهیم. یعنی واسطه در اثبات نیست و نمی خواهد.

۲- ما یک ضرورت ذاتی داریم و یک ضرورت ازلی که ضرورت ازلی مال واجب الوجود است. ضرورت ذاتی مال ماهیات است. و همه ی ماهیات ضرورت ذاتی دارند، یعنی همان علتی که ماهیت را ایجاد می کند ذاتی را هم ایجاد کرده. ضرورت ازلی یعنی موضوع علت نمی خواهد، چون موضوع واجب الوجود است، نه ممکن. ولی در ضرورت ذاتی موضوع ذات - یعنی ماهیت - است که ممکن الوجود است. و علتی که ممکن را ایجاد می کند، ذاتی را هم ایجاد کرده. پس اگر گفتیم انسان ناطق است بالضرورة الذاتیة یعنی علت می خواهد و علتش در حد علت ذات است و علت دو کار نمی کند که هم ذات را ایجاد و هم ذاتی را به او دهد. به خلاف ضرورت ازلی که خود موضوع علت نمی خواهد و واسطه در ثبوت نمی خواهد.

۳- تقدم ذاتیات بر ذات که به آن تقدم تجوهر می گویند و تقدم اجزاء ذات بر ذات، یعنی حیوان و ناطق بر انسان تقدم دارند. یعنی جنس و فصل از این باب بر ماهیت تقدم دارند که اجزاء ذاتند. و تا اجزاء تحقق پیدا نکنند ذات که کل است تحقق پیدا نمی کند. این مطلب همان تعبیری بود که بیان شد ما تقوم به الذات یعنی قوام ذات به آن هاست.

اشکال: چگونه جزء بر کل تقدم دارند؟ و جنس و فصل بر ماهیت تقدم دارند در حالی که اجزاء همان کل است. که می شود تقدم شیء بر نفس جواب مشهور: جزء وقتی جزء است که لا بشرط باشد و وقتی کل است که به شرط الاجتماع باشد پس یک واقعیت

را به یک اعتبار جزء و به یک اعتبار کل میدانیم که به شرط اجتماع کل و لا بشرط جزء است. و تقدم الشيء پیش نمی آید. پس حیوانی بر انسان تقدم دارد که شرط الاجتماع ندارد و گرنه با شرط اجتماع همان انسان است که ملاهادی سبزواری و خیلی ها اینگونه سیر کردند. ذات الجزء لا بشرط تقدم دارد بر جزء به قید اجتماع عقلا پس لا بشرط مقدم است بر جزء به شرط اجتماع.

این جواب در اصول فقه هم خوانده شده در آن جا که گفته شده مقدمه ی داخلیه اجزاء مقدمه ی واجب هستند یا نه؟ می گوئیم مقدمه بودن جزء برای کل، یعنی؛ تقدم آن و به این است که جزء را لا بشرط ببینیم یا به شرط اجتماع که اگر لا بشرط دیدیم مقدمه است و اگر به شرط اجتماع دیدیم ذی المقدمه است. که در این صورت دو واقعیت داریم. یک واقعیت که لا بشرط دیده شده و می شود مقدمه و یک واقعیت به شرط الاجتماع دیده شده که می شود ذی المقدمه. این تقدم یا سبق را با لا بشرط و بشرط اجتماع درست می کنند که جزء بشرط مقدمه و جزء به شرط اجتماع و انضمام و کلی بودن ذی المقدمه است.

علامه این مطلب را دقیق نمی داند. و منشأ ابهام را عدم دقت در نکته ای می داند که اگر آن نکته دقیق ملاحظه شود نکات بسیاری از آن استفاده می گردد. این نکته در نهایت هست و به این جا که می رسند خیلی از اساتید کم لطفی های عجیب و غریب می کنند البته علامه در بدایه هم نکته را گفته.

علامه معتقد است در قضیه ی انسان حیوان است یا ناطق است. حمل اولی است. ولی مشهور آن را شایع می داند. علامه معتقد است باید اولی باشد یعنی یا حمل غلط است یا اولی است. و اگر کسی اولی بودن این حمل ها را بفهمد دیگر اشکال نمی کند؛ چگونه اجزاء بر خود ذات تقدم دارند؟ لذا جوابی که علامه در نهایت دارند بر اساس سیستم خودشان است نه بنابر سیستم مشهور که میگفتند: لا بشرط تقدم دارد بر به شرط شیء. کسانی که حمل اولی را در انسان حیوان ناطق است منحصر می دانند، می گویند: ما یک واقعیت داریم که اختلافش به اجمال و تفصیل است. یعنی؛ یک واقعیت داریم که برایش دو مفهوم ارائه می کنیم، یکی اجمال دارد و دیگری تفصیل. که این بنا بر سیستم مشهور است. حال سؤالی مطرح است. حیوان با انسان چه نسبتی دارد؟ اگر حیوان جزء انسان است که حمل امکان ندارد، چون جزء را بر کل نمی شود حمل کرد. و اگر جزء و کل نبود چون جزء و کل بر هم حمل نمی شود زیرا اتی و جزء و کل محال است. حال اگر گفتیم قابل حمل هستند باید مسأله را به وحدت برگردانیم نه اتحاد. و بگوئیم چون به وحدت بر می گردد حمل اولی است، که با دو اعتبار دو مفهوم گرفتیم. و همین طور در ناطق که اگر با انسان قابل حمل است دیگر جزء انسان نیست. و حال که قابل حمل است یک واقعیت بوده و می شود وحدت. که وحدت یعنی یک واقعیت داریم که دو جور تعبیر از آن می شود. و در فرض وحدت حمل اولی است و دو مفهوم از آن یک واقعیت گرفتیم. پس هر جا به وحدت و عینیت رسیدیم حمل را باید اولی بدانیم و هر جا به اتحاد رسیدیم یعنی دو واقعیتند، حمل شایع است. علامه می خواهد بگوید: سببی که موجد ذات است موجد ذاتی هم هست. چون ذاتی عین ذات است و با هم وحدت دارند و لذا علامه در نهایت عبارت آورده؛ السبب الموجد لذی الذاتی هو السبب الموجد لذاتی لمكان العینیة. یعنی سببی که ذی ذاتی - یعنی انسان - را ایجاد کرده، همان سببی است که ذاتی را ایجاد کرده. چون عینیت دارند و یک واقعیت هستند. حالا که عینیت درست شد؛ ظهر مما

تقدم آن الحمل بین الذات و بین اجزائه الذاتیة حمل اولی. چون وحدت است نه اتحاد و حال که حمل اولی درست شد دیگر اشکال تقدمی وجود ندارد. چون اشکال تقدم از اینجا نشأت میگیرد که ارتکاز آن ها عینیت بوده. لذا گرفتار تقدم شدند. اگر در فضای عینیت حرف بزیم اشکال تقدم وارد است. چون عین هم بودن دو واقعیت در کار نیست. و حرف لا بشرط و اشکال در کار نیست. چون عین هم هستند و می شود تقدم شیء بر نفس منتها حواسشان نیست که تقدم اجزاء بر ذات در واقع تقدم اجزاء است بر حد نه بر ذات. آن جایی که جزء و کل است در واقع حیوان جزء حد انسان است و همینطور ناطق. ولی این دو جزء انسان نیستند. در جایی که جزء و کل است و تقدم درست است عینیت نیست، حمل هم نیست و آن جایی که حمل است، عینیت و وحدت است و دیگر تقدم نیست. که مشهور این ها را نفهمیده و می گوید حمل شایع است. و جزء و کل می بیند که اگر آن را جزء و کل ببینیم اصلا حمل امکان ندارد. علامه می گوید هر جا عینیت بود دیگر تقدم نیست و هر جا تقدم بود از باب تقدم جزء بر کل بود دیگر حمل نیست و عینیت نیست. پس عینیت حمل اولی را ثابت میکند و با حمل اولی اشکال را بر می داریم. پس یک جایی عینیت داریم که شبه ی تقدم پیش می آید. و اما اگر جزء و کل داشتیم در فضای جزء و کل ... و از این جا فهمیده می شود که هر جا حمل بود باید حمل اولی باشد که این حرف قوی را خیلی ها نفهمیده و اشکال گرفتند.

نباید جزء حد با جزء ذات خلط شود. نوع غیر از حیوان ناطق است، حیوان ناطق حد است و حد جزء دارد و نوع جزء ندارد نوع همان حیوان است، نوع همان ناطق است ولی با اعتبار ابهام و تحصیل که در فصل بعدی می آید. ولی اجمالا باید دانست که اگر اعتبار جزئیت شد، حمل امکان ندارد و در جایی که حمل ممکن است دیگر اعتبار جزء و کل نیست. که آن وقت می شود یک واقعیت با دو مفهوم که حملش حمل اولی است. در عبارت علامه با عینیت اثبات حمل اولی کرد و با اثبات حمل اولی اشکال تقدم را حل کرد. و گفت: تقدم در یک فضای دیگر است که علامه در نهایت آورده که أن الذاتی سواء كان أعم وهو الجنس أو أخص وهو الفصل عين الذات و الحمل بينهما أولى. پس علامه یک بار با سیستم گتره جواب می دهد با جواب های مشهور و کار ندارد که جزء حد است یا جزء ذات حال آن که ذات جزء ندارد! چون اگر جزء داشت حمل امکان ندارد. و یک بار با سیستم أدق خودشان. اگر آن ها جزء ذات و جزء حد را تفکیک کرده و می فهمیدند نمی گفتند حمل حیوان بر انسان شایع است. عیجیب از اساتید بزرگ که هم در مدعی گیر دارند و هم در دلیل و می گویند اولاً چیزی نگفتید که این را ثابت کند که علامه فرموده عینیت و ثبوت شیء لنفسه و اگر حیوان و انسان یکی باشند عینیت است و عینیت یعنی حمل اولی و دیگر تقدمی نداریم. و جایی که تقدم داریم جزء و کل است. پس حد وسط انکار اشکال، حمل اولی است. پس هر کس عینیت را درست تعقل کرد، حمل اولی را تعقل می کند. و هر کس حمل اولی را تعقل کرد اشکال نمی کند. برای این توضیح فوق از عبارات شهید مطهری استفاده شده (در شرح مبسوط در ذیل بحث تقدم به تجوهر یک ان قلت و قلت در حاشیه) که در بخش اقسام سبق و لحوق مطلب را واضح کرده است.

الفصل الرابع: فی الجنس و الفصل و بعض ما يلحق بذلك

این فصل مطالبی دارد که به جز چند نکته ی مهم که در جلسه قبل اشاره شد بقیه ی آن در منطق آمده و پیچیده نیست.

بحثی هست که فرض نوع و جنس چیست. نوع در واقع آن ماهیت تامه ای است که آثار حقیقی بر آن بار می شود پس چون تام است آثار حقیقی دارد در مقابل جنس، که ماهیتی است و به این جهت که حالت ابهام در آن لحاظ شده و به اصطلاح تمامیت پیدا نکرده، آثار حقیقی بر آن بار نمی گردد. تمامیت ماهیت جنسیه به این است که فصل بیاید و به آن ضمیمه گردد و آن را از ابهام خارج کند که اگر آمد و ماهیت مبهمه جنسیه را از ابهام خارج کرد آثار بر آن بار می گردد لذا می توان این جا فرق بین جنس و نوع اضافی را تصویر کرد. مثلاً چنانچه حیوان را جسم نامی حساس متحرک بالاراده دیدیم می توانیم بگوییم نوع اضافی است. پس حیوان زمانی نوع اضافی است که نسبت به جسم نامی ملاحظه شود و جسم نامی فصلی به نام حساس متحرک بالاراده پیدا کند که در اینصورت حیوان یک ماهیت تامه شده و آثار دارد ولی اگر همین حیوان را نسبت به انسان و فرس نگاه کنیم یک ماهیت مبهمه ای است که آمادگی دارد فصلی به آن اضافه شود و با آمدن آن فصل، نوعی شود که آن نوع تام بوده و آثار بر آن بار می شود. ماهیت تامه از آن جهت که تام است آثار حقیقی دارد و ماهیت مبهمه از آن جهت که هنوز در ابهام است و فصل را نپذیرفته و تمامیت پیدا نکرده جنس نامیده می شود بنابراین حیثیت ها فرق دارد.

مشترک معنوی بودن تعریف نوع در بیان علامه

با این تصویری که بیان شد، تعریف علامه از نوع بین نوع حقیقی و نوع اضافی مشترک معنوی است و این بر خلاف نظر اساتیدی است که آن را مشترک لفظی دانسته اند. پس ماهیت از آن جهت که تام است و آثار حقیقی دارد نوع بوده و از آن حیث مبهم است جنس می باشد.

ما در نوع دو جور معنا می یابیم:

(۱) معنایی که بین انواع مشترک بوده و مبهم است که به آن جنس می گویند.

(۲) معنایی که مختص بوده و به معنای مبهم مشترک تحصیل می دهد که به آن ها فصل می گویند. جسم وقتی نمو پیدا می کند نامی می شود به عبارتی نمو برایش فصل میشود و وقتی به جسم نامی فصلی اضافه گردد حیوان می شود و وقتی به حیوان فصلی به نام نطق اضافه می گردد انسان می شود.

ثم إنا أخذنا ماهية الحيوان ...: این جا علامه می خواهند نکته قبلی شان را یادآوری کنند که در واقع، واقعیت واحد داریم که این واقعیت واحد را دو جور می توان لحاظ کرد: لا بشرطی و بشرط لایی که در فرض اول جنس است و حیوان و در فرض دوم

ماده می باشد مثل بدن و جسد انسان و یا نفس و ناطقیت انسان که اگر با حیث بشرط لایی دیدیم قابل حمل بر نوع خواهد بود.

بعدا اثبات می کنیم حمل لا بشرط (جنس و فصل) بر نوع، حمل اولی است چون عینیت دارند، هر چند جزء الحد است ولی عین نوع است و بین جزء حد بودن و عین نوع بودن فرق است که این واقعیت با لحاظ لا بشرط بود و اگر واقعیت به شرط لا لحاظ شد قابل حمل نیست چون حمل جزء بر کل امکان ندارد.

سیأتی که بنا بر ترکیب اتحادی، حمل جنس و فصل بر یکدیگر به حمل شایع صورت می گیرد.

پس واقعیتی را که به شرط لا لحاظ کردیم ماده است به نسبت مقارنش که صورت باشد و علت مادی است به نسبت مجموع که این موقع این علت مادی سبق دارد به نسبت کل چون تا جزء نباشد کل تحقق پیدا نمی کند.

فرض بعدی: جاز آن نعلقها مقیسه... این جا مبهم و حالت لا بشرطی لحاظ می شود. عبارت علامه نشان می دهد که اعتبار جنس لا بشرط مقسمی است بر خلاف نتیجه گیری که مظفر در اصول فقه کرد. هر وقت مقسم داشتیم اعتبارش لا بشرط مقسمی است و وقتی اعتبار لا بشرط مقسمی داشتیم در وعاء ذهن باید مقسم باشد و گرنه جنس را نمی توانیم تعقل کنیم. پس می توانیم اعتبار لا بشرط مقسمی را هم که برای عده ای از انواع، مقیسه است تعقل کنیم یعنی حیوانی که یا انسان است یا بقر یا فرس یعنی مبهم است و می تواند نوع اضافی هم باشد حیوان که دیگر مبهم نیست و ماهیت مهمله ی اصول فقه می شود که به جنس، فصلی ضمیمه شده و آن را تحصیل می دهد و نوع تامی می گردد و حال که نوع تام شد، عینیت درست می شود و جزء و کلی نداریم. در جایی که اعتبار بشرط لایی شد و جزء و کل شد، بر مجموع حمل نمی گردد و این جا که اعتبار لا بشرط وسط آمد جزء و کلی در کار نیست و عینیت درست می شود. اعتبار لا بشرطی، اعتبار ابهام است که تا فصلی به آن ضمیمه نگردد ماهیت تامه نمی شود و آثار پیدا نمی کند و حال که جنس قابل حمل است معلوم است اعتبار جزء و کلی در کار نیست و یک واقعیت با دو اعتبار است.

و الاعتباران فی الجزء المشترك...: دو اعتباری که در جزء مشترک (جنس یا ماده) یعنی واقعیت که تعبیر واقعیت اصالة الوجودی است ولی در بدایه با سیستم اصاله الماهیت آمده است.

یظهر مما تقدم (نتایجی که از مطالب فوق گرفته می شود)

نوع و جنس و فصل یک چیزند و اختلافشان در اعتبارات است. فصل به شرط تحصیل است و جنس به شرط ابهام و نوع لا بشرط. و حملشان بر هم اولی است. انسان ناطق است، یک واقعیت بوده که در موضوع لا بشرط و در محمول به شرط تحصیل.

حمل ناطق بر حیوان به اعتبار اتحاد حمل شایع است که حیوان نسبت به ناطق و بر عکس عرضی اند یعنی داخل در هم دیده نشدند.

ثانیا: جنس عرض عام فصل و فصل عرض خاص جنس است زیرا جنس نمی تواند در حد فصل اخذ گردد و دو تا اند و حملشان در عالم خارج شایع است و بنا بر این که ترکیب اتحادی باشد دو واقعیت متحدند و دو جزء متحد با هم اند.

ثالثا: اگر دو جنس برای یک نوع داشتیم یعنی دو معنای مشترک مبهم داریم که برای تحصیل پیدا کردن و نوع تامه شدن به دو فصل نیاز دارند که آن وقت نوع، دو نوع است چون دو جنس است. اگر دو فصل بخواهد، دو فصل عارض بر دو جنس می گردند و حتی اگر عارض بر یک جنس شوند باز دو ماهیت و دو نوع درست می شود لذا در هر مرتبه یک نوع و یک جنس و یک فصل داریم. در طول مانعی ندارد و در طول هر فصلی جنس بالا را تحصیل می دهد و ماهیت پایینی می شود که پایینی اگر مبهم باشد نسبت به پایین جنس است و فصل باید تحصیلش بدهد.

جنس یا فصل را که با نوع نگاه می کنیم یک واقعیتند.

وقتی به سراغ اصطلاح ماده می رویم در مقابل صورت در جواهر مادی ماده ی خارجی داریم اما در اعراض، بسائط خارجی داریم. برهانش بعدا می آید. فلاسفه می گویند: در جواهر ماده و صورۀ خارجی بر جنس و فصل ذهنی تقدم دارند. در اعراض جنس و فصل ذهنی بر ماده و صورۀ عقلی تقدم دارند.

در جواهر، ماده داریم چون برهان داریم، برهان قوه و فعل بعد هم اثبات وجود ماده نزد مشائین که واقعیت خارجی یک حیث بالقوه و یک حیث بالفعل دارد که اولی ماده و دوم صورۀ است. لذا در خارج ماده ای داریم که حیث بالقوه و فعلی دارد که صورۀ است. بعد ذهن ماده و صورۀ خارجی را لا بشرط می کند و جنس و فصل درست می کند لذا کار از خارج شروع می شود. ماده و صورۀ خارجی در ذهن می آیند می شوند جنس و فصل که اجزاء الحد و علل قوام ماهیتند. ولی در اعراض: دیگر در خارج ماده نداریم چون ماده مال حیث قوه است و قوه مال جواهر است مثلا وقتی به مفهوم عدد سه و چهار و پنج و شش نگاه می کنیم، ذهن می بیند این عرض با آن عرض مشترک است در مفهوم کم و در کم منفصل و در دو تا، در قیدی به نام لا ینقسمان الی متساویین به خلاف دو تای دیگر که لا ینقسمان اند.

خلاصه ذهن مفاهیم مشترک اعراض خارجی را می گیرد و آن مفاهیم مشترکه را می کند جنس و مفاهیم مختصه ی آن ها را فصل می کند و همین ها را اگر به شرط لا اعتبار کند ماده و صورۀ می شوند یعنی کار از ذهن شروع می شود و اول مفاهیم گرفته می شود که مشترکات می شود جنس و مختصات، فصل و بعد همان مفاهیم که حمل می شوند بر نوع عرضی به حمل اولی این ها اعتبار به شرط لایبی شان می شود ماده و صورۀ که اصطلاحا می گوئیم ماده و صورۀ این جا عقلی اند نه خارجی

چون ماده و صورۀ خارجی در جواهری پیاده می شوند که قوه و فعلند لذا می گویند اعراض بسائط خارجیۀ اند و در خارج واقعیت های بسیطی اند.

قوام وجود قوه به فعلیت است که رد گذری در وجود ربطی بیان شد.

عینیت ما به الاشتراک و ما به الامتیاز در اعراض: فلاسفه با این جمله نمی خواهند بگویند تشکیک در اعراض درست است و می خواهند بگویند در واقع اعراض جزء مشترک ندارند. این جمله مال تشکیک است ولی در جای خودش ثابت می شود که تشکیک در ماهیت محال است و منظور این جا این است که جزء مشترک وجود ندارد. عقل یک مفاهیم ذاتی مشترک یا مختص بین اعراض پیدا می کند مثل کم منفصل قابل تقسیم به متساویین بودن که فصل عدد زوج است.

در اعراض از ذهن شروع می شود و مفاهیم مشترکه می آیند و جنس مفهوم می شوند و مختص می آید فصل می شود که در ذهن بوده و قابل حمل ند چون لا بشرطند و همین ها را در همان وعاء ذهن اگر اعتبار بشرط لایی به آن ها دادیم ماده و صورۀ می شوند و قابل حمل نیستند لذا ماده و صورۀ در اعراض عقلی اند نه خارجی. در خارج اعراض بسائط خارجیۀ ولی در وعاء عقل مشترکات و مختصات آن ها با اعتبار بشرط لایی ماده و صورۀ اند زیرا در جواهر مادی قوه و ماده ی خارجی و صورۀ خارجی داریم ولی در اعراض ماده و صورۀ خارجی نداریم و فقط مفاهیم مشترک و مختص ذاتیه داریم که دو اعتبار دارند: لا بشرط و بشرط لا. پس در خارج اعراض بسیط اند. سیّاتی که فصول هم در خارج بسیطند که بحثی است بین فلاسفه که فصل اخیر اینگونه است یا کل فصول که علی ما هو المشهور فصول بسائط خارجیۀ اند زیرا اگر بسیط نبودند تسلسل پیش می آید زیرا باید جنسی می داشتند حال که ما ثابت کردیم حمل بین جنس و فصل شایع و یکی نسبت به دیگری عرضی است یعنی جنس در حد فصل أخذ نشده لذا فصل جنس ندارند و لذا بسیط است.

الفصل الخامس: فی بعض احکام الفصل

در گذشته فصل را واقعیتی دانستیم که جزء مختص حد است که اگر لا بشرط می دیدیم جزء مختص عین نوع بود زیرا یک واقعیتند چون نوع لا بشرط از ابهام و تحصل و فصل به شرط تحصل و اگر بشرط لایی می دیدیم جزء مختص را صوراً که واقعیت خارجی است و جزء حد بود و قابل حمل بر حد هم نبود.

انقسام فصل به منطقی و اشتقاقی

آن چه در منطق به آن فصل منطقی می گویند و در تعاریف منطقیین استفاده می گردد فصل حقیقی نیست بلکه نوعاً یک عرض خاصه است که آن را جایگزین فصل حقیقی قرار می دهیم زیرا بشر نوعاً قدرت درک حقیقت ماهیت خارجی را ندارد مثلاً ناطق در منطق فصل است حال آن که، چه نطق باطنی باشد یعنی ادراک کلیات و علم نزد مشهور فلاسفه از مقوله ی کیف نفسانی است و چه نطق ظاهری و تلفظ الفاظ، صورت از مقوله ی کیف محسوس است پس نطق چه ظاهری و چه باطنی در مقوله ی کیف است و چگونه می تواند فصل باشد برای مقوله ی جوهر حال آن که جوهر قسیم مقوله ی کیف است و ناطق را حقیقتاً مقوم جوهر بدانیم. پس ناطق از خواص نوع انسان است که جای فصل حقیقی گذاشته شده است. فصل حقیقی را فصل اشتقاقی می گویند: چون نوعاً به گونه ذو هو و یا مشتقاتش قابل حمل بر انسان است اسمش را اشتقاقی گذاشتند و حمل هو بر انسان امکان ندارد چون فصل حقیقی انسان آن واقعیتی است که از آن نفس تعبیر می شود، که انسان ذاتاً نفس است پس یا با او یا با اشتقاقش قابل حمل است لذا به آن اشتقاقی می گویند چون با ذو که در قوه ی مشتق است قابلیت حمل پیدا می کند.

یکی از شواهد این مطلب آن است که گاهی چند فصل ذکر می کنند حال آن که در یک مرتبه بیش از یک فصل نداریم.

حقیقت شیء در واقع فصل اخیرش است چون فصل از فعلیت می آید و حقیقت شیء فعلیست است و صورتش که سیأتی در نهایت که آقای مصباح به شدت اشکال می کند.

سیستم فلسفی آقای مصباح بسیار متقن و هیچ نقضی ندارد و سامان منظم منطقی برهانی دارد یعنی درگیری اش یک درگیری بیشتر نیست که در جاهای مختلف خودش را نشان می دهد که خواسته تولید کند لکن تولید مقابل علامه سخت است.

توضیح حقیقت شیء بودن فصل اخیر

اجناس و فصول اخر مثل حیوان که خود جسم نامی حساس متحرک بالاراده است در واقع جسم نامی جنس و ما بقی اش فصلی بوده که تحصل داده و شده حیوان که ناطق که بر سر می آید. در واقع حیثیت ابهام جنسی اش تحصل پیدا می . پس تا

وقتی جنس است تمام سلسله ی بالایی این جا در ابهام است و هنوز به فعلیت نرسیده و در حالت قوه است و پا نگرفته که مثلا آقای مصباح می گوید دو صورت طولی می توانند با هم بالفعل باشند. (که خیلی ذهنش مرتب است)

نتیجه می گیریم که شیئیت شیء و هویتش به صورت و فصل آن است که با آن معاد جسمانی درست می شود و همینطور معراج جسمانی چون تا وقتی انسان انسان است هر جا برود انسان است و لوازم ماده جدا شود و مجرد گردد که در واقع حد عدمی اش از بین رفته و کمال پیدا میکند. پس تا وقتی انسان صورت و فصل اخیر را دارد همه ی کمالات قبلی را دارد. خدا وقتی مجرد شد و تو را از دست داد و از جسم و ماده جدا شد تکامل پیدا کرده که انسان کون جامع می شود .

فصل بسیط است کما این که اعراض بسائط خارجی بودند: زیرا فصل مندرج تحت جنسش نیست به این معنا که جنس در حد فصل أخذ نشده به این خاطر که اگر أخذ می شد، محتاج فصل دیگری (فصل ما) است و نیاز به فصل ممیز دارد و فصل ممیز هم جنس در حدش أخذ شده و فصل دیگری... که تسلسل پیش می آید. پس فصول هم بسائط خارجی اند و جنس ندارند. اگر حیوان در حد ناطق أخذ می شود ناطق فصلی می خواست و هر چه است دوباره حیوان در حد او هم أخذ شده چون فرض این است که در حد هر فصلی همان جنس که فصل محصل آن است أخذ شده و لذا تسلسل پیش می آید.

سوال: اگر جنس در حد فصل أخذ نشده و فصل هم صورت است، پس چگونه می گوییم جوهر پنج قسم بوده و می گوییم صورت جسمی یکی از اقسام جواهر است یعنی جوهر را برای صورت جسمیه و نوعیه و ... مقسم کردیم پس حق نداریم جوهر را برای پنج قسم مقسم قرار دهیم. از یک طرف ما جوهر را مقسم قرار می دهیم برای صورت جسمیه حال آن که می گوییم انسان جوهر است و انسان یعنی نوع و نوع هم یعنی فصل و فصل هم، در حدش جوهر أخذ نشده است.

مقسم باید در ضمن اقسامش باشد! (دروس شفاء و شرح مبسوط در بحث ماده و صورت در احکام ماهیت در پشش و پاسخ شرح مختصر ذیل بحث اتحاد عقل و عاقل و معقول در مقدمات) پس از طرفی برهان داریم که جنس در حد فصل أخذ نشده و جنس الاجناس جوهر است و جوهر در حد هیچ یک از فصول نباید أخذ شود حال چرا می گوییم جوهر تقسیم می شود به صورت نوعیه، صورت جسمیه که این ها فصل است بشرط لا و فصل همان واقعیت است و نباید در حدش جنس أخذ شود و از طرفی هم جوهر را به پنج نوع تقسیم می کنیم.

الفصل السادس: فی النوع و بعض احکامه

نوع در ذهن

اجزاء نوع در ذهن متغایرند. جزء جنسش مبهم و جزء فصلی اش متحصّل است پس چون اجزاء مشروط به شرطی اند و این ها با همان شرط قابل حمل نیستند یعنی فصل متحصلا نوع است و جنس مبهما همان نوع است بعد می خواهیم آن واقعیت را با قید تحصل با آن واقعیت با قید ابهام یکی کنیم نمی شود. با نوع یکی می شوند چون نوع لا بشرط است از ابهام و تحصل ولی

با هم یکی نمی شوند چون اگر بخواهند با هم یکی شوند خلف پیش می آید و با قید ابهام و تحصیل یکی نمی شوند و حالا که یکی نمی شوند حملشان شایع است بنا بر این که ماده و صوره در خارج متحد باشند. پس نوع و فصل و نوع و جنس یک واقعیتند با دو اعتبار:

(۱) لا بشرط و بشرط لا تحصیل

(۲) لا بشرط و به شرط لا ابهام

ولی جنس و فصل چون دو اعتبار ابهام و تحصیل دارند یک واقعیت نیستند. (اختلاف مبنایی نشان از قدرت ذهن است.)

جلسه شصت و سوم

گفته شده که ماهیت نوعیه در خارج به وجود واحدی موجود می شود و چون یک واقعیت است حمل بین اجزایش یعنی جنس و فصل، حمل اولی است.

حال می خواهد بگوید بر همین اساس است که اساسا در هر مرکب حقیقی (که حقیقی ترین مرکبات در واقع، ترکیب بین ماده و صورته است چون سایر مرکبات اشکالاتی دارند) حتما باید بین اجزاء فقر و حاجتی نسبت به هم باشد جنس حاجتی به فصل و ماده به صورته و بر عکس که اصل مدعی این نیاز است و کیفیت نیاز در جواهر خمس و علت نیاز سیاتی.

من هنا ذکر او؛ یعنی از آن جا که قرار است وجود واحد باشند چون گفت وجود نوع به وجود واحد است لذا اجزائی که می خواهند به وجود واحد موجود شوند باید به هم محتاج باشند چون اگر هر یک نیاز نداشته باشد و استقلالی در وجود داشته باشند دیگر وجود واحد معنا ندارد ولی در فرض نیاز، نیاز سبب می گردد هر دو در عالم تحقق با هم رابطه ی وجودی پیدا کنند و مرکب حقیقی بشوند. و از همین جاست که معتقدند ترکیب بین ماده صورته اتحادی است نه انضمامی.

پس نتیجه میگیریم:

(۱) ماده و صورته به عنوان دو جزء از مرکب حقیقی به هم محتاجند چون وجود واحدند و اگر وجود واحد نبودند دلیلی نداشت که به هم نیازی داشته باشند چون هر یک جود مستقل می شدند.

(۲) ماده و صورته که در مرکب حقیقی محتاجند، ترکیبشان اتحادی است چون وجود واحد شده چون اگر ترکیب اتحادی نبود تصویر وجود واحد برای نوع امکان نداشت که همگی این ها از وجود واحد نوع نتیجه می گردد.

به این مناسبت وارد مرکبات حقیقی می شویم. مرکب حقیقی در فلسفه در مقابل مرکب صناعی و اعتباری است یک مثل ماشین سه مثل لشکر گاهی به صناعی هم اعتباری اطلاق می شود ولی دیگر این اعتباری بمعنی الأعم است لذا وقتی می گویند در مقابل حقیقی، اعتباری است این اعتباری دو و سه را می گیرد در صناعی یک رابطه ی وجودی تا حدودی بین اجزاء هست ولی یک فعلیت جدیدی نیست. قطعات ماشین با هم اتصال مکانیکی دارند ولی فعلیت و صورته نوعیه جدیدی ندارند. در سه رابطه از صناعی هم ضعیف تر است و صرفا صرفا قرارداد اعتبار است و ولی گاهی دو و سه را در مقابل حقیقی اعتباری گویند که به معنای اعم است.

حقیقی یعنی بین اجزایش فقر وجودی هست و لذا یک صورته نوعیه و فعلیت جدیدی پا گرفته مثل h_2 و O که در کنار هم که قرار گرفتند آب درست می شود که یک فعلیت جدید است که این فعلتی جدید وجود واحد است که این واحد به خاطر فقر

وجودی اجزاء مرکب پا گرفته است. در غیر این ها فعلیت و صورت جدید نداریم. در لشگر رابطه ی فرمانده با سرباز یک و دو در عالم قرارداد است ولی رابطه ی دنده و ماشین اعتبار نیست هر چند فعلیت جدیدی ندارد پس این جهت که دو و سه فعلیت و صورت نوعیه ی جدید ندارند اعتباری شمرده می گردند.

صورت اکسیژن و هیدروژن برای تحقق صورت آب قوه هستند که در کنار هم فعلیت جدیدی به آن ها افاضه می گردد که آن دو هر سه ماده هستند و صورت آب می آید. خود اکسیژن هم یک جنس و فصلی داشت و همینطور هیدروژن فعلیت جدیدی (آب) آثار خاص خود را دارد و یک وحدت حقیقیدارد.

(برخی مثل آقای مصباح چون تراکب صورت طولی را قبول دارند این سیستم را اینگونه نمی پذیرند و می گویند با وجود صور و فعلتی جدید، داعی نداریم بگوییم فعلیت های قبل از بین رفته برخی وقت ها رفته و گاهی نمی رود و در مقابل گفته می شود که حتما باید فعلیت قبل از بین رود و فعلیت بعد بیاید و استکمال تحقق پیدا کند.)

بیت(خانه) مرکب صناعی است و ارتباط بین اجزایش منقح به فعلیت جدید نیست ولی رابطه ی بین اجزایش مثل رابطه ی افراد لشگر نیست یعنی سطح رابطه ای با سقف دارد که مثل افراد لشگر نیست که همه اش قراردادهای اجتماعی است لذا مرکبات از نظر فلاسفه سه جور است. حقیقی، صناعی و اعتباری. صناعی و اعتباری به این جهت که فعلیت جدیدی ندارند اعتباری اند ولی بین خود این دو در صناعی روابط حقیقی است ولی فعلیت جدید حادث نشده لذا سیاتی که وحدت حقیقی تابع فعلیت حقیقی است، ما صورت حقیقی نداریم. مثلا تغییر فیزیکی (به اصطلاح شیمی) صورت جدید نمی آورد ولی تغییر شیمیایی صورت جدید می آورد یعنی فعل و انفعال قابلیتی درست می کند که فعلیت جدید افاضه گردد و وحدت حقیقی هم در جایی هست که فعلیت جدید است چون وحدت مساوق وجود بوده و وجود هم مساوق فعلیت است که سیاتی چون تا فعلیت جدیدی نیاید وجود جدیدی نیست و تا وجود جدیدی نیست وحدت جدیدی نیست.

نتیجه ی دومی که علامه می گیرد: که قائل شدیم ترکیب ماده و صورت اتحادی است چون اگر گفتیم ماده و صورت وجود واحدند، ترکیبشان اتحادی است. وقتی از وجود واحد فقر وجودی بعض را به بعض ثابت کردیم یعنی ترکیب اتحادی یعنی با هم متحد شدند و فعلیت جدیدی ایجاد کردند که فعلیت جدید ترکیب اتحادی این دو است.

آقای مصباح در ذیل یترجح تعلبکه زدند که یترجح یعنی این حرف ها ربطی به هم ندارند و لذا اولی است و رجحان دارد و آقای فیاضی گفته رجحانی که مانع از نقیض است که نمی شود ترجیح مانع از نقیض شود. ترجیح عقلایی که نیست. اگر وجود جدید آمد و فعلیت جدید که وجود واحد است در ظرف وجود واحد ترکیب باید اتحادی باشد و الا فعلیت جدید و وحدت حقیقیه نخواهیم داشت. اگر ترکیب انضمامی باشد یعنی آثار جزء باید باقی باشد که ترکیب حقیقی وجود ندارد و فعلیت جدید افاضه نشده که بنا بر سیستم حکماست این حرف که معتقدند آمدن فعلیت جدید با رفتن فعلیت قبل ملازم است چون آن موقع

یک شیء یک شیء نیست چون اگر یک شیء دو فعلیت داشته باشد دو صورت داشته و شیئیت شیء به صورت است و دو صورت یعنی دو شیئیت.

پس وجود واحد هم فقر و حاجت ترکیب حقیقی و هم ترکیب اتحادی را اثبات می کند زیرا اگر انضمامی بود دو فعلتی می بود و می شود دو وجود حالا که بحث ماهیت نوعیه و ترکیب حقیقی تمام شد به سراغ کثرت و قلت افراد میرویم.

ماهیت نوعیه

انواع یا مجردند یا مادی مثلا عقل مجرد و اکسیژن نوع مادی. هر نوعی که مجرد تام است منحصر الفرد است و فقط انواع مادی اند که کثرت افراد در آن ها قابل بحث است. زیرا کثرت افراد نمی تواند عین ذات یا از لوازم ذات ماهیت نوعیه باشد چون در این صورت هیچ وقت این ماهیت پا به عرصه ی وجود نمی گذارد چون تا بخواهد به وجود آید کثیر الفرد است و همان فرد هم کثیر الفرد یعنی هر وجودی لازمه یا عین ذاتش کثرت است. کثیر باید از آحاد تشکیل شود و اگر آحاد مستلزم کثیر باشد و کثیر هم خود متوقف بر واحد است خلف و دورو ... پیش می آید پس اگر عین یا جزء یا حتی عرض لازم ذاتش کثرت افرادی باشد ماهیت نوعیه پا نمی گیرد پس کثرت افراد باید از انضمام لوازم مفارقه و اعراض مفارقه باشد. آمدن اعراض مفارق محتاج قابلیت قابلند و این قابلیت قابل به وجود ماده بر می گردد و لذا چیزی قابلیت کثرت افراد دارد که کثرت به خاطر اعراض مفارقی که عارض بر آن واقعیت شوند پا بگیرد مثلا کثرت افراد انسان به خاطر اعراض مفارقی است ((بنابر سیستم اصالة ماهیت: قد و رنگ و ...)) که این عوارض مفارق اقتضا دارند طبیعه نوعیه افراد متعدده داشته باشد و این اعراض باید عارض بر ماهیت شده و ماهیت آن ها را قبول کند که قبول یعنی ماده و در نوع مجرد ماده نداریم و لذا قبول اعراض مفارق نداریم. پس کثرت افراد مختص به ماده است. عکس نقیض: هر جا کثرت افراد نبود، ماده نیست پس یک بیان اول بود که اگر عین یا جزء یا عوارض لازم بود ماهیت پا نمی گیرد و بیان دوم مفارق هم محتاج ماده و جایی که ماده نیست کثرت افراد نیست لذا کثرت افراد منحصر است در انواع مادیه و مجرد محض قوه ندارد. عقل مجرد تام است و هیچ ارتباطی با ماده ندارد.

عقل در فلسفه مشترک لفظی است: یک بار یک قوه در انسان است که مدرک کلیات می باشد که محل نزاع نیست. عقول که می گوئیم مجرد را می گوئیم یعنی ماهیات جوهریه ی مجرده ای که ذاتا و فعلا از ماده مجردند که وجودشان را در جواهر ثابت می کنیم. عقل مجرد مثل جبرئیل که نوع فرشته ها منحصر به فرد است میکائیل و ... ولی نوع متعلق به ماده کثرت افراد دارد.

مجردات قوه ندارند یعنی قبول عوارض نمی کنند لذا کثرت افرادی ندارند. انسان مجرد ناقص است در ذات مجرد ولی در فعلش نیاز به ماده دارد بنابر نظر مشاء و بنابر حرف صدرا ذاتش هم از روز اول مادی است و جسمانی الحدوث و روحانی البقااست و

در همین دنیا هم مجرد می شود حضرت امیر(ع) که علم الکتاب را دارد در همین دنیا در ذات و فعلش مجرد است به مجرد تام
کثرت چهار فرض پیدا کرد: یا عین ذات یا جزء ذات یا عرض لازم یا عرض مفارق.

قبول عوارض مال حیث قوه است لذا آمدن یا نیامدن عوارض مفارق متوقف بر قوه ای است که آن ها را بپذیرد.

الفصل السابع: فی الکلی و الجزئی

قبلا این بحث به اعتبار دیگری در وجود ذهنی گفته شد ولی در سابق، بین جزئیت و تشخص، تفکیکی درستی قائل نمی شدند لذا این مطلب را باید در دو مرحله و دو سطح بررسی کنیم:

(۱) فرق کلیت و جزئیت

(۲) فرق جزئیت و تشخص

در وجود ذهنی گذشت که صرافت و کلیت دو خصوصیت اند که مربوط به مرحله ی وجود ذهنی اند در مقابل اختلاط و جزئیت که در عالم خارج در ماهیت مطرح است که در قدیم خیلی بر سر تشخص مانور نمی رفتند چون هنوز اصالة وجود جا نیفتاده بود و گرنه بنا بر اصالة وجود ماهیت در خارج وجود ندارد و وجود مساوق تشخص است و اگر هم بخواهیم بالعرض و مجاز برای ماهیت وجودی در خارج قائل شویم تشخص مال وجود است نه عوارضش. همین ماهیت در نحوه وجود ذهنی اش کلیت پیدا میکند جدای از ضمائش.

در مقابل این مطلب برخی کلیت را انکار کردند که این حرف بین آمپریست های غربی حرف شایعی است که کلی نداریم و کلی را جزئی ساییده شده قلمداد می کنند مثل سکه ای که خصوصیاتش را در اثر ساییدگی از دست دهد که بنا بر تعبیر اصولی آن ها فرق بین فرد مردد با کلی را، درک نمی کنند. جزئی ساییده شده، فرد مردد است یعنی یک فرد است ولی مرددیم و تردیدها چیزی را کلی نمی کند لذا در اول اصول فقه در وضع عام م له خاص مثالی که زده شده تسامح دارد که شبیحی مرئی از بعید که فرد مردد است نه کلی که با مسامحه برای تعلیم اشکال ندارد ولی به نظر دقیق خیر، فرد مردد یعنی یک واقعیت خارجی مردد که به دلیل عدم اطمینان نمی دانیم کدام است و احتمالات مختلف را در آن راه می دهیم در مقام شناخت و این که واقعا کلیت دارد.

نظر معروفی است از هیوم که رئیس آمپریست ها و حس گرایان است و اصرار دارد که کلی نداریم و کلی جزئی است که خصوصیات را از دست می دهد و کلی جزئی است لذا می گویند جزئی دقت و قوت در ادراک است و کلی ضعف در ادراک می باشد یعنی وقتی ادراک ضعیف شده و برخی خصوصیات را نمی دانیم کلی است ولی در فلسفه ی اسلامی بنا بر تعبیر آقای مطهری کلی تعالی جزئی است نه تنزل آن، چون سعه ی وجودی اش بر جزئی بیشتر و قابلیت انطباق بر کثیرین پیدا می کند. پس جزئیت که خود به خود به معنای تشخص است نحوه ی وجود خارجی است برای ماهیت (ماهیت موجود در خارج که بالعرض و مجاز است) و کلیت هم نحوه ی وجود ذهنی ماهیت که راقی تر است.

برای نقص آن‌ها: وجدانا قابلیت انطباق بر کثیرین و کلیت را در مفاهیم ذهنی می‌یابیم که آمپریست‌ها و بعد پوزیتویست‌ها خلاف آن را می‌گفتند.

فی نحو الادراک: در واقع یک چیز است و دو جور آن را ادراک می‌کنیم: ادراک قوی: جزئی و ضعیف: کلی

پس انکار کلی را علم وجدانی ما نوع می‌کند که مفهوم انسان بر چهل نفر مثلا صادق و سعه دارد و تردیدی در آن نیست به عبارت دیگر در فلسفه‌ی اسلامی بین مشترک لفظی و معنوی فرق گذاشته می‌شود و حرف آمپریست‌ها و اسمیون که می‌گفتند کلی اسم بی‌مسمی است نقض می‌شود.

راسیونالیست‌ها می‌گویند کلی نه در خارج وجود دارد نه در ذهن و یک اسم بی‌مسمی است. ایده آلیست‌ها می‌گویند کلی در خارج وجود ندارد چون وجود طبیعی به وجود افراش است و طبیعی در هر فرد غیر از وجودش در فرد دیگر است و کلی فقط در ذهن وجود دارد. بعد هم هیوم همین نظر را تقویت کرد که هر چه هست جزئی است وقتی ویژگی‌هایش را از دست دهد کلی می‌شود.

یکی که فلاسفه‌ی اسلامی می‌گویند تحقیقی می‌کند که کلی مشترک لفظی نیست و مشترک معنوی است کلی سعه پیدا کرده است و با قابلیت انطباق بر کثیر تعالی پیدا کرده است. شرح مبسوط ذیل بحث وجود ذهنی: شهید مطهری نشان می‌دهد صدرا وقتی می‌خواسته حرف‌های معمولی بزند، حرف بوعلی را زده و حرف دقیق خودش را که زده معلوم می‌شود که اشکال بر اساس حرف بوعلی درست است نه بر اساس حرف دقیق ما که کلی تعالی یافته‌ی جزئی است و وجود ذهنی از وجود عینی آن برتر است: خاطر انصاف وجودی اش به کلی که در عالم مجرد می‌رود.

نقض دیگری علامه می‌آورد برای بطلان ظن که نقض هستی‌شناسانه‌ی قوانین کلی است که در علم و ریاضیات وجود دارد. یکی از مطالبی که آمپریست‌ها و پوزیتویسم‌های امروز غرب را گرفتار کرده این است که آن‌ها کلی را انکار کرده و این جا گیر کردند که اگر مفاهیم منحصر در جزئی باشند تکلیف قوانین چه می‌شود! قوانین کلی علمی و مفاهیم ریاضی که اگر مفاهیم در جزئی و ادراک را خود به خود در حس منحصر کنیم یک سری مفاهیم را از دست می‌دهیم مثل قوانین کلی که دیگر نمی‌توانند بر مصادیق لا متناهی صدق کنند که هم در هستی‌شناسی و هم در معرفت‌شناسی مفاهیم ریاضی گیر کردند. هستی‌شناسی اش: کلی مفاهیم ریاضی را چگونه تعقل می‌کنند؟ چگونه خط و سطح و نقطه را درک می‌کنند؟ اگر ادراک فقط حسی و مادی است، حس و ماده نمی‌تواند یک بی‌بعد یا یک بعدی یا دو بعدی را درک کند و الا آن علم به مفاهیم ریاضی خیلی نیاز دارد. ریاضی و منطق ریاضی و بدون این‌ها علم، علم نیست که این کجا تعقل می‌شوند (یک و دو) چگونه بر خارج منطبق می‌گردند؟ این‌ها در عالم خودشان مفاهیم کلی هستند. این مصیبت از زمان کانت شروع شد که ادعا کرد مفاهیم حسی و طبیعی درستند و مفاهیم ریاضی فرض دهند ولی مفاهیم متافیزیکی پوچند چون نه فرض دهند چون نمی‌خواهند در عالم ذهن

صادق باشند و نه مصداق حسی دارند که بخواهند بر خارج صدق کنند لذا به قول خودش عقل نظری در مفاهیم متافیزیکی و فلسفی به بمب بست می رسد و فقط با مفاهیم طبیعی چون مصداق حسی دارند و با ریاضی چون فرضیات ذهنند، می شود کار کرد. و فرض ذهن در عالم ذهن صادق است که فلاسفه ی اسلامی اشکال می گیرند که این مفاهیم ریاضی که فرض ذهنند، ذهن مادی یا غیر مادی؟ و ذهن در کجا آن ها را فرض می کند. هر جا که ذهن آن ها را فرض کند، آن جا غیر مادی است. نحوه ی وجود این مفاهیم ریاضی مجرد و غیر مادی است و تجردشان مثالی است نه عقلی چون بعد دارد ولی یک یا دو یا بی بعد است که هر جا درک شود غیر مادی است و ثانیاً مفاهیم ریاضی با منطقی فرق دارند آقای کانت! دومی فقط در ذهن صادقند یعنی عروض و اتصافشان ذهنی است ولی ریاضی بر خارج منطبق می گردد پس نه هستی شناسی مفاهیم ریاضی درست شده نه معرفت شناسی. که دومی به خاطر خلط معقول ثانی منطقی با فلسفی است و اولی مال این است که نفهمیدند مجردند.

در عدد بین آقای مصباح و مشهور اختلافی هست که مشهور معقول اولی می داند چون از مقوله ی کم منفصل است ولی آقای مصباح معقول ثانی می داند که البته طبق هر دو نظر اتصاف خارجی است و مدرکشان عقل است.

در فصل بعد خواهیم گفت که تمیز و کلیت صفت مفاهیم ذهنی اند و تشخیص صفت وجود خارجی است و علت شلوغی بحث مال این است که با قطع نظر از اصالة وجود و فرق تمیز و تشخیص بیان شده لذا در فصل جدید شروع می شود.

الفصل الثامن: فی تمیز الماهیات و تشخیصها

ماهیات تمیزی دارند و تشخیصی. وارد قانون بسیار زیبای فارابی می شویم که تشخیص مال وجود است و اولین کسی بود که این را اشاره کرد عوارض که به ماهیت نوعیه ضمیمه می شوند به ماهیت تمیز می دهند که فارابی گفت. تمیز یعنی باز هم کلی است مثل انسان عالم قمی که هر چه قید بخورد باز کلی است ولی تمیز دارند یعنی قیدهایی دارند ولی قابلیت صدق بر کثیر هست. پس تمیز جدا کردن یک ماهیت از ماهیات مشارکش است. قید و عرضی یا ذاتی که باز هم عرضی است مثلاً با ناطق انسان را از فرس جدا می کنیم که نسبت به حیوان انسان را از فرس جدا می کنیم که ناطق برایش عرضی است ولی کما کان کلی است. ولی تشخیص معقول ثانی فلسفی است که مساوق وجود است که این را اول با فارابی گفت و بعد صدرا تمام کرد.

اگر ماهیتی هیچ مشارکی نداشته باشد مثل انواع مجرده، تمیز نیاز ندارد چون منحصر به فرد است ولی همان ماهیت تشخیص هم دارد چون تشخیص به وجود است لذا تمیز یک چیز نسبی و مقایسه ای است ولی تشخیص غیر نسبی و واقعی و از صفات حقیقیه ی وجود است و لذا تمیز در محدوده ی مفاهیم است که در محدوده ی آن جزئی نداریم. برای فرق بین این دو در فصل قبل باید عبارات را اصلاح کنیم. بنحو تمایز یعنی تمیز و بعد در آخر گفت کلی و جزئی دو نحو وجود ماهیت اند که دیگر جزئی تمیز نیست چون آن چه که در خارج است برای ماهیت تشخیص است. عبارت فصل قبل ابهام دارد چون هنوز فرق بیان نشده و جزئی را در مقابل کلی قرار می دادند ولی اگر فرق را فهمیدیم جزئی اگر به معنای تمیز باشد باز هم کلی است و تشخیص بیرون از مفهوم است. خدا که ماهیت ندارد تشخیص دارد. عقول مجرده که فرد دیگری ندارند تشخیص دارند. ماهیات

افراد متعد دارند هر فرد تشخص دارد ولی تمیز در جایی است که مقایسه باشد و با قیود عرضی مفهومی را بخواهیم از دیگری جدا کنیم.

در بدایه سابقا فقط گفته شده در برخی فصول لذا بیانات اصالة الماهیتی یا با قطع نظر از اصالت وجود و ماهیت است مثل نحوان من وجود الماهیه که طبق اصالت وجود ماهیت در هیچ وعائی وجود ندارد.

نکته: پس اعراض ممیزند و تمیز می دهند نه مشخص. مثل ناطق که حصه ی انسانی حیوان را از حصه ی فرسی آن جدا میکند. تمیز در ماهیات و مفهوم سه جور است و تشخص و تشکیک از صفات حقیقیه اند.

جلسه شصت و پنجم

بعد از بیان فرق بین تمیز و تشخیص وارد این می شویم که تمیز بر چند قسم است. میز به ماهیت یا به تمام ذات است اگر دو ماهیت بسیطه ی اجناس عالییه باشند یا به بعض ذات اگر دو نوع از یک مقوله باشند مثل انسان و فرس دو نوع از یک مقوله که تمایز به بعض ذات یعنی فصل است یا میز با ضمائم خارجییه است مثل دو فرد از یک نوع که در تمام ذات مشترک بوده و تفاوت به ضمائم است.

مثال دیگر برای میز به تمام ذات: دو نوع از دو سلسله مثل عدد سه که نوعی از سلسله ی کم منفصل است با کیف محسوس که ذاتی مشترک ندارند البته باز چون از دو سلسله اند جنس الاجناسشان مقوله ی عشر است و تباینشان به خاطر عدم وجود جزء ذاتی مشترک بین آن دوست پس دو نوع از دو سلسله را هم می توان دو ممیز به تمام ذات دانست ولی دلیلش همان میز به امور خارج از ذات که بنا بر مسلک قدما اعراض را می گفتند و ممیزات یعنی امور خارجی که عارض بر زید و عمر می شوند یا بنا بر نظر فارابی اعراض علامات تشخیص اند.

در فصل سابع که تعابیر این بود: جزئی و کلی نخوان از وجود ماهیت که باید دید آیا جزئیت یعنی تشخیص در عالم خارج برای ماهیت و کلیت در مقابل تشخیص است؟ و گرنه ماهیت در ذهن چه متمیز چه غیر متمیز کلی است. انسان و انسان طویل هر دو کلی اند ولی دومی جزئی اضافی است. تشخیص یک معقول ثانی فلسفی و از عوارض وجود است و کاری به مفهوم ندارد.

مشهور میز را از سه طریق درست کردند. شیخ اشراق تعبیری دارد که تشکیک در ماهیت جایز و ماهیت هم اصیل که صدرا جواب داد ماهیت اعتباری بوده و تشکیک درست است ولی مال وجود است نه ماهیت (شرح مبسوط سبق و لحوق و فرق نظر بوعلی و شیخ اشراق در تشکیک در ماهیت) خلاصه شیخ اشراق تشکیک در ماهیت را جائز می دانست و گفت ما سفید و سفید تر داریم که اشتراک و اختلافشان در سفیدی است پس قسم چهارمی برای غیریت درست می کنیم که میز به تشکیک در ماهیت است.

نکته: اصل تشکیک که از شیخ اشراق آمد را ما هم قائلیم که یکی بودن ما به الاشتراک و ما به الامتیاز است ولی نه آنگونه، زیرا از مقدمات ما کثرت بود ولی نه کثرت ماهوی بلکه با کثرت صفات متن کار کردیم که کثرات از کمالات حقیقیه مختلفه اند که صفات متفاضله اند که خارج از حقیقت وجود نیستند. پس مبنای علامه برای اثبات تشکیک کثرت ماهوی نیست که آقای مطهری هم در اصول فلسفه خواسته تسامح را حل کند بدین گونه که درست است ماهیت اعتباری و همین طور کثرت در آن لکن این اعتباری منشأ واقعی دارد که صفات حقیقیه ی وجود است. قوه و فعل و ... ماهیت گیری از وجود یعنی وجود را از

حرکت نگه داریم و از آن حد بگیریم یعنی آن را مستقل کنیم چون وجود ربطی حد ندارد و استقلال ندارد پس دیگر نمی توان گفت ماهیت حد وجود خارجی است بلکه حد وجودی است که به آن استقلال دادیم. در وجود ربطی هم خواندیم که ماهیت در غیر مستقل نیست و اگر موجودی در حال سیلان است را نایستادیم ماهیت پیدا نمی کند. پس تا استقلال ندهیم به موجودی، ماهیتی درست نمی شود لذا در اثبات تکشکی از کثرت ماهوی استفاده نمی کنیم بلکه از کثرت صفات حقیقیه ی وجود که اموری غیر خارج از حقیقت وجودند استفاده می کنیم و لذا می گوئیم کثرت واقعی است. صدار این حرف ها را زده و علامه خلاصه حرف های صدرا را در بدایه تحویل داده. وجود ربطی به خاطر ضعف وجودی اش ماهیت ندارد چون طرف نسبت نیست و همین طور واجب هم به خاطر قوتش ماهیت ندارد لذا ماهیت از عالم بیرون می رود چون عالم یا واجب است یا وجود ربطی و قسم سومی ندارد لذا اگر بخواهیم کثرت را با ماهیت درست کنیم نمی شود اگر ماهیت بخواهد تشکیک پذیر باشد بی نهایت ماهیت پیدا می کنیم.

ماهیت ذاتیاتی دارد و سلبش ذات ماهیت را تغییر می دهد و نمی شود فرض کرد چیزی هم با ماهیت هست و هم نیست. ذاتیات ماهیت اقتضا می کنند که ذاتش لا یتغیر باشد. پس به چند بیان تبیین شد: ماهیتی نداریم که تشکیک در آن داشته باشیم و این که خود تعقل مفاهیم ماهوی به عنوان مفاهیمی که مشتمل بر ذاتیاتند اگر تغییر ذاتیات را ملتزم شویم باید ملتزم به تغییر ذات هم بشویم فقط این حرف را جایی می توان زد که ذاتیاتی نباشد و سیستم مقولات عشر پیاده نشود که در وجود پیاده نمی شود فقط پس تمیزی که می خواهیم در حقیقت وجود قائل شویم تشکیک است.

نکته مهم: صفات حقیقیه ی وجود مساوق وجودند. تشکیکی که صدرا می گوید بر اساس کثرت صفات حقیقیه ی وجود بود که صفاتی متفاضله ی غیر خارجند نه کثرت مفاهیم ماهوی.

یکی دیگر از صفات حقیقیه ی وجود تشخیص است و مساوق هم اند و هر چه وجود دارد تشخیص دارد که این هم تشکیکی است یعنی واقعیت ضعیف تشخیص ضعیف است تشخیص در انواع مجرد از لوازم نوعیتشان است چون منحصر به فردند و مشارک ندارند پس لازمه ی نوع مجرد بودن یک واقعیت واحد بودن است. لذا می گویند انواع مجرد، قوه و قابلیت قابل ندارند؛ آمدن اعراض و ضمائم مربوط به قوه بوده و در عالم ماده، صرف امکان ذاتی برای تحقق کافی نیست یعنی ممکن است چیزی امکان ذاتی داشته باشد ولی به خاطر مانعیت مانع تحقق پیدا نکند که تزامم در عالم می شود. مثلا برخی موجودات ناقصند که نقصشان مال قابلیت قابل است نه فاعلیت فاعل چون ماده مال قوه است و تا قوه ی ضمیمه ی شیء نباشد شیء به وجود نمی آید لذا در دار دنیا کامل به همه چیز نمی شود رسید ولی در آخرت خیر. دنیا و عالم ماده که دار تزامم است برای به وجود آمدن شیء صرف امکان ذاتی اش کافی نیست ولی در نوع مجرد به صرف امکان ذاتی اش موجود است چون قابل و قوه و ... ندارد. و لذا تعبیر می شود که این ها برای وجودشان فقط اکتفاء به فاعل می شود و قابلیت قابل در کار نیست.

در عالم ماده تشخیص بنابر نظر آن ها به عوارض مشخص است. کثرت عددی انواع مادی مال قابلیت قبول اعراض مختلف است پس افراد مختلف به سبب اعراض از هم جدا و تشخیص پیدا می کنند مثل مکان های دو چیز و زمان های دو چیز.

جلسه شصت و ششم

از نظر مشهور وقتی نوعی به نام انسان را در مکان در نظر می‌گیریم، مکان به اعتبار این که عرض عریض و مصادیق متعدد دارد نوع تشخصات مختلف پیدا می‌کند به اعتبار امکانه‌ی مختلف و ازمه‌ی مختلف و

وقتی وجود خارجی تشخص دارد، زمان خاص دارد و مکان خاص که این دو علامت است و گرنه مفهوم مکان و زمان به مفهوم کلی و ماهیت تمیز می‌دهد نه تشخص.

این نکته اول بار در ذهن فارابی درخشید مفهوم جزئی هم قابل حمل و صدق است ولی تشخص خیر. ما در باب وجود نه جزئی‌ت داریم و نه کلیت زیرا این دو صفت مفاهیم اند نه صفت واقعیت خارجی.

اگر می‌خواستیم فلسفه را با نظر به سیر تاریخی بخوانیم باید اول شرح اشارات بوعلی بعد شرح منظومه و بعد اسفار و بعد نهایه که این یک روال است ولی روال بدایه فرق می‌کند که از اول رفتیم سراغ اصالة الوجود لذا باید همان اول حجمی از اطلاعات و سیر تاریخی گفته شود.

المرحلة السادسة في مقولات العشر

الفصل الاول: تعريف الجوهر و العرض - عدد مقولات

در ابتدا علامه تعريف جوهر و عرض را اشاره ميکند که در بحث وجود ربطی اين تقسيم اشاره شد که ماهيت در یک تقسيم اولی منقسم می شود به ماهيتی که اذا وجدت ... لا فی موضوع و به ... فی موضوع. در وجود ربطی بيان شد که فرق بين صورت و عرض هر دو در شأن وجود ربطی هست با اين فرق که جوهر از عرض مستغنی است ولی ماده از صورت مستغنی نیست. پس لا فی موضوع دو فرض دارد يعنی يا اصلا موضوع لازم ندارد يا موضوع محتاج دارد لذا در جواهر دو فرض داریم:

(۱) جوهری که موضوع نمی خواهد

(۲) جوهری که موضوع می خواهد ولی موضوعش مستغنی از او نیست مثل صورتی که وجود پیدا می کند موضوعش ماده است و ماده از آن مستغنی نیست به خلاف عرض که موضوع ایی که می خواهد از او مستغنی است پس سه جور موجود موضوع داریم:

(۱) موضوع ندارد

(۲) موضوع دارد ولی از او مستغنی نیست

(۳) موضوع دارد و از آن مستغنی است.

پس ثانی موضوع مستغنی که سالبه است دو فرض دارد:

الف) سالبه ی به انتفاء موضوع و انتفاء محمول. ب) موضوع ندارد، موضوع دارد و از او مستغنی نیست (انتفاء محمول).

نکته: در باب وجود ربطی، وجود لغیره اگر عرض وجود می شود از مراتب جوهر ولی اگر صوراً بود، ترکیب بين ماده و صوراً اتحادی است چون قوام ماده به صوراً است.

برخی فلاسفه جوهر را انکار کردند مثل هیوم و گفتند ما اصالة الحسی هستیم و حس هم فقط اعراض را می فهمد که در واقع قائل شدند به نه جوهر چون عرض یا وجودی است محتاج موضوع یا مستقل که اگر مستقل است هر نه را جوهر کردند چون مستقل اند و موضوع نمی خواهند یا این که عرض است و محتاج جوهر. عقل می گوید عرض وجود لغیره دارد پس غیری هست که عرض، عرض است ولو موضوعش را درک نکنیم و اگر هم کسی این را قبول نداشت در واقع عرض را مستقل کرده

که جوهر را انکار نکرده بلکه جوهر را توسعه داده پس عرض یا فی موضوع است یا لا فی موضوع است یا خودش جوهر است.

جواهر علی المشهور پنج تا هستند و شیخ اشراق جوهر مثالی را هم اضافه کرده.

کلمه ی عرضی، ذاتی اعراض نیست چون آن وقت دو مقوله ی بیشتر نداشتیم ولی کلمه ی جوهر ذاتی جواهر است.

اشکال آقای مصباح(دام ظلّه)

آقای مصباح اشکال می گیرد که اگر عرض معقول ثانی است جوهر هم باید معقول ثانی باشد یعنی جوهر هم باید مثل عرضی بر نحوه ی وجود دلالت کند و معقول ثانی باشد. مفهوم عرض جامع اعراض است نه نحوه وجودشان.

برخی مقولات نسبی را یک مقوله به نام نسبت قرار دادند.

شیخ اشراق حرکت را در مقولات اضافه کرد که صدرا می گوید یخ اشراق می بایست حرکت را هم مثل وجود و ... می کرد که می شد معقول ثانی که از نحوه ی وجود انتزاع شود. معقول اولی از حد الوجود انتزاع می شود و معقول ثانی از نحوی وجود.

الفصل الثانی: فی اقسام الجوهر

جوهر در کتاب به پنج قسم تقسیم شده و تقسیم اولی است. (اولی در مقابل ثانوی نه به معنای بدیهی) جوهر یا عقلانی است یا نفسانی یا ماده یا صورۃ یا جسم که جسم مرکب از این هاست و حصر تقسیم استقرائی است و استقراء هم بر اساس برهان است یعنی جواهری که برهان بر وجودشان قائم شده لذا بعدا جوهر مثالی هم اضافه شد و ما دلیل بر حصر نداریم که امکان بقیه ی اقسام را رد کنیم. پس استقراء البته استقرائی که مستند به برهان است جواهر پنج تا است یعنی برهان وجود این پنج قسم را ثابت می کنیم و در تقسیم جوهر یک حصر عقلی دائر بین سلب و ایجاب نداریم برخی می گویند با این اقسام تقسیم اولی نیست چون جسم مرکب از ماده و صورۃ در عرض آن دو نیست که بگوییم پنج تا اند که به اولی بودن اشکال شده است. ولی تقسیم اولی مشهور با پنج قسم است.

مشائیون نمی توانستند رابطه ی نفس را که ذاتا مجرد است را با ماده تصویر کنند ولی حکمت متعالیه توانست تصویر کند. عبارتی داشتیم که به این رابطه اشاره کرده. که در نهایت هست.

اشکال: از آن جایی که جسم مرکب از صورۃ جسمیه است چگونه جزء اقسام تقسیم اول و هم عرض آن هاست که آقای مصباح هم این اشکال را دارد؟

هیولا قوه ی محض و فعلیتی ندارد مگر این که قوه ی بقیه ی فعلیت هاست. اولین فعلیتی که بر هیولا عارض می شود از نوع فعلیت مقابل قوه (نه فعلیت مطلق) صورۃ جسمیه است که صورت جسمیه یعنی قابلیت امتداد در ابعاد ثلاث (طول و عرض و ارتفاع) که می شود جسم طبیعی که در مقابلش جسم تعلیمی داریم که فرقاشان در ابهام و تعین است و اصل قابلیت امتدادات ثلاث می شود طبیعی و این که این امتداد معینا است تعیناتش می شود و تعلیمی را بردند در مقوله ی کم و اصل قابلیت را در جوهر آوردند. پس پنج قسم داریم اول و سؤالی مطرح شد که انقسام اولی است یا یک تکه ثانوی است که جوابش هم جای دیگر است.

ما دخول جوهر را در فصل محال اعلام کردیم ولی الآن جوهر را به پنج تا تقسیم می کنیم. دخول صورۃ جسمیه در تقسیم بالعرض و المجاز است زیرا جوهر در حدش أخذ نشده و اتحاد جوهر و فصل اتحاد به حمل شایع است یعنی اتحاد وجودی و صورۃ همان فصل است که به شرط لا أخذ شده پس صور جسمیه واقعا همان فصول اند. بشرط لا که باشند صورۃ اند و لا بشرط که باشند فصلند پس همان حکم فصل را باید بر آن ها باز کنیم. که این حرف در نفس هم جاری است البته در عقل اشکال آسانتر است چون فصلش عقلی است نه خارجی زیرا بسائط خارجی اند.

پس اگر گفتیم فصول الجواهر، جواهر نیستند و فصول جواهر جواهرند مخلفات ندارند. اولی به حمل اولی و دومی به حمل شایع است که جنس و فصل متحدند.

توضیح پاراگراف به بیان دیگر: صورت جسمیه را چگونه جزء جواهر می دانیم؟ صورت جسمیه حقیقتاً داخل در پنج قسم نیست و بالعرض است زیرا فصل است. پس صورت جسمیه جواهر به حمل شایع است نه جواهر به حمل اولی و ملاک دخالت در اقسام این است که جواهر به حمل اولی باشد یعنی در حدش اخذ شود یعنی جنس بیاید در حد فصل که قبلاً گفتیم به خاطر تسلسل، جنس در حد فصل اخذ نمی شود. بر اساس همین نکته علامه این تکه را که خواندیم، بعداً طور دیگری تفسیر می کند به خلاف تفسیر اینجا. اول تقسیم اینگونه خواندیم که اگر در خارج به وجود آید لا فی موضوع مستغن عنها فی وجوده است که گفتیم دو فرد دارد مثل جواهر عقلیه که نوع یک و نوع دو مثل صور عنصریه که علامه قید مستغن عنها فی وجوده را به تقسیم بعدی زد. کانه جوهری که لا فی موضوع است گاهی موضوع ندارد و گاهی دارد ولی موضوع از او مستغنی نیست علامه می گوید اگر بعداً گفتیم دخول صور جوهریه در تقسمی بالعرض است دیگر نباید این قید را اینگونه معنا کرد زیرا قید را بر این اساس معنا کردیم که صور عنصریه و صور جسمیه را داخل در تقسیم بدانیم و مقسم پنج قسم دارد.

پس حالا که این جا فهمیدیم دخول صورت جسمیه و نوعیه در تقسیم عرفی است پس معلوم می گردد از اول نباید این ها را در تعریف بیاوریم که سرنوشت و آثار این نکته بعداً می آید که یکی این است که می توان استفاده کرد برای رفع اشکال برخی اساتید که می گویند جواهر معقول ثانی است. پس این دو صورت که فصل اند حقیقتاً داخل در تقسیم نیستند چون جواهر در حدش اخذ نمی شود.

حال آن که ما طوری تقسیم می کنیم که جواهر در حد اقسام باشد و جنس عالی آن ها گردد حال اشکال این است که جواهر نمی تواند جنس فصل باشد چون در حدش اخذ نشده. پس هر جا صورتی داشتیم که فعلیت شیء بود به فصل بر می گشت در مقابل جنس که فصل شد فعلیت و جنس شد قوه، فصول را داخل در تقسیم جواهر نمی دانیم چون در حدشان اخذ نشده نظیر کلام در نفس: در نفس هم قوه داریم و هم فعلیت به خلاف عقل که قوه و فعل ندارد که بر این اساس باید برگردیم و قیدی را که در باب تقسیم جواهر آوردیم را دقیقتر توضیح دهیم که مال مراحل بالاتر است. پس جواهر در حد صورت جسمیه و نوعیه و نفس اخذ نشده ولی در حد عقل ... اخذ شد و واقعا جواهرند.

الفصل الثالث: فی الجسم

این فصل با توجه به نظریه ی ذی مغراطیس و نظریه ی متکلمین از بحث های مهم این مرحله است.

علامه می فرماید اصل وجود جسم بدیهی است چون قابلیت امتداد در ابعاد ثلاث است و صورت و فعلیت بار بر هیولایی می شود که وجودش را با برهان ثابت می کنیم. و ما یک اشیائی داریم مشترک در فعلیت که فعلیتشان قابلیت امتداد در ابعاد ثلاث

است. یک واقعیت دومی داریم که حسی است که اشیاء خارجی را که در عالم حس متصل می بینیم یعنی بینشان فواصلی حس درک نمی کند، حس بین آن ها اتصال درک میکند که این جا می خواهد حکما در ... کند که این ها در واقع حسیات را از مقدمات برهان می دیدند و اعتماد به حس می کردند که می گفتند حقیقت جسم اتصال است. منتها سؤال فلسفی این است که آن چه را حس حقیقتا متصل می بیند آیا واقعا متصل است یا نه. و اگر واقعا متصل نیست، عدم اتصال به چه معناست؟ آیا یعنی واقعا اجزائی داریم که هیچگونه امتدادی در آن ها نیست که قابلیت انقسام پیدا کنند ولو عقلا و وهما که می شود نظریه ی متکلمین یا آن که اتصال ندارد یعنی ما ذرات ریزی در خارج داریم ولی ذرات ریز که از نظر طبیعی قابل شکستن و بریدن و نصف کردن نیستند، از نظر عقلی امتداد دارند که نظریه ی ذی مغراطیس می شود.

پس سؤال این است که در واقع اتصال دارند یا نه که عدم اتصال دو مرحله است:

۱. ذرات ریزی داریم که قابلیت انقسام ندارند خارجا

۲. ذرات ریزی داریم که حتی وهما و عقلا هم قابلیت انقسام ندارند.

ذهن که می گوئیم دو مرتبه است ذهن: یک مرتبه ادراک معانی جزئی می کند و یک مرتبه نیز عقل است.

یک دیدگاه دیگر هست که این ها واقعیاتی هستند متصل که همین اتصال حسی را که داریم در خارج هم هست و انقسام پذیرند حتی اگر انقسام خارجی شان ممکن نباشد، ذهن ما در دو مرحله ی عقل و وهم آن ها را منقسم می کند که نظریه ی حکماست.

این جا افلاطون و شیخ اشراق نظریاتی دارند که این جا علامه نیاورده.

پس خلاصه: واقعیاتی که حس امتدادش را در متن واقع درک می کند یا امتداد دارد یا نه و اگر ندارد. ذرات ریزی که بینشان خلل هست (به جهت عدم اتصال و امتداد) نشکستنشان فقط خارجی است یا نشکستنشان ذهنی هم هست که متکلمین می گویند نشکند چه در خارج و چه در ذهن ذی مغراطیس می گویند نشکند در خارج ولی قابلیت انقسام و شکستن ذهنی دارند فلاسفه ی ما می گفتند هر چه حس درک می کند همان متن واقع است و اتصال در واقع هست.

بر اساس آن چه از علم جدید به ما می رسد به عنوان اصل موضوعه ما مجبوریم فتوا دهیم حکما این قسمت را که از یک اصل موضوعی طبیعی استفاده کردند فکر کردند اتصال خارجی است. الان آزمایشات نشان می دهد که ماده از ذرات ریز ساخته شده که اتم اند و الکترونی دارد و ... که با این اصل موضوع باید حرف حکما را عوض کنیم.

که اتصال حسی که درک می کنیم به خاطر ضعف ابراز شناخت و اندازه گیری است و گرنه چنین اتصالی در متن واقع وجود ندارد. حال که اتصالی در واقع نداریم با ذرات ریز طرفیم. حال این ذرات ریز از نظر عقلی نشکند؟ که جواب می دهیم: برهان

فلسفی بود متکلمین کما کان درست است چون نمی شود به جزئی قائل شد که امتداد در واقع نداشته باشد که اگر امتداد دارد عقل برایش انقسام عقلی قائل است و اگر امتداد ندارد نمی شود از اجتماع بی امتدادی، امتداد درست شود لذا حرف متکلمین باطل شد. لذا نزاع بین متکلمین و فلاسفه ربطی به فناوری جدید ندارد. و علم جدید فقط نشان داد این که حکما فکر می کردند در خارج اتصال واقعی داریم غلط است ولی نزاع با متکلمین این بود که می گفتند که حقیقت جسم، بی امتداد است و اجزائی دارد که انقسام عقلی شان هم امکان ندارد که باطل است کما این که ذی مغراطیس این تکه از حرف حکما را قبول کرد که ما امتداد عقلی داریم و انقسام عقلی ممکن است ولی انقسام خارجی ممکن نیست که تکه ی آخر را علم جدید اصلاح کرده چون وقتی اتم کشف شد خیلی ها فکر کردند نظریه ی ذی مغراطیس حق است و به اصطلاح آن موقع می گفتند ماتریالیست مکانیک که فکر میکردند اجزاء و آجرهای ساخت جهان پیدا شدند. بعد که اتم شکافته شد و اجزاء پیدا کرد معلوم شد این تکه ی حرفش هم خراب شده یعنی جزء نشکن خارجی نداریم. بعد الکترون شد بسته ی انرژی و ... سازمان ها به هم ریخت. بالاخره این مقدار مسلم شد که در میان اجزای خارجی ماده، فواصل داریم چه جزء خارجی اتم باشد یا الکترون و هسته(پروتون و نوترون) باشد.

پس امتداد از بی امتدادی ساخته نمی شود که این قسمت حرف حکما را باید پذیرفت و این قسمت را نباید پذیرفت که در واقع اصل موضوعه ای بوده که از طبیعیات آمده و الآن عوض شده و یک بخش از حرف ذی مغراطیس را باید اصلاح کرد که فکر می کرد اجزاء نشکن خارجی ... که در طبیعیات امروز رد شده و به قول آقایان ماتریالیست مکانیک شده ماتریالیست دیالکتیک که فرق مکانیکی و دیالکتیک در همین بود که تصور مکانیکی از جهان اجزاء جهان را ثابت می داند ولی تصویر دیالکتیک می گوید ماده عین سیلان است و از این جا ظاهر میگردد اشکال دیگری در حرف ذی مغراطیس بود که همان جایی هم که الکترون و پروتون داریم، ماده و صورت داریم چون هیولا درست می شود که علامه در نهایت آورده پس حرف را باید با اصلاح ما قبول کنیم. بعد عقلی اش درست است چون اجزاء جهان هر چه قدر جلو رویم امتداد و انقسام دارند و بعد حسی اش را اصلاح می کنیم و بحث ماده و صورت را در آن پیاده می کنیم. به عبارت ثالثه بنا بر تعریف شهید مطهری مصداق جسم نزد حکما عوض شد. حکما مصداق صورت جسمیه یعنی امتدادات ثالثه را در خود ماده ی خارجی پیاده می کردند و ما در اتم یا هر جزئی که علم به آن می رسد کار عالی علامه اساس مادی گری در ایران را از بین برد.

جلسه شصت و هشتم

نمی توان گفت یک واقعت ممتد داریم ولی انقساماتش متناهی است چون فرض این است در انقسام تا حد هر جا پیش رویم امتداد هست گاهی ابزار خارجی نمی توانند اقسام جسم را به جهت صغارت تقسیم کنند که آن وقت و هم تصور تقسیمش را می کند و ... که حتی وهم هم دیگر نتواند تصور تقسیم کند عقل می آید و برهان می آورد که هر امتدادی تا وقتی که امتداد است انقسام پذیر می باشد که فرق وهم و عقلی کلی و فرد است چه فرد خارجی و چه فرد ذهنی و عقل مبنایش برهان است که حد وسط کلی دارد.

رد قول چهارم و پنجم:

قول چهارم و پنجم رد است یک اشکال مشترک دارند: اجزاء بی امتدادند و بی حجمند که آن وقت از اجتماعشان ممتدی به وجود می آید رویه از اجزاء بی امتداد و بی حجم، جسم دارای حجم به وجود نمی آید و اگر هم اجزاء حجم دارند دیگر تجزیه پذیر باید باشند چون وقتی حجم دارند یعنی امتداد دارند که امتداد اقتضای انقسام دارد. حد مشترک قول چهارم و پنجم این بود که انقسام عقلی و وهمی ندارند که رد کردیم که گفتیم ندارند یعنی حجم ندارند و امتداد که ... و اگر دارند که ... و اجزاء بالفعل را متکلمین گفتند متناهی اند و نظام (قول پنجم) گفت لا متناهی اند. چطور می شود یک اجزاء بالفعل لا متناهی ذو حجم داشته باشیم که کنار هم یک حد محدودی درست کنند! پس حجم محدود بدیهی است و اگر قرار است از شیء حجم دار تشکیل شود باید اجزاء لامتناهی باشند و اگر بی حجم باشد، حجم دار از بی حجم تشکیل نمی شود.

رد قول دوم (حکما):

برای اثبات جسم بسیط از حس استفاده شده و از طبیعیات آورده شده که ضعیف است و سست و می گویند که در خارج اتصال حقیقی دارند و بدون فاصله اند همان طوری که حس درک می کند که اشتباه است.

جلسه شصت و نهم

بررسی قول اول: قول اول و دوم مشترکی داشتند که در خارج اتصال واقعی داریم و مصداق اتصال واقعی، جسم خارجی است که با اصل موضوعه ای که با طبیعیات جدید می گیریم آن ها را رد می کنیم ولی قول اول اشکال اضافه ای دارد که اگر هم مصداق را واقعیت خارجی بگیریم نمی توانیم در جایی که اتصال را قبول داریم اجزاء متناهی بالقوه قائل شویم و قول به اجزاء متناهی بالقوه اشکال مستقله ای دارد. همین طور در چهارم و پنجم هم مطرح بود و هر جا قائل شویم به تناهی گیر می کنیم. تناهی بالفعل، برای حجم محدود، مشکل ندارد ولی اتصال واقعی را خراب می کند. پس اتصال واقعی با اجزاء بالقوه ی متناهی جور در نمی آید و از طرف دیگر انفصال واقعی با قول به غیر متناهی بودن جور در نمی آید چون سبب می گردد حجم نامحدود عمل آید. برش خارجی در آن امکان نداشته باشد برش عقلی و وهمی امکان دارد پس برای اتصال می توان وهما یا عقلا جزء بالقوه در نظر گرفت.

نکته: ممکن است روزی کشف شود که جزء تجزیه ناپذیر خارجی داریم یعنی ماده ای که خارجا نتوان تجزیه اش کرد اما همان ماده اتصال دارد و به جهت اتصالش تجزیه ی وهمی و عقلی اش امکان دارد پس در واقع مصداق قول حکما عوض شده است.

ما در خارج امتداد داریم و لذا حتی اگر در خارج نتوان تقسیم کرد در وهم و عقل می توان. پس قائل به امتداد و اتصال علی الاطلاق نمی تواند بگوید انقسام به متناهی داریم ولی ذی مغراطیس حواسش بود و گفت فقط انقسام خارجی متناهی است - هر کس هم بگوید اجزاء نامتناهی خارجی دارد باید حجم نامتناهی داشته باشد.

تنها قولی که سلیم از اشکال است قول حکماست از حیث کبری که امتداد هر جا بود انقسام الی غیر نهایی هست منتها این قابلیت انقسام مصداقش اشکال داشت که مصداقش از طبیعیات ممیز آمد و الآن اتم یا الکترون شده است. مصداق جسم قبلا جسم خارجی بود و الآن شد اجزاء اولیه. امتداد جرمی همان جسم طبیعی است در مقابل جسم تعلیمی که عرض و طبیعی جوهر است که اختلاف این جوهر و عرض به ابهام و تعین است و طول و عرض و ارتفاع های معین می شوند. جسم های تعلیمی و حجم های خاص که عرضی هستند از مقوله ی کم متصل می باشند. پس قول ذی مغراطیس پذیرفته شد با اصلاح که اصلاح این است که اولاً اجزاء متشابهی که وی فرض کرد، خود آن ها هم شکسته شدند و بعد علاوه بر این که یک سری اجزاء نشکن پیدا کردیم بحث هیولا و صورته هم بعداً می آید. بعد قول حق با کل اصلاح قول ذی مغراطیس و با یک اعتبار و اصلاح قول حکماست از حیث این که مصداق عوض شده و مصداق اتصالی که حکما برای جسم در نظر می گرفتند می شود همان اجزاء اولیه که برای جسم اجزائی اند.

نکته: باید اضافه گردد به این بحث ماده و انرژی: اگر علم جدید بگوید ماده و انرژی به یکدیگر تبدیل می شوند آن وقت شبهه ی قول متکلمین زنده می شود چون انرژی دیگر امتداد ندارد اگر ماده به بی امتدادی تبدیل شود، گیر پیدا می کنیم. (درس های الهیات و شفاء شهید مطهری)

الفصل الرابع: فی إثبات المادة الأولى و صورة الجسمیه

برای اثبات ماده ی اولی، برهان قوه و فعل مشائین را می خواهد ذکر کند که قبلا خوانده شد. ما در واقع در جسم یک حیثیت بالفعل داریم و یک بالقوه، که بالفعل حیثیت امتدادات جرمی یعنی قابلیت امتدادات ثلاثه ای است که در جسم طبیعی وجود دارد که تعینش به جسم تعلیمی است ولی از آن جهت که می تواند کمالات مختلفی را پذیرا شود یک حیث بالقوه دارد و از آن جا که دو حیث غیر هم اند. حیث بالقوه نمی تواند به یک واقعیت عرضی برگردد اگر هم عرض باشد و نهایتا باید به یک واقعیت جوهری برگردد، پس یک بعد جوهری در ماده وجود دارد به نام هیولا که قوه ی محض است و فعلیت به قوه ی محض بودنش است و این که قوه ی همه چیز است فعلیتش می شود. در واقع اولین فعلیتش صورت جسمیه است. حد وسط برهان حیثیت بالفعل غیر از حیثیت بالقوه است، می باشد.

صورت جسمیه نمی تواند حیث بالقوه باشد

و نمی توانیم قوه ها را به صورت جسمیه بنیم چون اگر هم فرض کنیم بقیه قوه ها را به صورت جسمیه بنیم خود قوه ی صورت جسمیه را به کجا باید بنیم؟! قوه ی صورت جسمیه که یک فعلیت است قابل ارجاع به خود صورت جسمیه نیست چون وقتی فعلیت آمد دیگر قوه نیست. قطعا باید قوه ی صورت جسمیه به عنوان یک فعلیت واقعیت دیگری باشد که این واقعیت دیگر باید برگردد به یک واقعیت جوهری و اگر عرض هم باشد به یک واقعیت جوهری که آن جوهر که قوه ی محض است اسمش هیولاست. این برهان قوه و فعل است بر اثبات هیولای اولی اقامه شده است.

عبارت علامه با توضیح که داده شد فرق دارد.

توضیح عبارت لأن الفعل متقوم... : حیث فعل، حیث دارایی است. پس از آن جهت که صورت جسمیه است یک واقعیتی هست و از آن جهت که می تواند صورت اکسیژن را با اعراض و لواحق بپذیرد بالقوه و استعداد است و هنوز وجود ندارد و مفقود است و موجود نیست. حال که دو حیث اند نتیجه می شود: در جسم جوهری است که قوه ی صورت جسمیه می باشد.

برخی اساتید اشکالی دارند که غیر صریح جوابش گفته شد. علامه در استدلال گفت: ما قوه ی صور نوعیه را باید به جوهری دیگر تکیه دهیم. برخی اساتید اشکال دارند که چرا قوه ی صورت نوعیه را به صورت جسمیه تکیه نمی دهیم و صورت جسمیه از آن جهت که جسم است موجود است و از آن جهت که می تواند چیز دیگری بشود، فعلیت و قوه نسبت به دو چیزند و لذا تضادی با هم ندارند پس بالفعل صورت جسمیه است اما قوه صورت اکسیژن را دارد. پس قوه ی صورت اکسیژن اگر آمد ...

صورت جسمیه از آن جهت که صورت جسمیه است فعلیت دارد و از آن جهت که همین صورۃ جسمیه می تواند صورۃ نوعیه را بپذیرند قوه می باشد. پس این جمله من حیث ما یمكن أن یلحق ... همین حیثی که ملحق می شود به آن صور نوعیه عیبی ندارد که بالقوه باشد و غیریت حیثیت بالفعل و بالقوه هم اشکالی ندارد. پس بالفعل است نسبت به صورۃ جسمیه و بالقوه است نسبت به صورۃ نوعیه لذا لازم نیست که بگوییم حتما جوهر دیگری داریم که او حامل این قوه است بلکه همین صورۃ جسمیه حامل قوه ی اکسیژن است و این صورۃ جسمیه هیچ گاه جسم را رها نمی کند و مثل صورۃ های دیگر نیست که وقتی صورۃ هیدروژن می آید صورۃ اکسیژن می رود ولی صورۃ جسمیه هست و حامل همه ی قوه هاست و نسبت به صورۃ جسمیه بالفعل و نسبت به صور نوعیه بالقوه است. پس کسی نگوید قوه یک چیز و فعل یک چیز.

پس دو واقعیت جوهری می خواهیم که یکی قوه و هیولا و یکی فعل که صورت باشد. قوه فقدان و فعل وجدان و دو حیثند ولی دو حیث نسبت به دو چیز هستند: صورۃ جسمیه و صور نوعیه

ما اینطور گفتیم که صورت جسمیه، قوه اش را چی حمل کرده یعنی قوه ی صورۃ جسمیه به عنوان اولین فعلیت از کجا آمده؟ پس باید برسیم به جوهری که قوه ی محض است. قوه ی صورۃ جسمانی می شود امکان استعدادی او که عرضی قائم به جوهر است. این امکان استعدادی صورۃ جسمیه که خودش یک فعلیتی است، حامل او کیست؟ دیگر نمی توان گفت حاملش خودش است چون قوه و فعل این جا تضاد پیدا می کنند چون صورۃ جسمانی بالفعل است و دیگر قوه اش نیست. نسبت به صورۃ اکسیژن و همه ی صور نوعیه حرف درست است ولی نسبت به صورۃ جسمیه چطور؟!

این ها می خواهند بگویند بر اساس تشکیک یک فعلیت مطلقه داریم می آید تا قوه ی محض که هیولا بوده و جوهری است که حامل همه ی امکان های استعدادی است از جمله اولین امکان استعدادی یعنی صورۃ جسمیه که اولین صورۃ هیولاست و هیولا قوه ی آن را دارد.

تعبیر هذا نحو وجودها یعنی خود قوه ی محض از باب تشکیک، خودش یکی از مراتب وجود می شود یعنی یک مرتبه از واقعیت است.

در فصل سادس بعد از اثبات ماده ی اولی و صورت از تلازمشان بحث میگردد که می گوید موجود تحققی ندارد مگر به فعلیتی. پس در فصل رابع گفت ماده ی اولی فعلیتی ندارد مگر این که فعلیتش قوه ی محض است و این قوه ی محض نحو وجودش است و در فصل سادس دارد که هیولا ملازم صورۃ است چون دار وجود دار فعلیت است و ما بدون فعلیت چیزی نداریم و این همان تشکیک است.

حامل قوه، ممکن است در ارتباط با صور نوعیه بتوان فرض کرد که صور جسمیه است ولی در ارتباط با خود صور جسمیه نمی توان گفت حامل این قوه و حامل این امکان استعدادی خود صور جسمیه است چون صور جسمیه الآن فعلیت است و حامل خودش نیست و حاملش باید یک واقعیت جوهری دیگری باشد که این فعلیت اولین فعلیت او می شود. لذا صدر و ذیل عبارت را اینگونه حل می کنیم که هیولا قوه ی محض است و فعلیتش این است که قوه ی بقیه ی فعلیت هاست و از آن طرف در دار وجود هر موجودی برای تحقق فعلیت می خواهد و هیولا که قوه ی محض است مقدم و قوام وجودی اش به صورت است به این جهت که تشکیک داریم یعنی یک فعلیت مطلقه داریم در مقسم که مقول به تشکیک است و مرتبه ی اول این فعلیت مطلقه هیولاست و می آید بالا و در دار وجود واقعی فعلیت می خواهد این هیولا که قوه ی محض است باید زیر سایه اولین فعلیت که صور جسمیه است پا به عصره بگذارد. دقیقا مثل مسأله می شود مسأله ی خارجی و ذهنی که می گوئیم هر واقعیتی که در دار هستی تحقق دارد خارجی است لذا صور ذهنی هم مرتبه ای از مراتب خارج را دارد ولی این که صور ذهنی مرتبه ای از مراتب خارجیت مطلقه را دارد غیر از این است که بگوئیم در مقابل یک خارجی ایی است که مقابلش است و صور ذهنی آن خارجیت مقابلش را ندارد. و همچنین مثل وحدت و کثرت، که دار وجود دار وحدت است و وحدتی که در عدد یک است در ده نیست ولی در ده مرتبه ای از وحدت مطلقه هست که اگر آن مرتبه نبود ده وجود نداشت که این همان تشکیک می شود. پس نحو وجود هیولا که قوه ی محض است این است که یک مرتبه از فعلیت مطلقه است در عین حال یک فعلیتی رو به رویش است که جزء تقسیم و احکام تقسیمی است که موجود یا بالفعل است یا بالقوه.

و در ارتباط با مسأله ی حمل قوه ولو بتوانیم حمل قوه ی صور نوعیه را به گردن صور جسمیه بیندازیم ولی نمی توانیم حمل خود صور جسمیه را به گردن خود صور جسمیه بیندازیم بلکه به گردن مرتبه ای است از وجود جوهری سابق بر آن به نام هیولا که قوه ی محض است می باشد.

فرق امکان استعدادی با هیولی

فرق امکان استعدادی با هیولا در ابهام و تعین است همان فرقی که جسم جوهری با جسم تعلیمی دارد و هیولا یک قوه ی جوهری مبهم است و امکان استعدادی تعین دارد. ما یک امتداد جوهری داریم به نام امتداد جرمی که صور جسمیه است به عنوان صور جوهریه که معبد یک جسم تعلیمی داریم که عرض و تعینات اوست آن وقت یک قوه ی جوهریه داریم به نام هیولا و فعلیتش و نحوه ی وجودش به این است که قوه ی محض است و یک تعیناتی پیدا می کند که می شود امکان استعدادی.

علامه از هیولی خیلی استفاده می کند در حرکت توسطه و خیلی از معارف الهیه را در رسائل توحیدی و انسان را حل می کند.

ماده در این جا غیر از عالم ماده است: ماده در این جا یعنی قوه ی محض.

حال که هیولی و قوه ی جوهریه ثابت شد می رویم سراغ صورت نوعیه. اولین فعلیت هم که صورۀ جسمیه است ثابت شد.

الفصل الخامس: فی إثبات الصور النوعیة

آثاری از موجودات مادی صادر می گردد که باید مستند به یک واقعیت جوهری باشد و نمی تواند این آثار به هیولا مستند گردد چون هیولا قابل و قوه ی محض است و نمی تواند هم به صورت جسمیه مستند گردد چون همه اش یکی می گردد بلکه صور منطبعه، در صورت جسمیه مستند است و صورت اکسیژن و H و... هر یک آثار خاص خود را دارند که این ها همه در صورت جسمیه منطبع اند. آثار مختلفه مثل پهن بودن و گرم بودن و سرما و زبری و ... باید مستند باشند به یک واقعیت جوهری که این واقعیت جوهری نه می تواند هیولا باشد و نه صورت جسمیه و نه عرضی چون اگر هم عرض باشد نهایتا باید به یک جوهر برگردد.

فعلیت جدید بودن بخار برای آب: اگر تغییر آب به نجار شیمیایی باشد فعلیت جدید ولی اگر فیزیکی باشد نه.

هر وقت فعلیتی افزوده گردد ترکیب حقیقی است که باید ماده و صورت را ترکیب اتحادی دهد در فعلیت جدید نوع واحد است و در نوع واحد اجزاء نداریم و یک واقعیت داریم که این با افزوده ی فعلیت جدید پا می گیرد.

الفصل السادس: فی تلازم المادة و الصورة

ماده و صورت تلازم دارند. چون نحوه ی وجود ماده ی اولی قوه ی محض است پس نحوه ی وجودش فعلیت دارد ولی قوام وجودی اش به صورتی است که فعلیت است. پس در صدر عبارت یک نوع فعلیت درست شده و ذیل عبارت (عبارت فصل رابع) می گوید همان فعلیت قوام وجودی اش به فعلیت دیگری است. پس فعلیت اول ما مطلقه است ولی قوام وجودش به فعلیت مقابل می باشد. پس در دار وجود فعلیت داریم.

حال چرا صورت جدای از ماده نیست، زیرا هر نوعی قابلیت تبدل دارد و قابلیت حامل می خواهد که ... و علامه می گوید قابلیت را از اصل موضوعی طبیعیات می گیریم. بعدا که تشکیک درست و قوی می گردد طبیعی را کنار می گذاریم و خود تشکیک آن را درست می کند.

تا این جا استدلال می تواند مورد اشکال آقای مصباح قرار گیرد که همه تبدل می گردند ولی صورت جسمیه دارند و حاملشان صورت جسمیه است و دلیلی نداریم که حامل امکان های استعدادی هیولا باشد یعنی می توانیم امکان تبدل را گردن صورت جسمیه بیندازیم چون همیشه با جسم است تا این جا مشائی است و حرف ها از آن هاست.

قدم بعد: اولین فعلیت تشکیک ما را به قوه ی محض می رساند که قوه هم از صفات حقیقیه ی وجود است. و در این فضا دیگر آن سؤال زده نمی شود. پس این مطلب دو پله دارد.

پس به آقای مصباح احترام می گذاریم با فضای فلسفه ی مشاء و اعتراف می کنیم در حکمت متعالیه و فرمایش علامه ناظر به حکمت متعالیه است که اوج می گیرد. ابتدائیات این مطلب که در حکمت مشاء است مورد اشکال است که با توجه به درک حس که همه چیز تغییر دارد و قوه دارد اما حامل قوه صور جسمیه است که تا این جا درست است. و اشکال دیگر با توجه به تشکیک است که قوه از صفات حقیقیه است و ما هم با استفاده از همین صفات و قوه و فعل، تشکیک را اثبات کردیم.

بازگشتی به فصل رابع

جسم از آن جهت که جسم است یعنی ویژگی امتداد جرمی و امتداد در سه جهت در آن تحقق و خارجیت یافته، یک امری بالفعل است و از آن جهت که همین جسم قابلیت پذیرش صور نوعیه (صورت اکسیژن و آب و...) و لواحق آن را (اعراض قائم به صور) دارد، یک امری بالقوه می باشد و از آن جا که حیثیت فعل غیر از حیثیت قوه است، بدین صورت که حیثیت فعل، حیثیت دارای و وجدان و قوه، حیثیت فقدان می باشد، پس هر جسم مرکب از دو واقعیت جوهری به نام ماده ی اولی و صور جسمیه است.

ماده ی اولی یا هیولا قوه برای صور جسمیه و صور جسمیه اولین فعلیتی است برای این قوه و هیولا فعلیتش به این است که قوه ی محض و پذیرای هر فعلیتی است و از آن جا که دار وجود، دار فعلیت است این هیولا می بایست در سایه ی اولین فعلیت خود یعنی صور جسمیه پا به عرصه ی وجود و تحقق گذارد.

توضیح مطلب: این که گفته می شود فعلیت هیولا به قوه ی محض بودن است و این قوه ی محض بودن نحوه ی وجودش بوده لکن برای تحقق نیاز به فعلیت دارد، مراد از فعلیت اول، فعلیت مطلقه و فعلیت دوم، فعلیت مقابل قوه است بدین صورت که فعلیت مطلقه در مقسم به دو قسم قوه و فعل تقسیم می گردد یعنی یک فعلیت مطلقه داریم که مقول به تشکیک بوده و مرتبه ی اول این فعلیت مطلقه هیولاست لکن این هیولا که مرتبه ای از فعلیت مطلقه است برای وجود و تحقق پیدا کردن به فعلیت قسم یعنی مقابل خود نیاز دارد زیرا دار وجود دار فعلیت است.

اشکال: ممکن است بدین صورت اشکال شود که: برای وجود حیثیت قوه، از امکان الحاق صور نوعیه بر جسم استفاده گردید. اما چه نیازی است که این قوه را به یک واقعیت جوهری غیر صور جسمیه برگردانیم و صور جسمیه را قوه برای پذیرش صور نوعیه بگیریم و تضادی هم پیش نمی آید زیرا حیثیت ها متفاوت است یعنی صور جسمیه نسبت به خودش بالفعل بوده زیرا امری محقق است و نسبت به صور نوعیه امری بالقوه بوده زیرا فاقد ولی قابلیت پذیرش آن ها را دارد. پس غیریت حیثیت قوه و فعل باقی است ولی وجودشان به دو واقعیت جوهری نتیجه نمی گردد.

جواب: اشکال مرتفع است بدین شکل که خود صور جسمیه به عنوان یک فعلیت، قوه ای می خواهد که دیگر خودش نمی تواند در منسب قرار گیرد زیرا تضاد پیش می آید یعنی نسبت به امر واحد یعنی خودش، هم بالفعل و هم بالقوه است که

نادرست می باشد پس باید یک واقعیت جوهری باشد که قوه ی محض بوده و اوست که پذیرای اولین فعلیت یعنی صورۀ جسمیه است.

تتمۀ هیولا مادۀ اولی بوده و پس از پذیرش صورۀ جسمیه مادۀ ثانی برای پذیرش صور نوعیه تشکیل می گردد و این ثانی، ثالث و رابع و ... بردار نیست و همین ثانی است که قابلیت پذیرش سایر صور نوعیه را داراست.

سؤال: چگونه هیولا به تنهایی مرتبه ای از واقعیت و فعلیت مطلقه بوده ولی برای واقعیت پیدا کردن باید به همراه فعلیت باشد؟

برای به آوردن هیولا به عرصه وجود، صورۀ وارد عمل می گردد لذا به این امور حتما شریکۀ العلة می گویند یعنی جزء العلة یعنی علت مفیضة عقل مجرد است ولی قابلیت قابل یعنی هیولا به گونه ای است که نمی تواند مستقیما به وجود آید مگر از طریق صورۀ ما و فعلیت فوقانی کما این که آن فعلیت هم نمی تواند به وجود آید بدون هیولا که قوه ی وجود صورۀ و فعلیت را تعیین می کند تا معلوم شود چه فعلیتی است ولی آن چه توسط عقل مجرد افاضه شده ، فعلیت است ولی نه فعلیت معین برای هیولا بلکه فعلیت و صورۀ ما می باشد. مثال می زنند که عقل مجرد که وجود هیولا و صورۀ قائم به اوست مثل آدمی است که سقفی را با نصب ستون نگه داشته که دائما یک ستون را بر می دارد و ستون دیگری می گذارد تا سقف بماند پس توسط ستون ما انجام می دهد.

اشکالی بر این بیان هست: اگر صورۀ ما و فعلیت ما، شریک العلة باشد و قابلیت قابل را درست می کند، هیولا وحدتش، وحدت بالعدد است یعنی یک واقعیت خاص واحد خارجی است و صورۀ ما وحدتش بالعموم است یعنی می تواند مصادیق متعدد داشته باشد و فعلیت خاص نیست که بگوییم این فعلیت برای هیولا علت است ، پس این صورۀ ما که عام است چگونه علت خاص شده که خاص از عام وجودا قوی است. یعنی وحدت بالعدد اقوی از بالعموم است چون در آن ابهام هست و عام است. مضافا این که اگر جزء العلة را صورۀ قرار دادیم، با تغییر صورۀ علت از بین می رود عوض می شود و با مثال زده شده کار درست نمی شود و علت که عوض شود و برود معلول هم می رود و هیولایی باقی نمی ماند که دومی بیاید در وجودش دخالت کند. اگر هیولا معلول است، معلول با زوال علت می رود یعنی اگر صورۀ ها دائم می روند زائد شده و دیگر می آید یعنی علت عوض می شود که معلول از بین می رود. مخصوصا این اشکال وقتی زیباتر می شود که فرق کون و فساد و حرکت را بدانیم و مشاء در جواهر قائل به کون و فسادند یعنی حدوث و زوال در آن یعنی صورۀ در آن می آید و در آن هم می رود که تبدل صورۀ ها و فسادشان در آن در واقع تبدل علت است که معلولش را از بین می برد و هیولایی باقی نمی ماند.

فعلیت از مراتب فعلیت مطلقه هست ولی احتیاج وجودی اش به قوه ی مقابل خودش از بین نرفته.

پس علت تامه، فاعل هستی بخش آن عقل مجرد و قابلیت قابل توسط فعلیت ما درست می شود لذا علت تامه دو بخش است که عقل مجرد و احتیاج وجودی فعل به قوه و قوه به فعل. چون قوه ی محض برای پا گرفتن در خارج نیاز دارد با فعلیت متحد گردد.

الفصل السابع: في أن كلا من المادة و الصورة محتاجة الى الأخرى

بيان دو اشكال

(۱) چگونه صورت شریکه العلة ی ماده است حال آن که صورت وحدت بالعموم و ماده وحدت بالعدد دارد. وحدت بالعموم یعنی صورت معین نداریم یعنی می گوئیم صورت ما می تواند احد فعلیت ها باشد و هیولا یک واقعی متعین خارجی است و وحدت عددی دارد که اقوی از وحدت بالعموم است حال چگونه أضعف می تواند علت برای اقوی شود یک.

(۲) تبدل علت و بقاء معلول چگونه ممکن است. اگر صورت شریکه العلة باشد، صورت اول که برود یعنی جزء علت تامه رفت که معلول هم یعنی هیولا می رود و چگونه فرض می شود که هیولا باقی است؟

تشبیه می کنند به سقف و ستون که تصویر ضعیف است زیرا نمی توان گفت علت برود و معلول باقی باشد. چون با رفتن جزء علت تامه، علت تامه و معلول می رود.

نکته: قرار بود صورت ما جزء علت تامه باشد نه معین حال. اشکال دوم بر سر صورت معین سوار شده که جواب این است که اشکال ترتیبی است: اگر صورت ما در کار است مبهم بوده و ضعیف است و اشکال اول اگر صورت ما عنوانی است که ما انتزاع کردیم و همیشه صورت ها معین هستند یعنی صورت ما که گفتیم عنوانی در آوردیم و همیشه در عالم واقع، صورت معین داریم و همه را در کنار هم صورت ما اسم گذاشتیم، اشکال دوم پیش می آید کثرت ماهوی و گرنه طبق کثرت ماهوی اگر ثابت میکردیم سراغ فعلیت ها می رفتیم: فرس و انسان و ... ولی ما تشکیک را با قوه و فعل درست کردیم.

جلسه هفتاد و سوم

سوال: اتصال به معنای ذو اجزاء است یا امتداد؟

بعد از اثبات ماده و صورت و تلازمشان، از تلازم هم بالاتر می رویم و می گوئیم ترکیبشان اتحادی و به هم نیازمند و اتحادی که حقیقی ترین ترکیب عالم را درست می کند. از نظر آن ها حقیقی ترین ترکیب عالم، ترکیب ماده و صورت است و بقیه ترکیب ها به وحدت حقیقین می انجامد. اگر گفتیم ترکیب ماده و صورت حقیقی است چون یک واقعیتی به نام نوع داریم که فعلیت واحده است در واقع ماده و صورت با هم ترکیب شدند و اجزاء یک مرکب حقیقی اند و به هم افتقار و نیاز حقیقی دارند.

تفصیل: ماده محتاج صورت و صورت محتاج ماده است بدین گونه که: صورت فعلیتی بود که حامل قوه اش، ماده بود پس تعیین این فعلیت به قوه ای است که قبل از او بود. پس اگر صورتی داریم در سایه ی قوه ای است که ماده حامل آن قوه است. البته اگر اصالة الوجودی تر حرف بزنییم در واقع قوه مرتبه ضعیف فعلیت است یعنی قوه وجود ضعیف و فعل وجود قوی است.

تعیین صورت: یعنی: این سبب است یا گلایی و چه صورت نوعیه ای دارد که باید دید حامل استعدادش یعنی ماده چه نوع استعدادی را حمل کرده و امکان استعدادی چه فعلیتی هست که تحققش ترجیح پیدا می کند که ماده مقارن صورت سابق است یعنی صورت جسمیه و حامل استعداد صورت نوعیه است و بعد که آمد صورت هست.

صورت در معین شدن نوعش قوه ای می خواست که سابق بر او بود و حامل این قوه ماده بود. (در فضای اصالت ماهیه) صورت در تشخیص پیدا کردن و قبول عوارض مشخصه نیازمند به قابل است که قابلیت قابل برای آمدن اعراض را ماده تأمین می کند (ماده ی مقارن با صورت نوعیه) قبول کار ماده است. سیأتی در فضای اصالة الوجود که تشخیص به وجود است.

پس صورت برای تعینش، که چه فعلیتی باشد، محتاج استعدادی است که ماده حامل آن است و همینطور برای تشخیص پیدا کردن وجود صورت و از حالت کلی به حالت تشخیص در بیاید، باید عوارض مشخصه ای بیایند تا صورت تشخیص پیدا کند که این عوارض را ماده قبول می کند پس هم در تعیین از حیث نوع استعداد و هم در تشخیص محتاج ماده است.

ماده: دار عالم دار فعلیت است (فعلیت مقابل قوه) و ماده برای پا گذاشتن در عرصه ی وجود باید صورتی بیاید تا که در سایه ی او به وجود آید ولی نیاز نیست ماده و هیولا با صورت خاص وجود پیدا کند بلکه با صورت ما می خواهد وجود پیدا کند یعنی هر صورتی، صورت سبب و آب و

ماده با اتحاد با هر فعلیتی یا به عرصه ی وجود می گذارد پس نیاز به صورت ما دارد که این صورت ما وجود بخش ماده است ولی نه وجود بخشی که علت مفیضه و علت فاعلی از آن تعبیر می شود چون اگر صورت ما یا أحد صور (مثل آب، انسان و ...)

و هر فعلیتی اگر بخواهد علت مفیضه باشد که وجود افاضه کند می بایست مستقل از معلولش وجود داشته باشد حال آن که صورت و فعلیت بدون ماده وجود ندارد. علت مفیض صورت نیست بلکه موجود مجرد تامی، صورت را افاضه میکند و که این فعلیت را ایجاد می کند و با وجود آن فعلیت به این هیولا وجود می دهد. پس مجرد تام علت هستی بخشی است.

سیاتی هنگامی که حرکت جوهری ثابت شد، می گوئیم حرکت نیاز به تونلی دارد که متحرک در آن حرکت کند به عنوان وجود سیال که این وجود سیال هر جا که ننگه اش داریم یک ماهیت دارد. در واقع در حرکت، یک وجود سیال ممتد داریم که هیولا در آن می رود و هر جا را بایستائیم یک فعلیت است پس ما اصلاً نه با صورت کار می کنیم که فکر کردند مبهم است و نه با تبدیل صور که اشکال شود صورت یعنی تبدیل می گردد و تبدیلی نیست و یک وجود سیال است که سیاتی در حرکت جوهری که به مشائین اشکال می گردد و وجود سیال هیولا را حفظ کرده و هیولا در این وجود سیال سیر می کند و هر جای این وجود سیال را ننگه می داریم یک ماهیت نوعیه دارد که در واقع ماهیت نوعیه هم در آن نیست چون موجود در حال حرکت ماهیت ندارد و به همین دلیل گفته شد که حرکت از ادله ی اصالة الوجود است. پس وقتی با وجود سیال کار کنیم نه صورت ما است که وحدت بالعموم پیدا کند و نه با تبدیل صور و علامه هم اشکال را جواب نمی دهد و مطلبی می گویند.

پس تصور کون و فساد و اصالة الماهیتی است که سبب شده حرکت جوهری انکار شود و بگویند متحرک گم شد و تبدیل پیدا کرد و حرف ذی مغراطیس را این جا باید اصلاح کرد که هر جا هم جلو رود و اجزاء امتدادی خارجی و غیر خارجی را بگوید، ترکیب ماده و صورت و ... در حرف های آن ها جا دارد و دو قول در باره ی جسم یعنی شش و هفت را علامه بعداً در نهاییه سر سفره ی قوه و فعل و حرکت می آورد و در بدایه به خاطر عدم ذکر این دو، بحث ذکر نشده است.

پس جواب دو اشکال: هر دو اشکال بر اساس اصالة الماهیه است و نفهمیدن وجود سیال که با تصویر درست آن دیگر اشکال نیست و متوجه می شویم که قوه ای داریم و فعلیتی که مراتب واقعیت واحدند.

اشکال بوعلی در حرکت جوهری: متحرک گم می شود چون در حرکت عرضی جوهر در مقوله ی کم حرکت می کند و هر جا او را ننگه داریم یک تعین دارد، کم می شود مسافت (مسافت فلسفی یک عرض دارد یعنی یک فرد آنی از مقوله دارد که بوعلی می گوید حرکت کمی و کیفی و ... را می فهمم و همینطور که جوهر در تونل مقوله حرکت کند و هر جا او را ننگه داریم یک نقطه پیدا می کند یک حد و اهمیت پیدا می کند ولی در تصویر جوهری چه، کجا حرکت می کند؟

خود بوعلی گفته هیولا داریم پس چرا اینگونه می گوید! بلکه باید بگوید هیولا که قوه ی محض است می آید در تونل صور نوعیه حرکت می کند که حامل همه است که این وجود سیال را هر جا ننگه داریم یک صورت نوعیه است. طبق این تصویر لازمه ی حرکت جوهری گم شدن متحرک نیست.

پس هیولا در وجود واحد سیال حرکت می کند پس صور نوعیه یک وجود سیالند و همه اش یک فعلیت است و یک وجود که این یک فعلیت، قوه را نگه داشته است.

و این کانت وحده مبهمه: برخی اسم کانت را ماده گفتند که درست است و می شود وحدت ماده را مبهم تصویر کرد و می شود این وجود بالخصوص را به اعتبار حدود تصویر کرد. مطلب یکی است و نزاع عبارتی است ما یک وجود سیال داریم، اگر ابهام ماهوی در آن می بینیم به اعتبار حدودش است که این ابهام ماهوی با ابهام هیولا سازگار است و اگر کاری به ماهیت نداشته باشیم و عبارت تنزل نمی کند به حد ماهیت، می شود. وجود صورت را کردیم یک وجود بالخصوص سیال و ماهیت هم شد انتزاع از هر نقطه ای که حد این وجود سیال است یعنی و این جایش آب و بخار و نبات و ... این جا که رسید جسمانی الحدود و روحانیة البقاء می گردد و تشکیک هم درست است.

اگر اسم کان را ماده گرفتیم از فضای اصالت وجود پایین نمی آیم و دیگر نمی گوئیم صور که صورت ها ابهام وحدت بالعموم دارند با نظر به اصالت الماهیه ولی برای حفظ روال عبارت حق این است که به صورت بخورد که عبارت می شود هر چند صور نوعیه وحدت و ابهام دارد که ابهامش به خاطر ماهیت است ماهیاتی که از حدودش در می آید و چون وحدت مبهم است با ابهام در ماده تناسب دارد.

اگر عبارت را به ماده بزیم قوی تر است (هر چند مطلب یکی است) زیرا می خواهیم بگوئیم برای صور بر اساس اصالت وجود، وحدت بالخصوص درست کردیم و کاری با وحدت بالعموم و ابهام نداریم. اگر هم به صور زدیم، ابهام وحدت صور به لحاظ ماهیت هاست و وجود بالخصوصش به لحاظ وجود سیال است. اگر هم به ماده زدیم: ماده وحدت مبهمه دارد که با وجود ماده که قوه ی محض است تناسب دارد زیرا قوه ی محض وجود سیال نیست و وحدت دارد.

وجود صور واحد بالخصوص چون وجود سیال است.

و اگر در عبارت صور را گرفتیم می رویم در فضای اصالة الماهیه یعنی وجود ماده ابهام دارد. چون واحد بالابهام ماده وجودش قوه ی محض است به لحاظ صور نوعیه ی ماهویه و گرنه خود وجود سیالش واحد بالخصوص است. ولی بهتر بود در عبارت تصریح به ماده می شد تا فضای اصالت وجودی حفظ گردد.

البته به قرینه ی قولنا این صور ما ... باید به ماده زده شود چون اگر به صور زیم، دوباره مطلب تکرار می شود.

بالعموم صور به لحاظ مفاهیم ماهوی است و به خاطر کثرتی است که در مراتب یک واقعیت سیال در نظر می گیریم که هر جا او را نگه داریم یک ماهیت دارد و گرنه در فضای حرکت جوهری یک واقعیت داریم. واحد بالخصوص که فعلیت سیال است و

یک واقعیت به نام ماده و هیولا که متحرک است و در تونل سیال جوهری حرکت می کند و هر جا او را نگه داریم یک صورت به او می دهیم لذا تعبیر صورت ما به کار برده می شود و الا در خارج صورت ما در کار نیست.

خلاصه جواب اشکالات این است که: ما بر اساس حرکت جوهری یک وجود سیال داریم که واحد بالخصوص است و اقیعیت عینی سیال بوده و این حافظ وجود ضعیف هیولا است که قوه ی محض است و کلمه ی وحدت، اقوی است در صورت نسبت به ماده زیرا وحدت صورت که وجود سیال بوده، بالخصوص ولی ماده قوه ی محضی است با وحدت مبهمه و علت تعبیر به صورت ما این است که این واقعیت سیال را هر جا نگه داریم صورت و ماهیتی می دهد. وجود صورت اقوی است و وحدتش هم اقوی است.

الفصل الثامن: فی أن النفس و العقل موجودان

نفس در عالم وجود دارد چون سیاتی ثابت می شود که علم مجرد و تا مجرد نباشد علم حاصل نمی شود چون علم یعنی حضور و در عالم ماده که انفصال است علم نداریم و علم کیف نفسانی بوده و نفس هم که عالم و متصف به علم است پس نفس باید مجرد باشد. هر جا علم هست مجرد داریم.

اگر قوه در عالم بود، امتداد حرکتی می آید که اگر آمد هر جزء از جزء دیگر غایب است. هر جا امتداد آمد چه حرکتی و چه مکانی و ... خلاصه هر جا ماده و امتداد بود، غیبت می آید و حضور و علم نیست.

چون جسم امتداد در جهت و مکانی دارد و یک امتداد حرکتی و قوه ای دارد امتداد چه زمانی و چه مکانی (صورت جسمیه است) و چه حرکتی (که مال قوه است) هیچ یک با حضور و علم نمی سازد.

نفس جوهر است به حمل شایع یعنی وجودی لغیره نیست و لفسه است و گفتیم به حمل اولی جوهر نیست چون فصل است ولی به حمل شایع جوهر است پس مدعی ثابت شد که جوهری مجرد داریم در ذات که نفس است.

عقل: بیان شد که مفیض فعلیت ها عقل مجرد و بی نیاز از قوه است چون اگر محتاج قوه بود نمی توانست مفیض فعلیت باشد چون آن وقت خودش فعلیت محتاج قوه می شود و نمی تواند علت باشد که این برهان دوم کتاب است. علت مفیضه موجودی است که هیچ نیازی به شیء ای که افاضه می کند ندارد که آن موجود فعل محض و مجرد تام است.

برهان اول اثبات عقل (که مربوط باب علم است)

سیاتی: این هیولایی که درست کردیم در عالم ماده، در عالم علم در نفس هم پیاده می گردد. عقل، یک مرتبه اش، عقل هیولایی است یعنی قوه ی دریافت علوم را دارد که این عقل هیولایی مثل هیولاست برای صور ماده و نیاز به مفیض هست تا به او صور و فعلیت ها را افاضه کند و باید در عالم ماده، مفیض مجرد باشد، نفس هم وقتی تعقل می کند ابتدا علم ندارد و

خودش را مهیا می کند با تفکر تا به او افاضه شود یعنی عقل هیولایی خودش را، ماده می کند تا به او بدهند. مفیض صور علمیه، عقل مجرد است که همه ی صور علمیه را دارد.

پس از دو راه عقل مجرد ثابت می گردد: عالم عقل مفیض فعلیت های عالم ماده است. (لذا برای مهیا شدن گفتن توسل هم کنید و نماز هم بخوانید به شما می دهیم مثلا در مورد معلم بوعلی همین طور صدرا گفته شده است که مددشان نماز و توسل بود.)

خاتمه: یکی از احکام مورد بررسی در جواهر این است که بینشان تضاد منطقی است نه فلسفی؟

تضاد منطقی: دو صفت وجودی است که یتعاقبان علی موضوع واحد یعنی بر موضوع در باید بحث کرد که جمع می گردند یا نه؟ که می گوئیم متعاقب دارند و جمع نمی شوند و یکی باید برود تا دیگری بیاید. جسم تا وقتی سفید است نمی تواند سیاه باشد. بحث ما این است که در جوهر تضاد منطقی نداریم چون جوهر موضوع ندارند و خودشان موضوع اند و تضاد منطقی در جایی تعریف می شود که دو تا عرض داریم و دو عرض را در موضوع واحد پیگیری کنیم حال آن که جوهر موضوع ندارد پس شرط تحقق تضاد منطقی در جوهر نیست و سالبه به انتفاء موضوع است. البته در جوهر تضاد فلسفی داریم. بر مبنای علامه صور نوعیه جوهر نیست. به خلاف مشهور که جوهر می دانند.

الفصل التاسع: فی الکم و انقساماته و خواصّه

بعد از جوهر وارد عرض می شویم که دو مقوله ی مشخص کم و کیف و بعد هفت مقوله ی نسبی داریم.

مقوله کم: (علامه تعریف مشهور را در بدایه و تعریف ادق که مختاراش است را در نهاییه ذکر می کند).

کم عرضی است که یقبل القسمه بالذات

نکته ی اول: این است که مقولات تعریف حدی ندارند چون اجناس عالی اند لذا فرق نمی کند چه آن ها را مقوله ی عالی بدانیم یا معقول ثانی مثل برخی اساتید (مثل آقای مصباح)، باز هم تعریف حقیقی ندارند چون بر فرض اول جنس و فصل ندارند و بر فرض دوم، مفهوم ماهوی نیتسند که بخواهند جنس و فصل داشته باشند پس تعریف حدی و حقیقی در مقولات عشر، (نه عرض و جوهر امکان ندارد) و تعریف مذکور، حدی نیست ولی دارای تعریف رسمی است به خاصه که اعرف و جامع و مانع افراد باشد. و لذا علامه این تعریف را در نهاییه نقد می کند به جامعیت نداشتن پس در کم تعریف مورد اشکال است به این که اخص است و در کیف به این که اعرف نیست.

(دیگر با توجه به توضیحات اشکال نشود که عرض نیست چون چاره ای نیست) ابتدا گفته شده عرض قبول می کند قسمت را منتها قسمت وهمی نه خارجی. قسمت یا خارجی است یا وهمی. قسمت در کم نمی تواند خارجی باشد چون اگر قسمت خارجی تحقق پیدا کند، کم از بین می رود یعنی اگر قبول قسمت کرد دیگر آن کم نیست و ما می خواهیم همین کم، هم قبول قسمت کند و هم همان را داشته باشیم فلذا علامه در پاورقی گفته است قسمت خارجی کم را معدوم می کند.

پس کم عرضی است که بالذات قابل قسمت است و کیف عرضی است که نه قابل قسمت و نه قابل نسبت است که قسمت برای خروج کم و نسبت را آورند برای خروج مقولات نسبی لذا آن ها را با خواص تعریف می کنند. البته بعدا می گوئیم ممکن است کیف به تبع کم انقسام پذیر باشد، کیفیات مختص به کمیات به تبع کم انقسام دارند و نه بالذات.

بر فرض تقسیم خارجی کم دیگر کمیت های متعدد داریم بر اساس اجزاء خارجی و دیگر یک کمیت نداریم و ده کمیت داریم. و جایی که وهمی باشد عقلی هم خود به خود می شود.

کم یا متصل است یا منفصل و فرقیان در حد مشترک است. متصل حد مشترک دارد و منفصل ندارد مثلا اگر یک نقطه را در خط فرض کنیم نقطه حد مشترک است چون هم بدایه ی این خطو هم بدایه آن خط است ولی دو و سه حد مشترک ندارند و جزء مشترک چون یا داخل دو است یا سه که اگر داخل دو باشد معنا ندارد که داخل سه باشد. حد مشترک یعنی جزء مشترک که در کم منفصل نیست ولی در متصل هست مثلا خط حد مشترک دو سطح است هم جزء این و هم جزء آن است به خلاف عدد که انفصال حدود دارد.

نقطه حد خط است نه جزء خط پس باید گفت حد مشترک نه جزء مشترک و حد هیچ وقت از جنس محدود نیست چون خط از نقطه تشکیل نشده یعنی امتداد از بی امتدادی تشکیل نمی شود. امتداد نمی تواند از غیر از جنس خودش، جزء داشته باشد و گرنه انکار آن امتداد می شود.

در دو و سه اگر حد مشترک هم در دو بود و هم در سه، پنج بودن پنج از بین می رود چون دو بار نمی شد آن را شمرد و رودی هم اضافه نمی شود پس چهار داریم و اگر هم نه در دو باش و نه در سه، پنج شش می شود.

کم منفصل منحصر در اعداد است و عدد عرضی است که از تکرر واحد به وجود می آید و خود واحد عدد نیست مثلا دو، دو تا یک است و سه، سه تا یک است و چون در عدد، کثرت مفروض است، یک و وحدت، عدد نیست و اشکالی هم نمی شود که غیر عدد، عدد ساز است بلکه خود یک (غیر عدد) عدد نمی سازد و تکرر آن عدد ساز است و تکرر آن غیر از خودش است. وحدت از جنس عدد نیست ولی تکرر آن تکرر درست می کند و تکرر در انفصال مانع ندارد ولی در اتصال چون اتصال است مانع دارد. سیأتی که صدرا می گوید وحدت از عوارض ذاتی وجود است و وحدت معقول ثانی است و از مقولات بیرون می آید ولی واحد با حفظ وحدت، تعریف کم بر آن منطبق نیست و قابلیت انقسام ندارد ولی سه دارد و تازه بدتر، قابل انقسام نیست و انقسامش بالفعل است و سه یعنی، سه تا یک.

در تعریف متصل، یقبل اضافی است و در متصل است که باید بگوئیم یقبل.

کم متصل که حد مشترک دارد (یعنی اگر منقسم شد اجزایش حدودی دارند که حدود می توانند بر هم منطبق و مشترک باشند) یا قار است یا غیر قار مثل زمان که تا یکی نرود دیگری نمی آید به خلاف قار مثل سطح قار: اجزاء مفروشه اش اجتماع در وجود دارند یعنی اجزا متصل قار در وجود واحد با هم جمع می شوند.

اقسام متصل قار

متصل قار سه قسم است:

خط ، سطح و حجم جسم تعلیمی که فرق با جسم طبیعی در تعین و ابهام است و جسم تعلیمی همان عرضی است که در جسم طبیعی تصویر می شود. پس امتداد در سه جهت مبهم که باشد جسم طبیعی است و هر گاه کمیت و مقدار آن را در بیاوریم می شود جسم تعلیمی که مقدار امتداد جوهری مبهم است. مثلاً به آن مقدار می دهیم و می گوئیم دو، سه و چهار است که می شود یک کمیت ساری یعنی هر جسم طبیعی حجمی دارد و حجم آن عرضی به نام جسم تعلیمی است. سطح نهایت حجم و حد جسم تعلیمی است یعنی انتهای آن است که خودش در در جهت است.

خلاً: هر فیلسوفی که فتوا به وجود خلاً دهد می تواند در کم متصل قار شک کند. خلاً یعنی فضایی که در آن موجود نباشد یعنی فضایی خالی از شاغل و اشغال کننده و آن هم خالی فلسفی و گرنه خلاً مطرح در علوم، فلسفی نیست مثلاً در بین فضا نوردها خلاً مطرح مختلف هست.

خلاصه قائل به خاص می تواند بگوید کم متصل ندارد چون کم متصل تعین امتداد مبهم جسم طبیعی شد. کم متصل قار امتداد متعین یک جسم طبیعی است که این امتداد مبهم وقتی تعین و مقدار پیدا کند می شود حجم که نهایتش سطح بوده و نهایت سطح خط است. حال اگر گفتیم جسم طبیعی نداریم یعنی حجم نداریم و بالتالی سطح نداریم و خط نداریم. پس در جایی اگر خلاً درست شد وجود حجم زیر سؤال می رود و در نتیجه خط و سطح هم زیر سؤال می رود. پس اگر در جایی خلاً تصویر شد همان جا وجود کم متصل قار زیر سؤال می رود.

فیلسوف قائل به خلاً می گوید: فضا یعنی چه؟ اگر منظور حجم است که تعین امتداد جوهری است و اگر هیچ نیست که هیچ و سیاتی که خلاً در عالم ماده محال است. پس خلاً یعنی نبود جوهر جسمانی که یعنی امتداد جرمی در ابعاد ثلاث نداریم تا تعینش بشود حجم و نهایتش سطح میشود. . . .

تتمه: خواص کم

(۱) بین انواع کم تضاد نیست. بحثی هست که عدم وجود تضاد آیا به دلیل عدم اشتراک موضوع است یا به این جهت که باید غایه الخلاف بین ضدین باشد که این جا نیست یا قول به تفصیل دهیم که در متصل یک طور و در منفصل طور دیگر است.

علامه می گوید موضوع یکی نیست مثلاً یک سطح و یک حجم داریم که موضوع این دو، دو چیز است چون حجم عارض جسم طبیعی شده و سطح عارض حجم شده است. و دو موضوع داریم و لذا فرض تضاد در یک موضوع است.

(۲) کم قسمت وهمی بالفعل را قبول می کند. بالفعل این جا یعنی بالذات چون قسمت وهمی دو جور است: یا بالفعل یا بالفرض و بالفعل خارجی است و بالفرض در وهم می باشد که جمعشان بالذات است.

قبول قسمت وهمی بالفعل اختصاص به کم متصل دارد در صورتی که کم منفصل قسمت الآن موجود است و نه فرض قسمت لازم است و نه قبولیش مطرح است و لذا علامه می گوید تعریف کم به أخص است و فقط کم متصل را می گیرد که قسمت وهمیه ی مفروضه دارد تا قبول کند قسمت را ولی در منفصل همین الآن قسمت را دارد و قبول برایش تحصیل حاصل است پس وجود الإنقسام با قبول الإنقسام فرق دارد.

پس ویژگی دو یعنی همین الآن قابلیت انقسام دارد که متصل اینگونه است.

(۳) عاد دارد یعنی شمارش پذیر است و می توان شمارشش کرد و عاد منفصل وحدت است مثلاً می گوییم دو، دو تا یک است و ... و عاد از جنس خودش نیست چون واحد عدد نیست و گاهی عاد از جنس خودش است مثلاً چهار، دو تا دو است و شش، دو تا سه است. ولی آن که عاد همه ی کمیت های منفصل است وحدت می باشد. عاد یعنی شمارش کننده تا آن ها را تمام و فانی کند یعنی اگر دو تا سه از شش کم کنیم دیگر چیزی از شش نمی ماند. بعداً علامه همین را تعریف کم می کند که کم عاد دار است که این تعریف بین متصل و منفصل مشترک است. در متصل هم قسمت هایی را می توان در آن ها فرض کرد که عادشان است و باید از جنس خودشان باشد عاد سطح از سطح است کوچکتر که سطح بزرگتر را می سازد.

خصوصیت سه در هر دو قسم کم هست به خلاف دو که منفصل قابلیت انقسام نیست بلکه خود انقسام است و از بین این دو خواص، سه جامع و مانع است لذا تعریف با عاد پذیری است.

(۴) مساوات و لا مساوات (تساوی منطقی) در کمیت ها هست.

ما چهار تا اصطلاح داریم: مثلاً در نوع مشترکند. تساوی در کم و تشابه در کیف است.

در غیر کم هم اگر مساوات و لا مساوات به کار بریم به واسطه ی عروض کم است.

(۵) نهایت و لا نهایت مال جایی است که استواء هست که نهایت پذیری و نهایت ناپذیری داریم که اولاً و بالذات مال کم و در غیرش به واسطه ی عروض کم است.

الفصل العاشر: فی کیف

بیان شد که چون اجناس عالیه ی، ماهیات اند، مقولات، تعریف حدی شان امکان ندارد و تعریف رسمی از آن ها بیان می شود ولی این رسم و خاصه می بایست به خاطر جامعیت مانعیت أظهر از معرف و مساوی باشد.

اشکال در تعریف کم در جامعیت افراد بود و جامع داشتن عاد است یعنی کم، بالذاته عادی پذیر است.

تعریف کیف: عرضی است که قسمت و نسبت را نمی پذیرد یعنی وجودا عرض است که دو ویژگی دارد که با نفی دو خصوصیت دو مقوله ی دیگر، این مقوله را اثبات می کنند که اشکالی هست که معرف اجلی از معرف هست؟ چون ما کیف را به نبود کم و هفت مقوله ی دیگر تعریف کردیم حال آن که دلیلی نداریم که یک مقوله از مقوله ی دیگر اعراف باشد تا با نفی بقیه، کیف را تعریف کنیم پس باید اول هشت مقوله را تعریف کنیم بعد سراغ کیف رویم و اگر بقیه با کیف در رتبه ی جلا و خفا هم رتبه باشند اشکال اجلی و اعراف بودن مطرح است.

بدیهی ترین اقسام کیف، کیفیات نفسانی است چون به گزاره های وجدانی بر می گردند.

علامه معتقد در بدایه شد که امکان مطرح در ماهیت غیر از امکان استعدادی است که یک صفت وجودی برای شیء است و داخل در مقوله ی کیف است و معقول اولی است.

کیفیات محسوسه یا انفعالات یا نفعالیاتند که اگر رسوخ کنند از نوع دومی هستند و اگر رسوخ نکنند و سریع ذائل شوند از اولی هستند. ولی گیر اصلی در کیف محسوسه، علم جدید است که آیا به عنوان اعراض خارجی قبولشان داریم یا نه؟ آیا رنگ، به صورت واقعی عرض خارجی اند یا بر اساس علم جدید، بازتابش اشعه های فوری و انرژی های است که از ساختمان ذره ی ماده به وجود می آیند و ما فکر میکنیم ماده رنگ خاص دارد و گرنه در خارج عرض محسوس بیرونی نداریم. نزاعی است و آن چه از اقسام کیف محسوس در فلسفه ی قدیم هست اصل موضوعی از طبیعیات قدیم است.

پس دو درگیری با علم جدید پیدا کردیم:

در مصداق امتداد جرمی در صورت جسمیه: که آیا مصداقش همانی است که در حس در می یابیم یا این که آن چه عند الحس اتصال دارد مصداق صورت جسمیه نیست بلکه ساختمان ذره ای دارد که ذرات مصداق امتداد جرمی اند.

آن چه به عنوان زبری و بو و مزه می یابیم در واقع امواجی هستند که از ذرات ریز به چشم و گوش و ... می رسد که آقای مظفر در حسن و قبح در معنای دوم یعنی ملائمت و منافرت مثال زد به الوان که در علم جدید در خارج منشأ دارند ولی خودشان خارجیت ندارند.

سرعت کیف مختص به کم است چون کیفیتی در حرکت است که امتداد قار و متصل است.

الفصل الحادی عاشر: فی المقولات النسبیة

برای شیء هیئتی از نسبت شیء با واقعیت هایی مثل مکان و زمان یا چیز دیگری حاصل می گردد. برخی همه را مصداق نسبت به عنوان یک مقوله گذاشتند ولی مشهور هفت تاش کردند.

در اینجا مطلب مهم این است که مکان را چه بدانیم.

مقوله زمان

زمان نزد ما عرض تحلیلی است یعنی تعیین مقدار حرکت است.

شیء ای که واقع در زمان است و با او نسبتی برقرار می کند و از آن نسبت، هیئتی حاصل می شود و آن هیئت متی است. پس ما بنابر تعبیر زیبای آقای مصباح یک «چه وقتی» داریم و یک «وقت» و یک چه جایی داریم و یک جا. جا مکان است و نسبت شیء با مکان این است و وقت زمان است و نسبت شیء با وقت و زمان می شود چه وقتی و متی. لذا متی یک مفهوم نسبی است و همینطور این ولی مکان و زمان نسبی نیستند و مفاهیم مستقله اند.

آقای مصباح چه جایی و این را معقول ثانی می داند که به او جواب می دهند که نسبت نیست و هیئت حاصله از نسبتند آن ها. علامه می فرماید وقتی شیء می خواهد در زمان باشد اعم است از این که خودش در زمان واقع شود یا به واسطه ی موجودی که آن موجود در زمان است، در زمان واقع شود. ما یک موجودات آنی داریم مثل اتصالات و انفصالات و مماس ها. مثلا یک خطی به محیط دایره در آن می رسد و در آن بر آن مماس و در آن مثلا او را قطع می کند که آنیات اند که واقعیاتی اند که تحقق خارجی شان در آن است که در زمان واقعد ولی نه از این باب که خودشان زمانی اند بلکه پایان یک واقعیت زمانی اند یعنی پایان زمان آن است و پایان واقعیت زمانی را آنی می گوئیم. که می تواند آنی الوجود با زمان نسبی داشته باشد که در طرف و حد آن زمان واقع است. پس شیء موجود در حد و طرف زمان یعنی آن نسبی با واسطه با زمان دارد و هیئیتی درست می شود که اسمش متی است. پس اعم شد از واقع در خود زمان یا واقع در حد و ظرف زمان یعنی آن که باز هم رابطه ای با زمان دارد.

شیء که واقع بر زمان است، انطباقش در زمان دو جور است:

علی نحو القطع

علی نحو التوسط

حرکت قطعی یعنی شیء در هر آن حدش با حد بعدش فرق کند که هر امر سیالی اینطور است و حرکتش قطعی است یعنی از حدی خارج شده و دارد وارد حد دیگری می شود. که انطباعش بر زمان علی النحو القطع است.

گاهی شیء زمان حرکتش توسطی است یعنی ذهن او را بین مبدأ و منتهی می بیند یعنی می گوید مثلاً هواپیما هنوز در ایران است بین مبدأ و منتهی و هواپیما همش در سیلان است پس اگر خود هواپیما را دیدیم حرکتش قطعی است و از حدی به حد دیگر خارج می گردد و اگر او را بین مبدأ و منتهی دیدیم، توسط پیدا کرده بین مبدأ و منتهی کانه ... او را ثابت می بینیم. که صدرا و بوعلی می گویند فقط یک حرکت از این دو خارجی اند و علامه می گوید هر دو آن ها خارجی اند.

پس شیء برای نسبت دار شدن با زمان یا باید در زمان باشد یا در طرف زمان و شیء که می خواهد منطبق شود بر زمان، انطباقش هم می تواند قطعی باشد و از حدی به حد دیگر وارد شود و هم میتواند انطباق توسطی داشته باشد یعنی ذهن اینگونه اعتبار کند که دو حد ببیند و او را بین دو حد نگه دارد که باز منطبق بر زمان است به انطباق توسطی که همگی متی دارند پس متی اعم از این است که شیء زمانی باشد یا آلی، انطباقش بر زمان قطعی باشد یا زمانی، که ذهن شیء زمانی را بین دو حد زمان در نظر می گیرد و به اعتبار بودنش بین دو حد یک هیئت برایش در می آورد.

جلسه هفتاد و ششم

مقوله جده

هیئت حاصله از احاطه ی شیء بر شیء دیگر جده است. احاطه یا تامه است مثل پوست بدن بر بدن و تجلیب و جلباب پوشیدن یا ناقصه مثل عمامه و با انتقال محاط، محیط هم جا به جا می گردد.

مقوله اضافه

در صورتی اضافه مقوله است که هیئت، حاصله باشد از تکرر نسبت و گرنه خود نسبت مقوله نیست چون معنای حرفی است و نمی تواند معقول اولی باشد و این جا نسبت متکرر است و اگر خودش می بود کدام را مقوله می گرفتیم.

نسبت متکرر: وقتی حسن برادر حسین، حسین هم برادر حسن است که هیئتی به وجود می آید که نسبت طرفینی و متکرر است.

شیخ اشراق می گفت که تمام مقولات نسبی یک مقوله اند که رد می شود که با تعبیر نسبت، هیئت هم عوض می شود حال آن که نسبت مقوله و جنس برای این هفت تا نیست بلکه هیئت حاصله مقوله است مثلاً یک جا نسبت به مکان و یک جا نسبت به زمان است که این نکته را علامه در نهاییه به عنوان مقدمه ی کل بحث آورده است.

در این مقوله نسبت متکرر است به خلاف سایر مقولات که نسبت مکرر نیست که به خاطر اختلاف در نسبت مقوله ای غیر از بقیه است.

عبارت بیشتر تمرکزش بر سر اختلاف نسبت است که درست است ولی باید حواسمان باشد اضافه ی مقولی، آن هیئت حاصله از این نسبت متکرر است.

زید برادر برادر خالد زید نسبت داده شده به خالدی که او متسب الیه زید است. این جا هیئت از تکرر نسبت حاصل شده است ولی مقوله هیئت حاصله از نسبت است.

پس در مقولات هفت گانه ی نسبی دو نکته وجود دارد:

مقوله را هیئت می دانیم نه صرف نسبت

هیئات به دلیل اختلاف در نسبت ها مختلفند.

با این دو نکته حرف شیخ اشراق رد می شود که نسبت را جنس الاجناس این هفت تا نمی دانیم چون نسبت اصلاً مقوله نیست پس نمی توان گفت نسبتی داریم که انواعش با هم فرق دارد و هیئات مقولات ما هستند و نسبت ها منشأ اختلاف مقوله اند.

دو طرف اضافه و تضایفین در وجود متکافئین هستند و نسبت هر جا بود طرفین نسبت هم باید از حیث وجود و عدم و قوه و عدم مثل هم باشند. که این جا مواردی به عنوان مثال نقض هست که باید بررسی شود که اضافه هستند.

گاهی اضافه به جای معنای فلسفی اش به معنای مشهوری و عرفی به کار می رود. عرف مضاف را اضافه می گیرد ولی فلسفه خود هیئت حاصله از نسبت را اضافه می داند. عرف می گوید عبد اضافه است ولی فیلسوف می گوید مضاف یا طرف اضافه، اضافه نیست بلکه اضافه آن هیئت حاصل از نسبت است. فیلسوف به شیء خارجی اضافه نمی گوید بلکه به خود صفت یعنی ابوت و بنوّه که نسبت متکرر است و هیئتی درست کرده را، اضافه می گوید پس در عرف، مضاف بر ذات شیء یا ذات همراه با وصف اطلاق می شود. آب و این را که بخواهیم بر آبوه و بنوّه تطبیق دهیم حقیقی است ولی اگر بر معروض آبوه، یعنی فرد خارجی یا معروض نسبت دهیم باز مسامحه ی عرفی دارد. بنوّه مضاف و آبوه مضافه الیه یا بر عکس است. پس خود هیئت حاصل از تکرر نسبت اضافه است.

برخی از اعراض فقط در عالم ماده اند یعنی موضوعشان جوهر جسمانی است و برخی مثل اضافه در غیر ماده هم وجود دارد پس مقولات عشر یک جوهر و نه عرض که هفت تا، هیئاتی اند که از نسبت های مختلف حاصل می شوند که همگی اعراضند و قوام وجودی به جوهر دارند که یا مادی است و جسمانی یا غیر مادی. مثلاً متی مال جسم است چون هیئت حاصل از زمان است.

مضاف و مضاف الیه باید با خود اضافه تعریف شود نه با شیء واجد اضافه.

فعل و انفعال دو هیئت اند که از تأثیر و تأثر تدریجی حاصل می شوند. عامل مؤثر است که تأثیر می کند در چیزی که متأثر است و پذیرای تأثیر. اثرگذاری و اثرپذیری تدریجی یک هیئیت را به وجود می آورد که فعل و انفعال نام دارد.

حال چرا اثر پذیری و اثر گذاری تدریجی را منشأ هیئت معرفی کردیم؟ و گفتیم هیئتی که از اثرگذاری یا اثر پذیری تدریجی حاصل میشود. قید تدریجی به این خاطر بود که گاهی رابطه ی علت و معلول، ابداعی است نه حرکتی و برخی موجودات وجودشان ابداعی است نه تدریجی. وجودات تدریجی آن است که قاعده ی کل حادث مسبوق بماده و بقوة الوجود و ماده تحملها و ... که در عالم ماده وجوداتی که یا می گیرند، تدریجی و تدرجی اند و لذا اثر گذاری و پذیرای هم تدریجی است که مشمول قاعده هستند به خلاف وجودات ابداعی مثل وجود عالم عقول که مسبوق به ماده نیست و صرف امکان ذاتی آن جا برای به وجود آمدن کافی و امکان استعدادی نیاز نیست و مال عالم حرکت و تأثیر و تأثر است. پس فعل و انفعال اعراضی اند

مال عالم ماده چون تدریجی اند. خود هیولا وجودش ابداعی است و حادث زمانی نیست. بقیه امورات چون مسبوق به قوه الوجودی اند حادث به حدوث زمانی اند که هیولا تأمین کرده ولی هیولا فقط حدوث ذاتی دارد. پس وجودات ابداعی مسبوق به قوه و حرکت و تدریج و ... نیستند پس با قید تدریج، وجودات ابداعی را خارج می کنیم. آخرت و معاد و مادی درست است ولی مادی هم نیست .

فعل و انفعال اعراضی هستند قائم به ماده و همین طور این و متی و وضع و جده. غیر از اضافه بقیه مقولات نسبی در عالم ماده تعریف می شوند چون وجودشان قائم به جوهر مادی است.

المرحلة السابعة: في العلة و المعلول

الفصل الاول: اثبات العلية و المعلولية و أنهما في الوجود

اولا عليت یعنی توقف یک شیء در وجودش به واقعیت دیگری.

می خواهیم علیت را ثابت کنیم و بعد این که این توقف، در وجود است یعنی معلول در وجود محتاج علت است و علت به معلول وجود می دهد پس دو مدعی داریم و علامه دو مرحله کرده که در اول، اصل علیت و معلولیت را در خارج اثبات کرده و دوم در وجود بودن است.

ماهیت به حسب ذات متساوی النسبة است به وجود و عدم اگر بخواهد از این حد استواء خارج شود عاملی باید خارجش کند که عامل، علت است. قبلا گفته شد که عدم، علت نمی خواهد و اگر بین اعدام علیتی قائل می شویم با تسامح است و گرنه وجود معلول متوقف بر وجود علت است ولی اینکه می گوئیم عدم معلول، متوقف بر عدم العلة است مسامحه دارد و قیاس کردن و سرایت دادن حکم وجود، به اعدام است که رفتیم در مرحله ی دوم که وقتی بحث کردیم که ماهیت متساوی النسبة است به وجود و عدم و برای خروج از استواء علت می خواهد، دقت که بکنیم در اعدام علیت نداریم مگر از روی مسامحه. پس معلوم می گردد علت در وجود مطرح است که مقام دوم می شود.

ورود علامه خیلی عالی است ولو با بدو و شروع تصور اصالة الماهیتی است ولی در نتیجه اصالة الماهیتی نیست و رابطه بین وجود علت و معلول است پس دو مدعی شد.

حال از آن طرف بحث می کنیم که علت به معلول چه می دهد و مجعول در باب علیت چیست؟ که چون بنای علامه بر اختصار است علامه بحث جعل را ذیل مجموعه علت آورده است.

در باب مجعول علت سه نظریه وجود دارد:

۱. ماهیت

۲. وجود

۳. صیورورت

در اصالة وجود گذشت که ماهیت با حیث تقییدی مجعول است که بنا بر حیثیت تقییدی، مجعول، قید است یعنی ماهیت بالعرض وجود، موجود شد. علامه متعرض این ها هم نمی شود و می گوید علت نمی تواند جعل ماهیت کند چون ماهیت اعتباری است. بنا بر قول سوم علت آمده ماهیت را موجود کرده یعنی صار الانسان موجودا و به ماهیت وجود داده که صیوروت می شود که اگر علت این شدن و صیوروت را جعل کند (نه ماهیت جعل شده و نه وجود) صیوروت معنایی است حرفی و قائم به طرفین است حال چگونه ممکن است طرفین اعتباری بوده و خودش اصیل باشد.

پس مجبوریم به قول دوم. لذا از هر جهت که وارد بحث شویم به وجود می رسیم. صدرا یک پله این مطلب را دقیق تر می کند و امکان فقری را مطرح می کند یعنی وجود، فیض واجب است و به چیزی وجود نداده و دو قول مقابل قول حق، فکر می کرده علت وجود را به چیزی داده و عرفی فکر می کردند حال آن که گیرنده در کار نیست و اصالت وجود در خالق مخلوق نتیجه می شود.

رد قول اول: برای قول اول، دو اشکال هست:

ماهیت اعتباری است.

در ناحیه ی معلول، وجودش با علت مرتبط است. ذات مستوی است و لذا ارتباط یا در جانب وجود است یا عدم و حال که در وجود است، مجعول هم وجود است. در ریشه بر می گردد به همین که ماهیت من حیث هی لیست الا هی که این ها در فضای مشاء است و بعدا می گوئیم که صدرا دقیق تر می کند و فی المعلول نداریم و گیرنده نداریم.

خلاصه مجعول وجود و ماهیت اعتباری است. واصل اعتباری بودن به همان لیست إلا هی بر می گردد ولی حد وسط های مختلفی که برای اعتباری بودن می آورند برای تقریب ذهن است. غیر از وجود هم یا ماهیت است یا عدم. و به قول آقای مطهری تنها جمله ای که صدرا در اسفار آورده همین یک جمله است.

رد قول سوم:

ماهیت اعتباری بوده و فرض این است که وجود هم اعتباری است چون اگر اعتباری نبود وجود مجعول می شد. حال که این دو اعتباری اند، صیوروت سوار بر دو امر اعتباری شده است که نمی شود یک امر اصیل نسبتی بین دو امر اعتباری که باشد. مفاهیم ربطی تابع طرفین اند و اگر آن ها اعتباری اند، صیوروت هم اعتباری و اگر طرفین اصیلند، حرف غلطی می شود چون طرفین نداریم و یک طرف اصیل داریم که وجود است و لذا امکان فقری می شود و ربط یک طرفه در جعل چون ماهیت نداریم که این را علامه در خاتمه ی مواد ثلاث هم نتیجه گیری کرد. پس اگر 2 طرف صیوروت اعتباری باشد خودش هم اعتباری می شود به خاطر قانون ربط. حال که وجود داریم، چیزی موجود نشده و دو طرف نداریم و امکان فقری می شود که این کار صدرا است که علامه در بدایه در این حد را نگفته است.

پس علت با وجود معلول در ارتباط است نه ماهیت و ذات معلول و نه صیورورت معلول، چون ذات معلول متساوی النسبة است و عدم معلول هم علت نمی خواهد و شئییت ندارد پس از هر دو طرف که بیاییم علت مرتبط با وجود است. علامه خیلی زیبا هر دو مدعی را با حفظ سیر تاریخی جلو برد و اول علیت و معلولیت را به طور فی الجمله درست کرد و بعد این که مجعول توسط علت، وجود است.

لذا نتیجه می شود که اولین موجودی که وجودش اثبات می شود، ذات پروردگار و بعد هم مخلوقات اوست و آن چه در وجودش گیر می کنیم عالم ماده است یعنی آن دو با برهان عقلی صرف، راحت ثابت می شود.

الفصل الثانی: فی انقسامات العلة

انقسام علت به تامه و ناقصه: من جمله، علت یا تامه است یا ناقصه و تامه وقتی موجود بود، وجود معلول ضروری است. علت ناقصه بعض اجزاء علت تامه است و چون بعض اجزاء است از وجودش، وجود معلول ضرورت پیدا نمی کند ولی از عدمش، عدم معلول ضروری است چون معنای نبود ناقصه این است که علت تامه ای وجود ندارد.

انقسام علت به کثیره و واحده: علت گاهی و گاهی فقط یک علت است. مثلاً حرارت معلول تابش آفتاب و اصطکاک و ... یعنی معلول از علل متعددی به وجود می آید.

انقسام علت به بسیط و مرکب: علت یا بسیط است یا مرکب. بساطت یا خارجی یا عقلیه و ... بسیط خارجی یعنی آن که ماده و صورت ندارد و عقلی، جنس و فصل عقلی ندارد. بسیط من جمیع جهات، واجب الوجودی است که مرکب از وجود و ماهیت هم نمی باشد و حدالوجود ندارد. در عالم ماده، اجزاء خارجی داریم چون ماده و صورت داریم اما اعراض و عقول مجرد، خارجاً بسیطند و ماده و صورت ندارند ولی جنس و فصل عقلی دارند. مقولات عشر جنس و فصل عقلی هم ندارند یعنی مشترکات ذاتی هم ندارند ولی ماهیت دارند. واجب حتی ماهیت هم ندارد. پس علت می تواند به اعلی انواع بساطت بسیط باشد مثل واجب و می تواند در مراتب پایین تر بسیط باشد مثل خارجی و عقلی.

اجناس عالییه بساطت عقلی دارند البته مفاهیم مشترک بر آن ها صادق است ولی از نوع خارج المحمول صادق است یعنی از نوع معقول ثانی است مثل مفهوم عرض یا ماهیت یا وجود ولی ذاتی مشترک یا مختص آن ها نیستند.

پس همه ی موجودات یک نحو ترکیبی حداقل ترکیب از ماهیت و وجود دارند به جز واجب که هیچگونه ترکیب در آن راه ندارد.

انقسام علت به قریبه و بعید: قریبه علت بی واسطه است و بعیده با واسطه است. بنابر مشاء واجب برای عالم ماده علت بعیده است یعنی با سلسله ی عللی، در ماده دخالت دارد.

انقسام علت به داخلی و خارجی: علت داخلی یا علت قوام، ماده و صورت است و خارجی، علت فاعلی و علت غایی است که این دو علت وجودند و ماده و صورت علت قوامند یعنی همان جنس و فصل، ولی به اعتبار لا بشرطی. ما به الوجود یعنی وجود از اوست که علت فاعلی میشود و ما لأجله الوجود یعنی وجود محقق می گردد تا او محقق شود که علت غایی است. لذا هر وقت تعریفی با علت غایی بود رسمی است چون جنس و فصل ندارد مثل تعریف منطوق چون غایی در ذاتیات شیء نیست.

سوال: حال چگونه به علت قوام علت می گوئیم چون خود معلولند؟!

انقسام علت به حقیقی و معد: حقیقی یعنی واقعا معلول بر آن توقف دارد و اعدادی نقشی در وجود معلول ایفاء نمی کند بلکه معلول را آماده می کند برای تأثیر فاعل مثل گذشته ی شیء نسبت به آینده و شیء اگر گذشته را پشت سر می گذارد و می آید تا در آینده دریافت کند و از گذشته دریافت نمی کند چون گذشته نسبت به آینده فیض نیست بلکه معد است. پس این ها نسبت به وجود معلول علت اعدادی هستند. البته استعداد حقیقی است ولی نزاع و بحث بر سر استعداد و پذیرش نیست. در عالم ماده باید قابلیت قابل هم باشد پس اعداد نسبت به استعداد معلول برای پذیرش نقش حقیقی و واقعی دارند.

ساخت که در کتاب مثال زده شده فقط امکان نیست و مقدار حرکتی است که متحرک در مقوله طی می کند. پس مقوله ی کیف می شود تونل و متحرک در مقوله ی کیف حرکت می کند و وارد آن حد می شود. پس وارد شدن در یک حد و نقطه از مقوله ی کیف، شیء را آماده می کند که حد بالاتر و فعلیت و کمال بالاتر اضافه شود پس ورود در هر حدی از حدود مسافت در یک مقوله، مقرب متحرک است برای آن که فیض از فیاض به ما برسد. متحرک تا در هر حدی واقع نشود استعداد قبول را ندارد که معد نسبت به استعداد نقش دارد. چون در ماده هر حادثی مسبوق به قوه ی وجود و ماده ای که آن قوه را حمل می کند است و تا ماده که قبول می کند مستعد نگردد، به آن اضافه نمی شود. در زمان هم باید بخشی از آن متصرف شود و بخشی از حرکت طی شود تا فعلیت های بعد اضافه شود.

شیء برای به وجود آمدن در عالم ماده، محتاج به قوه و استعداد است ولی در مجردات، صرف امکان ذاتی کافی بود و مستقیم از کتم عدم به وجود می آید چون قابلیت قابل نمی خواهد ولی در عالم ماده، ماده و حرکت می خواهد که معد برای همین قابلیت است. علم هم فقط علت اعدادی را می فهمد و مفیض اصلا در سیستم علم نمی گنجد ولی فیلسوف با علت هستی بخش کار دارد

معجزه علت دارد ولی خارق العاده است و عادی نیست و اشکالی ندارد با دعا و نماز و سینه زنی هم قابلیت قابل ایجاد شود و اعداد جایگزین پذیرند و علت خارج العاده فقط دست اولیاء خدا نیست و مرتاض هم می تواند. هستی قوانینی دارد که می توان بر طبقشان انجام داد ولو طرف جهنم رود.

الفصل الثالث: فی وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة

با فرض علت تامة وجود معلول ضروری است، ضرورةً بالقياس الى الغير. یعنی در هر ظرف که علت تامة بود، وجود معلول ضروری است یعنی اگر علت تام بود و وجود معلول ضروری نشد یعنی معلول جائز العدم گشته است. و عدم معلول، عدم علت است و فرض، وجود علت است و این خلاف فرض است. پس در فرض علت تامة یا معلول هست که مطلوب است یا نیست و معدوم است که علت عدم آن، عدم علت تامة است و خلاف فرض می باشد. ضرورت بالقياس در علت ناقصه جاری نیست ولی از آن طرف هست یعنی هر وقت معلول بود وجود علت، چه تامة و چه ناقصه ضروری است. اگر هم در وجود معلول علت نباشد، پس باید معلول هم نباشد چون عدم علت، علت برای عدم معلول است که خلاف فرض وجود معلول است.

لذا تقدم علت بر معلول نمی تواند زمانی باشد و باید همان جا که علت است معلول باشد.

برهان آخر: (که قوی تر است)

اگر گفتیم علت افاضه دهنده وجود معلول است، معلول فیض علت و علت مقوم وجود معلول است نمی شود بدون علت در زمانی، معلول باشد. پس ثابت شد که معلول علت می خواهد و نیاز در وجود است نه ماهیت و حاجت و نیاز عین وجود است یعنی امکان فقری و معلول فیض علت است و نمی شود فیض بدون فیاض باشد و انفکاک ندارند.

الفصل الرابع: قاعدة الواحد

قاعده می گوید که از علت واحده که هیچ کثرتی در او راه ندارد فقط یک معلول داریم و محال است از او معالیل متعدده صادر شود. پس الواحد یعنی علت واحد که هیچ جهت کثرتی در آن راه ندارد که فقط معلول واحد از او صادر می شود. برهان بر مدعی که علامه این جا آورده سنخیت علت و معلول است چون معلول کمال وجودی اش را از علت می گیرد و نمی شود علت کمال وجودی را که ندارد به معلول دهد که از این قاعده به سنخیت تعبیر می شود. اگر معلول واحد باشد مدعی ماست و اگر متعددنند و کثیر بما هو کثیر یعنی اختلافات وجودی داشته و کثرت وجودی بینشان حاکم باشد معلوم می گردد که کثرت و اختلافات وجودی از آن علت صادر نشده چون علت باید واجد این کثرت باشد که خلاف واحد بودنش است و اگر واجد نیست چگونه آن را به معلول داده است.

از نظر آموزشی حق این است که اول سنخیت اثبات شود و بعد قاعده ی الواحد اثبات شود. در فرض مقابل سنخیت لازم می آید هر چیزی بتواند علت هر چیزی باشد و هر معلولی از هر علتی ایجاد گردد که باطل است. زمانی علت می تواند واقعیتی به معلول دهد که آن را داشته باشد که می شود سنخیت، که بعد از تصدیق به سنخیت، نتیجه می شود که صدور معالیل کثیر از یک علت با فرض سنخیت علت و معلول نمی سازد.

پس از نظر آموزشی دو مرحله داریم:

(۱) سنخیت

(۲) بعد قاعده ی الواحد.

منظور از کثرت هم هر کثرتی است. بر اساس الواحد، وجود صادر اول (یعنی عقل اول بنابر سیستم مشاء) را ثابت می کنند.

البته بعد معلول اول در آن جهت کثرت پیدا می کند چون ماهیت پیدا می کند و بعد سلسله آغاز می شود که در آن سیستم عقول عشره را درست می کنند.

سیاتی که یک کثرت شخصی داریم و یک کثرت نوعی:

در کثرت شخصی جهت وحدت هست ولی در کثرت نوعی خیر. حرارت یک نوع معلول است و علت می خواهد حرارت پنج فرد دارد مثلا ناشی از تابش و اصطکاک و حرکت و برق و ... وحدت حرارت نوعی است. پس کثرت به جهت وحدت برگشت. پس برای حرارت فرد یک و فرد دو و فرد سه و پنج یک جامع به نام حرارت بودن وجود دارد که کثرت حرارت ها شخصی

است و وحدتشان نوعی است. اگر قانون سنخیت را در وحدت نوعی پیاده کنیم: یعنی بگوییم حرارت چیزی نیاز دارد که بتواند حرارت را به وجود آورد ولی گاهی می‌گوییم حرارت ناشی از تابش با حرارت ناشی از برق فرق دارد چون دو جور علت دارند، دو جنس معلول اند و وحدت نوعی به درد ما نمی‌خورد چون واقعیتی که از تابش می‌آید غیر از واقعیت ناشی از برق است. پس اگر با دید فلسفی به کثرتی نگاه کنیم و هر واقعیت غیر از دیگری باشد آن وقت پنج جور واقعیت، پنج جور علت می‌خواهد. پس یا پنج جور واقعیت نداریم یا اگر داریم پنج جور علت می‌خواهد. فیلسوف کثرت نوعی را از کثرت شخصی جدا می‌کند. پس اگر کثرت شخصی بود ولی وحدت نوعی، در واقع یک نوع واقعیت داریم که محل نزاع نیست. لذا اگر کثرت‌ها را به جهت وحدت برگردانیم یک واقعیت به حسب جنس وجودش پا گرفته است ولی اگر به جهت وحدت برگشت، با هم فرق می‌کنند که این حرف در بحث مقدمه‌ی واجب در بعضی مقدمات استدلال مسلک تقدمیت تلازم و وحدت علیت خوانده شد و اصولیین از آن استفاده می‌کنند.

پس این که کثرتی که به وحدت برنگردد یعنی با دید فلسفی کثرت، باقی بماند و آن موقع کثرت بدون جهت وحدت از علت واحده‌ی بدون جهت وحدت به خاطر عدم سنخیت صادر نمی‌گردد.

از آن طرف هم نتیجه می‌گیریم: اگر از جایی کثرت صادر شد یعنی معلول کثیر، قطعاً از علت کثیرند.

پس بعد از اثبات سنخیت دو قاعده در می‌آید:

(۱) علت واحد معلول واحد است.

(۲) معلول کثیر از علت کثیر است.

محال است معلول واحد، علت کثیر داشته باشد مگر وحدت نوعی باشد یعنی در واقع کثیر بما هو کثیر نیست و به جهت واحد بر می‌گردند یعنی یک کمال است و کثرت افرادی است که این حالت محل نزاع نیست و در مورد خدا تساوق می‌شود یعنی کثرت مفهومی است و واقعیت یکی است و علت واحد باید فقط یک معلول داشته باشد.

الفصل الخامس: فی استحاله الدور و التسلسل فی العلل

استحاله دور: وجود یک شیء توقف دارد بر چیزی که آن هم وجودش بر اولی متوقف است و این باطل است چون ب قبل از الف وجود ندارد چنانچه قبل از الف ب وجود داشته باشد تناقض می‌شود و طور دیگر اینکه: ب قبل از خودش موجود است و تخلل عدم بر شیء واحد و اجتماع تقیضین بر شیء واحد می‌شود.

استحاله تسلسل: ترتب عللی و سلسله‌ای که اجتماع در وجود دارند است، سلسله‌ای که وجود حقیقی دارند وجود حقیقی یعنی بالفعل دارند. و ترتب حقیقی در آن هاست.

جلسه هشادم

سلسله ای با وجودات حقیقی مترتب محال است. یکی بهترین براهین - که در زمینه از محکم ترین ادله هم محسوب می شود - از بوعلی است و به نام برهان وسط و طرف معروف است.

اگر تا بی نهایت در زمان عقب برویم عقلا اشکالی ندارد و تسلسل محال نیست چون حلقه‌ها سلسله باید وجود بالفعل داشته باشند و این شرط در مثال فوق پیاده نمی شود. این را بعدا با برهان اشد اقصی فارابی در نهایت مقایسه می کنیم تا ببینیم علامه کدام را بهتر می داند.

برهان وسط و طرف

اگر در یک زنجیره ای سه موجود داشته باشیم، موجود وسط با دو موجود در طرفین فرق دارد. موجود شماره ی یک و دو در طرف ابتدا و انتها هستند و هر یک خصوصیات خاص خود را دارند مثلا یکی علت است و معلول نیست و طرف دیگر معلول است و علت نیست و وسطی از جهتی علت و از جهت دیگر معلول است اگر چهار موجود داشته باشیم باز دو وسط و دو طرف داریم که باز هر یک خصوصیات خاص خود را دارند و اگر پنج تا و شش تا و هفت تا و بی نهایتش کردیم باز هم همین طور است. اما فرض این که وسط بدون طرف داشته باشیم غیر ممکن و لذا تسلسل محال است یعنی یک طرف و وسط بدون طرف دیگر داریم که وسط بدون یک طرفش هم محال است. این برهان فرعی دارد بر برهان صدرا.

شرایط استحاله ی تسلسل

تسلسل سه شرط می خواهد: سلسله مند باشند. تمام حلقه های تسلسل وجود بالفعل داشته باشند و بالاخره حلقه ها نسبت به یکدیگر ترتب داشته باشند.

تفاوت بیان ابن سینا و ملاصدرا در استحاله ی تسلسل

ارزش این برهان بوعلی این است که به خلاف علل اعدادی در همه ی علل حقیقیه جاری است. در مقابل برهانی است که صدرا بر اساس اصالت وجود اقامه می کند و تسلسل را بر اساس امکان فقری باطل می کند و فقط در علت هستی بخش و تامه است. اگر علت مادی را بحث کردیم که واقعا معلول بر آن توقف وجودی دارد مثل علت صوری که باز نمی توانیم بی نهایت علل مادی داشته باشیم چون وسط بدون طرف داریم. اگر بر اساس علت هستی بخش کار کنیم، هستی بخش یعنی فیض و فیض نمی تواند بدون منبع فیاض باشد و عین الربط، مربوط الیه می خواهد ولی برهان صدرا در عین اتقان بسیار بالا فقط در علت هستی بخش و تامه پیاده می شود اما حرف بوعلی اعم است و در همه جا پیاده می شود.

نکاتی پیرامون قاعده ی الواحد

اشکالی به قاعده ی الواحد هست که می گوید چه اشکالی دارد معالیل کثیره از علت واحده صادر شوند؟! از آن جا که علت (خدا) واجد همه ی کمالات است - نه فقط یک کمال - پس می تواند صد معلول داشته باشد. در این صورت سوال پیش می آید که بساطت چه می شود؟ چون ما روی جهت واحده تاکید داریم. درست است که علت باید همه ی کمالات را داشته باشد ولی نزاع در جهت واحده است. البته این نکته را تذکر بدهم که در قاعده ی الواحد، مناط نزاع، سنخیت نیست بلکه بساطت است. لذا ما به جهات آموزشی گفتیم طرح مساله ی سنخیت، مقدم است.

در قاعده ی الواحد سازمانی هست که مورد تذکر زیبای حضرت امام قرار گرفته است. آخوند خراسانی می خواهد از قاعده ی الواحد در موضوع علم استفاده بکند اما امام می گوید مجرای این قاعده در علوم اعتباری و حتی در علوم حقیقی هم نیست بلکه مجرای آن اوسط البسائط و محط آن بساطت است گر چه در سیرتاریخی این مساله، ابتدا سنخیت مناط بحث پنداشته می شد.

برخی می گویند حیف است برهان اصالت وجود صدرا برای بطلان تسلسل خرج شود. این برهان ابتدا ما را به واجب می رساند. آقای مطهری در جلد پنج اصول فلسفه می خواهد برهان صدیقین را توضیح بدهد. البته پاورقی با متن دو استدلال متفاوت دارند. یعنی علامه یک برهان صدیقین دیگری گفته و آقای مطهری برهان صدیقین صدرا را توضیح داده است و خودش گفته که نخواسته متن علامه را توضیح دهد. در برهان صدرا کانه برای ذهن، سلسله خراب می شود و خدا، فاعل قریب می گردد و همه ی آن هایی که برایشان عللیت قائل بودیم علل معدده می شوند و همین هم جبران آن امتیاز برهان بوعلی است. یعنی در فضای صدرا علل حقیقی نداریم که نگران شویم و هر چه هست معد است.

البته اگر سایرین را علل حقیقی دیدیم به سراغ برهان بوعلی می رویم ولی با "رابع ثلاثة" دیگر سلسله جمع می گردد. در این صورت قاعده ی الواحد چه می شود؟ پس در بدایه دو برهان بوعلی و صدرا ذکر شده است.

الفصل السادس: العلة الفاعلية

اهمیت تقسیمات علت فاعلی

علت فاعلی از اقسام علت اربعه است: ما منه الوجود یعنی آن که از او وجود سرازیر می شود و افاضه ی وجود به واسطه ی اوست.

فلاسفه اسلامی با یک تقسیم دقیقی علت فاعلی را به هشت قسم تقسیم کرده اند. برای بیان اهمیت این تقسیم نکته ای مهم ذکر می کنیم: اصولیین که به مسأله ی فاعل و اختیار می رسند این سوال را مطرح می کنند که آیا ما فاعل مختاریم یا نه؟ آخوند این جا دچار اشکال شده است. اختیار ما در افعال به واسطه ی اراده است. وقتی چیزی را تصور و سپس تصدیق به فایده اش کردیم و بعد شوق به آن پیدا کردیم و این شوق، اشتداد پیدا کرد، این شوق مؤکد، اراده ای می شود که در مقدمه ی واجب، از مقدمات مفوته محسوب می شود و در اصول فقه هم مفصل خوانده شده است.

ما اراده ی آب خوردن می کنیم و بعد این اراده، عضله را حرکت می دهد و لیوان را برداشته و آب می خوریم که در اصول همین جا خیلی بحث است که اراده وقتی می آید، تحریک عضلات می کند. پس شوق مؤکدی که پشت سرش تحریک عضله اتفاق می افتد را اراده می گویند و در تحلیل وجوب می گویند مثل اراده ی اعتباری و بعث اعتباری است و نازل منزله ی بعث تکوینی است. یعنی همان طور که اراده تکوینا عضلات را حرکت می دهد وجوب هم بعد از حرکت می دهد. اما مشکلی پیدا می کنند و آن این که درست است که آب خوردن به خاطر اراده است اما اراده را چگونه به وجود می آوریم؟! اگر اراده را هم با تصور و تصدیق و اراده به وجود می آوریم تسلسل به وجود می آید و اگر اراده بدون اراده به وجود آید، مجبور می شویم!

لذا آخوند که بزرگ اصول است می گوید هر چیزی ارادی است ولی خود اراده چه می شود؟! این جا فلسفه به داد می رسد. متکلمین این جا نوعا گرفتار هستند. چون در ارتباط با چگونگی وجود معلول و این که اراده به آن تعلق گرفته یا نه و سیستم اراده، گرفتارند اما فلاسفه در بحث بسیار دقیقی به نام اقسام فاعل مشکل را حل می کنند. پس تا این فصل یاد گرفته نشود جواب شبهه را نمی توان داد حتی بزرگی مثل آخوند دچار مشکل شده است و مدرسین هم از این جای کفایه می برند! چون ممکن است نتوانند حلش کنند. در بحث با تفکیکی ها هم می گوئیم که اول باید اختیار را بر ایمان حل کنید.

آخوند اصولی بزرگی است و تازه حکیم هم هست ولی حکمتش متوسط است. مثل شیخ که چیزهایی از ملاهادی سبزواری در مشهد یاد گرفته و بالعکس و شیخ جاهایی دقت های خوبی دارد ولی خب حکمتشان متوسط است.

وجه حصر تقسیم

فاعل در افعالش یا علم دارد یا علم ندارد.

فاعلی که علم ندارد یا فعلش مطابق طبعش است که فاعل بالطبع می شود و یا فعلش مطابق طبعش نیست که بالقسر می شود.

فاعلی که علم دارد یا اراده اش مقهور اراده ی دیگری است و مجبور است که فاعل بالجبر می شود یا با علم و اراده ی خودش عمل می کند.

اگر با علم و اراده ی خودش عمل می کند یا علمش در مرتبه فعل است که فاعل بالرضا می شود یا در مرتبه ی فعل نیست که فاعل بالقصد می شود.

حال اگر فاعل مرید، قصدش زائد بر ذات باشد و داعی زائد بر ذات دارد فاعل بالعناية می شود.

و اگر علم آن عین ذات است فاعل بالتجلی می شود.

متکلمین تا چهار قسم فاعل را بلد هستند.

بیان اشکال مرحوم آخوند در ارادی بودن مبادی اراده

اگر اراده، ارادی باشد، تسلسل پیش می آید. فاعل بالقصد یعنی چیزی را تصور و بعد تصدیق می کنیم و شوق به آن پیدا می کنیم که داعی زائد بر ذات می شود و بعد شوق شدید می شود یعنی اراده می کنیم و انجام می دهیم. آخوند این اشکال را مطرح کرده که خود اراده چگونه حاصل می شود؟ اگر ارادی است تسلسل پیش می آید و اگر غیر ارادی است جبر می شود و حتی در مراحل قبلی مانند تصور یا تصدیق اراده داریم یا نه؟ بالاخره آیا خود تصور، تصور و تصدیق و شوق و اراده می خواهد؟ بالاخره افعال هم یا ارادی است که تسلسل می شود و یا ارادی نیست که در این صورت مقدمات فعل اختیاری غیر اختیاری می شود و در نتیجه ما مجبوریم. یا در تصور، چیزی در ذهن می آید یا ما اراده به تصور کردیم.

متکلمین فکر کرده اند این فاعل بالقصد است که به تصور و تصدیق به فایده و شوق و اشتداد شوق و اراده نیاز دارد. این مطلب در مقدمه ی مفوته، ذیل مساله ی ترشح اراده ی غیر از اراده ی نفسی خوانده شد. آن جا مساله این بود که آیا وجوب مقدمه ترشحی است؟ و چگونه اراده به ذی المقدمه تعلق پیدا نمی کند ولی به مقدمه تعلق پیدا می کند؟ چرا که تقدم معلول بر علت می شود. برای حل این مساله، محقق اصفهانی تحقیق عمیقی انجام داد و مرحوم مظفر هم همان را اختیار کرد و گفت رابطه ی این ها در حد علت غایی است نه علت فاعلی.

رأی ابن سینا در نحوه ی اراده ی خداوند بر خلق

در مورد خدا مشکل بالاتر است. آیا خداوند اراده بر خلق کرده است یا نه؟ و اگر اراده کرده علم داشته؟ علمش زائد بر ذات است یا عین ذات؟ متکلمین که تا فاعل بالقصد را بلد بودند، می گفتند خدا فاعل بالقصد است یعنی تصور و ... دارد و مشتق می شود. اولین کسی که تلاش کرد مسأله را حل کند بوعلی سینا بود و گفت علم خدا به مخلوق لازمه ی ذاتش است (علم به خود ذات که حضوری است) و چون لازم ذات است نه عین ذات، خدا هم داعی زائد بر ذات ندارد. بنابراین خداوند علمی دارد و فعلی زائد بر ذات نیز دارد که منشأ خلق است. اسم این فاعل، فاعل بالعناية است که کار بوعلی است. این فاعل، علمی لازم ذات دارد که به مخلوق تعلق می گیرد و این علم به مخلوق، منشأ خلق است. اگر هم بگوییم خدا عالم به مخلوق بوده و تصویری از آن داشته باز دچار مشکل می شویم چون انفعال می شود.

رأی شیخ اشراق

شیخ اشراق حرف دیگری زد که چرا علم غیر فعل نباشد؟ ما در محضر خداییم لذا لازم نیست تصویری از ما پیش خدا باشد و بگوییم علم عین فعل است. پس این که در فاعل بالقصد تصور می خواهیم به خاطر این است که رتبه اش ضعیف است. علم می تواند عین فعل باشد که در این صورت در رتبه ی خود فعل است. شیخ اشراق اسم این فاعل را فاعل بالرضا گذاشت.

اعتراض فلاسفه به شیخ اشراق

فلاسفه به شیخ اشراق اعتراض کردند که درست است که در این قسم، علم در رتبه ی فعل و فعل در نزد خدا حاضر است ولی این مشکل را حل نمی کند چون باید علمی در رتبه ی فاعل درست شود و فاعل که فعل انجام می دهد باید قبل از انجام دادن به آن علم داشته باشد حال آن که آن ها می گویند فعل که انجام می شود، خود این فعل، در محضر ذات است ولی این مشکل ما را حل نمی کند. لذا بوعلی که قائل به فاعل بالعناية شد می خواست در مرتبه ی ذات فاعل، علم درست کند نه علم در مرتبه ی فعل! و می گفت این علم در مرتبه ی ذات است ولی عین ذات نیست بلکه غیر ذات است تا علم در مرحله ی ذات فاعل هم آورده شود. پس تا علم را در مرحله ی فاعل نبریم مشکل حل نمی شود.

اعتراض ملاصدرا به شیخ الرئیس

ملاصدرا گفت با بوعلی هم مشکل حل نمی شود چون باید از شیخ الرئیس پرسیم آیا لازم ذات و غیر ذات، مخلوق ذات است؟ در این صورت باز هم در مرتبه ی ذات، علم به مخلوق - مخلوق، همان علم است - ندارد. چون غیر ذات، یعنی واقعی غیر ذات که مخلوق است و علم به این مخلوق باز در مرتبه ی ذات نیست.

نظریه ی ملاصدرا در باب نحوه ی اراده ی خلق

صدرا فاعل بالتجلی را درست کرد که علمش عین ذات و عین فعل در رتبه ی ذات است که ایده آل فلسفه ی اسلامی است. در آیات هم چند جور علم داریم مثل علم های متغیر که علم در مرتبه ی فعل است مانند آن چه در لوح محفوظ از محو و اثبات

داریم. پس اگر بخواهیم به درستی خدا را فاعل مختار تلقی کنیم باید بگوییم مختار یعنی با علم و اراده و علمی که در رتبه ی ذات است. فعلا نمی گویم که صدرا چطور مساله را حل کرده است. فقط اصطلاحات بیان شد.

پس فعلا در سیر تاریخی این فاعل ها را داریم:

یکم: فاعل بالقصد که فاعل معلولی است و علم و اراده ی زائد بر ذات دارند و نمی شود فاعلیت خدا را از این دسته شمرد.

دوم: فاعل بالعناية که نتیجه ی تحقیق بوعلی است. این فاعل، علمش لازمه ی ذات است ولی در رتبه ی فعل نیست.

سوم: فاعل بالرضا که نتیجه ی تحقیق شیخ اشراق است. این فاعل، علمش عین فعل است.

چهارم: فاعل بالتجلی که نتیجه ی تحقیق صدرا است. در این فاعل، علم به فعل عین ذات است.

اجمالی از پاسخ مرحوم امام به اشکال تسلسل در مبادی اراده

حضرت امام در جواب آخوند می گویند اراده که مخلوق نفس است اما نفس نسبت به اراده فاعل بالقصد نیست بلکه می تواند فاعل بالتجلی و فاعل بالرضا باشد. هر جا فاعلیت هست الزاما بالقصد نیست که گرفتار تسلسل شویم.

می بینید که تا سیستم علیت تصویر نگرده مقدمات مفوته را ثبوتا نمی توان فهمید.

فاعل بالطبع مثل فاعلیت عناصر است. بنابر طبیعیات قدیم، طبع آتش این است که بالا برود و طبع خاک این است که پایین برود. حرکت قسری هم که دوام ندارد. در طبیعیات جدید: اگر تأثیری از خود عناصر به شکل عادی بود، بالطبع است و اگر تحت تأثیر عنصر و عامل دیگری اثرشان از بین برود و اثر دیگری کند بالقسر است.

اشکال آیت الله مصباح به فاعل بالقسر

آقای مصباح فاعل بالقسر را قبول ندارد و می گوید اساسا این قسم فاعل نیست. مثلا سنگ را که بالا می اندازیم، سنگ منفعل است و فاعل نیست.

اشکال علامه به تقسیم بودن فاعل بالجبر و فاعل بالعناية نسبت به فاعل بالقصد

خود علامه هم اشکال دارد و می گوید این که خود فاعل بالجبر و فاعل بالعناية که دو قسمند، غیر از فاعل بالقصد باشند از مباحث کلامی و نحوی است. یعنی در کلام عرب در نقش فاعل می آید ولی فاعل فلسفی نیست.

علامه و آقای مصباح هر دو فاعل بالجبر را قبول ندارند ولی قبول نداشتنشان به دو حد وسط است. حد وسط آقای مصباح مثل منفعل بودن است.

جلسه هشتاد و دوم

علامه بحث ادراکات اعتباری را از مرحوم اصفهانی استفاده کردند ولی بسط و دقت از خود ایشان است. هر کسی نزد آقای اصفهانی شاگردی می کرده به شدت از نظر فلسفی و اصولی متأثر از ایشان بوده است. آقای اصفهانی فیلسوف تامی بود و کسانی که از اصول از ایشان استفاده کردند حظ فلسفی بالایی باید می داشتند تا بتوانند از اصول آقای اصفهانی استفاده کنند. آقای خویی هم مثل مرحوم اصفهانی در فقه خیلی عقلی و برهانی اند به خلاف شیخ و امام که در فقه خیلی عرفی اند. هر چند امام در فلسفه خیلی قوی است. مرحوم خویی در فقه تابع دلیل است نه فهم های عرفی. ایشان به آب الاصول معروف است. آقای نائینی هم همین طور است ولی متأسفانه در استدلالات هر دو بزرگوار، اشکالات خلط حقیقت و اعتبار بسیار زیاد است.

علامه بعداً می گوید تقسیم به فاعل بالقصد و بالجبر اعتباری است و اثرش در اعتباریات است و در این تقسیم خلط حقیقت و اعتبار شده پس اگر منظور از بالقصد مسبوق به اراده باشد، منفعل است.

چون مجبور است مذمت نمی شود و اختلاف در مدح و ذم عقلایی است یعنی اگر فاعل بالجبر کار بدی کرد مذموم نیست ولی در بالقصد مذموم است. پس نباید تقسیم اعتباری را در فلسفه آورد.

جواب آقای مصباح را هم این گونه داده اند که سنگ که به بالا پرتاب می شود باز هم فاعل است و اراده ی قاسر، طبیعت سنگ را تغییر می دهد نه این که طبیعت سنگ اثر نمی کند.

جلسه هشاد و سوم

نسبت قوا با نفس و لزوم پرهیز از ذکر مثال های غلط انداز:

تغییر علم الهی در مرتبه ی فعل است و آیات درست می شود. اگر خوب تصویر شود که فاعلیت نفس نسبت به تصور و اراده مثل فاعلیتش به شیء خارجی نیست آن گاه می فهمیم نسبت قوا به نفس این گونه است که قوا اثر می کند ولی در طول نفسند نه در عرض و "النفس فی وحدتها کل القوا". نباید در فاعل بالجبر و فاعل بالقصر به موارد منفعل مثال بزنیم چون واضح است که منفعل، فاعل نیست.

رتبه ی علم تفصیلی در فاعل بالرضا

در فاعل بالرضا علم تفصیلی اش عین فعل است نه عین ذات پس در مرحله ی ذات فقط علم اجمالی دارد نه تفصیلی و تفصیل مال مرتبه ی فعل است. بوعلی گفت تفصیل در رتبه ی لازم ذات است نه در رتبه ی فعل، تا مشکل فاعل را حل کند و صدرا گفت تفصیل عین ذات است پس علم به ذات داریم و اجمالا علم به معلول است و یک بار تفصیلا که فرق صدرا و شیخ اشراق است. (آقای مطهری خیلی زیبا در درس های الهیات شفا گفته).

علم ما به تصورات عین تصورات است و تصورات در مرحله ی ذات تفصیلا وجود ندارند و در مرحله ی فعل تفصیلا وجود دارند. چون شیخ اشراق نتوانسته صور تفصیلیه را در مرتبه ی ذات تصویر کند فاعلیت واجب را برای اشیاء بالرضا می داند.

در فاعل بالقصد شاید بتوان فاعلیت انسان نسبت به تصور و تصدیق را بالرضا دانست ولی در اراده مشکل پیدا می کنیم. امام در رساله ی طلب و اراده در پاسخ به اشکالات آخوند فاعلیت انسان نسبت به تصور و تصدیق را فاعل بالتجلی دانسته تا تسلسل پیش نیاید.

جلسه هشتاد و چهارم

نسبت فاعل بالتسخیر با غیر: در فاعل بالتسخیر وقتی ذات فاعل متعلق به غیر است خود به خود فعلشان هم متعلق غیر بوده و غیر، در طول ذات و فعل قرار می گیرد.

فاعل بالجبر

دو تا فاعل بدون علم و پنج تا هم فاعل علمی داریم. یکی از آن ها بالجبر است که تحت غلبه ی فاعل دیگر و مخیری، کار را انجام می دهد البته منظور از جبر این نیست که فاعل از فاعلیت بیافتد و منفعل شود بلکه فاعل با اکراه و اضطرار است.

ذکر مجدد اشکال در قسیم بودن فاعل بالقصد با فاعل بالجبر و بالعنایة:

این جا فقط اشکال علامه مطرح می گردد که این فاعل، نوع مبائنی با فاعل بالقصد نیستند، چون بالقصد بودن مال افعال اختیاری است که تصور و تصدیق می کند و شوق و اراده و انجام فعل در پی آن می آید. فاعل مُعد است و بالجبر هم این ها را انجام می دهد، ولی در ارتباط با کاری که انجام می دهد چون از نظر فلسفی اراده ندارد پس بالقصد و بالجبر یک جنسند.

فاعل بالرضا - که اشراقیین فاعلیت الهی نسبت به مخلوقات را از این قسم تصویر کردند - یعنی علم دارد و علم عین فعل فاعل است و در مرتبه ی فعل است ولی در مرتبه ی ذات صرفاً فاعل یک علم اجمالی دارد و کشف تفصیلی از فعل نیست. در مقابل آن فاعل بالعنایة ی مشائین مطرح است که علم فاعل را به فعل در مرتبه ی ذات تصویر می کنند ولی نه عین ذات بلکه لازم ذات (لازم ذات رساتر است در بیان حرف مشائین) و این علم منشأ صدور فعل است. علامه باز این جا هم اشکال دارند که بالعنایة که در انسان مثال زده می شود باز همان بالقصد است منتهی چون عادت و ممارست نکرده تصور - در تصور سقوط که انسان را می اندازد - انسان را به یک طرف می کشاند و می افتد (طبق مثال کتاب) که باز تفاوتی در جنس فاعل با بالقصد ندارد.

در مورد خدا هم اشکال فاعل بالعنایة این است که علم زائد بر ذات، عین ذات نیست و مخلوق ذات است بنابراین باز همین سؤال در مورد علم پیش می آید که ذات خدا نسبت به این مخلوق چگونه علم دارد؟ بالاخره واجب در مرتبه ی ذات فاعل، علم به این علم مخلوق دارد و نه به معلول که عالم است. لذا در مورد واجب، بالعنایة به درد نمی خورد و در انسان هم همان بالقصد است. ضعیف ترین نوع اراده و اختیار در بالقصد است و فاعلیت نفس نسبت به تصوراتش قوی تر از فاعلیت نفس در خوردن است. زیرا برای خوردن تا تصور و تصدیق نکند و مشتاق نشود نمی تواند بخورد. آخوند متوجه این نکته نبود.

مثال مشائین برای فاعل بالعنایة، به انسان اشتباه است که تا تصور سقوط می کند که ساقط می شود.

اشاره به ضعف نظریه ی ملاصدرا؛ با کار صدرا فاعل بالرضای اشراقیین درست می شود ولی ضعفی هم دارد که نمی تواند برای فاعل علمی قبل از فعل درست کند ولی دغدغه بوعلی مقدس است که صدرا آن را هم درست می کند.

فاعل بالتجلی

در فاعلی بالتجلی، علم تفصیلی عین علم اجمالی در ذات است. توضیح این مطلب در الهیات می آید. علم به ذات، علم به تمام خصوصیات موجودات و افعال است.

اشتراک لفظی اجمال در فاعل بالرضا و بالتجلی

اجمال در این جا به این معنا نیست که علم به خصوصیات نیست و علم به جامع است. اجمال دو جور است. در بالرضا در اجمالش تفصیل نیست و همان علم به جامع و بدون خصوصیات است ولی در بالتجلی با این نکته که تفصیلی عین اجمالی است یعنی اجمال مثل ملکه ی اجتهاد است یعنی بسیط بوده و همه چیز در آن هست بنابراین اجمال به معنای بساطت است. مثلاً علامه علم دارد ولی تفصیلش می شود نهایت و تفسیر المیزان و ... پس علم تفصیلی به فعل، عین علم اجمالی به ذات است. مثال برای عالم انسان: هو صورة نوعیه واحده؛ اما کمالات عارض بر اوست. نفس انسانی چون منشأ همه ی کمالاتی است که قائم به نفس است لذا علم نفس به خودش عین علمش به کمالات است که باز همان سیستم علیت می شود.

دقیق تر بودن اندراج مثال نسبت قوا با نفس تحت فاعل بالطبع:

در عبارت، مثال بالطبع که نفس در مرتبه ی قوای بدنیه است، ادق است نسبت به مثال برای بالتسخیر که قوای بدنیه مسخر فاعلیتِ نفسند. چون نفس خودش در اولی فاعل قریب است و در رأس سلسله نیست که قوا انجام بدهند و مسخر نفس باشند که نفس فاعل بعید شود و قوا فاعل قریب باشند.

ذکر چند نکته ی پایانی

پس نسبت به ذات خدا:

یکم: ما افعالمان را انجام می دهیم چون ذاتمان فیض اوست و اثر ذات ما هم که فعل ماست، فیض او می شود پس ما فاعل مسخریم.

دوم: او أقرب به ماست از ما به فعلمان لذا بقیه همگی معدّ می شوند. پس یک بار قوا در طول نفس هستند و یک بار قوا اعدادی اند و فاعل قریب نفس است.

در تباین بالعیانیه و بالقصد، منظور مثال های انسانی است و گر نه فیض این است. پیاده کردن در مورد فاعل بالعیانیه، مثال زدن به واجب غلط است و با مثال زدن به انسان هم عدم تباین اثبات می گردد و اساساً همه ی مثال های بالعیانیه برای انسان همان

بالقصد می شود. همین طور بالجبر هم می شود بالقصد. منتهی این نقد علامه غیر از نقد آقای مصباح است که بالجبر و بالقسر فاعل نیست و منفعل است ولی نقد علامه بنابر فاعلیت آن هاست.

الفصل السابع: فی العلة الغائية

طرح مساله:

آیا هر چه در عالم تحقق پیدا می کند علت غایی دارد؟ وجود علت غایی در مادون و مافوق انسان مورد انکار قرار گرفته است در انسان هم بخشی از افعالش را بدون علت غایی می دانند. فلسفه ی اسلامی می خواهد اثبات کند که هیچ حادثه ای بدون علت غایی در عالم تحقق پیدا نمی کند حتی در فواعل بدون علم و اراده در مادون انسان و در ذات پروردگار یعنی مافوق انسان.

تفکیک بین غایت و علت غایی

غایت یا علت غایی کمال اخیر است که فاعل برای رسیدن به آن متوجه آن است و لأجل غایت فعل را و معلول را به وجود می آورد. چون منتهی الیه فعل فاعل است، غایت است و از جهت نقشش در تحقق فعل، علت غایی است که همان تفکیکی است که بین علت غایی و غایت می کنند. پس یک غایت داریم و یک علت غایی.

اقسام غایت

فاعل در توجه خود، حتما علم و اراده می خواهد یا اگر نمی خواهد فاعل بدون علم چگونه توجه به کمال و غایت دارد؟ لذا غایت را دو قسم می کنند:

یکم: ما الیه الحركة.

دوم: ما لأجله الحركة.

دسته ی اول در مواردی است که علم دخیل نیست حال در مورد این دسته، توجه به چه معناست؟

دسته ی دوم در مواردی است که علم دخیل است. آیا در این دسته، غایت، مورد توجه فاعل است؟ در مواردی که علم نیست لأجل نیست ولی توجه فاعل هست لذا در تمام فاعل هایی که علم ندارند اگر غایت و علت غایی نباشد، فعل محقق نمی شود.

جلسه هشتاد و پنجم

مرحوم علامه در این جای بدایه - در علت غایی داشتن - کاری به مجردات تام و غایت در افعال پروردگار ندارند و هر چه بحث است در انسان و مادون انسان است. در انسان و مادون آن هم بیان شد که دو جور غایت می توان تصویر کرد:

یکم ما لأجله الحركة؛ کمالی را تصور می کنیم و بعد مشتاق می شویم به آن کمال و فعل را برای آن کمال انجام می دهیم. می خواهیم بگوییم این قسم در فاعل علمی مطرح است (بالقصد) که بعد از تصور و تصدیق و ... فعل را برای آن انجام می دهد.

دوم: ما إليه الحركة.

توضیحی در باب فواعل غیر علمی

در برخی از ما لأجلها، ما إليه هم داریم. منتهی در فاعل غیر علمی که حرکت برایشان سیر از قوه به فعل است، قوه کمال ضعیف و فعل کمال شدید است و نسبتی بین قوه و فعل وجود دارد که سبب می شود جهت حرکت به سمت فعل باشد و لذا به قول ارسطو حرکت کمال اول است برای موجود بالقوه از آن جهت که بالقوه است مثلاً مولکول O بالفعل اکسیژن است ولی می تواند آب شود. حرکت از جهت بالقوه بودن مولکول O که آب است، کمال اول است.

انواع کمالات از دید ارسطو

ارسطو می گوید شیء دو کمال اول دارد:

یکم: کمال اول از آن جهت که بالفعل است و فعلیت موجود است.

دوم: کمال اول که از آن جهت که بالقوه است و حرکت می کند و حرکت سیری است که آن را به کمال ثانی و فعلیت می رساند.

اثبات وجود غایت برای تمام عالم ماده

علت تعبیر به کمال اول این است که می خواهد به فعلیت جدید که کمال ثانی است برسد و شیء همیشه از قوه به فعل می رود و این سیر حرکت است و کمال اول شیء است و او را به فعلیت که کمال دوم است می رساند. یک نسبت ثابتی بین حال و آینده وجود دارد. (کمال اول از جهت بالقوه حرکت و از جهت بالفعل همان فعلیت محقق است) پس همیشه شیء یک ما إليه الحركة دارد که فعلیت دوم می باشد که همان غایت حرکت است که اگر نبود این غایت و فعلیت جدید و کمال دوم، حرکت - که کمال اول است - تحقق نمی یافت. پس موجودات ولو شعور نداشته باشند باز هم به سوی غایاتشان - که فعلیت های بعدی اند - متوجهند و این توجه از طریق حرکت به سوی کمال و فعلیت جدید است. پس این که علم و اراده و ما لأجل نیست ولی وجود حرکت آن

ها سبب می شود که ما الیه داشته باشند بعد اگر ثابت کردیم این حرکت عام بوده و سراسر عالم را گرفته، آن وقت سراسر عالم ماده، غایت پیدا می کند.

بیان استکمالی بودن حرکات عالم ماده

پس سیر به ما الیه سیر استکمالی است و اگر آن نسبت کمالی که بین حال و آینده است نبود، کمال اول یعنی حرکت تحقق پیدا نمی کرد. شیء اقتضاء کمال دارد و باید به کمالش برسد چون اگر نرسد، قسر دائمی می گردد یعنی غایت در فاعل بالقسر از دست می رود. فاعل بالطبع با مقتضای طبعش کار می کند و اثرش که مقتضای طبعش است کمالش می باشد. پس در فواعل غیر علمی که یا بالطبع است یا بالقسر، حرکت به سمت کمال است. در فاعل بالطبع، آثار وجودی اش کمالش هستند و آثار وجودی اش باید به فعلیت برساند که کمالات ثانیه اش می شوند؛ مثل اعراض، اگر حرکت در اعراض باشد یا در حرکت جوهری، جواهر بعدی کمالات بعدی اند مثل مولکول O و آب؛ پس در بالطبع، مقتضای طبع، کمال آن است.

اقلی بودن حرکات قسریه

اگر جلوی اقتضای طبعش را گرفتیم فاعل بالقسر می شود ولی نمی توان دائما جلوی او را گرفت چون "القسر لا یكون دائما و لا اکثرا" قسر دوام ندارد و دائمی و اکثری نیست بلکه به خاطر حکمت الهی که اقتضا ایصال هر فاعل به کمالش را دارد اقلی است. بله! چون دنیا دار تراحم است گاهی مقتضای های مختلف با هم تراحم دارند مثلا کسی تصادف و فوت می کند و رشد نمی کند ولی این حالت اقلی است چون لازمه ی حکمت الهی این می باشد که همه ی موجودات به کمالشان برسند لذا ما الیه الکمال باید واقع شود.

اگر کل عالم یک حرکت شود، ما الیه، معاد می شود و "کل الینا راجعون" و تجرد می شود.

استکمالی بودن تمام حرکات بالذات:

هر حرکتی تکاملی است و سببی که می گندد، کرمی به تکامل رسیده و حرکت استکمالی بالذات است و این تراحم فقط در حرکت قسری فاعل بدون علم نیست و در انسان ها هم هست مثلا ناقص الخلقه می شود.

پس غایت در مادون انسان و در انسان به نحو موجبه ی جزئی وجود دارد. یعنی در بعضی حرکات قطعا غایت و تصور و تصدیق و انجام وجود دارد فقط برخی افعال - مثل بازیگوشی بچه - محل اشکال است.

مروری بر جلسه ی گذشته:

بیان شد که علت غایی در مادون و مافوق انسان و برخی اعمال انسان مورد اشکال و انکار است.

بیان شد که درست است که در فاعل غیر علمی و طبیعی علم و اراده و ما لأجله نداریم ولی ما الیه داریم و اثبات می کنیم که غایتی هست و قسر اکثری و دائمی محال است، به خاطر ما الیه الحركة است در فاعل بالطبع و لذا اثبات غایت شد.

الفصل الثامن: فی اثبات الغایة فیما بعد لعباً أو جزافاً أو باطلاً

بیان اشکال در غایتمند بودن برخی از افعال فواعل علمی:

برخی حرکات و افعال انسان لعب و عبث و عادتند و همینطور افعالی که وسط راه ناتمام می شوند. پس وارد جایی شدیم که برای فاعل، علم و اراده هست ولی گفته شده برخی از آن ها هر چند اختیاری اند اما غایتی ندارند. مثل بازی بچه و بازی با ریش و تنفس.

پاسخ اشکال:

حق این است که همه ی این افعال غایت دارند. برای توضیح ابتداء باید برخی مبانی انسان شناسی دانسته شود. حال با قطع نظر از بحث های حرکت و علم، مقداری توضیح می دهیم اما این مطلب در بحث های علم و حرکت دقیق تر بحث می شود.

سیستم انسان یک قوای عامله و یک قوای شوقیه و یک قوای علمیه دارد. اولی عمل کننده است و دومی شوق به وجود می آورد و آخری ادراک و علم است. علم یا حس یا خیال و یا عقل است که حس و خیال، ادراک جزئی و عقل ادراک کلی می کند. این قوا طولیت دارند و یکی تحت دیگری است. مثلاً قوه ی عامله تحت قوه ی شوقیه و قوه ی شوقیه تحت قوه ی علمیه است پس اول علم قرار می گیرد و بعد شوق و بعد عمل. قوای علمی، نیروهایش پراکنده در اعضاء هستند. خلاصه ی حرف آقایان این است که هر جایی، هر قوه ای اگر در عمل، کاری کرد، غایت دارد و هر کدام کار نکرد غایت ندارد چون کاری نکرده تا بخواهد غایت داشته باشد. گاهی برخی قوه ها کار می کنند و برخی کار نمی کنند مثلاً قوه ی شوقیه ی ما گاهی تحت قوه ی خیال است و گاهی تحت قوه ی عقلی است؛ مثل شوق به غذای خوشمزه که گاهی تحت خیال است و گاهی تحت عقل است. کارهای بچه ها نیز گاهی تحت خیال و در جهت یک لذت جزئی است یعنی یک لذت جزئی را ادراک و شوق به آن پیدا می کند و آن را انجام می دهد پس گاهی عقل کاری نمی کند و غایتی هم ندارد ولی خیال که کار کرده و به لذت جزئی رسیده، غایت دارد. شوق هم همین طور است. در این موارد، فعل، غایت عقلی ندارد ولی گمان می شود که اصلاً غایت ندارد در حالی که آن قوه که کار کرده غایت

داشته و آن که کار نکرده غایت ندارد چون کاری نکرده است. قوای حیوان هم تحت خیال است. پس اگر سیستم با خیال کار کرد، غایت و ما الیه الحركة ی آن خیالی است و قوای عامله هم که کار می کند تا به آن برسد، به همان غایت خیالی می رسد. حال گاهی قوه ی شوقیه تحت تأثیر خیال به تنهایی کار می کند که آن عمل گراف یا جزاف است. این جا نیت و اخلاص، کار را عقلی می کند مثلاً یکی هدفش از اکل، لذت و یکی نیرو گرفتن برای عبادت است. گاهی شوق تحت خیال است همراه با عادت است. عادت وقتی ملکه شد، تصور غایت سریع اتفاق می افتد و در نتیجه ما فکر می کنیم تصور ندارد. به این حالت، خیال همراه عادت می گویند و خلق که تصور و تصدیقش تند است، گاهی خیال به اضافه ی طبیعت و مزاج است. مثلاً سیستم طبیعی بدن مریض که اختلال پیدا کرده، تأثیرات قهری اش خیال را طوری هدایت می کند که قصد ضروری می شود. گاهی هم خیال لذت بازی را تصدیق کرده ولی عقل حکم نمی کند و گاهی هم حکم می کند. مثل وقتی که در یک بازی بازیکنان خوبی وجود دارد و حرامی هم در کار نیست و بازی هم نشاط بخش است.

هر یک از مبادی غایتی دارد. غایت دستگاه عملی همیشه ما الیه الحركة است و طبیعی حرکت می کند و نفس در آن مرتبه ی طبیعی است یعنی آن جا فاعل بالطبع، نفس است.

گاهی قوه ی عامله و شوقیه و خیالی به غایتشان می رسند ولی قوه ی عقلیه به غایتش نمی رسد و گاهی قوه ی عامله به ما الیه الحركة می رسد ولی لذتی هم گیر شوق و خیال نمی آید. پس هر که کار کرد به غایتش می رسد و هر که نکرد نمی رسد.

قوه ی خیالی برای رسیدن به لذت جزئی کار می کند. قوه ی عقلانی گاهی او را تأیید می کند که لأجل دارد و اگر تأیید نکرد کار عقلانی نیست و کار فقط غایت خیالی و شوقی دارد لذا شوق تحت خیال اداره می شود.

جلسه هشتاد و هفتم

مروری بر جلسه ی گذشته:

گفتیم افعالی که از انسان صادر می گردد دو گونه هستند. یا تحت فاعل بالطبع قرار می گیرند یا تحت فاعل بالاراده قرار می گیرند که همان بالقصد است. فاعل بالطبع که همان قوه ی عامله است، نفس در آن مرتبه فاعل بالطبع است و یک ما انتهت الیه الحركة هست که غایت اوست. قوه ی خیال و عاقله فاعل هایی هستند که با اراده و علم عمل می کنند و این اراده که به دنبال شوق مؤکد می آید یک بار تحت تدبیر خیال و یک بار عقل است. که اگر عقل بود علاوه بر نتیجه ای که شوق و خیال به آن رسیدند نتیجه ی عقلی هم وجود دارد. پس غایت دار بودن عمل نسبت به قوه از این جهت است که آن قوه در انجام عمل نقشی را ایفاء کرده باشد یا نکرده باشد که اگر نقشی ایفاء نکرده باشد اصلاً کاری نکرده که بخواهد غایت داشته باشد. به عبارت دیگر انسان یک وجود ذو مراتب است و در هر رتبه، نفس یک طور عمل می کند و این ها نباید با هم خلط شوند.

در باب افعال مسمی به باطل

گاهی هم فعل، مصلحتش یا به نحو جزئی یا کلی (عقلی) تصور و تصدیق شده ولی در خارج به نتیجه نمی رسد که می شود باطل که علامه می گوید این جا دو حیث دارد: یکی را در پاراگراف آخر همین فصل می گویند و یکی را در فصل ناسع و بعدی بحث می کنند. از این حیث که قوه ای غایتی را تصور و تصدیق کرده یا اصلاً قوه ی عامله ای است که با تصور و تصدیق کار نمی کند و ما انتهت الیه الحركة دارد، نمی توان گفت که ما فعل بی غایت داریم و غایت همان فعلیتی است که به آن می رسد. و در جایی هم که بحث علم و ادراک است، غایت هست چون فاعل آن را تصور و تصدیق کرده و به خاطر آن فعل را انجام می دهد پس به خاطر آن انجام دادن یک مسأله است و تحقق پیدا کردن یک مسأله ی دیگر است. اگر منظور از باطل بودن، عدم تصور و تصدیق فاعل است که این ها را دارد حالا یا با قوه ی خیالی تصور و تصدیق جزئی کرده است یا با قوه ی عقلی تصور و تصدیق کلی کرده است. و اگر منظور این است که در خارج چه اتفاقی افتاده که سیأتی؛ اما فعلاً از لحاظ فاعل و ادراک و تصدیق فاعل، ثابت کردیم همگی غایتی دارند. پس بحث دو حیث دارد: یک حیث بیرون که مال فصل بعد است و یک حیث به اعتبار این که فاعل علمی، تصور و ادراک و تصدیقی دارد که به این حیث، باطل نداریم. پس فرق دو فصل در حیث بیرونی و تحقق خارجی و در حیث غایتی که فاعل دارد می باشد.

الفصل التاسع: فی نفی القول بالإنفاق

انکار مطلق به غایت نرسیدن افعال: قبول نداریم که رابطه ی بین غایت افعال و علل فاعلی منتفی باشد و همیشه بین علت فاعلی و غایی ربط وجود دارد و ربط هم واقع می شود. پس فرضی که در آخر فصل پیش گفتیم که غایت محقق نشود برای جداسازی از محل نزاع بود ولی حتی نرسیدن به غایت هم در واقع غلط است.

بررسی بخت و اتفاق:

برخی از علمای طبیعی گفته اند عالم ذراتی کنار هم بوده که پخش بودند در آسمان و یک دفعه بدون غایت به هم خوردند و ماده ی فعلی به وجود آمد و مقصود فاعلی در کار نیست. پس عالم یک وجود تصادفی بدون علت غایی دارد. بقایش هم بر اساس تراحم ها و انتخاب اصل در تنازع بقاء است.

این ها در مقام انکار علت غایی اند نه فاعلی.

آقای مطهری می گوید اگر کسی برهان نظم را صغرویا یا کبرویا منکر شود یعنی انکار علت غایی کند باز راه برای اثبات واجب و صفات کمالی او هست زیرا بیشتر براهین اثبات واجب سوار بر علت فاعلی است چون تسلسل آن ها محال است و به مادیین می گوئیم فرضا علت غایی نداریم اما حال ذرات صغار یا واجبند یا ممکن که اگر واجبند نباید امتداد داشته باشند و نباید صورۀ جسمیۀ و مانند آن داشته باشند و اگر ممکنند باید ختم به واجب شوند.

اما حق این است که اتفاقی در وجود نداریم. علامه در مقدمه، مطلبی را از بوعلی می آورد: مقدمه این است که اموری که در عالم تحقق پیدا می کنند چهار فرض دارد یا دائمی الوجود است یا اکثری الوجود است یا متساوی الوجود است و یا اقلی الوجود است. اولی به این معناست که آن امر محقق، علی الدوام همان طور که هست، هست. دومی به این معناست که امر محقق، اکثرا این گونه که هست، هست. مثلا غالبا انسان پنج انگشت دارد ولی انسان چهار یا شش انگشتی محال نیست. سومی مانند قیام و قعود زید است. اما اقلی الوجود در شرایط خاصی رخ می دهد که تحت همان شرائط، اقلی الوجود، دائمی الوجود است. یعنی عاملی در ماده ی نطفه ی انسان اثر می کند تا پنج انگشتی بشود و در شرایط خاصی نطفه شش انگشتی می گردد و تا وقتی این شرایط خاص وجود پیدا کند، همیشه انسان شش انگشتی می شود. این اقلی الوجود بودن نسبت به شرایط دیگر است و اکثری الوجود هم نسبت به شرایط دیگر است. پس در متن واقع، هر وقت علل در ماده اثر می کنند در آن شرایط همان نتیجه ی همیشگی خود را دارند. چون علم ما به شرایط و حوادث، محدود است می آیم در عالم علممان آن اتفاق را به شرایط متعارف نسبت می دهیم و اسمش را بخت می گذاریم و گرنه متن واقع یک جریان حرکتی است و یک سیر با یک اثر است. پس نسبت به واقع این سیر در این ظرف وجودی باید به این نطفه برسد و هیچ واقع اکثری یا اقلی یا متساوی الوجودی نداریم. ما در مقام جهل یک چیز را به چیز دیگری نسبت می دهیم این تحلیل اول بار توسط شیخ الرئیس بوعلی مطرح شد

اتفاق اکثری معارض دارد و اتفاق دائمی معارض ندارد. اکثری معارض دارد ولی اقلی معارض قوی تری دارد. پس نظام عالم نه تخلف می پذیرد و نه می شود خلافی در آن به وجود آورد چون قانون علیت است و نتیجه ثابت است. پس در واقع آن چه واقع شده با علل خودش ارتباط دارد.

جلسه هشتاد و هشتم

مروری بر جلسه ی گذشته:

در متن واقع اتفاق نداریم و هیچ حادثه ای نیست که رابطه ی فعل و فاعل تصادفی و غیر ضروری باشد. استدلال هم از بوعلی بود که در واقع ما غیر از دائمی الوجود نداریم و با توجه به عللی که آن را به وجود آورده است در فرض آن علل، آن امر محقق، دوام وجود خواهد داشت ولی اقلی و اکثری تصویر کردن حادث به خاطر نسبت سنجی با علل دیگر است. اگر کسی برای طلا زمین را حفر کرد و به گنج رسید با توجه به توقع خودمان این رخداد را به اتفاق نسبت می دهیم نه به علل واقعی که آن حادثه را تبیین می کند. پس ربطی ضروری بین نتیجه و علت است که هیچ گاه منتفی نمی گردد.

پاراگراف ولو جاز را در آخر می خوانیم.

فاعل، فعل و حرکتی انجام می دهد که یک ما الیه دارد که یک فعلیت و امری کمالی است که نسبت ثابتی با این فعل خاص صادر شده از فاعل دارد و دائمی هم هست.

لزوم عدم توجه فیلسوف به سخنان عوامانه

مردم همان طور که برخی علل غایی را انکار می کنند، علل فاعلی را هم انکار می کنند و همان طور که حکم عقلی بدیهی فطری به ضرورت علت فاعلی داریم همان طور حکمی از عقل به ضرورت علت غایی داریم. و نمی شود اخذ به حرف مردم کرد چون ما مادیونی داریم که حتی علت فاعلی را هم انکار می کنند پس نباید تعجب کرد که خیلی ها علت غایی را منکرند و خدشه ای به حکم بدیهی و فطری عقل نمی زند چون خیلی ها هم علت فاعلی را منکرند.

خلاصه آن که نسبتی دائمی بین فاعل و فعل و غایت (فعلیت و ما الیه الحركة) وجود دارد. پس هم فاعل، غایت یعنی ما لأجل دارد و هم فعل غایت یعنی ما الیه الحركة دارد.

سیأتی که آیا تعریف ارسطو از حرکت درست است یا نه؟ فرض بحث هایی که گذشت این بود که حرکت کمال اول برای رسیدن به کمال ثانی است و یک ربط وجودی بین حرکت که فعل است و غایت که فعلیت و ما الیه الحركة است، وجود دارد.

الفصل العاشر: فی العلة الصوریة و المادیة

نسبت ماده و صورت با نوع مرکب و با یکدیگر

ماده و صورت قوام بخش معلولند و معلول همان نوع مرکب و ماهیت، مرکب از ماده و صورت است که این علل قوام یکی جهت بالفعل ماهیت است که صورت نام دارد و یکی جهت بالقوه ی ماهیت است که اسمش ماده می باشد. پس یک ماده داریم و یک

علت مادی و یک صورت داریم و یک علت صوری داریم. این ها نسبت به نوع مرکب علتند و نسبت به هم ماده و صورتند. پس جایی تعبیر به علت مادی یا صوری می شود که نسبت به نوع مرکب لحاظ شوند چون باید تعبیر علت - یعنی ما بتوقف علیه - صدق کند. پس تعبیر علت نسبت به کل یعنی نوع مرکب است که وجودش توقف بر دو جزئش دارد که یکی جزء بالفعل او و یکی جزء بالقوه اش است.

برخی اشکال دارند که دو چیز نداریم که یکی را متوقف و یکی را متوقف علیه و یکی را علت و یکی را معلول بگیریم. اما ما علیت را نسبت به کل یعنی نوع مرکب درست کردیم و قبلاً گفتیم صورت، نسبت به ماده، حالت شریکه العلة دارد. عقل مجرد، ماده را با صورت ما حس می کند. پس علت صوری نسبتی است که صورت با نوع مرکب دارد و همین طور علت مادی و توقف وجودی هم میان آن ها صادق است.

ماده نسبت به صورت یک حیث معلولیتی دارد ولی نسبت به نوع مرکب حیث علیت دارد.

جلسه هشتم و نهم

ترکیب اتحادی ماده و صورت در مقام نوع

پس نوعی داریم که به ترکیب اتحادی مرکب از ماده و صورت است. اشکالی بود که مگر کل غیر از اجزاء است که می‌گوییم توقف بر جزء دارد؟! جواب می‌دهیم بله! غیر از اجزاء است چون ترکیب را اتحادی می‌دانیم و لذا واقعیتی داریم غیر از اجزاء که صورت نوعیه است لذا علیت درست است و در مقام نوع بودن نوع، دیگر جزء نداریم.

رد ماتریالیسم به دو بیان

عده ای از طبیعیین علت را در علت مادی حصر کردند و گفتند فقط ماده علیت دارد. علامه می‌گوید اصول متقدمی که تأسیس کردیم این حرف را رد می‌کند.

بیان اول: اگر بخواهیم تنها ماده را علت بدانیم معنایش این است معلول بدون علت تحقق پیدا کرده باشد! چون ماده، حیثیت قوه و قبول چیزی است که آن را دارا و واجد نیست و اگر بخواهد علت بقیه ی فعلیت ها و کمالات باشد یعنی کمالات، معلول بلا علت هستند که همان تصادف می‌شود. اگر آن‌ها علل را در علل مادی حصر کنند در واقع باید تصادف در علل فاعلی را قبول کنند یعنی این فعلیت‌ها علت ندارند.

بیان دوم: دار وجود، دار ضرورت است ولی حیثیت ماده، حیثیت امکان و قبول است فلذا نمی‌تواند ضرورتی را که در عالم هست تبیین کند. بنابراین باز انکار علیت می‌شود. یعنی شیء فاقد، می‌تواند علت چیزی باشد که هست.

این دو بیان به یک جا بر می‌گردد ولی با دو حد وسط؛ یکی این که معلول بلا علت وجدانی نیست و یکی این که امکان، توجیه کننده ی ضرورت نمی‌تواند باشد.

O و H قابل صورت آب هستند و آب، فعلیت و کمال است و آن دو نمی‌توانند معطی آب باشند. اگر آن دو که فاقد آب هستند بخواهند معطی آب باشند انکار علیت می‌شود. پس یا باید علت فاعلی را به عنوان علت مجردی که فعلیت‌ها را افاضه می‌کند بپذیرند یا مجبورند با انکار علت فاعلی قائل به تصادف به معنای بی‌علتی - ولی در سلسله ی علت فاعلی - شوند.

تناقض گویی ماتریالیسم

پس مادیین که به علم و قانون‌های علمی و ربط‌های ضروری علی معلولی که بر اساسش کشف و اختراع می‌کنند استدلال می‌کنند، همه اش بر اساس قبول ربط ضروری در عالم است حال آن که بر اساس انکار علت فاعلی و استناد ضرورت موجود در عالم، به ماده‌المواد یا ثانی و امکان، ضرورت را از بین برده‌اند و عقلا بر آن‌ها جایز نیست که حکم ثابتی صادر کنند.

الفصل الحادى عشر: فى العلة الجسمانية

محدودیت های علل جسمانی

علل جسمانی اثری محدود و تناهی در تأثیر دارند. علل جسمانی همان صور نوعیه اند مثل H و مثل O که این صورت ها و فعلیت ها که عللند و تأثیراتی دارند و آثارشان به آن ها قوام وجودی دارد، آثار و تأثیرشان متناهی است هم از حیث عده یعنی عددشان محدودند و هم زمانشان محدود است یعنی کم و کیف و زمانشان محدود است. شدت یعنی کیفیت تأثیرگذاری شان هم محدود است.

صور نوعیه عللند و اعراضشان آثارشان است مثل سوختن برای آتش، آب خیس می کند و مزه و رنگ و مانند آن ها. این علل تأثیراتی در عالم جسمانی دارند. برای این ها ویژگی هایی گفته اند مثل این که تأثیرگذاری شان از حیث عدد و اثر و زمان محدود است. بعدا یک حکم دومی هم برایشان می گوئیم که این ها وقتی بخواهند اثر بگذارند بدون وضع خاص بین خودشان و معالیشان نمی توانند اثر بگذارند. مثلا آتش هر چیزی را نمی سوزاند و چیزی که نزدیکش است را می سوزاند. پس:

یکم: هم تعدادشان و هم مدت اثر گذاری و هم شدت اثر گذاری شان محدود است.

دوم: باید وضع خاصی بین آن ها و ماده باشد.

دلیل اول این است که چون این ها حرکت جوهریه دارند. بر اساس حرکت جوهریه این ها انواع جسمانی اند که این انواع جسمانی چون در امتداد حرکت جوهری اند، وجود محدود دارند یعنی هیولایی که در مقوله ی جوهر حرکت می کند هر قسمتش یک نوع است و هر جا را متوقف کنیم یک نوع می شود که نوع این جا، آن جا نیست لذا وجود محدود دارند و آثارش هم محدود است.

دلیل دوم این است که قبلا در رابطه ی ماده و صورۀ بیان شد که صورت نسبت به ماده شریک العلة است ولی در قبول تشخصات به ماده یک احتیاجی دارد. پس وقتی می خواهد اثر کند از حیث ارتباط وجودی که با ماده دارد این گونه است که باید حتما یک وضع خاصی با معلول پیدا کند تا بر آن اثر کند زیرا وضع خاص و قبول خصوصیات خاصه به ماده بر می گردد همان طور که فعلیت به صورت بر می گردد. پس چون پای ماده وسط می آید باید وضع خاص بیاید و تا وضع خاص نباشد اثر نمی گذارد.

نتیجه آن که صور نوعیه که علل جسمانی اند یک رابطه ی وجودی با ماده دارند که اگر این رابطه ی وجودی را از حیث حرکت جوهریه نگاه کنیم، صور نوعیه را از حیث عده و مدت و شدت محدود می کند و اگر از حیث قبول تشخصات، محتاج به ماده باشند، معلول مادی آن ها هم باید تشخص پیدا کند و وضع خاصی داشته باشد.

پس ریشه دو خصوصیت علل جسمانی به ماده و حیث قوه بر می گردد. منتهی هر کدام از یک طرف. گاهی ارتباط وجودی علل جسمانی با قوه در قالب حرکت جوهری تبیین می شود که محدودیت علل جسمانی را نتیجه می دهد و گاهی ربط وجودی علل

جسمانی از حیث قبول تعینات و تشخیصات به ماده بر می گردد و لذا می گوئیم تا علل، وضع خاص پیدا نکنند، نمی توانند در معلول اثر کنند.

وجه قالوا: علامه در رابطه با ماده و صورۀ جوایی بر اساس حرکت جوهریه دادند که آن جواب ممکن است این مطلب را از هر دو طرف دقیق تر کند. رابطه ی ماده و صورۀ در فضای اصالة وجود و حرکت جوهری، عمیق تر است. البته همین جواب ها هم درست است ولی آن بیان راقی تر است.

المرحلة الثامنة: في انقسام الموجود إلى الواحد و الكثير

الفصل الأول: في معنى الواحد و الكثير

بحثي پيرامون تعريف واحد و كثير

واحد و كثير از معقولات ثانی فلسفی است و مثل سایر این معقولات، مفاهیم بدیهی اند و ملاک بداهت هم از نظر علامه گفته شد که مفهومی است که مستقیماً در ذهن می آید و نمی شود تعریفش کرد و معرفی آورد چون خودش بدیهی است و اگر تعریف حقیقی داشته باشد مستلزم عدم بداهت آن و مستلزم این است که نفس، آن مفهوم را در اختیار نداشته باشد و توسط مفهوم دیگری آن را تحصیل کند حال آن که فرض این است این مفاهیم بلا واسطه در نفس منتقش شده است. شاهدهی هم هست که تعاریف این مفاهیم دوری است و به خاطر بداهت، معرف یا اخفی است یا در رتبه ی خودشان است فلذا معرف و روشن کننده ی آن ها نمی تواند باشد. مثلاً در تعریف واحد گفته اند ما لا ینقسم من حیثیه أنه لا ینقسم که حیثیت عدم انقسام همان وحدت است و حیثیت انقسام هم همان کثرت است. منقسم چیزی است که در آن تعدد و کثرت باشد. در نتیجه، وحدت با کثرت و کثرت با خودش تعریف شد. پس معلوم می شود مفهومی بدیهی تر از این مفاهیم نداریم و تعاریف شرح اللفظ است یا این که حیثیت ها را تأکید کنیم تا بگوییم در هر کثرتی جهت وحدتی هم هست و گرنه نمی خواهیم معنای حقیقی را تعریف کنیم.

شهید مطهری یک نکته ای در باب معقول ثانی فلسفی دارند که عدم امکان تعریف را به بساطت برمی گرداند که برخی آن را نقد کرده اند. چون فقط ثابت می شود که تعریف حدی ندارند ولی تعریف رسمی می توانند داشته باشند. لذا بهتر است ملاک بداهت همان آجلی بودن معرف باشد. از فرمایش شهید مطهری می شود دفاعی کرد. با توجه به شرح مختصر منظومه - مستشکل هم آقای جوادی است - توضیحی آقای مطهری دارد که می شود با توجه به آن از ایشان دفاع کرد.

حیثیت مهم است چون حیوان از جهت جنس واحد است ولی از جهت نوع کثیر است و عشره از جهتی واحد است. خلاصه وحدت یعنی عدم الكثرة و کثرت هم یعنی کثرت و اگر بخواهیم دقیق شویم سر حیث می رویم که ربط به تعریف ندارد.

بدیهی غیر قابل استدلال است ولی قابل تذکر است چون ممکن است مورد غفلت قرار گیرد پس بر تصدیق بدیهی استدلال نمی توان کرد و تصور بدیهی را تعریف نمی توان کرد و تعریف و استدلال حقیقی بر بدیهیات محال است.

تساوق وحدت و وجود

تنبیه: بین وحدت و وجود تساوق هست. این جا علامه می رود در حرف های صدرا و اوج می گیرد ولی در فصل دوم دوباره سطح سخن را پایین می آورد که همان حرف های ابتدایی حکمت مشاء در تقسیمات وحدت است. بیان شد که صفات حقیقیه ی وجود با وجود تساوق دارند یعنی از متن هستی در می آیند درست است که مفاهیمشان فرق دارد ولی مصداقا عین همدند و حتی متحد هم نمی گوئیم زیرا چیزی غیر از وجود نیست که با وجود متحد گردد اگر رفتیم در عالم فلسفه ی صدرا و اصالت وجودی شویم چیزی جز وجود نیست تا با آن متحد شود ولی مفهوما غیر وجودند به خلاف عدم و ماهیت که از متن نمی آیند و از حد الوجود می آیند. یکی از آن صفات وحدت است که این صفات حقیقیه مثل خود وجود مقول به تشکیکند لذا هیچ کثرتی نداریم که در آن وحدتی نباشد و هیچ قوه ای نداریم که فعلیت نداشته باشد و حتی قوه ی محض هم فعلیت دارد ولی نه فعلیتِ مقابل قوه بلکه فعلیتِ مساوق وجود دارد.

صدرا به صورت این قلت ذکر می کند که از یک طرف وجود و وحدت تساوق دارند و از طرفی هم وحدت و کثرت هم تقابل دارند کأنه وحدت تقسیم شده به وحدت و کثرت که بشود تشکیک که این مثل همان مطلب است که در قوه و فعل خواندیم و گفتیم یک قوه ای داریم که مقابلش فعل است بعد گفتیم یک فعلیت مطلقه داریم که هیچ منافاتی با قوه ندارد. مثالی هم که صدرا این جا می زند بحث عینی و ذهنی است که یک عینیت و خارجیت مطلقه داریم که مساوق است با وجود که یا عینی است یا ذهنی. وجود ذهنی نسبت به خارج اثر ندارد ولی وجود عینی اثر دارد. عشره از آن جهت که یکی واقعیت است و وجود دارد، وحدت دارد ولی از آن جهت که در مقابل واحدی است که عشره از آن تشکیل شده، کثرت دارد. وحدتی که عشره را درست کرده غیر از وحدتی است که در مقسم قرار می گیرد و حتی عشره را هم می گیرد. عینیت و خارجیت مطلقه، مقابل ندارد و عینی که در مقابل ذهنی است مقسم نیست. و تساوق وجود و فعلیت نمی تواند هیولا را رد کند کما این که تساوق وحدت و وجود نمی تواند کثرت را رد کند و وجود و خارجیت مطلقه نمی تواند وجود ذهنی را رد کند و این معنای تشکیک است. در تشکیک همیشه باید تقسیمات ثنائی باشند و مقسم، صفت حقیقیه ی وجود باشد. تقسیم ثلاثی و غیر نسبی نداریم.

پس دو مطلب داریم:

یکی این که کثیر وجود دارد چون از اقسام موجود است.

یکی هم این که کثیر مبائن واحد است چون قسیم همدند. پس کثیر نمی تواند زیر مجموعه ی وحدتی باشد که مساوق وجود است و با تساوق وحدت و وجود یکی از دو مطلب باید خراب گردد یا انکار وجود کثرت یا انکار قسیم بودن کثرت برای وحدت که حرف مستشکل است.

جلسه نود و یکم

مروری بر جلسه ی گذشته:

رسیدیم به اشکال تنافی تساوق وجود و وحدت با تقسیم وجود به واحد و کثیر.

جواب اشکال این است که واحد دو اعتبار دارد و به یک اعتبار مقابل کثیر است که به این اعتبار مقسم نیست و به اعتباری مقسم است که طبق آن تقابلی با کثیر ندارد و این مقتضای تشکیک است.

وجود را یک بار از این جهت در نظر می گیریم که واقعی است خارجی در مقابل عدم خارجی که آن وقت هر چیزی خارجیت دارد مثل صور ذهنیه و نفس و امثال ذلک. همه، واقعیت خارجی اند و طرد عدم می کنند.

یک بار همین وجود را مقابل خارج و ذهن را مقابل خارج قرار می دهیم که اعتبار دیگری است. پس یک خارجیت مطلق داریم در مقابل عدم که هر دو را گرفته است و یک خارجیت مقابل ذهن داریم. پس یک وحدت عامه داریم که تساوق دارد و یک وحدت در مقابل کثرت که قسیم اوست. حرف نائینی در اصول که تعدد عنوان تعدد معنوی می آورد خیلی پایین است و حتی به سطح حکمت مشاء هم نرسیده چه برسد به سطح حرف صدرا!

الفصل الثانی: فی أقسام الواحد

واحد حقیقی

تقسیم واحد مفصل است. واحد یا حقیقی است یا غیر حقیقی. واحد حقیقی، بدون واسطه ی در عروض، واحد است. مثلاً انسان واحد است ولی فرس و انسان هم در حیوانیت واحدند. این حرف مسامحه دارد چون فرس و انسان کثیرند و در واقع آن که واحد است حیوان می باشد که واحد جنسی است و واحد حیوان را بالعرض و المجاز به انسان و فرس نسبت دادیم و قید حیثیت هم برای همین بود. کثیر از این حیث که انقسام دارد کثیر است و واحد از حیث این که غیر قابل انقسام است واحد است. لذا کثرت های حقیقی ممکن است حیث وحدتی داشته باشند ولی انسان و فرس کثیر حقیقی اند ولی بالعرض واحدند یعنی وحدتشان به اعتبار جهت جنسشان است نه به اعتبار فرسیت و انسانیت که کثرت نوعی دارند. لذا قید حیثیت در تعریف واحد و کثیر آمد و منافاتی ندارد چیزی از جهتی واحد و از جهتی دیگر کثیر باشد. انسان از جهت انسان، واحد است ولی از جهت کثرت مصداقی، کثیر است که این جهت کثرت ربطی به جهت وحدت ندارد. و کل ما بالعرض لا بد و أن ینتهی الی ما بالذات و حال که کثرت فرس و انسان عرضی است وحدت حقیقتاً مال حیوان است.

واحد حقیقی حقه

واحد حقیقی یا وحدت حقه دارد یا غیر حقه؛ وحدت حقه که به آن واحد لا بالعدد می گویند در جایی است که فرض دو برایش محال است و ثانی اصلاً ندارد که مال صرافت است و صرف هر چیزی وحدتش حقه است و بر اساس اصالة وجود صرف وجود حقه است یعنی دو ندارد و وحدت عین ذات بوده و دو تا نیستند و هیچ تغایری بینشان نیست که به صرافت بر می گردد لذا فرض ثانی برایش امکان ندارد یعنی خالص وجود که هیچ ضمیمه و شائبه ای در آن نیست. یکی است چون اگر بخواهد دو شود، محدود شده و از صرافت می افتد و عدم در آن راه پیدا کرده و حد دار می شود. وجود نامحدود، ثانی اش محال است و ما فقط یک صرف داریم آن هم وجود و کفر است. ثالث ثلاثه یعنی سوم سه تاست که خدا حد دار شده ولی رابع ثلاثه مال این است که وحدت حقه است و دوم ندارد و جایی برای دو نیست.

البته این سازمان صرافت را در وجود پیاده کردیم. حال آیا در ماهیت صرافت پیاده می گردد که گفته شده صرف از هر چیزی؟ لذا علامه در عبارت گفت کذا قرروا. پس سؤال این است که وحدت حقه که ذات و وحدت عین همد و ذات صرف است فقط در وجود است یا در هر چیزی است؟

وحدت غیر حقه و اقسام آن

هر چه وحدت در عالم داریم غیر حقه است. مثل انسان واحد که حقیقتاً وحدت دارد ولی ذات متصف به وحدت شده و عین آن نمی باشد. وحدت غیر حقه یا بالخصوص است یا بالعموم است مثل انسان واحد که واحد نوعی است و بالنوع یا واحد جنسی. برای این که تقسیم را کامل کنیم این را هم بگوییم که بالعموم یا عموم وجودی است یا عموم مفهومی. عموم مفهومی ممکن است نوعی و جنسی باشد. فصل هم ندارد چون عین نوع است. یعنی سعه ی وجودی (که قبلاً گفته شد کلی است) گاهی مفهومی است و گاهی سعه ی وجودی است. عقول عمومیتشان مفهومی نیست و عمومیتشان از باب سعه ی وجودی است.

در آخر تقسیم، فرق واحد نوعی و بالنوع باید دانسته شود چون بالنوع غیر حقیقی و نوعی حقیقی است. بالنوع: زید و عمرو در نوع انسان، واحند و یک نوع دارند ولی در واحد نوعی: انسان، نوع واحد است.

در مقابل واحد بالعموم، واحد بالخصوص است که در واقع همان واحد بالعدد است که با تکررش، عدد به وجود می آید. در واحد بالعموم با مفهوم واحد کار داشتیم و کاری به واقعیت خاص واحد خارجی نداریم. واحد بالخصوص یعنی وحدتی که در مصداق ها هست و با تکررش عدد به وجود می آید. در مقابل واحد بالخصوص کثرت عددی است. مثلاً یک انسان خارجی در مقابل پنج انسان خارجی است.

معروض واحد بالخصوص یا انقسام پذیر است یا انقسام ناپذیر است. انقسام ناپذیر، یا خود وحدت است یا غیر وحدت است. غیر وحدت یا وضعی است و قابل اشاره ی حسی است و یا مفارق است یعنی غیر مادی است که یا نفس است و یا عقل.

نکته این است که این تقسیم همسنگ نیست و بعضی جاها وارد مبانی ادق حکمت متعالیه شده است.

در واحد بالخصوص: یک ذات و طبیعتی داریم که وحدت عارض بر آن شده که آن ذات یا خودش قابل انقسام است یا غیر قابل انقسام است. مثل خط واحد که خط، ذات است و وحدت عارض بر آن و خط قابل انقسام به دو یا چند خط است ولی نقطه ی واحد که وحدت عارض بر اوست قابل انقسام نیست. گاهی وحدت عارض بر خودش می شود مثل یک وحدت یا دو وحدت، وحدت قابل انقسام نیست چون وحدت یعنی حیث عدم انقسام. پس معروض وحدت گاهی قابل انقسام هست و گاهی نیست مثل مجردات که در فرض غیر قابل انقسام یا معروض، خود وحدت است یا غیر وحدت است و این غیر وحدت، قابل اشاره حسی است مثل نقطه یا امری است مجرد مثل نفس واحد و عقل واحد. گاهی معروض از حیث طبیعت انقسام پذیر است که انقسام یا بالذات است مثل مقادیری همچون خط و سطح یا بالعرض است مثل جسم که به واسطه ی عرض کم انقسام پذیر است.

جلسه نود و دوم

واحد بالعموم به معنای سعه ی وجودی

مصادیق کلی سعی، منحصر در وجود منبسط نیست و شاید برای همین علامه گفته کذا قرروا؛ چون خو عقول هم کلیتشان سعی است یعنی از یک جهت این عقول واحد بالخصوصند و هر کلی سعی از این جهت تخصص وجود دارد اما کلیت آن کلیت سعی است و کلیتش مفهومی نیست لذا عقول می توانند مصداق کلی سعی باشند. البته یکی از اُکمل مصادیق آن، وجود منبسط است. وجود منبسط یک اصطلاح عرفانی است و واقعیتی است که همه ی ما سوی الله را می گیرد به خاطر سعه ی وجودی که دارد. واحد غیر حقیقی در واقع کثراتی اند که از جهتی واحدند و بالعرض به کثرات نسبت داده می شود و هر ما بالعرضی به ما بالذات ختم می گردد.

جهات وحدت در وحدات غیر حقیقی: جهت وحدت اگر در جنس باشد می شود تجانس و اگر در نوع باشد تماثل است و اگر در کیف باشد تشابه است و اگر در کم باشد تساوی است و اگر در وضع باشد توازی است و اگر در نسبت باشد تناسب است.

تفاوت واحد جنسی و واحد بالجنس

نکته آن است که واحد جنسی یک واحد عمومی حقیقی است ولی واحد بالجنس مجازی است چون یکی بالعرض و یکی بالذات است. واحد جنسی اولاً و بالذات حیث وحدت دارد ولی در بالجنس کثرتی است که وحدت جنسی بالعرض به او نسبت داده شده است. پس این بالنوع و بالجنس و بالأعراض را می توانیم واحد حقیقی بالعموم مفهومی هم بدانیم که به حیث بالذاتشان نگاه شود. از توضیحات داده شده معلوم می گردد علامه این تقسیم را نپذیرفته و گفته کذا قرروا مثلاً عموم مفهومی مال ماهیت است و نباید قسیم سعه ی وجودی قرار گیرد.

الفصل الثالث: الهوهویة و هو الحمل

هوهویت و اقسام آن

یکی از بحث های خوب در وحدت و کثرت مقایسه ی هوهویت و اتحاد با غیریت است. چون اتحاد زیر مجموعه ی وحدت است و هر جا اتحاد وجود داشت وحدت وجود دارد و غیریت هم مصداق کثرت است.

یکی از عوارض وحدت هوهویت یا اتحاد است و از عوارض کثرت، غیریت است. هوهویت در جایی است که از جهتی اتحاد باشد و از جهتی دیگر تغایر باشد چون اگر تغایر نباشد دیگر هوهو نداریم و هوهو یعنی دو چیز داریم پس تغایر نیاز است و برای اتحاد نیازمند تغایریم. پس هر جا اتحاد و اختلاف از جهتی داشتیم باید بتوانیم حمل کنیم ولی عرف این کار را نمی کند. مثلاً بگوئیم "زید عمرو است در انسانیت". انسان فرس است در حیوانیت که اتحاد من جهة و تغایر من جهة دارد. آن که متعارف در

حمل است دو قسم می باشد. حمل اولی ذاتی و شایع صناعی. وجه تسمیه ی حمل اولی ذاتی این است که اولی است چون بدیهی است و ذاتی است چون محمول، ذاتی موضوع است. و وجه تسمیه ی حمل شائع صناعی – که اتحاد در وجود و تغایر در مفهوم دارد – این است که شایع است چون زیاد به کار می رود و صناعی است از باب این که صناعات مختلف بیشتر از این حمل استفاده می کنند بر خلاف فیلسوف که بیشتر با اولی و ... کار می کند.

در حمل اولی اتحاد مفهومی داریم ولی در خارج وحدت داریم نه اتحاد ولی در حمل شایع اتحاد در خارج است و با این ملاک علامه ثابت کرد حمل جنس یا فصل بر نوع اولی است چون وحدت خارجی داریم و اتحاد مفهومی.

نظریه شهید مطهری در باب مناط بداهت مفهوم وجود

اولا این حرف متوقف بر این است که وجود، مشترک لفظی بین ربطی و محمولی نباشد که این از دست آقای مطهری رفت. پس معلوم می شود ارتکاز فلسفی شهید مطهری به فرمایش علامه است که وجود بین ربطی و محمولی، مشترک معنوی است. پس این که بوعلی گفته وجود مبدأ هر شرحی است یعنی هر شرحی بخواهیم بدهیم مبدأش وجود است. پس ما درباره ی بداهت وجود به عنوان معقول ثانی فلسفی و معنای محمولی اش بحث می کنیم حال آن که به "است" ربطی تمسک شده است.

ثانیا آقای مطهری نخواستنه با بساطت مسأله ی انکار تعریف رسمی را مطرح کند و تصریح دارند که با بساطت فقط تعریف حدی رد می شود و رسمی را با اجلی بودن اولاً و با برهان دوما رد می کنند. رسم هم باید در قالب قضیه باشد که باز "است" دارد و مفهوم "است" را هم داریم و با خاصه نمی شود وجود را شرح داد.

پس فرمایش آقای مطهری یک امتیاز دارد و یک مسامحه دارد. امتیازش این است که بر خلاف نقد آقای جوادی به ایشان - که گفته اند شهید کل تعاریف را رد کرده است - تتبع در فرمایشات شهید نشان می دهد که ایشان فقط می خواسته تعریف حدی را با بساطت رد کند و رسمی را یا با اجلی بودن و یا با این برهان که فقط در وجود پیاده می شود که «است مال وجود است».

اما مسامحه اش این است که شهید مطهری وجود ربطی و محمولی را سر جایش مشترک لفظی گرفته ولی در این جا معنوی گرفته است که معلوم می شود ارتکازش مثل علامه است.

عدم جریان قاعده ی فرعیه در حمل اولی

در حمل اولی نیاز به وجود موضوع ندارد یعنی نیاز نیست تصدیق به وجود موضوع شود تا حمل اولی درست بشود چون حمل اولی تعریف را تفصیل می دهد یعنی تفکیک حد و محدود در قالب حمل اولی است.

پس معلوم می شود جنس مفهومی که از وجود ربطی و محمولی داریم واحد است.

الفصل الرابع: تقسیمات للحمل الشائع

انواع حمل شائع

این بحث در منطق خوانده شد و این جا حیث فلسفی بحث مطرح است یعنی ملاک حمل شایع، اتحاد خارجی است و لذا محمول باید طوری باشد که بتواند در خارج با موضوع متحد گردد و لذا هر وقت محمول قابلیت اتحاد نداشت باید دستکاری شود تا قابلیت اتحاد را پیدا کند که در فرض اول هو هو است چون هو هویت برقرار است و در فرض دوم ذو هو است که ذو اضافه می

شود. "زید عدل" را "زید عادل" می‌کنیم چون مناط حمل شایع قابلیت اتحاد است. حیث منطقی مساله این است که یکی بدون دست کاری و دیگری با یک اضافه به محمول است. حیث فلسفی مساله این است که ملاک حمل شایع اتحاد خارجی است که هر وقت ممکن بود که فیها و اگر نبود باید محمول دست کاری شود. حیث لفظی بحث بر می‌گردد به بحث مبدأ و مشتق که یکی به شرط لا و یکی لا بشرطی است مثل مشتق که حمل هو هو اش امکان دارد. ذو هم محمول را در معنا مشتق می‌کند. پس محمول اگر مبدأ بود بشرط لا از اتحاد بوده و می‌بایست امر زائدی اعتبار کنیم که مشتق است یا در لفظ و معنا یا فقط در معنا که لا بشرط از حمل است. منطقی کار به این حیث ندارد و به ظاهر قضیه أخذ می‌کند و فیلسوف به متن واقع و ملاک اتحاد که ملاک صحت حمل است کار دارد.

بتی و غیر بتی در مباحث عدم خوانده شد.

قضایا یا مصادیق واقعی دارند یا باید برایشان مصداق واقعی فرض کرد که در این موارد، صدق قضیه در عالم فرض مصداق است مثلاً ذهن برای عدم، مصداق فرض می‌کند. مثل «المعدوم المطلق ما یخبر عنه» که غیر بتی است یعنی از مفهوم خبز نمی‌دهیم بلکه از معنون و مصداق فرضی اش خبر می‌دهیم. پس موضوع، یا مصداق محقق دارد و یا ندارد و ذهن باید برایش مصداق فرض کند که اولی بتی و دومی غیر بتی است. ولی به هر حال، دعوا سر مصداق است چون مفهوم قطعاً وجود ذهنی دارد چون قضیه شایع است و ثبوت شیء لشیء فرع دارد. حل قاعده ی فرعیه با تخصص است که توسط صدرا انجام شده است و بالاتر از آن حرف علامه است که عکس الحمل است. البته تخصص هم درست است.

آقایان در اجتماع امر و نهی امتناعی شدند چون خلط کردند بین حیثیت ذهنی بودن و بین حیثیت فناء عنوان در معنون یعنی مصحح مطلوبیت، فناء است ولی با وجود مصحح بودن، فناء، معنون را مطلوب نمی‌کند چون تعلق ما فی أفق النفس به خارج محال است.

الفصل الخامس: فی الغیریة و التقابل

انواع تقابل

گفته شد که حمل از عوارض وحدت است و غیریت و تقابل از عوارض کثرت است و کثرت اقتضاء مغایرت و دوگانگی را دارد گاهی غیریت، لذاته است که غیریت ذاتیه است و گاهی لذاته نیست مثل عرض که وجودش در ضمن یک جوهر و یکی دیگرش در ضمن جوهری دیگر است لذا دو واقعیت و غیر و کثیرند که این غیریت به خاطر مغایرت ذاتیشان نیست. به غیریت ذاتی تقابل و به غیر ذاتی خلاف می گویند مثل O و H که خلافانند (زیرا در جواهر تضاد نداریم) و خارج از بحث غیریت ذاتیه اند چون موضوع ندارند.

فلاسفه تقابل یا غیریت ذاتی را این گونه معنا می کنند: هر وقت دو شیء در محل واحد و از جهت واحد و در زمان واحد قابل جمع نبودند غیریت ذاتی است که به چهار قسم تقسیم می شود. جهت تقسیم: یا وجودی اند یا نیستند که در اولی یا یکی بر دیگری توقف دارد یا ندارد و در دومی که وجودی نیستند در واقع دو فرض دارد.

انواع تقابل از دیدگاه فخر رازی و ذکر اشکال آن

بنابراین متقابلین یا هر دو وجودی اند یا هر دو وجودی نیستند.

اگر هر دو وجودی نیستند یا هر دو عدمی اند یا یکی وجودی و یکی عدمی است.

اگر در آمدنشان شأنیت شرط شد، عدم و ملکه هستند.

اگر شرط نبود، تقیضین هستند.

این تقسیم فخر رازی است و علامه این جا این را ذکر کرده ولی در نهاییه آن را رد می کند و اصح تقسیم دیگری است.

آیا در تعریف تقابل، محل یعنی موضوع یا اعم است از موضوع و هیولی؟ یعنی موضوع جوهر هم هست یا فقط موضوع می باشد. موضوع در اصطلاح فلسفی ظاهر در معنای اعم است حال باید دید محل چگونه است. این تقسیم فخر رازی مورد قبول صدرا هم نیست و علامه در نهاییه این تقسیم را رد می کند و اصح به گونه ای دیگر است. در باب اضافه گفته شد که متضایف مال باب اضافه است و اضافه از مقولات عشر که نسبت متکرره است می باشد و لا اقل هر یک متوقف بر دیگری است. لا تقابل بین عدمین نقض می شود به اعمی و لا اعمی که هر دو هم عدمی اند آقای فخر رازی این را کجا قرار می دهی؟!

صدرا تقسیم را عوض می کند که درست در آید. علامه تقسیم درست را در نهایت گفته اند که مال صدراست فخر رازی این تقسیم را گفته و چون از وجودی ها شروع کرده قسیم جامع نمی گردد.

فرق است بین عدم ملکه و عدم مطلق. عدم ملکه رفع مقید است یعنی رفعی در جایی که زمینه اش باشد نه سلب آن؛ لذا عدم ملکه می گوئیم یعنی عدم چیزی که زمینه ی وجودش هست. و اعمی به معنای لا بصر نیست بلکه یعنی عدم بصر فی ما من شأنه آن یکون بصیرا. پس یک اعمی و بصر داریم و یک بصر و لا بصر که دو چیزند. دیوار مصداق لا بصر است ولی مصداق اعمی نیست چون اعمی عدم ملکه است یعنی عدم صفت و کمالی که می تواند در جایی باشد ولی نیست لذا در ماهیت گفتیم ارتفاع تقیضین نیست چون بر می گردد به عدم و ملکه و قابل ارتفاعند یعنی وجود در مرتبه ی ماهیت نیست نه این که وجود ندارد. وجود در مرتبه نیست یعنی ملکه نیست. عدم در مرتبه، در واقع عدم ملکه ی وجود در مرتبه است یعنی وجود در مرتبه ی ملکه ای است که با عدمش یرتفعان. اعمی عدم بصر در یک جای خاص است. پس در رتبه ی ذات ماهیت، نه وجود است نه عدم. ذات که تمام مراتب واقع نیست.

خود تقابل از اقسام تضایف است لذا حتما طرفینی می خواهد و در باب تقابل (پاورقی علامه ص ۱۳۴) حتما نسبت می خواهیم که بعد از آن چند ثمره ی زیبای فلسفی گرفته می شود که صدق مفهوم تقابل در متناقضین مسامحه است و با توجه به وجود ربطی و عدم مضاف در عدم و ملکه واقعی است چون طرفین موجودند. پس از احکام مطلق تقابل یکی این است که هر جا بخواهد تقابل صدق کند طرفین و نسبت نیاز است.

الفصل السادس: فی تقابل التضایف

قوه و فعل متکافئانند وجودا و عدما؛ لذا معیت دارند با یکدیگر و سبق و لحوق ندارند چون اگر تقدم و تأخری داشتند تکافؤ از بین می رود و اگر یک طرف موجود باشد دیگری هم موجود است چون نسبت می خواهد (نسبت متکرر). سبق و لحوق ندارند چون ملاکش این است که سابق در جایی باشد که لاحق نیست که تکافؤ به هم می خورد پس در ذهن و خارج سبق و لحوق نیست. در ذهن سبق و لحوق ندارند چون حتی تعقلشان هم به هم وابسته است. سابق ها چیزی دارند که لاحق ها ندارند فلذا در فرض سبق و لحوق، تکافؤ به هم می خورد.

الفصل السابع: فی تقابل التضاد

نکاتی در باب تضاد

این همان اضافه ای است که نسبت متکرر خوانده شد. علامه اول از قدمات تعریفی از تضاد نقل می کنند و بعد این تعریف را به تعریف مشائین می رساند. حاشیه بر اسفارشان را دارند این جا پیاده می کنند و معتقدند دو تعریف نداریم خلافا لبعض حکماء که معتقدند در تعریف تضاد بین قدمات و متأخرین مشائین فرق است و علامه اول تعریف قدامایی را نقل و بعد تجزیه و تحلیل می کند و آخرش می گوید مما تقدم یظهر ... و نکات بدست آمده از تعریف را به آن اضافه کردند.

برخی می‌گویند دو جور می‌توان تعریف کرد بر اساس تقسیمی که شد تعریف اول، قدمایی است که می‌گوید دو امر وجودی که یک جا جمع نمی‌شوند و تعقل یکی بر دیگری متوقف نیست همین و تمام؛ پس شد دو امر وجودی که تغایر بالذات دارند یعنی قابل اجتماع بالذات نیستند و توقف بر هم ندارند. متأخرین این اضافات را آوردند که دو امر وجودی هستند که وارد بر موضوع واحد و داخل در جنس قریبند و بینشان غایت الخلاف است. علامه می‌خواهد بگوید این‌ها (دو امر وجودی که وارد بر موضوع واحدند) آوردند زیرا باید تغایر بالذات داشته باشند که آن‌ها نشان دادند تغایر بالذات در جواهر وجود ندارد لذا کلمه‌ی موضوع را اضافه کردند تا معلوم گردد که تضاد در اعراض است نه در جواهر. چون دو امر وجودی که تغایر دارند یا جوهرند یا عرض و نشان دادند در جواهر تغایر بالذات نیست و اگر بگویند محل اعم است از مکان صورت جوهری یا عرض و چون تغایری در جواهر نیست کلمه‌ی موضوع را آوردند. الکترون و پروتون تضاد دارند و دو صورت جوهری اند و دو واقعیتند و خلافانند. در جواهر تضاد منطقی نیست بلکه تضاد فلسفی است و دو وجود جوهری اند. پس از صرف تحلیل قدماء به حرف مشاء می‌رسیم. تغایر بالذات وقتی پیش می‌آید که غایت الخلاف باشد نه صرف الخلاف و وقتی پیش می‌آید که دو عرض باشند نه دو جوهر که مشاء یک تعریف از این‌ها ارائه کردند.

خلاصه: غیریت ذاتیه بین دو امر وجودی است که تعلقشان توقف بر هم ندارد. وقتی تضاد وجود دارد که در جواهر نباشد و در اعراض باشد و جنس قریب باشد و غایت الخلاف باشد.

الفصل السابع: في تقابل التضاد

تعريف تضاد

«التضاد على ما تحصّل من التقسيم السابق كون أمرين وجوديين غيرمتضائفين متغايرين بالذات أي غير مجتمعين بالذات.» ایشان ابتدا تضاد را بر اساس تعابیر قدما تصویر می فرمایند و تعابیر قدما هم بر مبدأ همان تصویری بود که ارائه شد یعنی کافی است از تقابل شروع کنید روی تقسیم جلو بروید؛ یعنی بگویید دو امر وجودی هستند که تقابل بالذات دارند؛ چون تغایرشان، باید بالذات باشد، دو امر وجودی غیر مجتمع که تعقل یکی بر دیگری توقف ندارد، این تضاد می شود. دو امر وجودی که غیرمتضائف اند، یعنی تعقل یکی بر دیگری توقف ندارد، متغایرین بالذات اند و غیر مجتمع اند، این تضاد می شود. منتهی می خواهند این تعریف را از احکام این استفاده کنند، که دو گونه می شود: یکبار با مبنای خودشان است؛ مبنای خودشان که تضاد را از اقسام تقابل، نسبت، طرفین، یک سازمان دیگری فرمایشات ایشان دارد که در نهایت به آن می رسیم. یکبار با استدلال های خود آنها به آن تعریف برسیم؛ لذا در ذیل برخی استدلال ها - کذا قرروا - گفتند؛ یعنی با بیانات خود آنها می خواهیم به تعریف مشهور مشاء برسیم که دو امر وجودی وارد بر موضوع واحد «تحت جنس قریب بینهما غایة الخلاف» است، یکبار با استدلال های خودمان که این به نهایت ارجاع می شود.

احکام تضاد

متضادان تحت یک جنس قریب اند

«و من أحكامه أن لا تضاد بین الأجناس العالیة من المقولات العشر» ما می بینیم کم و کیف یک جا جمع می شوند، کما اینکه بین خیلی از انواع با هم تضاد نیست. خیلی از انواع با هم جمع می شوند، وقتی حلاوت و بیاض یک جا جمع می شوند چه اشکالی دارد؛ وقتی سیاهی و یک چیز دیگر جمع می شود یکی کیف محسوس و یکی کیف مختص به کم است، یکی کم و کیف یک جا جمع می شود چه اشکالی دارد؛ وقتی می بینیم همه این مقولات عشر که اجناس عالییه اند، جمع می شوند. برخی از انواع با هم جمع می شوند مجبور می شویم مبنا را بر استقراء بگذاریم، می گوئیم استقراء اقتضا می کند که دو نوع تحت جنس قریب اند. بعد می گوئیم دو نوع جنس قریب چطور باید باشند؟ می گوئیم استقراء اقتضا می کند که غایت خلاف داشته باشند؛ یعنی آنها بر اساس واقعیت خارجی به این نتیجه به استقراء رسیدند؛ لذا می فرماید: «من احکام التضاد... لا تضاد - چرا لا تضاد؟ به خاطر اینکه - من المقولات العشر فإن الأكثر من واحد منها تجتمع فی محل واحد - اکثر از یکی از آنها در یک جا جمع شود. فرض بر این بود که مبنای تضاد، متقابل و غیرمجموعین باشند. وقتی یک جا جمع می شوند، لذا تضاد است، - کالکم والکیف وغیرهما فی الأجسام -

این شیء واحد، به این اندازه و با این رنگ است، رنگش سفید مثلا و اندازه اش فلان است. -و کذا أنواع کلّ منها مع أنواع غیره- مثلا می گوئید کیف محسوس مثل لون و کیف مختص به کم با هم جمع می شوند. الان مگر این شیء سفید نمی تواند منحنی بشود؟ پس این انواع متعدده از سلسله های مختلفه با هم جمع می شوند- و کذا بعض الأجناس المندرجۃ تحت الواحد منها مع بعض آخر كاللون مع الطعم- مثل طعم و لون هر دو کیف اند، هر دو کیف محصوص اند منتهی یکی کیف مبصر است و یکی کیف مذوق است، یکی چشیدنی و یکی دیدنی است، اینها در یک جا جمع شدند. لون و طعم هر دو در سلسله کیف افتادند و هر دو محسوس اند و یک جا جمع شدند. پس نتیجه این شد که امران وجودیان داریم که در جای واحد هم جمع شدند و شیء واحد هم متصف به اینها می شود، نتیجه می گیریم که اینها همه خلافان هستند، غیریشان، ذاتی نیست؛ چون یک جا جمع می شوند-فالتضاد بالاستقراء إنّما يتحقق بين نوعين مندرجين تحت جنس قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون- سواد و بیاض دو نوع اند مندرج در تحت جنس قریب- جنس قریب هر دو تو مثلا کیف محسوس مبصر- است اما همین بیاض با طعم جمع می شد، طعم، کیف محسوس مذوق بود. پس همه اینها تحت لون قرار می گیرند- کذا قرروا- فعلا می گوئیم اگر اینها دنبال نوعین اخیرین مندرجین تحت جنس قریب اینها از کجا می گویند؟ از تعریف اصلی می گویند. تعریف اصلی، این بود که دو امر وجودی که تغایر بالذات دارند، اینها دیدند بسیاری از اجناس و انواع تغایر بالذات ندارند، شاهدشان هم اجتماعشان در وجود خارجی است. بالاستقراء دیدند اینهاها تغایر بالذات است.

متضادان، موضوع مشترک دارند

«ومن أحكامه أنه يجب أن يكون هناك موضوع يتواردان عليه» یکی دیگر از احکامش این است که ما حتما یک موضوع شخصی می خواهیم؛ چون اگر دو موضوع باشد اجتماع در وجود، یافت نمی شود. اگر دو موضوع داشته باشند، اجتماع در وجود ندارند و لذا وقتی من اجتماع در وجود دارم که یک موضوع شخصی واحد داشته باشم که بگویم اینها اجتماع در موضوع دارند یا نه؟ که دعوی تغایر بالذات پیاده شود ولذا بنا بر این که اینها اجتماع در وجود در موضوع شخصی واحد است، گفتند بین الجواهر تضاد نیست؛ چون جواهر، موضوع ندارند. بعد یک دیدگاه دیگر را هم می گوئیم. شاهد ما این است که اعتبار موضوع را از تعریف تغایر بالذات در آوردند، گفتند «امران وجودیان غیرمتضایف» وقتی می توانیم بگوئیم تغایر بالذات دارند یا نه؟! یعنی اجتماع در وجود دارند یا نه؟ که موضوع شخصی واحد داشته باشند. اگر موضوع شخصی واحد داشته باشند، نمی شود اجتماع در وجود برایشان تصور کرد. پس موضوع شخصی واحد می خواهند تا تعریف تغایر بالذات در امران وجودیان شکل بگیرد.

«و من احكامه-تضاد- أنه يجب أن يكون هناك موضوع يتواردان عليه- دو امر متضاد باید وارد بر دو موضوع شوند، از لولا موضوع شخصی- اگر یک موضوع شخصی مشترک نداشته باشیم- مشترک- یعنی یک جوهر شخصی مشترک داشته باشیم. شخصی هم یعنی اکسیژن و هیدروژن، دو جوهر دارند، دو موضوع دارند یا مثلا شیرینی و سفیدی در شکر جمع می شود اما شیرینی با سیاهی جمع نشده است. اینها به خاطر این نیست که بالذات مغایرند؛ به خاطر این است که دو موضوع دارند که وحدت

شخصی ندارد؛ یعنی دو واقعیت اند. سیاهی در یک موضوع شخصی است و شیرینی در یک موضوع دیگر. پس اینها اگر تغایر بالذات در اینها نیست به خاطر این است که جوهر دارند اما جوهرشان، وحدت شخصی ندارد. می گویند این باید بیاید تا بحث تغایر شکل بگیرد. اگر وحدت شخصی نبود، دعوی تغایر بالذات مطرح نیست. هرگاه دو امر وجودی غیرمتضائف که نتوانستیم اینجا جایشان بدهیم به خلاف ها می افتیم - لم یمتنع تحققهما فی الوجود کوجود السواد فی جسم والبیاض فی آخر - مانند اینکه سواد در یک جا و بیاض در یک جا داشته باشیم مانند بحث خلافان خودشان، مانند اینکه حلاوت در یک جا باشد، سواد در یک جا باشد. اینجا تغایر و تعدد به خاطر موضوع شخصی است نه به خاطر تغایر بالذات. یا اگر در سواد و بیاض دیدیم تغایر سراغ دو موضوع شخصی بیرونی رفت، ما نمی توانیم این تغایر و تعدد را به ذات سواد و بیاض نسبت بدهیم، مجبوریم این دو را به امر آخر ، یعنی موضوع متعدد خارجی که وحدت شخصی ندارد، نسبت بدهیم. پس موضوع یعنی جوهره وجود شخصی خارجی می خواهیم. اگر این بود دعوا درست می شود و لذا می فرماید: «و لازم ذلک - لازمه اعتبار موضوع شخصی که از تعریف تغایر بالذات گرفتند، - آن لاتضاد بین الجواهر - تضاد بین جواهر نداریم. - اذ لا موضوع لها - چون جواهر موضوع ندارند - توجد فیه - تا این که جواهر وجود پیدا کنند در آن موضوع. - فالتضاد انما یتحقق فی الاعراض - تضاد، تحققشان در اعراض است. همین جاست که برخی می گویند شما چرا موضوع را به معنی الاخص می گیرید؟ ما موضوع را به معنای اعم می گیریم که هم محل هیولا باشد هم محل عرض باشد، چه اشکالی دارد؟ چرا موضوع را به معنای خاصش به کار می برید؟ ما تغایر بالذات را در جایی فرض می کنیم که محلی داشته باشند؛ چون در تعرف تقابل گفتید: دو شیء که در محل واحد اجتماع نمی کنند. محل شما می تواند اعم باشد. در متناقضین هم می گفتید محل واحد دارید، چه اشکالی دارد؟ این بحث را مسکوت می گذارند ولی در سیستم آنها می گفتند: ما موضوع شخصی می خواهیم. موضوع در مقابل عرض یعنی جوهر باشد و چون موضوع در مقابل عرض می خواهیم؛ یعنی جوهری باید وجود داشته باشد. پس در جواهر تضاد نیست؛ چون جوهر، موضوع ندارد. موضوعی که در مقابل عرض قرارش می دهم. تضاد مختص به اعراض است. اگر بین اکسیژن و هیدروژن می گوئیم خلافان اند، به خاطر این است که عرض نیستند و در تعریف تضاد شرط کردیم که عرض باشد و باید دید که آیا ما می توانیم با استدلال دیگری ثابت کنیم که درست باشد؟

« وقد بدل بعضهم الموضوع بالمحل - بعضی موضوع را به محل تبدیل کردند - حتی یشمل ماده الجواهر - تا آنکه ماده صور نوعیه را هم شامل شود - و علی هذا - اگر بتوان اینگونه گفت - یتحقق التضاد بین الصور الجوهریه الحالیه فی الماده قد بدل الموضوع » آن موقع تعریف ما درست می شود، می گوئیم یک محل موجود به وحدت شخصی می خواهد که محل اجتماع دو صورت متغایر باشد. اگر دو صورت، یک طوری باشد که در محل واحد شخصی نتوانستند جمع بشوند با هم تضاد دارند. اگر توانستند با هم جمع شوند، با هم تضاد ندارند. باید دید می شود این را اثبات کرد با غیر از «کذا قرروا». اگر کسی می گوید موضوع را در مقابل عرض گرفتیم، تضاد فقط در اعراض است؛ چون اعراضند که موضوع اینگونه می خواهند. اگر موضوع را اعم گرفتیم، تضاد در صور نوعیه هم قابل تصویر است.

«و من أحكامه أن يكون بينهما غاية الخلاف فلو كان هناك أمور وجودية متغايرة». از احکامش این است که بین این دو، غایه الخلاف باشد. باز ایشان دلیلش را از مشاء ذکر نکرده است شاید اعتماد کرده به تعبیر بالا که «التضاد بالاستقراء»؛ چون استدلال باید داشته باشد اما ایشان در سیستم خودشان در نه‌ایه استدلال خوبی دارند که آیا می‌توانیم ثابت کنیم که اینها موضوعی می‌خواهند که شامل جواهر نباشد فقط در اعراض باشد؟ آن دو عرضی را هم می‌گوییم که مندرج تحت جنس قریب باشند، آن هم با استقراء یا با دلیلی که خودمان توانستیم درست کنیم، باز می‌توانیم «غایه الخلاف» را استفاده کنیم که تا بر تضاد صدق کند یا نه؟ یعنی برهانی بر مسأله بیاوریم که تضاد محدود شود بین دو عرضی که مندرج تحت جنس قریب اند و الا و لابد باید بینشان «غایه الخلاف» باشد که اگر بیاض و سواد بودند بگوییم تضاد است. اگر بیاض و سواد نبودند و قهوه ای و نارنجی بودند، بگوییم تضاد ندارند؛ چون غایه الخلاف ندارند. بیاض و سواد تحت لون اند، مندرج تحت جنس قریب اند با برهان، یا با استقراء. با استقراء مطرح کنیم یک گونه است، با برهان یک گونه است. استقراء می‌توانست بگوید خیلی از اجناس و صور نوعیه مختلفه در سلسله های مختلفه با هم جمع اند. فقط صور نوعیه ای که تحت جنس قریب اند و غایه الخلاف دارند؛ یعنی فقط با استقراء دلیل بیاوریم؟ یا برهان هم داریم؟ شاید احتمالا در آن «کذا قرروا» که گفتند، مراد سیستم مشاء است که مبتنی بر استقراء است، اما سیستم خودشان سیستم کامل تری است. ما در واقع برهانمان استقرائی می‌شود که از منتهی الیه اینها، انواع مندرج تحت لون در می‌آوریم، می‌گوییم اینجا غایه الخلاف است اما جای دیگر نیست.

«و من أحكامه أن يكون بينهما غاية الخلاف فلو كان هناك أمور وجودية متغايرة» - اگر ما دو امر وجودی داشتیم که تغایر داشتند اما - بعضها اقرب إلى بعضها من بعض - بودند، مثلا این طرف سواد و این طرف بیاض بودند، ما چند نوع لون داریم مثل صُفره و حُمره که ایشان مثال زده اند مثلا صُفره به بعضی اقرب است و حُمره به بعضی اقرب است. صُفره و حُمره ای که تعاند در اینها دو طرفه است. اینها طاردیت بالذات ندارند. به خاطر قرب به این و قرب به آن طاردیت درمی‌آید. طاردیت بالذات اینجاست اما این چون نزدیک به این است و این چون نزدیک به آن نزدیک نیست، اینها طاردند. طاردیت اینها برای خود اینها نیست. اگر اقریبیتش به این نبود، اقریبیتش به آن نبود، طاردیت در نمی‌آمد؛ لذا خودشان می‌توانند ذاتا جمع شوند. آنجا که طاردیت بالذات هست به خاطر اقریبیت به این و آن است. اگر یک جنس قریبی داشتیم و انواعی تحت این جنس بودند، آنهایی که دو طرف قضیه اند، «غایه الخلاف» دارند طاردیتشان، ذاتی است. اما به خاطر اینها طاردند، اما جمعشان قابل فرض است؛ به خاطر این نسبیته که بین اینهاست؛ یعنی اگر این نسبیته نبود، طاردیت بالذات نداشتند. مثلا مستقیم و منحنی در خط واحد تضاد دارند. اگر بین انحناء و استقامت، عرض های دیگری در مقوله کم داشتیم آن موقع طاردیت اینها به دلیل نسبیته است که اینها با استقامت و انحناء پیدا می‌کردند. اگر نسبیته با استقامت و انحناء پیدا نمی‌کردند طاردیت بالذات پیدا نمی‌کردند؛ یعنی در واقع انحناء یک عرض است، منحنی بودن یک عرض است، اینها اعراضی هستند که کیف مختص به کم اند، و اینها با هم تضاد بالذات دارند؛ چون «غایه الخلاف» دارند اما بقیه به خاطر نزدیکی به اینها با هم جمع نمی‌شوند؛ یعنی بین اینهاست بین مستقیم بودن تا منحنی کامل

بودن، یک سلسله اعراضی فرض کنید، استقرائی است؛ یعنی شناخت خارجی اینها در تضاد عقلی نیست و مثل وجود وعدم نیست. صفات وجودیه، شناختشان با تجربه است؛ یعنی در عالم باید بشناسم، اسم گذاری کنم، شناختشان با تجربه نیست، با عقل نیست. مثل نقیض هر چیز سلبش است، نیست. استدلال اینها این است که وقتی صورت نوعیه داریم که تحت جنس قریب اند دو طرف خط، تعارض بالذات دارند، بقیه خاطر نزدیکی با اینها با هم تعارض دارند. هر جا ما دو ماهیت نوعیه که مندرج تحت جنس قریب داشته باشیم «غایه الخلاف» دارند تضاد دارند. اگر ندارند تضاد ندارند.

(پرسش...پاسخ): اگر چیزی حالت وجود یک نوع جوهر است، باید بینشان «غایه الخلاف» باشد که تضاد می شود. اگر حالت وجودی یک جوهر نیست و نبود یک امر است، در شأنیست، شرط عدم و ملکه است؛ تناقض می شود. باید ملاک فلسفی مسأله را پیاده کنید.

«فالمضادان هما الطرفان اللذان بینهما غایه البعد والخلاف كالسواد والبیاض الواقع بینهما ألوان أخرى متوسطة بعضها أقرب إلى أحد الطرفين من بعض كالصفرة التي هي أقرب إلى البیاض من الحمرة مثلا.» آنها می گویند ملاک تضاد، این است که ما دو صورت نوعیه داشته باشیم که در جنس قریب با هم جمع شوند؛ به خاطر اینکه مقولات عشر با هم جمع می شوند، انواع مختلفه هم با هم جمع می شوند؛ لذا وقتی اینها با هم جمع می شوند باید سراغ جنس قریب برویم که راه جمع بسته شود. جنس قریب مثلا لون و الوان شد. وقتی جنس قریب آمد، باید سراغ تغایر بالذات برویم. وقتی بالذات، طارد هم باشند. بیاض و سواد بالذات طارد هم اند، لذا نهایت بُعد را از هم دارند. اگر نهایت بُعد را از هم ندارند معلوم است بُعدشان برای ذاتشان نیست، برای یک چیز دیگر است؛ چون اگر برای ذاتشان می شد باید نهایت بُعد پیدا می کردند. مثلا مثلین قابل اجتماع نیستند اما در تضاد و تقابل هم جا نمی گیرند؛ چون مثلین، عدم امکان اجتماعشان برای تعدد وجود شخصیشان است؛ یعنی وقتی دو وجودند، دو وجود بودن مانعشان است با اینکه یک جا هستند. اینها می خواهند بگویند هر گونه امکان اجتماع را تقابل نمی گوئیم. تقابل، تغایر بالذات است. ما وقتی دو عرض داشتیم که در جنس قریب مثل لون، شریک بودند، وقتی بر اینها تعبیر تغایر بالذات صدق می کند که غیریتشان برای هیچ چیز نباشد الا ذاتشان. اینها می گویند اگر غیرتشان برای ذاتشان است باید «غایه الابتعاد» از هم داشته باشند. اگر «غایه الابتعاد» از هم نداشته باشند، معلوم می شود غیریتشان به خاطر چیز دیگری است، خلافتان می شوند. همان ملاکاتی را که داشتیم. چطور گفتیم شیرینی و سیاهی خلافند، غیریت پیدا می کنند اما به خاطر وجوداتشان است، مثل مثلین با اینکه یک جا هستند غیریت پیدا می کنند به خاطر اینکه دو وجود شخصی اند، باید حیث فلسفی را ملاحظه کرد. پس ما مبنا را غیریت بالذات بگیریم. اگر غیریت بالذات نباشد لاسباب آخر باشد، خلافتان است. هر دو امر وجودی که غیرتشان بالذات است یا تعقلشان بر هم متوقف است، متضائف اند یا متضادند. ایشان مدعی اند بقیه قیود از همین جا استفاده می شود. وقتی سفره و حمره را نگاه می کنید اینها بالذات تغایر ندارند. تغایر بالذات برای سواد و بیاض است که «غایه الابتعاد» دارند. این غیریت، بالذات نیست کما اینکه این غیریت ها ممکن است به اسباب آخر باشد که آن موقع صدق تقابل نمی کند. هر جا دو عرض وجودی که داخل تحت جنس قریب اند پیدا کردیم استقامت و انحناء هم همین طورند. استقامت و انحناء دو کیف مختص به کم می شوند که اختصاصشان به کم متصل

یک بعدی؛ یعنی خط. جنس قریب پیدا کرده است، «غایة الابتعاد» دارند، تضاد است اما اگر چندین عرض دیگر پیدا شد آنها «غایة الابتعاد» ندارند. «غایة الابتعاد» برای استقامت و انحاء است. دو عرض وجودی که مشترک در جنس قریب اند.

(پرسش... پاسخ): این حرفها، حرفهای اصالة الماهیتی است. وقتی اصالة الوجودی می شویم این حرفها را نداریم. یک راه دیگر هم دارند که شناخت تضاد از طریق استقراء است؛ یعنی اگر استقراء شدیم، باسد بگوییم هر امر وجودی که تعقلشان بر هم متوقف نیست هر جا دیدیم با هم جمع نمی شوند، تضاد دارند. هر جا دیدیم جمع می شوند استقراء دارند. مثلا استقامت و انحاء در خط لایرتفعان اند اما تضاد دارند؛ دو امر وجودی اند غیر قابل تعقل اند؛ یعنی تعقلشان بر هم توقف ندارد، تضایف که ندارند، تضاد دارند اما لایرتفعان اند، خصوصیت ذاتی شان طوری است که لایرتفعان اند. در این بحث باید دلیل حصراقسام تقابل را بررسی کنیم. در این قضیه بحث فراوانی است که باید بررسی شود.

نتیجه بحث

«ومما تقدم يظهر معنى تعريفهم المتضادين بأنهما أمران وجوديان متواردان على موضوع واحد داخلان تحت جنس قریب بينهما غایة الخلاف.» «مما تقدم» یعنی مشائین از احکام تضاد آمدند این تعریف را استفاده کردند البته همه اش واضح است الا جوهر. کلمه «موضوع» معلوم نشد که به معنای اعم بگیریم یا اخص؟ چون اگر مختص به اعراض بگیریم باید دلیل برهانی بگوییم. اگر موضوع را اعم گرفتیم در جوهر نیست. اگر موضوع را شامل محل جوهر گرفتیم - و مما تقدم يظهر - دو امر وجودی اند. «المتواردان على موضوع واحد» را از معنای تغایر استفاده کردیم که تغایر بالذات وقتی است که موضوع شخصی واحد بخواهد؛ چه موضوع را به معنای خاص بگیریم، چه به معنای عام بگیریم. «داخلان تحت جنس قریب» را از استقراء گرفتیم. دیدیم تغایر بالذات در غیر جنس قریب وجود ندارد. در اجناس عالیه، تغایر بالذات نداریم. در اجناس بعیده حتی از یک جنس عالی مثل کیف، ما نداریم. ما لون و طعم را با هم جمع می کردیم، تغایر بالذات ندارند. تغایر بالذات وقتی درست می شود که تحت جنس قریب باشند. «غایة الخلاف» وقتی درست می شود که تغایر، تغایر بالذات باشد. اگر «غایة الخلاف» نباشد، انواع متوسطه، تغایر بالذات ندارند بلکه تغایرشان به اعتبار قریبشان به اشیائی است که آنها با هم تغایر بالذات دارند. مثلا ملزوم با نقیض لازم تغایر دارد اما بالذات نیست. این تغایر به دلیل اتحاد ملزوم با لازم است، تغایر بالذات بین لازم و نقیض لازم است. اگر یک ذات ملزومی داشتیم، ملزوم متحد با لازمش است، ملازمه وجودی دارند و متباعد از نقیضش است. اینها را در مسلک مقدمیت در اصول فقه خواندید. ما وقتی لازم و ملزوم داریم، ملزوم و لازم اتحاد وجودی دارند اما ملزوم با نقیض لازم تغایر دارند، تغایر بالذات نیست. تغایر به دلیل اتحادش با لازم است. پس تغایر بالذات بین لازم و نقیض لازم است نه بین ملزوم و نقیض لازم است. بین ملزوم و نقیض لازم، تغایر نیست. اگر اربعه تلازم دارد با زوجیت، مغایر با فردیت است اما تغایرش بالذات است؟! هر جا خواستید مسأله را بررسی کنید باید تغایر بالذات باشد. تغایر بالذات امران وجودیانی که توقف در تعقل نسبت به هم ندارند، تضاد می شود. مبنا و برهان اینها بر اعتبار قیود بعدی همان تعریف تضاد است.

جلسه نود و ششم

توضیح مقدماتی جهت ورود به فصل هشتم از مرحله هشتم

بحثی که در ارتباط با تقابل باقی ماند، تقابل عدم و ملکه و تقابل تناقض است. عرض کردیم که آقایان تقابل را تقسیم می کنند و حیث تقابلشان این بود که گفتند یا هر دو وجودی اند یا نیستند. اگر هر دو وجودی اند یا تعقلشان توقف بر هم دارد؛ یعنی تعقل یک طرف متوقف بر تعقل دیگری است که اگر توقف ندارد، تضاد می شود که این در دو امر وجودی است. اگر وجودی نیستند، دو فرض پیدا می شود که یا هر دو عدمی اند یا یکی عدمی و یکی وجودی است که گفتند تقابل عدمی، معنی ندارد و کنار گذاشتند و خیلی هم اشکال کردند بر تقسیم فخر رازی که در دو عدمی هم می شود فرض تقابل کرد و اعمی و لا اعمی هیچ اشکالی ندارد که تقابل داشته باشند. گفتیم تقابل را ایشان، نسبت می دانند و بر اساس نسبت دانستن تقابل، تقابل را داخل در باب تضایف می دانند مفهوماً. و گفتیم این یک ثمره دارد و یک اشکال ایجاد می کند. گفتیم یعنی مفهوم تقابل، از مصادیق تضایف است. مفهوم تقابل در آن تضایف اخذ شده است؛ چون در آن نسبت است، و خود تضایف از مصادیق تقابل است. همانجا گفتیم یک ثمره و یک اشکالاتی ایجاد می کند. در ثمره اش، آدرس داده شد. خلاصه اشکالی کردند به فخر رازی که چه کسی گفته بین دو عدمی تقابل نداریم؟ اعمی و لا اعمی تقابل دارند. اشکال خوبی که شما می کنید این است که اگر یک چیزی واقعیت دارد مفهوم تقابل چیست؟

(جواب سوال یکی از شاگردان) تتمه: «التقابل بين الإيجاب و السلب ليس تقابلاً حقيقياً خارجياً بل عقلياً نوع من الاعتبار؛ لأنَّ التقابل نسبة خاصة بين المتقابلين و النسب وجودات رابطة قائمة بطرفين موجودين محققين و أحد الطرفين في التناقض هو السلب الذي هو عدم و بطلان؛ لكنَّ العقل يعتبر السلب طرفاً للإيجاب فیری عدم جواز اجتماعهما لذاتيهما»

(پرسش... پاسخ): قابل تناقض هم به درد نمی خورد. تقابل تناقض بین وجود و عدم است. عدم وجود دارد؟ وقتی بین می گوئید؛ یعنی بین دو وجود. اگر اشکال به تناقض را توانستیم برطرف کنیم که بگوییم در سلب مشکل را حل می کنیم در لا اعمی هم که سلب اعمی است مشکل را حل می کنیم. همین مطلب در بدایه هم هست که وقتی تقابل در سیستم تضایف، مفهوماً رفت، «نسبت» می شود. بعضی گفتند چرا تقابل را در تضایف ببریم تا دچار اشکال شویم؟ در پاورقی خواندیم «ان مفهوم التقابل بما هو و ان كان يعم التضائف و غير التضائف و لكن مصداقه مندرج تحت خصوص» (بدایه الحکمة با تعلیقه عباسعلی زارعی سبزواری ص ۱۳۴) یعنی خود مفهوم تقابل از مصادیق تضایف است؛ چون در تقابل ما باید نسبت داشته باشیم. تقابل، نسبت مکرر است. برخی گفتند چه کسی گفته نسبت مکرر است؟ تقابل، امتناع است. امتناع هم عدم است، عدم که نسبت ندارد؛ چون تقابل را به امتناع تعریف می کنید.

(پرسش... پاسخ): مفهوم تقابل چیست؟ مصداق تقابل چیست؟ مصداق تقابل در سفیدی و سیاهی تضایف است یا تضاد است؟ مفهوم تقابل غیر از مصداق تقابل است.

(این عبارت در پاسخ سوال مطرح شده است) «و قد أُورد علی کون التضایف أحد أقسام التقابل الأربعة بأنّ مطلق التقابل من أقسام التضایف إذ المتقابلان بما هما متقابلان متضائفان؛ فیکون عدّ التضایف من أقسام التقابل من قبیل جعل الشیء قسیما لقسمه وأجیب عنه بأنّ مفهوم التقابل من مصادیق التضایف و مصداق التضایف من أقسام التقابل و مصادیق فالتقسیم من التضایف هو مفهوم التقابل و التقسیم له هو مصداقه؛ و كثيرا ما یکون المفهوم الذهنی فردا لنفسه کمفهوم الکلی؛ كما ربما یکون فردا لمقابله کمفهوم الجزئی، الذی هو فرد للکلیّ و مقابل له باعتبارین؛ فلا إشکال. و من أحكام التضایف أنّ المتضائفین متکافئان وجودا و عدما، و قوّة و فعلا؛ فإذا کان أحد هما موجودا، فالآخر موجود بالضرورة؛ و إذا کان أحد هما معدوما، فالآخر معدوم بالضرورة؛ و إذا کان أحد هما بالقوّة، أو بالفعل، فالآخر كذلك بالضرورة». (نهایة الحکمة ج ۱ ص ۲۵۹ و ۲۶۰) ما از همین در مسئله وجود ربطی استفاده کردیم. «و من أحكام تقابل التناقض أنّ تقابل النقیضین إنّما یتحقّق فی الذهن أو فی اللفظ بنوع من المجاز لأنّ التقابل نسبة قائمة بطرفین و أحد الطرفین فی المتناقضین هو العدم و العدم اعتبار عقلی لا مصداق له فی الخارج. و هذا بخلاف تقابل العدم و الملكة، فإنّ العدم فیہ - كما سیأتی إن شاء الله - عدم مضاف إلى أمر موجود فله حظّ من الوجود فالتقابل فیہ قائم فی الحقیقة بطرفین موجودین» (همان ص ۲۵۶) این بحث باید به مبتدای بحث ایشان در بحث تقابل می خورد که ایشان خیلی مفصل و زیبا مطرح کردند.

الفصل الثامن: فی تقابل العدم و الملكة

تعریف ملکه و عدم ملکه

«و یسمى أيضا تقابل العدم و القنیة و هما أمر وجودی لموضوع من شأنه أن یتصف به و عدم ذلك الأمر الوجودی فی ذلك الموضوع» یکی دیگر از اقسام تقابل، تقابل عدم و ملکه است. قنیة یا قنیة یعنی رأس المال یا «ما یتکسب به» که ملاحظاتی در شرح منظومه دارد؛ یعنی دارایی. تقابل عدم و شیء وجودی و دارایی که در کلمه دارایی و داشتن، شأنیت داشتن خوابیده است. «هما» دو امر وجودی است، اینها دو امر متقابل که یکی عدم و دیگری قنیة است، آن امر وجودی است که موضوعی است که شأنیت داشته باشد به آن امر وجودی و عدم آن امر وجودی. «کالبصر و العمی الذی هو فقد البصر للموضوع الذی من شأنه أن یکون ذا بصر».

بحثی در کتابهای منطق هم مطرح شده است که ما عدم و ملکه را گاهی عدم و ملکه مشهوری می گیریم و گاهی عدم و ملکه حقیقی می گیریم. اگر در مسأله شأنیت، شأنیت شخص و شأنیت زمان اتصاف را لحاظ کنیم، عدم و ملکه، عدم و ملکه مشهوری می شوند. علتش هم از کلمه مشهوری، تعبیری است که معلم اول که خواسته مثالی در باب تناقض قضایا بزند و توضیحاتی داده است، در توضیح عدم و ملکه مثال عرفی و مشهورش را زده است. مشهور در شأنیت خود آن فرد را نگاه می کنند، کاری به نوعش و جنسش ندارند. در صورتی که فیلسوف وقتی تعبیر به ملکه می کند، شأنیت را برای شخص فقط نمی بیند، شأنیت را در

نوع و جنس هم پیاده می کند. وقتی نوع و جنس مطرح می شود، آن موقع عدم و ملکه حقیقی می شوند و به حقایق برمی گردند اما اگر در مسأله شأنتیت با شخص کار کردیم و شأنتیتِ شخص را ملاک قرار دادیم، عدم و ملکه اعتبار مشهوری می شوند.

عدم و ملکه حقیقی

«فإن أخذ موضوع الملكة هو الطبيعة الشخصية أو النوعية أو الجنسية التي من شأنها أن تتصف بالملكة في الجملة من غير تقييد بوقت خاص سميا ملكة وعدما حقيقيين.» اگر موضوع ملکه را طبیعت شخصیته قرار دادیم یا نوعیه یا جنسیه که اگر شخص به وقت خاص اتصاف، ملاحظه شود، مشهوری می شود اما اگر کاری به وقت خاص نداشته باشیم. مثلا می گوئیم عقرب جنسش که حیوان است، شأنتیتِ بینایی دارد اما نوعش، کور است نوع عقرب، کور است اما جنس حیوان شأنتیت دارد. اگر گفتیم نوعش، شأنتیت ندارد، جنسش شأنتیت دارد می گوئیم ملکه بینایی را دارد اما کور است؛ بخاطر اینکه ملکه اش بود، شأنتیت اتصاف در جنسش بود یا مثلا می گویند مروءة الانسان که در واقع حالت شهوانی و حس شهوت انسان است که این حالت شهوانی در انسان قبل از بلوغ وجود ندارد اما می گوئیم اینها چون نوعشان دارند این صنف هم ندارند اشکالی ندارد. پس اگر شأنتیت جنس و یا شأنتیت نوع را کافی دانستیم برای صدق عدم و ملکه، آن موقع حقیقی می شود. اگر خصوص شخص را ملاک قرار دادید آن موقع نوع و جنس، عدم و ملکه نیستند؛ چون در نوع و جنس آن شخص و آن وقت خاص، قابلیت اتصاف را ندارد که به عدمش، عدم ملکه بگویند. مشهوری که می گوئیم به تعبیر آقای طباطبائی اصطلاح است. معلم اول که منطقی می نوشته است آن طور مثال زده است. اعتبارش هم به خاطر ارفاقا للمتعلمین بوده است و می خواسته آنها را با چیزهای متعارفی آشنا کند.

«فعدم البصر في العقب عمي وعدم ملكة - عدم بصر در عقرب، به آن عمی می گوئیم؛ چون - لكون جنسه وهو الحيوان موضوعا قابلا للبصر وإن كان نوعه غير قابل له كما قيل - اگر چه نوع عقرب، قابل بصر نیست - وكذا مروءة الإنسان قبل أوان التحاء من عدم الملكة وإن كان صنفه غير قابل للالتحاء قبل أوان البلوغ» آن حالت مردانگی و شهوانی از باب عدم ملکه است.

عدم و ملکه مشهور

«وإن أخذ الموضوع هو الطبيعة الشخصية و قید بوقت الاتصاف سميا عدما وملكة مشهوريين وعليه فقد الأكمه وهو الممسوح العين للبصر - اگر در تقابل عدم و ملکه، شخص و وقت اتصاف را ملاک قرار بدهیم، آن موقع، عدم و ملکه، عدم و ملکه مشهوری اند. اگر مسأله شأنتیت را به شخص زدیم، آن موقع مشهوری می شود. «فقد الاكمه وهم ممسوح العين» آن موقع کور مادرزاد است که حضرت عیسی علیه السلام شفا می داد، نه کوری که عارضی است اما «فقد الاكمه» که از اول کور بوده است. - وكذا المُرودة لبسا من العدم والملكة في شيء» آن موقع وقت اتصافش هم درست درمی آید، آن موقع امرد باشد مثال درست می شود؛ چون امرد از اول ریش نداشته است اما مروءة حین قبل البلوغ است. قبل بلوغ، اتصاف ندارد اما بعد از بلوغ، شأنتیت دارد؛ یعنی در واقع مقید به وقت خاص می شود.

الفصل التاسع: في تقابل التناقض

بررسی دو مسأله در بحث تناقض

«وهو تقابل الإيجاب والسلب بأن يرد السلب على نفس ما ورد عليه الإيجاب فهو بحسب الأصل في القضايا وقد يحول مضمون القضية إلى المفرد فيقال التناقض بين وجود الشيء وعدمه كما قد يقال نقيض كل شيء رفعه» بحثی هست که تناقض اولاً به قضایا می خورد یا مفردات؟ ثانياً وقتی می گویید: نقيض یک شیء، رفعش است. منظور از رفع چیست؟ آیا منظور از رفع آن است که مرحوم میرداماد گفتند. بعد وقتی می گوییم نقيض انسان، لانسان است، نقيض لانسان، انسان نشود، بشود «لا لا انسان» که انسان، لازم نقيض شود نه خود نقيض. از باب اینکه نقيض هر چیزی، رفعش است. پس وقتی انسان را می گویند لا انسان، نقيض است، سلب لانسان، رفع لا انسان شود، یا نه، وقتی می گوییم نقيض یک شیء، رفعش است یعنی طاردش است. نقيض هر چیزی، آنی است که طردش می کند طارد اوست؟ پس طارد انسان، لانسان است، طارد لانسان هم انسان است. نقيض یک شیء آن است که در واقع طرد ذاتی می کند. طرد ذاتی به گونه ای که «لا اجتماعان و لا يرتفعان» بشوند. پس بحثی داریم که آیا مفهوم نقيض در قضایاست بالاصاله و اگر در مفردات مطرح می شود به تبع قضیه است؟ یک بحث داریم که معنای نقيض چیست؟ آیا معنای نقيض یک شیء، رفعش است به معنای اینکه حتماً باید یک سلب بر سرش آید.

مطلب دوم را که خیلی مهم است متأسفانه در برخی عبارات مرحوم مطهری که نقيض یک شیء، رفعش است و رفعش سلبش است و لذا نقيض وجود، لاجود است، و نقيض انسان، لانسان، است و نقيض لانسان، سلب الانسان است. ایشان می فرماید: «فالمراد برفع شيء طرده و ابطاله-مراد از رفع شيء، طرد شيء است و ابطال شيء است- فرفع الانسان اللانسان، كما ان طرد اللانسان الانسان- ما نقيض شيء را رفعش به معنای طردش و عدمش و سلبش می گیریم نه به معنای اینکه یک سلب باید بر سرش بیاید- لا كما توهمه بعضهم ان رفع الشيء رفعه و ان نقيض الانسان اللانسان و نقيض اللانسان اللالا انسان- این طور نیست، که نتیجه این حرف این شود که -ان الانسان لازم النقيض و ليس بنقيض» (بدایه الحکمه با تعلیقه عباسعلی زارعی ص ۱۳۷ پاورقی) که بگوییم که انسان، لازم نقيض لانسان است که باید بگوییم اگر حرف این طوری شود، تناقض همیشه یک طرفی می شود؛ یعنی انسان، نقيضش لانسان است، اما لانسان، نقيضش انسان نیست، نقيضش لا لا انسان است. لا لا انسان، لازمه اش انسان است، متحقق در انسان است. ایشان می فرماید: حق این است که نقيض هر شیئی را طرد و سلبش می گیریم. مراد طارد ذاتی است؛ چون عدم، طارد ذاتیش است، نقيض عدم، وجود است؛ چون وجود، طارد ذاتی عدم است، عدم، طارد ذاتی وجود است. اگر اینگونه معنی کردیم با مشکلی مواجه نمی شویم.

ادامه بیان دو مسأله از جلسه گذشته

شأنیت، شرط نشود، موضوعی نخواهیم که شأنیت اتصاف به آن شیء وجودی را داشته باشد بحسب تعریف و تقسیمی که کردیم. بعد دو سوال مطرح شد. در تعابیر مشهور این است که نقیض هر شیئی را رفعش می دانند. رفع را چگونه معنی می کنیم؟ گفتیم رفع یعنی طرد. وقتی رفع یعنی طرد، در این صورت ما مشکلی نداریم که حتما رفع را سلب بدانیم و آن موقع نقیض انسان را سلب انسان بدانیم و نقیض سلب انسان، سلب سلب انسان بدانیم، خیر! ما نقیض هر چیزی را یک چیز بیشتر نمی دانیم و آن هم آنچه است که طردش می کند پس نقیض انسان، لانسان است و نقیض لانسان هم انسان است، نه اینکه نقیض سلب لانسان باشد و سلب لانسان، لازمه اش انسان باشد و ما این را قبول نداریم. فعلا با دیدگاه ایشان آشنا شویم.

بحث بعدی این است که آیا تناقض اصالتا به قضا یا مربوط است یا به مفردات؟ ایشان اعتقاد دارند که تناقض مربوط به قضا است. در واقع دو قضیه است که این دو قضیه نمی توانند صادق باشند و هر دو هم نمی توانند کاذب باشند. اگر در مفردات تناقض را به کار می بریم، این در واقع یک نوع تحولی و توسعه ای در کاربردش است منتهی ریشه اش همان قضیه بودن است. ریشه اش این است که وقتی می گوئیم زید با لازید با هم تناقض دارند، تناقض زید و لا زید به اعتبار وجود زید و عدم زید است که از آن به لازید تعبیر می کنند. پس وجود زید، هستی و هل بسیطه است که طارد عدم زید است که سلب تحصیلی است. پس ما اینها را به اعتبار قضیه متناقض می بینیم نه اینکه مسأله، مسأله مفرد باشد؛ لذا بالاصاله از نظر ایشان تناقض بین دو قضیه است و اگر در مفردات هم به کار می رود، یک نوع تحولی در کاربردش است اما این از باب رجوع آن مفرد به قضیه است و در واقع ما یک هل بسیطه داریم که قضیه است در مقابل سلب تحصیلی که «زید معدوم» یا «زید لیس بموجود» است اینها مقابل هم ایستادند که دو قضیه مقابل هم اند. این حرف دلیل و ریشه اش چیست؟ از کدام مبنا اخذ شده است؟ فعلا این دو عقیده را دارند که اولاً: نقیض هر شیء، طردش است. ثانیاً: محدوده تناقض، محدوده قضا است و اگر در مفردات به کار می رود، به اعتبار قضا یا به کار می رود. بعدا بحث می کنیم که ممکن است بقیه را به تناقض برگردانیم و این را ریشه بقیه بکنیم که امّ القضا یا ما می شود.

الفصل التاسع: فی تقابل التناقض

تعریف تقابل تناقض

«وهو تقابل الإيجاب والسلب بأن يرد السلب على نفس ما ورد عليه الإيجاب - تقابل تناقض، تقابل ايجاب و سلب است. ايجاب یعنی قضیه. سلب یعنی قضیه و لو ما سالبه را قضیه نمی دانیم قبلا گفتند سالبه را قضیه نمی دانند؛ چون مشتمل بر حکم نیست و قوام قضیه به حکم است، قبلا در مبنای خودشان گفتند. پس ايجاب یعنی اینکه یک موجه داشته باشیم. سلب که می گوئیم یعنی

یک سالبه داشته باشیم. -فهو بحسب الأصل فی القضايا- تناقض، تقابلی است که به حسب اصل، باید بین ایجاب و سلب باشد. ایجاب و موجهه یک قضیه است و سالبه یک قضیه است باید آنها با هم تناقض داشته باشند. -وقد يحول مضمون القضية إلى المفرد فيقال التناقض بين وجود الشيء وعدمه- گاهی ما یک تحلیلی می دهیم مفاد یک قضیه را به یک مفرد. ان شاء الله در بحث های علم و عالم و معلوم می آید که اخذ وجود و عدم بالاصاله از یک ربط گرفته شده است. از حکم نفس و فعل نفس گرفته شده است. فعل نفس یعنی «است» در مقابل عدم فعل نفس که «نیست» می باشد. بعدا می آید که ذهن از یک حکم، یک فعل خارجی که مثلا می گوید آب سرد است، اولین تصدیقات به تعبیر مرحوم مطهری، تصدیقات حسی نفس اند که آتش گرم است، آب سرد است، این «است» فعل و حکم نفس است. بعد نفس این فعل را این طور درست می کند، می گوید ثبوت گرما برای آب، ثبوت گرمی آب، ثبوت گرمی آتش، ثبوت سردی آب، بعد ذهن این وجود گرمی آب را، وجود سردی آب را، وجود گرمی آتش را که مفرد است، این ربط را بعد از حذف مضاف الیه، یک معنای اسمی می گیرد؛ یعنی همان «وجود»، قبلا گفته بودیم. وقتی ما می توانیم این کار را انجام بدهیم که وجود ربطی و وجود محمولی مشترک معنوی اند، ایشان می گوید: این برگرداندن ها و این تحول دادن های قضیه به مفرد یا مفرد به قضیه کار نفس است. نفس گاهی یک حکم را در ظرف یک قضیه ای وجود دارد به مفرد برمی گرداند، می گوید وجود سرمای آب، مفردش می کند. اصلش قضیه بوده است. به همین اعتبار نفس که اینطور کار می کند، تناقضی را که در اصل بین دو قضیه وجود داشته بین حکم به وجود و حکم به عدم نزد مشهور. عدم الحکمی که مسامحه ما آن را حکم به عدم می دانیم نزد ایشان. نفس این تحولات را انجام می دهد که به دیگری تحویل می دهد مفرد را به قضیه و قضیه را به مفرد تبدیل می کند. ایشان می گوید این کارها، از محدوده قضیه بیرون نمی رود، باز یک هل بسیطه دارد و می گوید وجود گرمای آب. در واقع یک هل بسیطه ایجاد کرده است، وقتی می گوید زید «است»، چه بگوید وجود زید، فرقی نمی کند. نفس در واقع با قضیه کار کرده است و لو این کارها را می کند ولو مفاد قضیه را به مفرد و مفرد به قضیه برمی گرداند. تناقض، در ظرف قضا یا اتفاق می افتد؛ یعنی سلب و ایجاب. فلذا گاهی ما مضمون قضیه را به مفرد برمی گردانیم. می گوییم «التناقض بین وجود شیء و عدمه» است. در واقع تناقض بین یک هل بسیطه در ناحیه وجود و یک سلب تحصیلی در ناحیه عدم است. اگر گفتیم حکم به عدم است، قضیه است. اگر گفتیم عدم الحکم علی ما هو التحقيق است که نظر ایشان است. -كما يقال نقيض كل شيء رفعه- این هم از آن باب است. از این باب که نقيض یک شیء را سلبش قرار می دهیم. باز ما دو قضیه داریم که یکی طارد دیگری است. این دو قضیه، در باب تناقض اصلند که یکی طرد کننده دیگری است، نه اینکه ما ما فکر کنیم یک مفردی داریم به نام زید، رفعش نقيضش می شود، دوباره رفعش را که بخواهیم، رفع دیگری به آن می دهیم. ما دو قضیه بیشتر نداریم یک ایجاب و سلب؛ یک موجهه و یک سالبه. اینها با هم تناقض دارند به شرط آنکه سلب و ایجاب به یک جا بخورد. آن وحدتهای ثمان از اینجا استفاده می شود، آنها توضیح همین است، «بأن يرد السلب على نفس ما ورد عليه الايجاب» اینها می خواهند بگویند: اگر وحدت های ثمان را در تناقض اعتبار می کنیم این توضیح همان یک جمله است. توضیح اینکه می خواهیم سلب بخورد به همان چیزی که ایجاب خورده است و الا اگر وحدت در نسبت نباشد، مسلوب غیر از چیزی است که ایجاب به آن خورد، دیگر تناقض با هم ندارند. شبه نقيضين

می شوند. همه بحث در این جمله است که یک سالبه و یک موجه داریم، اینها با هم لایجتماعان و لایرتفعان. اینها طرد ذاتی دارند ذهن ما مفاد قضیه را به مفرد، مفاد مفرد را به قضیه برمی گرداند و لذا از «است»، «هست» استفاده می کند از «من»، «ابتدا» می گیرد. معنای حرفی را به اسمی تبدیل می کند با تحویل دادن قضیه به مفرد.

اجتماع و ارتفاع نقیضین، ممتنع است

«وحکم النقیضین أعنی الإیجاب والسلب أنهما لا یجتمعان معا ولا یرتفعان معا علی سبیل القضية المنفصلة الحقیقیة وهی من البديهيات الأولية التي علیها یتوقف صدق كل قضية مفروضة ضرورية كانت أو نظرية إذ لا یتعلق العلم بقضية إلا بعد العلم بامتناع نقیضها.» حکم نقیضین، به قضایا برگشت؛ چون دو قضیه داریم باز یک قضیه منفصله حقیقیه می شود که یا ایجاب هست، سلب نیست، یا سلب هست، ایجاب نیست؛ چون ما در فضای قضایا کار می کنیم. هر تصدیق دیگری به تصدیق به امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین برمی گردد. بهترین توضیحات را مرحوم مطهری در کتاب منطقشان توضیح دادند که وقتی ذهن می خواهد کار کند چگونه کار می کند! وقتی می خواهد تصدیق کند «الف ب است» چطور کار می کند! وقتی می گوید «است» که «نیست» نباشد، اگر احتمال «نیست» بدهد، «است» وجود ندارد. ما در واقع تصدیق نمی کنیم. علم به یک قضیه نداریم حکم نداریم مگر بعد از علم به امتناع نقیض آن.

اصل امتناع تناقض، اولی الاوائل و أمّ القضايا است

«فقولنا الأربعة زوج إنما یتم تصدیقه إذا علم كذب قولنا لیست الأربعة زوجا- اگر سلبش، امکان داشته باشد ما علم به خودش نداریم.- ولذا سمیت قضية امتناع اجتماع النقیضین وارتفاعهما أولى الاوائل» به این بدیهی ترین بدیهیات می گویند. اولین اولیات، که بدیهیات ما هستند، پشتوانه ای دارند به نام امتناع اجتماع نقیضین. حتی ارتفاع هم به امتناع برمی گردد؛ لذا به خاطر اینکه هر تصدیقی حتی بدیهی ترین تصدیقات در مقابل امتناع اجتماع نقیضین، نظری است؛ چون آن مسلم و بدیهی است، به بقیه بدیهیات می گوئیم. اگر گفتیم کل بزرگ تر از جزء است، در واقع همان جا که داریم تصدیق می کنیم به ایجاب، تصدیق کردیم به امتناع سلب، که توانستیم تصدیق کنیم به ایجاب. اگر احتمال تناقض بدهیم، نمی توانیم اولیات را که اولیات ما در تصدیقا هستند، حکم به آنها بکنیم. پس اولی الاولیات ما امتناع اجتماع است.

چیزی از حکم نقیضین بیرون نیست

«ومن أحكام التناقض أنه لا یخرج عن حکم النقیضین شیء البتة» هیچ چیز از حکم نقیضین خارج نیست؛ چون اگر امکان ارتفاع، وجود داشته باشد، سلب حقیقی، تحقق پیدا نکرده است. هر جا سلب حقیقی داشتیم، در واقع وجود و عدم داریم و واسطه بین الوجود و عدم نداریم، می گوید این بدیهی است اما شما چگونه در باب احکام ماهیت گفتید: «مرتبة نقائض فیها منتفیه» آنجا گفتید مرتبه ای دارد که نقایض در آنجا منتفی اند. ایشان می گوید آنجا گفتیم «پریدون» اراده می کنند. «پریدون» به خاطر این

است که بگوییم تناقضی آنجا نیست. سلب از مرتبه غیر از سلب جمیع مراتب است. سلب از مرتبه، سلبِ ملکه است؛ سلب وجود خاص در جای خاص است. سلب وجود خاص در جای خاص، سلب تحصیلی نیست که عرض شد. ایشان به جای همه آن تعابیر، تعبیر به حمل اولی کرد. تعبیر به این کرد که می‌گوییم وجود در مرتبه ذات نیست، عدم در مرتبه ذات نیست، و وجود در مرتبه ذات نیست؛ یعنی وجود اینجا نیست. ما سلب وجود خاص کردیم نه سلب وجود. سلب وجود خاص در واقع شبهه نقیض است. « فکل شیء مفروض إما أن یصدق علیه زید أو اللّا زید - هر چیزی یا زید است یا لازید، لازید سلب تحصیلی، نه لازید ایجاب عدولی. - وکل شیء مفروض إما أن یصدق علیه البیاض أو اللّا بیاض وهکذا. » لا بیاض را محمول بر دیوار نکنید، بگویید این دیوار مثلاً لابیاض است. اگر گفتید دیوار لابیاض است، خراب می‌شود؛ چون دیوار لابیاض است، ایجاب عدولی است. ما سلب تحصیلی می‌گوییم؛ یعنی می‌گوییم ما بین التقیضین، بین موجبه و سالبه محصله ما تناقض داریم، نه بین موجبه و موجبه معدوله. معدوله، صدق عدم است در جای خاص. اتصاف به عدم است. الان دعوا در فضای اتصاف به عدم نیست. اگر عبارتها نارسا هستند درست کنید. «یصدق» یعنی هیچ چیز بیرون از لازید نیست؛ یعنی زید و لا زید، لایرتفعان اند. معنایش این است که بین وجود و عدم، واسطه نیست. هیچ چیز بیرون از لازید نیست؛ یعنی لازید در واقع سلب الزید است نه اینکه بخواهیم لا زید را جایی پیاده کنیم. اگر این کار را کردیم به این قضیه موجبه معدوله می‌گوییم. موجبه معدوله، اتصاف به عدم است نه عدمُ الاتصاف.

معنای ارتفاع تقیضین از مرتبه ماهیت

«وأما ما تقدم فی مرحلة الماهية أن التقیضین مرتفعان عن مرتبة الذات کقولنا الإنسان من حیث إنه إنسان لیس بموجود ولا لا موجود فقد عرفت أن ذلک لیس بحسب الحقیقة.» حال که هر چیزی یا درون وجود است یا درون عدم، یا زید است و یا لا زید، نمی‌توانیم بگوییم این زید است و بیرون از لازید نیست؛ یعنی اگر بین زید و لازید قرار گرفتیم «لایرتفعانند» و همه را پوشش داده اند. حال که اینگونه شد، چطور شما در بحث احکام ماهیت گفتید «من حیث هی لیست الا هی لا موجوده و لا معدومه» گفتید وجود آنجا نیست، عدم هم آنجا نیست؟ می‌گوییم بله! وجود در مرتبه نیست، عدم در مرتبه هم نیست. عدم در مرتبه نیست؛ یعنی عدمی که برای مرتبه باشد، نیست. عدمی که برای مرتبه نیست غیر از این مطلق العدم است؛ یعنی عدم در جمیع مراتب باشد؛ یعنی سلب تحصیلی شود. بین ایجاب و سلب تحصیلی ارتفاع نداریم اما بین ایجاب یعنی وجود در مرتبه، و عدم در مرتبه، ارتفاع داریم، همان طور که بین بصر و عدم بصر در اینجا ارتفاع داریم. عدم بصر در اینجا، یعنی عدم در اینجا، نه مطلق العدم؛ آن سلب تحصیلی می‌شود. ما می‌گوییم بین موجبه و سالبه محصله «لایرتفعان»، نه بین موجبه که وجود در مرتبه است یا عدم در مرتبه که اینها «یرتفعان» است. بعد ایشان می‌گویند آنجا گفتیم معنایش حمل اولی است؛ یعنی وجود در حدش نیست، عدم در حدش نیست منتهی قدما چون با حمل اولی مانوس نبودند، می‌گفتند یک وجود در مرتبه و عدم در مرتبه داریم، وجود در مرتبه و عدم در مرتبه با هم تناقض ندارند بلکه شبهه تقیضین اند؛ چون عدم و ملکه اند، قابل سلب اند. می‌شود یک شیئی نه وجود در مرتبه داشته باشد نه عدم، اما یا موجود است یا عدم. موجود است؛ یعنی وجود بیرون از مرتبه دارد. معدوم است؛ یعنی عدم بیرون از مرتبه دارد؛ یعنی نه وجود و نه عدم، به حمل اولی بر آن صادق نیستند، ولی به حمل شایع، یا موجود است و یا معدوم.

«وَأما ما تقدم في مرحلة الماهية أن النقيضين مرتفعان عن مرتبة الذات» آن تعبیری که آنجا گفتیم، همان جا هم ایشان تعبیر کرد «فالماهیه من حیث هی، لیست الا هی لا موجوده و لا لاموجوده و لا شیئا آخر و هذا معنی قولهم فهذا معنی قولهم -گفت- کذا سائر الصفات المتقابله کانت فی حد ذاتها مسلوبه عنها الصفات المتقابله» (بداية الحكمة ص ۷۴) ما صفات متقابله را برای مرتبه ذات سلب می کنیم؛ یعنی نقیضین را از مرتبه سلب می کنیم نه از جمیع مراتب. نقیضین از مرتبه سلب می شوند «فالماهیه من حیث هی- یعنی در مرتبه ذات- لیست الا هی لا موجوده- در مرتبه ذات- و لا معدومه- در مرتبه ذات- و لا شیئا آخر» و هیچ چیز دیگری در مرتبه ذات نیست «و هذا معنی قولهم» آن حرف معنایش این نیست که نقیضین در رتبه ذات نیستند، نه اینکه هیچ کدام هیچ جا نیستند. «یریدون» که می گوئیم ظاهر عبارت شما را فریب ندهد که تخصیص در امتناع اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین دادند، معنایش این است که اینها اخذ در ذات نشدند «و ان کانت فی الواقع غیر خالیة عن أحدهما بالضرورة» (همان) پس ما یکبار در رتبه ذات بحث می کنیم، وجود در مرتبه و عدم در مرتبه، نقیض هم نیستند، بلکه و عدم بلکه اند. وجود در مرتبه و عدم در مرتبه یک حرف است، وجود و عدم یک حرف دیگر است. پس وجود در مرتبه و عدم در مرتبه معلوم شد که سلب نیامد سر آن چیزی که ایجاب سرش آمد. ملاک تناقض وجود ندارد. ملاک تناقض این شد که «أن یرد السلب علی نفس ما ورد علیه الايجاب». «اما ما تقدم كقولنا... فقد عرفت أن ذلك ليس بحسب الحقيقة- چرا فقد عرفت؟ به خاطر «یریدون». ما معنای مراد را توضیح دادیم.» «من ارتفاع النقيضين في شيء بل مآله إلى خروج النقيضين معا عن مرتبة ذات الشيء فليس يحد الإنسان بأنه حيوان ناطق موجود ولا يحد بأنه حيوان ناطق معدوم» ما وجود در مرتبه و عدم در مرتبه نداریم.

وحدت های نه گانه در تناقض

«ومن أحكامه أن تحققه في القضايا مشروط بثمان وحدات معروفة مذكورة في كتب المنطق و زاد عليها صدر المتألهين (ره) وحدة الحمل بأن يكون الحمل فيهما جميعا حملا أوليا أو فيهما معا حملا شايعا من غير اختلاف.»

اگر اختلاف بود، سلب بر ما ورد علیه الايجاب وارد نشده بود. ایشان می گویند اگر صد چیز دیگری هم کشف کنید بر مطلب فلاسفه اضافه نشده است. ملاک تناقض این است که سلب بر چیزی وارد شود که ایجاب وارد شده است. بعد اضافه می کنیم حمل حقیقت و رقیقت را، غیر از حمل اولی و شایع، بعدا اضافه می کنیم حمل ظاهر بر مظهر را. یک ملاک است. ملاک این است که «أن یرد السلب علی نفس ما یرد علیه الايجاب» می خواهد بگوید چیزی اضافه و کم نمی شود، بحث های فلسفی، اصطلاحی نیست.

«فلا تناقض بين قولنا: الجزئي جزئي أي مفهوما و قولنا: ليس الجزئي بجزئي أي مصدقا» اگر حمل را یکی ندانیم، «جزئی، جزئی است» و «جزئی جزئی نیست» تناقض نیست. مصدقا و مفهوما برای عقد الحمل است یا عقد الوضع است؟ هر دو، عقدالحمل است.

جلسه نود و هشتم

خلاصه جلسه گذشته:

عبارت کتاب آقای مصباح همانگونه است که خدمتتان عرض شد؛ یعنی کسانی مثل حضرت آقای مصباح در عبارت نهاییه، چون عبارت نهاییه تصریح تتمه ای دارد در ذیل «و کذا معروضه الانسان قبل أوان انتهائه من عدم الملكة و ان كان صنفه غیر قابل للإنتها قبل أوان البلوغ» آنجا تقریباً تصریح دارد که نوع انسان، قابل است اما صنف غیر بالغ، قابل نیست یعنی تعبیر به اینکه قابلیت برای نوع است. ایشان (آقای مصباح) هم تصریح کرده اند که بله! چون قابلیت تحریک شهوانی قبل از بلوغ وجود ندارد حالا یا این را به همین معنای کنایی اش گرفته اند که در واقع انبات شعر و لحنیه و اینها کنایه باشد از بلوغ و آن آثار جنسی اش یا در لغت... که لغتش را ندیده ام ولی دیدم که ایشان همان طور معنا کرده اند. مراجعه ای هم کردم دیدم که مثل آقای فیاضی هم به مثال اشکال کرده اند و گفته اند اگر مورد را به همان معنای آمد بگیریم آن موقع مثال خوبی نیست؛ چون مثال باید برای قابلیت نوع باشد در آن هم تقریب به وقت نباشد؛ یعنی حتی اگر قبول کنیم که نوع انسان قابلیت دارد باید بگوییم که مثل کموروده النساء مثلاً، که آن موقع به نوع بخورد؛ یعنی آمد درباره نساء بوده و دیگر کاری به أوان بلوغ و قبل بلوغ و اینها هم نداشته باشد که مثلاً نوع، قابل است اما صنف نساء در مقابل صنف مثلاً رجال، غیر قابل است و منظورش کوسه نباشد یعنی آمد به معنای کوسه که خلاصه بخورد به یک صنف از رجال.

اصلاً درباره انسان با فرض اینکه قبول کنیم شأنیتش برای نوع انسان است؛ یعنی بگوییم که نوع انسان، شأنیت اتصاف دارد اما این صنفش که نساء باشند، شأنیت ندارد و قید أوان بلوغ و بعد بلوغ و اینها هم نمی خواهد؛ چون أوان بلوغ اگر وارد شد آن موقع آن بحث شخص پیش می آید؛ یعنی شما شخصی را متصف کنید با اعتبار اینکه قبل از زمان بلوغ، قابلیت اتصاف ندارد، می شود عدم و ملکه حقیقی. اگر شخصی که قابلیت اتصاف دارد در همان زمان، همان فرد اما مثلاً یک طوری موها بریزند، یعنی یک آفتی داشته باشد همان موقع یا مثلاً مثال خوبش این است که یک کسی چشمش بینا بوده، نه اینکه ذاتاً نابینا بوده، نه اینکه کور بوده، ممسوح العین نبوده، کمک نبوده، بلکه بینایی داشته اما مثلاً یک دفعه یک آفتی در چشمش به وجود می آید همان موقع بینایی اش را از دست می دهد آن فرد در همان زمان قابلیت اتصاف را داشته فقط در واقع به واسطه عروض یک حادثه خاصی قابلیت اتصاف را از دست می دهد. پس ما در واقع یا باید این موروده را به همان معنا بگیریم اشکال کنیم به مثال که مثال با بحث ما سازگاری ندارد؛ چون مثال آن موقع می خورد به همین که عرض کردم نمی خورد به قابلیت نوع، به قابلیت به أوان بلوغ و قبل از بلوغ و بعد از بلوغ می خورد نه به قابلیت نوع و عدم اتصاف صنف. مگر مثالی که قرار شد ما بگوییم که نوعی را قابل بدانیم، صنفی را غیر قابل بدانیم بعد بگوییم این صنف مثل صنف نساء، قابل نیست اما نوعش انسان، قابل است مثل عقرب که نوع قابل نیست اما جنس یعنی حیوان، قابل است یا باید آنگونه مثال بزنیم بنابر اینکه قابلیت برای نوع انسان وجود داشته باشد می گوییم

نوع انسان با قطع نظر از این صنف یا آن صنفش، قابل است بنا بر این مبنا ولی صنف نساأش، قابل نیست. آن موقع مثال خوبی است بنا بر اینکه نوع متصف بشود، آن موقع می توانیم به همان معنای لحيه و قابليت اتصاف به لحيه معنا كنيم كه بگوئيم قابليت اتصاف به لحيه برای نوع انسان وجود دارد اما در صنف مثال نساأش وجود ندارد اگر در صنف نساأش ما در واقع عدم اللحيه را به كار می بریم آمدن بودن را با موروده به كار می بریم به واسطه قابليت نوع است كه به كار می بریم كاری هم به زمان اتصاف و قبل بلوغ و بعد بلوغ ندارد. اصلا این صنف كه نسوان باشند قابليت ندارند اما نوع كه انسان باشد، قابل است آن موقع مثال منطبق است. اگر گفتیم برای مردی كه قبل از بلوغ، موروده ندارد بله! آن موقع مثال می شود برای اینکه يك صنفی در يك زمانی قابل اتصاف نیست، در آن زمان قابل اتصاف نیست ولی ما ملاك صدق عدم و ملكه را این نمی دانيم كه آن شخص در زمانی كه ملكه برایش به كار می رود متصف بشود، اگر اینگونه شد آن موقع مثال عوض می شود و داخل يك حساب دیگری می رود منتها چون ایشان سر مسأله اوان بلوغ و قبل اوان بلوغ تأکید کرده باید آنگونه معنا بكنيم كه حضرت آقای مصباح معنا کردند كه به مثال اشكال وارد نشود. مثال، آن موقع این می شود كه ما بگوئيم این كنایه است از شهوت به اینکه نوع انسان قابل اتصاف به شهوت هست كه دیگر به مثال اشكال نگیریم و نگوئيم مثال با مبحث ما جور در نمی آید. نوع انسان قابليت اتصاف به شهوت را دارد بعد این انسانی كه نوع است اوان دیگر، كاری به زمان ندارد، كاری به این ندارد كه بگوئيم -از بحث بیرون نرود- نوع انسان، قابل نیست، قابل است منتها انسان ها دو صنفند: یکی صنف بالغ و دیگری صنف غیر بالغ. اگر ما تحريك شهوانی را درباره صنف غیر بالغ به كار می بریم به جهت این است كه این جنس غیر بالغ، الآن (در حال عدم بلوغ) شأنیت ندارد اما نوعش شأنیت را دارد، نوع هم كه شأنیت را داشته باشد كافی است؛ یعنی ایشان كه اینگونه معنا نموده، درست معنا کرده است به خاطر اینکه می خواهد به مثال اشكالی وارد نشود؛ یعنی بخورد به بحث ما چون مثال ما باید برای نوع باشد.

پاسخ به سوالات:

(پرسش... پاسخ): به خاطر اینکه متصف نمی شود؛ یعنی موروده ای كه ما پیاده اش كردیم برای غیر بالغ، قابليت اتصاف ندارد. ما گفتیم كه طبیعت شخصیه ای كه مقید به وقت اتصاف است، می توانستید قید شخص هم نیاورید تمام دعوا سر قید به «وقت الاتصاف» است یعنی آدم اگر تعبیر به قید «بوقت الاتصاف» كند ملاك است. اگر گفتیم قید «بوقت الاتصاف» یعنی همان موقع باید قابليت اتصاف در آن می بود آن موقع عدم و ملكه مشهوری درست می شد اما موروده ای كه برای غیر بالغ داریم به كار می بریم وقت اتصاف ندارد. وقت اتصاف با همین شهوت یعنی تحريك شهوانی درباره انسان نابالغ آن موقع وقت اتصاف ندارد. دیگر حقیقی نیست. «فی شیء» یعنی حقیقی نیست.

اگر ما گفتیم عدم و ملكه فقط عدم و ملكه مشهوری است. عدم و ملكه مشهوری در جایی به كار می رود كه وقت اتصاف موجود باشد مثل همان مثالی كه عرض كردم مثل کسی كه ممسوح العين نیست، أكمح نیست، نابینایی اش لعراض است، نابینایی لعراض همان موقع متصف بوده، قابليت اتصاف را داشته اما لعراض نابینا شده. نابینایی لعراض در واقع وقت اتصاف دارد ...

(پرسش... پاسخ:) مشهوری هم هست آن سؤالی هم که کردید جوابش همین شد «الطبیعة الشخصية» که در بالا آمد مثل همین مطلب قید «بوقت الاتصاف» است؛ چون در نهایه هم ایشان دارد، موضوع آنجا شخصی و نوعی و جنسی نیست، موضوع دعوا این است که آیا در به کار رفتن مسأله عدم و ملکه وقت اتصاف، قید است یا وقت اتصاف قید نیست. شخص که آنجا می گویند به این اعتبار است یعنی موضوع بحث ما این قید «بوقت الاتصاف» است. اگر وقت اتصاف، مقید است و باید باشد عدم و ملکه مشهوری است. اگر وقت اتصاف، موضوعیت ندارد عدم و ملکه حقیقی است ...

(پرسش... پاسخ:) مشهوری اینگونه است که وقت اتصاف باید شأنیت داشته باشد. آن که قطعاً هست. دعوا در آن است که آن وقت، قابلیت اتصاف را ندارد اما به اعتبار دیگری شأنیت برایش درست است حقیقتاً هم درست است مثل اعتبار جنسش، مثل اعتبار نوعش و در واقع اینگونه می شود عدم و ملکه یا در آن شرط است که به کار رفتن عدم برای جایی باشد که ملکه همان موقع بتواند بیاید. اگر این شرط است می شود مشهوری. اگر در آن شرط نشد که دیگر مشهوری هست قطعاً اما شرط در آن نیست آن موقع جنس و نوع هم می آید.

دعوا الآن سر جنس و نوع است ... نه ... چرا؟ آن که مثل عارض از بین می رود همان موقع ممسوح العین، کور مادرزاد است و این فرد خارجی از اول قابل اتصاف نبود اما این آقا که لعارض ریشش را از دست داده یا لعارض بینایی اش را از دست داده همان موقع متصف بوده، اتصافش همان موقع بوده اما الآن دیگر نیست. دیگر عدم که باید باشد، نمی خواهیم بگوییم که کسی هم وجود باشد هم عدم اما شأنیت را همان جا داشته اما الآن دیگر ندارد؛ لعارض به خاطر ممانعت مانعی هست. از این کسانی که می گویند چشمشان سفید می شود یک دانه ای دملی آثاری بینایی اش از بین می رود یا ریش داشته به دنیا هم آمده بزرگ هم شده، صاحب لحیه هم شده، لعارض اینها از دست رفته آن موقع اینکه قطعاً هست این عدم و ملکه ای است که مشهور هم به کار می برند فیلسوف هم می گوید درست است. این هست چون در وقت اتصاف وجود داشته اما اگر در آن موقع نبود اما نوعش بود، جنسش بود، صنفش بود، باز هم می شود به کار برد.

موضوعیت وقت اتصاف در عدم و ملکه مشهوری

پس نتیجه این شد در عدم و ملکه مشهوری آنچه که موضوعیت دارد، وقت اتصاف است؛ لذا ان شاء الله وقتی رسیدید عبارت نهایه می بینید آقای طباطبایی در ذیل بحث مشهوری دیگر نگفته «هو الطبیعة الشخصية» فقط گفته «قید بوقت الاتصاف» چون قید بوقت الاتصاف ما را بی نیاز می کند از او، خود به خود می شود فرد خاص در زمان خاص که بتواند داشته باشد... اتصاف به شأنیت یعنی امکان دارایی ...

آن مثال را فقط بامشکل برخورد کردیم اگر در لغت راه داشت که فرمایش آقای مصباح، تام است. اگر لغت راه نداشت ... کنایی است باید کنایی معنایش کنیم که اشکال به مثال وارد نشود. اگر هم نخواستیم کنایی معنایش کنیم باید اشکال وارد کنیم بگوییم ظاهر موروده، امرویت است و امرویت مربوط به امرویت قبل او ان بلوغ، مربوط به بحث این نیست. پس اگر ما بخواهیم شأنیت را

در نوع قائل شویم باید در بخش صنف، نساء و غیر نساء را مطرح کنیم حتی اگر شأنیت را برای نوع قائل باشیم، بگوییم شأنیت انبات لویه مثل شأنیت شهوت که البته باید بحث کنیم. البته ممکن است کسی بگوید که هزینه ماشطه و غیره دارند بالاخره قابلیتش را قبول کنیم. اگر قابلیتش را برای نساء قبول کردیم دیگر نوع، شأنیتش را دارد اما مثال را باید به نساء و رجال بزنیم که صنف رجال، قابل نیست و اگر قرینه بلوغ و عدم بلوغ و آوان بلوغ و تمرکز بر اینها داشتیم باید یا کنایی معنایش کنیم یا لغت، راه بدهد. به نظر می رسد حداقل معنای کنایی اش بهتر است؛ چون ایشان در نهاییه تصریح دارد و دعواش را برده که این موروده درباره نوع انسان، درست است اما درباره صنف غیر بالغ درست نیست، صنف غیر بالغ لقرینه آوان بلوغ باید بشود همان تحریک جنسی...

(پرسش... پاسخ): دیگر اگر ما قید بوقت الاتصاف را نداشتیم کور مادرزاد را هم می گوییم عدم و ملکه. کور مادرزاد برای نوعش است. دیگر ما قید بوقت الاتصاف لازم نداریم همه اش می شود صنفش، شخصش، نوعش؛ یعنی اگر شخصش شأنیت داشت، هم مشهوری است هم حقیقی. اگر شخصش، شأنیت نداشت به اعتبار صنفش بود درست است، به اعتبار نوعش بود درست است. مثلا اگر کسی گفت من در باب ریش برای نوع انسان، قابلیت قائل نیستم ولی برای صنف رجال قائلم، درباره آن مردی که غلامی که موروده دارد و کوسه است آن موقع عدم و ملکه درست است به اعتبار صنفش.

به نظر می رسد همان تصویری که حضرت آقای مصباح بیان کردند اولی است از اشکال گرفتن بر عبارت آقای طباطبایی؛ چون در مثال ایشان، آن تصویر به نظر می رسد اولی باشد.

حضرت آقای مصباح انصافا از فیلسوفان بسیار قوی و منسجم است. بعضی فرمایش آقای طباطبایی را نفهمیده اند، بعضی ها نفهمیده اند، اختیار نکرده اند. بنده درباره شخص ایشان عرض می کنم کاملا وقتی آدم دقت می کند می بیند با احاطه، یعنی کاملا احاطه دارد در فرمایشات استادش و مطلع است فقط من یکجا دیدم که ایشان فرموده من نفهمیدم. تصریح کرده: در حضور استادم بوده ام سؤال جواب کرده ام دیگر نفهمیده ام.

الفصل العاشر: فی تقابل الواحد و الكثير

«اختلفوا فی تقابل الواحد و الكثير هل هو تقابل بالذات أو لا: اختلاف کرده اند در تقابل واحد و كثير که آیا تقابل بالذات است یا نه. و علی الاول ذهب بعضهم الى أنهما متضائفان و بعضهم إلى أنهما متضادان و بعضهم إلى أن تقابلهما نوع خامس غير الأنواع الأربعة المذكورة» (بداية الحكمة ص ۱۳۹) عرض به محضر شریف شما که یک بحثی بحث بسیار مهمی که خیلی جاها هم به درد می خورد و بعدا کاربرد هم دارد مسأله تقابل وحدت و کثرت است واحد و كثير چه نوع تقابلی با هم دارند آیا تقابل واحد و كثير بر می گردد به تقابلی که قبلا داشتیم و انواع مختلف تقابلی که چهار قسمی که خوانده شد یا نه بعضی ها قائل شدند به این که تقابل دارند تقابل بالذات دارند و چون امران وجودیان هستند واحد و كثير نمی توانند بگویند تناقض چون تناقض یکی وجودی است یکی عدمی نمی توانند بگویند عدم و ملکه چون یکی وجودی است یکی عدمی به حسب فهم مشهور داریم می گوئیم لذا رفته اند دیده اند که این واحد و كثير امران وجودیانند وقتی دو امر وجودی شدند انداخته اند در متضایفان یا انداخته اند در متضادان گفته اند یا متضایفند یا متضادند حضرت آقای طباطبایی هم حالا این جا نه ولی در نهایت نقد می کنند که اگر متضایف باشند باید تعقل یکی توقف بر دیگری باشد که نیست اگر متضاد باشند باید بینهما غایة الخلاف باشد اینگونه هم نیست الآن چرا چون شما مثلا می گوئید دو با چهار دو با هشت دو با هر عددی در نظر بگیرید هنوز عدد دیگر آن طرفش قابل فرض است غایت خلاف این دیگر یعنی دیگر هر چه بگیرید نشود بیشترش فرض کرد که غایت خلاف شود در اعداد که اینگونه نیست کثرات که اینگونه نیست این ها با هم چه چیزی دارند هر که بخواهد هر کدام از این انواع را بخواهی متصف به تضاد بکنی و یک غیریت بالذاتی که بینهما غایة الخلاف تعریف شود امکان ندارد. اگر در تضاد این را معتبر می دانید که می دانید این پیاده نمی شود اگر در تضایف این را معتبر می دانید که تعقل یکی متوقف بر دیگری باشد که این هم نیست دو تا امر وجودی هم هستند چه کارشان می خواهید بکنید ایشان معتقدند که اصلا این ها تقابل ندارند چه کسی گفته این ها متقابلند تغایر بالذات دارند غیریت بالذات دارند نخیر بر اساس آن مطلب بسیار ارزشمندی که عرض کردم اول مطلب اشاره می کنند ایشان معتقدند این ها از صفات حقیقیه وجودند در واقع وحدت مساوق وجود است و مقسم است کثرت هم در واقع بفرمایید زیر مجموعه آن وحدت مطلقه است با همان تعریفی که اول کار داشتیم که اگر با آن دریچه نگاه بکنیم ما دیگر بین واحد و كثير تقابل نداریم غیریت بالذاتی نداریم چون برای همین قابلیت اجتماع دارند من جهة کثیر است من جهة واحد است صفت حقیقی وجود هم هست عمده اش این است که این صفت حقیقیه وجود است و این ها دیگر در فضای غیریت ذاتی که شما می برید در بحث تقابل شرکت نمی کنند این در این حد فعلا در حد مدعا بدانیم با آن آشنا بشویم باز کلی مطلب حواشی بحث هست که وقتی آنها را آدم بگوید و دقت بکند و بررسی بکند عمق قضیه بیشتر می شود تکلیف تقابل ها و غیریت های بالذات رابطه اش با اصالة الماهیه یا حداقل با توهم چنین اصلاتی روشن بشود؛ یعنی معلوم بشود آنها را تحقیق کنیم تا بعد معلوم شود که اینجا سرّ مسأله چیست. ولی این فرمایش ایشان در واقع بازگشت به همان نکته ای است که اول بحث داشتند. اول بحث در ذیل «الفصل الاول فی معنی الواحد و الكثير تنبیه الوحدة تساوق الوجود مصداقا

کما أنها تباينه مفهوما فإن قلت» این در واقع «ان قلت» است این در واقع ادامه مطلب «ان قلت» است. اگر ما بخواهیم آن فهم راقی اصالة الوجودیمان را ادامه بدهیم آن تنبیه است و این تنبیه. ان شاء الله معلوم می شود که کل آن حرف ها ممکن است در یک فضای دیگری بوده باشند بعدا باید معلوم بشود. قانون اساسی نهایی را که اول کار بستیم خیلی هم مهم و طولانی است، درستش کردیم ممکن است معلوم شود آن موقع این دو به هم وصل می شود. در واقع آن تنبیه اول ادامه اش می شود همین مطلبی که داریم الآن که در واقع تقابل هایی که آقایان درست می کنند؛ چون غیریت است. غیریت هم در فضای تحقق ماهیت است نه بین خود مفاهیم، در تحقق ماهیت و در وجود ماهیت. ما دنبال غیریت باید بگردیم اما که رفتیم از تحقق ماهیت آن طرف تر و الآن در آن فضا حرکت نکردیم باید با صفات حقیقیه وجود کار کنیم وحدت و کثرت آن تنبیه را یادمان باشد این هم ادامه اش است «و الحق أن ما بین الواحد و الكثير من الاختلاف ليس من».

تطبيق عبارت بدایه الحکمه :

«اختلفوا في تقابل الواحد و الكثير» اختلاف کرده اند در این که واحد و کثیر چه نوع تقابلی دارد؟ «هل هو تقابل بالذات أو لا و على الاول ذهب بعضهم الى أنَّهما متضائفان و بعضهم إلى أنَّهما متضادان و بعضهم إلى أنَّ تقابلهما نوع خامس. اینها متوجه نشده اند که حصری وجود دارد در بین تقابل. دیگر نمی شود تقابل نوع خامسی داشت. بر اساس آن در واقع حصری که صورت گرفت. ولی چرا رفته اند دنبال نوع پنجم؟! کأنه دیده اند خصوصیات آن چهارتا اینجا پیاده نمی شود. دو امر وجودی اند که نه تعقلشان به هم وابسته است و نه «بینهما غاية الخلاف» است دیده اند نمی شود هیچکدام نیست «غير الأنواع الأربعة المذكورة» ولی نظر نهایی ایشان این است که اصلا این ادامه همان تنبیه است «و الحق أن ما بین الواحد و الكثير من الاختلاف» حق این است که این اختلاف اختلاف تشکیکی است و این اختلاف تشکیکی که به بحث صفات حقیقیه وجود بر می گردد ربطی به تقابل و غیریت ذاتی ندارد صفات حقیقیه وجود با هم غیریت ذاتی ندارند و می توانند در عین مصداق واحد با هم جمع بشوند. «أن ما بین الواحد و الكثير من الاختلاف ليس من التقابل المصطلح في شيء لأن اختلاف الموجود المطلق بانقسامه إلى الواحد و الكثير اختلاف تشکیکی - این اختلاف، اختلاف تشکیکی است - يرجع فيه ما به الاختلاف إلى ما به الاتفاق - ما به الاختلاف بر می گردد به ما به الاتفاق - نظیر انقسامه إلى الوجود الخارجي و الذهني و انقسامه إلى ما بالفعل و ما بالقوة» اگر ما همان هایی که آنجا خواندیم اگر انقسام به ذهنی و خارجی را قائل شدیم انقسام به ما بالفعل و ما بالقوه را قائل شدیم این هم همانطور است «و الاختلاف و المغايرة التي في كل من أقسام التقابل الأربع يمتنع أن يرجع إلى ما به الاتحاد فلا تقابل» در غیریت های ذاتی ما دیگر ما به الاتحادی نداریم، تشکیکی نداریم، نمی توانیم بگوییم این غیریت به یک جهت اشتراک این ذاتی است، تطارد ذاتی است، عدم امکان اجتماع بالذات است. تقابل هایی که ما بحث کردیم در آنها چنین فرضی پیاده نمی شود و غلط است.

«و المغايرة التي في كل من أقسام التقابل الاربع يمتنع أن يرجع إلى ما به الاتحاد فلا تقابل بين الواحد و الكثير - من در ابتدا گفتیم آن تنبیه را مفادش باید در ذهنتان قرار گیرد، الآن نیست این قسمتش - فلا تقابل بين الواحد و الكثير بشيء من أقسام التقابل الأربعة»

تقابلی بین واحد و کثیر به قسمی از تقابل های چهارگانه نداریم. «التقابل بین الایجاب و السلب لیس تقابلا حقیقیا خارجیا» تقابل بین ایجاب و سلب تقابل حقیقی نیست چرا؟ جلسه قبل هم این قسمت را خوانده ایم به خاطر این که تقابل نسبت است و نسبت هم باید طرفین موجودین داشته باشد در تناقض که سلب و ایجاب است ما طرفین موجود نداریم مگر این که ما تقابل در ذهن قرار بدهیم که در واقع یک عدم بالاخره وجود ذهنی دارد تصور ذهنی دارد یا به تعبیر ایشان آن جا در نهایت خواندیم دیروز تقابل در لفظ قرار بدهیم یعنی در الفاظ یا در وجودات در الفاظ یا وجودات ذهنیه ولی در واقع خارجی اگر دنبال یک نسبتیم این نسبت بین سلب و ایجاب وجود ندارد لذا تقابل تقابل حقیقی نیست چون نسبت بین الموجودین می خواهد در مفهوم تقابل که این جا نسبت بین الموجودین صدق نمی کند ...

(پرسش... پاسخ): در خارج بیاض و سواد از مصادیق تقابلند یعنی یک نسبت وجودی بینشان هست به معنای این که یک جا جمع نمی شوند و بینهما غایبه با همان مفهوم تضاد نه تضاد از اقسام تقابل است تقابل در واقع تطارد طرفینی بین دو امر موجود است الآن بین بیاض و سواد به عنوان دو امر موجود، تطارد طرفینی وجود دارد در موضوع واحد... بیاض یک وجود عرضی است سواد یک وجود عرضی است این دو وجود عرضی بینشان تقابل یعنی تطارد طرفینی هست ... نسبت یعنی همین که من وقتی که می بینم این با او در موضوع واحد جمع نمی شوند نه این با او نه این با او ... در وجود خارجی وقتی من در یک موضوعی بیاض داشتم در همان موضوع سواد ندارم.... این با آن تطارد دارد این آن را طرد می کند این آن را طرد می کند عین تقابل منتها این تقابل تضاد است چون تعقلشان بر هم توقف ندارد اما در تضایف باز این طارد آن است آن هم طارد این است اما تضایف است چرا چون تعقلشان بر هم توقف دارد در عدم و ملکه باز می گوئیم.

تفاوت سلب تحصیلی و ایجاب عدولی

علامه در کتاب بدایه الحکمه فرمودند: «تتمة: التقابل بين الإيجاب و السلب ليس تقابلا حقيقيا خارجيا بل عقلي بنوع من الاعتبار» (بدایه ص ۱۳۹) مطلبش را خواندیم. یک تتمه ای داشت در باب عدم و ملکه تقابل بین سلب و ایجاب، از آنجا که سلب، سلب تحصیلی است و سلب تحصیلی در واقع، واقعیت ندارد. ما قبلا هم خوانده بودیم که در سلب تحصیلی، حکم به عدم نداریم بلکه عدم الحکم داریم. عدم الحکم، عدم است منتها ما مسامحة عدم الحکم را حکم به عدم می پنداریم و در واقع حکم نکردن را حکم به عدم می گیریم در حالی که حکم به عدم در واقع ایجاب عدولی است، حکم به عدم چیزی برای چیزی است. اینجا یک حرف است، سلب تحصیلی که عدم الحکم است؛ لذا ما اگر گفتیم تناقض، تناقض می شود موجه و سالبه محصله، حکم نیست اما در معدوله، حکم به عدم داریم که بحثش را در عدم الانصاف، انصاف به عدم کردیم؛ لذا در معدوله چون ما حکم داریم وجود دارد اما وجود، وجود ربطی است؛ یعنی می گوئیم در واقع این عدم است در جایی که شأنت وجود دارد. پس یک چیزی یک چیزی را ندارد، نداشتن یک چیزی است یعنی داشتن عدم است. داشتن عدم که گفتیم معنایش عدم ربطی است. اگر اینگونه شد ما در عدم و ملکه واقعا دو واقعیت پیدا می کنیم که نسبتی بین هم پیدا می کنند منتها یک واقعیت، واقعیتی به نعت وجود مستقل، یک واقعیت واقعیتی است به نعت وجود ربطی منتها وجود ربطی بالاخره وجود است.

(پرسش... پاسخ): تشخیص، تشکیکی است. اگر وجود ربطی هم وجود بود، تشخیص هم دارد ... بله واقعیت دارد منظورتان این است که واقعیت دارد ولی واقعیتش به عین منشأ انتزاعش است. واقعیتش به عین منشأ انتزاعش است معنایش این نیست که واقعیت ندارد؛ چون فرض بر این است که وجود ربطی را خارجی می دانیم؛ لذا ایشان می فرماید که ما باید بین سلب تحصیلی و بین ایجاب عدولی فرق بگذاریم. در سلب تحصیلی ما عدم الحکم داریم؛ لذا هیچ چیز نداریم و عدم را مسامحة باید یک چیزی بدانیم و نسبت برقرار کنیم بین الوجود و العدم. عدم را مسامحة یک چیز بدانیم و نسبت برقرار کنیم این می شود همان که می گوئیم «تقابل بين السلب و الايجاب بنوع من الاعتبار و تصرف عقلي» و مسامحة عقلي درست می شود اما در ایجاب عدولی ما واقعیتی داریم اما این واقعیت، وجودش به عین منشأ انتزاعش است، می گوئیم زید کور است شرح اینها را ما چند بار مطرح نموده ایم. زید کور است یعنی زید نابینا است، زید متصف می شود به عدم بینایی، انصاف به عدم. در واقع من از وجود زید، این عدم را انتزاع می کنم به خاطر اینکه برهان اقامه کردیم که در هر ظرفی انصاف بود باید طرفین انصاف در همان ظرف باشند، استدلال کردیم وقتی می گوئیم زید، نابینا است در واقع زید را متصف کرده ایم به عدم، پس در واقع نابینایی یک وجودی دارد، این نابینایی یک وجود است اما وجود ربطی به عین وجود زید. «ما الدلیل علی ذلک؟» انصاف، خارجی است هر جا انصاف خارجی بود، طرفین انصاف در ظرف انصاف وجود دارند اما اگر زید، نابینا است، عمرو بینا است بینایی باز یک محمول وجودی است، بینایی یک محمول است، نابینایی یک محمول وجودی است منتها نابینایی وجودش، وجود ربطی است، بینایی وجودش وجود محمولی است. بینایی بنابر اینکه بصر مثلا یک

کیف محسوس است از مقولات می باشد. من می توانم بین وجود نایبایی و وجود بینایی، تقابل را تعریف کنم. تقابل بین دو وجود درست می شود منتها این وجودی است ضعیف و رقیق به عین منشأ انتزاعش. این یک وجود مستقل است. دلیل؟ برهان داریم اتصاف در هر ظرفی بود، طرفین اتصاف در همان ظرف هستند اما اگر بگویم زید بینا است بعد بگویم زید مثلاً بینا نیست. اگر هم عمداً من در بینا، عمرو مثال زدم به دلیل اینکه ذهن شما را درست کنم؛ یعنی نشان بدهم دو واقعیتند. اگر تقابلی بخواهم بکنم باید بگویم زید بینا است که نشان بدهم یک جا جمع نمی شوند. زید بینا نیست فرقی با زید نایبنا است این است که زید بینا نیست سلب تحصیلی است، سلب تحصیلی، عدم الحکم است. سلب تحصیلی نیاز به زید ندارد اتصاف نیست، عدم الاتصاف است. این تناقض است؛ این موجب است این هم سالبه محصله نقیضند دیروز همین را می گفتیم پس موجب و سالبه محصله نقیضند و موجباً معدوله در واقع اتصاف به عدم است. آنجا من دو واقعیت وجودی دارم: بینایی و نایبایی. تقابل نسبتاً بین این دو تعریف می شود، بینایی و نایبایی در یک موضوع جمع نمی شوند اما دو واقعیتند ولو اینکه آن واقعیت و وجود ضعیف است، به عین منشأ انتزاعش موجود است اما در سلب تحصیلی دیگر چیزی نداریم عدم الاتصاف است که تناقض به عنوان تقابل در واقعیت خارجی دیگر نسبت بین دو وجود نیست. ان شاء الله بعداً از همین نکته زیبا استفاده می کنیم در مسأله تضاد که تضاد نسبت باید بین دو وجود باشد. آن مقدمه زیبایی که ایشان در نهایه دارد باید بین دو وجود باشد؛ لذا ماهیات نوعیه بما اینکه ماهیتند با هم تقارن دارند. آن ربطی به بحث ما ندارد. آن «لیس من التقابل فی شیء» لذا هر ماهیتی با ماهیت دیگر آن نسبت را دارد. مسأله آن مقدمه ای که گفتیم بخوانید که ذهنتان را جمع کند این بود ما در عالم ماهیات حرف زدیم، در وجود این ماهیات می خواستیم حرف بزنیم. آن مقدمه خیلی خوبی که ایشان اینجا دارد.

«تتمة التقابل بین الايجاب و السلب لیس تقابل حقیقاً خارجياً» ... این عبارت دوم را پیدا کرد «فهی بذاتها ممکنة» (بدایه ص ۵۱) در آمد. عبارت الفصل السابع فی المواد الثلاث آدرس دارم می دهم. آدرس فصل سابع، مواد ثلاث یعنی مرحله رابعة فصل سابع. به اینجا اشکال این بود «اما کونه لازماً للماهیة فلاناً اذا تصورنا ماهیة من حیث هی مع قطع النظر عن کل ما سوا لم نجد معها ضرورة الوجود أو عدم و لیس الامکان الا سلب الضرورتین» (همان) یعنی من وقتی می گویم انسان گفتیم آنجا ... این ماهیت که می گوید یعنی مصداق ماهیت انسان، ممکن است. مقولات ثانی این بودند. این انسان ممکن است ان قلت این امکان، سلب است، می گویم درست است این سلب است ولی وقتی به ماهیت نسبت می دهیم می شود ایجاب عدولی. الآن می خواهم دو عبارت نشان بدهیم اینجا با جهت کار نداریم، اینجا با همین کار داریم انسان، ممکن است. امکان «إن کانت معنا سلباً» که سلب ضرورتین باشد خود محمول سلبی است. دیروز هم این را توضیح دادیم «فهی بذاتها ممکنة» این ماهیت، بذاتها ممکنة است «و عقد الامکان و إن کان هذا من السلبین» امکان اگر چه سلبی است اما وقتی به موضوع نسبت می دهیم «فیقول الامکان معنی ثبوتیاً» خود امکان، آن محمول، ثبوتی می شود، می شود ایجاب عدولی. گفتیم این یک بیان است. یک بیان هم این است که آخرش آمده است؛ لذا گفتیم ایشان با دو گونه استدلال خواسته کار بکند «و قد تبین من الابحاث السابقة - گفتیم این یک استدلال دیگر است - أن الوجوب و الامکان و الانسان کیفیات ثلاث لنسب القضايا و أن الوجوب و الامکان أمران وجودیان لمطابقة القضايا

الموجهة بهما للخارج مطابقة تامّة بما لها من الجهة فهما موجودان لكن بوجود موضوعهما لا بوجود منحاز مستقل فهى كسائر المعانى الفلسفية ... و ذهب بعضهم-اينها وجود مستقل اند، ردّ اين حرف- هذا كله بالنظر إلى اعتبار العقل الماهيات و المفاهيم موضوعات للأحكام» ... درست كنيم كه ماهيت، موجود است بالامكان، مى شود جهت، اين هم خوب است ... ولى دو عبارت داريم يك بار مى گوييم «فهى ممكنة بذاتها» بعد مى گوييم امکان كه محمول ماست «و ان كان معنى سلبيا» اگر چه در ذاتش، سلبى است اما وقتى نسبتش مى دهيم مى شود چه؟ ... ما در واقع اينجا دو ربط درست كرديم، خود اتصال، ربط است بعد اتصاف كه ربط است، بايد طرفين اتصاف در ظرف ربط باشند. اتصاف، ربط است هر جا اتصاف بود طرفينش در ظرف ربط هستند. گفتيم اتصاف هر جا بود دو طرفش بايد باشند وقتى دو طرفش بايد باشند دو امر وجودى باشند. الان مى خواهيم همين را بگوييم كه نسبت، وقتى خارجى است كه طرفينش خارجى باشند، اينجا نابينا، خارجى است، بينا هم خارجى است طرفين بايد خارجى باشند. در شناسنامه اش نوشته اند كه طرفين بايد مستقل باشند. بله! مى تواند، ذهن اينگونه است. ذهن اين كارها را مى كند اصلا براى همين گفتيم معقولات ثانى، عروضش ذهنى است اتصافش خارجى. اصلا وقتى مى گوييم عروضش ذهنى است... ما آنجا كه گفتيم معقولات ثانى، عروضشان ذهنى است؛ يعنى اسمى بودنشان در ذهن است. امکان اسمى در ذهن است. اصلا کدام امکان، اسمى است در ذهن؟ آن كه در جهت است اسمى است يا حتى امکان محمول؟ يعنى اسم ذهنى تحقق همين امکان در خارج ربطى است .

حيث قضيه را اشتباه نكنيد. قضيه فرمايش ايشان است در باب تقابلات كه تناقض بالاصالة براى قضاياست. فعلا كارى به قضيه و ربط و اينها نداريم. ما مى گوييم اسمى بودن، استقلالش در ذهن است، تحققش در خارج است كه دليل براى اين اتصاف است. هر وقت اتصاف، خارجى بود، در اتصاف خارجى بايد طرفين خارجى باشد و لذا من گفتم اين را تحقيق كنيد؛ لذا آنجا اگر كسى خوب تحقيق كرده باشد از آقاى مطهرى آنجا هست كه ملاصدرا اشكال نموده بود، مى دانيد اين حرف يعنى چه؟ يعنى عروضش خارجى است؛ چون چيزى كه اتصافش خارجى است در خارج متصف مى شود. صدرا آنجا فرياد زده كه اصلا محال است يك چيزى عروضش ذهنى باشد اتصافش خارجى باشد يعنى ربط بين ذهن و خارج. در اصول فقه خوانديم «تأثير ما هو خارج عن أفق النفس فى النفس -لذا- شوق من الامور النفسانية» است كه قيامش به نفس است، معلوم بالذات، ربطش در صقعى است كه طرفينش هستند؛ لذا عروض ذهنى، اتصاف ذهنى است، عروض خارجى، اتصافش خارجى است. صدرا براى همين رفت به اين سمت، مى گفت كه بعد آمدند گفتند: ما اصلاحش مى كنيم كه اشكالى به ما وارد نشود، مى گوييم اسمى بودنش در ذهن است اگر عروض را به ظاهرش أخذ كنيم اگر به ظاهر كلمه عروض أخذ كنيم بايد عروض در ظرفى باشد كه اتصاف در آن است؛ لذا امکان مى شود خارجى تا اتصافش خارجى شود. همين امکان محمول، بعد گفتند: ما براى اينكه خودمان را نجات بدهيم مى گوييم عروض خارجى، اتصاف خارجى. ممكن است عروض خارجى به اتصاف خارجى با وجودات منحاز باشد. ممكن است عروض خارجى و اتصاف خارجى يكي منحاز باشد و يكي ربطى باشد. عروض، خارجى است صدرا اينجا همين را فرياد مى زد .

(پرسش... پاسخ): الآن ما در کدام فضا داریم حرف می‌زنیم؟ یعنی ذهن می‌گوید موضوعی داریم، محمولی داریم، اتصافی داریم. اگر ذهن گفت موضوع و محمول در متن خارج یک واقعیتند، این حرف‌ها یک چیز دیگر از داخلش در می‌آید. الآن در کدام فضا هستیم؟ در فضایی که «هذا بالنظر الى حكم العقل لكون المفاهيم و الماهيات موضوعات» اینگونه بود که دیگر عقل حکم می‌کرد به اینکه اینها موضوعند و ربط‌اند.

در این فضا هر جا اتصاف بود طرفین اتصاف باید باشند. اینجا ملاصدرا اشکال کرد که می‌دانید این یعنی چه؟ یعنی امکان همینجا عارض بشود برای این و این پذیرای این باشد یعنی ربط یک چیز دو طرفه می‌شود از این طرف می‌شود اتصاف، از این طرف می‌شود عروض. از طرفی عروضش، خارجی است و هم اتصافش خارجی است. هر دو باید اینجا باشند آن موقع وقتی آن دو باید اینجا باشند وضعیت این است زید بینا است؛ زید، اتصاف پیدا می‌کند و بینا عارض زید می‌شود در خارج، زید نابینا است زید، اتصاف پیدا می‌کند نابینا عارض زید می‌شود در خارج، باید اینجا باشد در آن طرف. در هر طرفی اتصاف هست طرفین باید باشد. گفتند ما الآن خودمان را نجات می‌دهیم با اصطلاح. اصطلاحمان اسمی، حرفی است. می‌گوییم وجود در واقع محمولی‌اش در ذهن است، وجود ربطی‌اش در خارج است در خارج باید همان ربطی عارض می‌شود. کلمه عروض ذهنی را به عنوان اصطلاح قرار بدهید. اصطلاحش این است که اسمی، آن موقع ملاصدرا می‌گوید: حرفی ندارم؛ یعنی ما در ذهن می‌توانیم اسمی، تعقلش کنیم، طرف النسبة تعقلش کنیم. تعقل کردن آن به عنوان طرف النسبة و اسمی تعقل کردنش منافاتی با تحققش در خارج ندارد. تحققش در خارج یعنی هر دو طرف هم در خارج می‌آید، هم این در خارج به این ترکیب است... وجود ربطی، اتصافشان خارجی است.

الآن در فلسفه داریم بحث می‌کنیم که اتصاف، خارجی است. اگر اتصاف خارجی است یعنی ربط خارجی است، ربط وقتی خارجی شد در ظرف ربط هر دو طرف خارجی است. این در شرح مختصر منظومه است که تحقیق جامع و جمع بندی مرحوم آقای مطهری است. این که داریم می‌گوییم کلمه‌اش ممکن است پیدا نشود دو پاورقی به شما نشان دادیم گفتیم آقای مطهری اینجا دو پاورقی دارد که آنجا می‌گوید: من که می‌گویم این از احکام است به خاطر بینش اصالة الوجودی من است و اینها نزد ملاصدرا در خارج وجود ربطی دارند. بعد گفتیم یک اشکالی را توضیح می‌دهد و بعد هم خودش می‌گوید: اینکه من می‌گویم اینها احکام موجود نیستند بلکه موجودند تعبیر دارد... اینجا بحث زیاد است. از شواهد اختلافی که ما در بحث‌های ربط با آقایان داریم همین است که آقای طباطبایی تصریح دارند.

تطبیق عبارت بدایه الحکمه

الآن عبارت را بخوانم «تقابل بین الايجاب و السلب ليس تقابلا حقيقيا خارجيا بل عقلي بنوع من الاعتبار لأن التقابل نسبة خاصة بين المتقابلين» چرا خاصه؟ متکرر است. گفت که مفهوم تقابل از مصادق تضایف است؛ یعنی این با آن. این طارد آن است آن هم طارد این است نسبة خاصة ما یک بار عطف نسبت داریم، یک بار نسبت متکرر داریم. نسبت متکرر یعنی نسبت خاصة که نسبت

متکرر، تطارد طرفینی است، طرد طرفینی است. بیاض و سواد با هم تطارد دارند بیاض طارد سواد است و سواد طارد بیاض است، این طاردیت می شود نسبتاً «و النسب وجودات رابطة قائمة بطرفیه موجودین محققین» نسب دو تا یک وجود رابطی است که قائم به طرفین موجودین محققین است «و أحد الطرفين للتناقض هو السلب الذي هو عدم» و بطلان در تناقض عدم و بطلان است «لكن العقل يعتبر السلب طرفاً للايجاب- اما عقل عدم الحكم را حکم به عدم اعتبار می کند- لكن العقل يعتبر السلب طرف النسبة فيرى عدم جواز اجتماعهما لذاتيهما» عقل در واقع برای سلب، مصداق اعتبار می کند. یک چیز دیگر را می کند مصداق سلب مسامحه و بالعرض و المجاز.

«و اما تقابل العدم و الملكة - اما در تقابل عدم و ملکه- فللعدم فيه -در این تقابل - حظٌ من التحقق» کاری به ربطش ندارم خود عدم، خود نابینا حظی دارد. «فللعدم فيه حظٌ من التحقق -چرا؟- لكونه عدم صفة من شأن الموضوع أن يتصف بها فينتزع» عدم آن صفت از موصوف نابینا. در واقع از منشأ انتزاعش -از جناب زید- انتزاع می شود. پس نابینا موجود بوجود زید است و به وجود منحاز «فينتزع عدما منه» عدم این صفت انتزاع می شود من الموصوف؛ چون در واقع وجود آن صفت یعنی این نابینایی، موجود است به وجود زید نه به وجود منحاز «و هذا المقدار من الوجود الانتزاعي -و همین مقدار از وجود انتزاعی که در واقع وجود ربطی و موجود بوجود موضوع است در محکمه عقل -کاف في تحقق النسبة» در تحقق نسبت کفایت می کند.

دیدگاه شهید مطهری درباره معقولات ثانیه فلسفی

مرحوم آقای مطهری در بحث معقولات ثانیه شرح مختصر منظومه انتشارات صدرا صفحه نود و دو به بعد وقتی شروع به توضیح معقولات ثانیه می کنند در پاورقی دارند در کتب مفصل فلسفی صفحه صد و یازده آنجا که از نحوه وجود معقولات ثانی فلسفی بحث می شود «برخی فلاسفه مانند صدرالمتألهین معتقدند که این معانی در خارج، وجود رابط دارند لیکن وجود نفسی ندارند» خود این معانی در خارج وجودشان، وجود رابط است در صفحه صد و سیزده در یک پاورقی دیگر دارند: «در اینجا باید به این نکته اشاره کرد که ما در تعبیرات خودمان می گفتیم که معقول ثانی آن است که از خود وجود خاص و تعیین خاصی ندارد یعنی وجود منحاز ولی نمی گفتیم که اصلاً وجود ندارد و این البته روی نظریه اصالة الوجودی ماست مثلاً می گوئیم وجود و وجوب و وحدت، وجود خاص و تعیین خاص در مقابل سایر موجودات ندارند ولی یک فیلسوف اصالة الماهوی می تواند بگوید که معقول ثانی آن است که صرفاً از احکام وجودات (ماهیات) چون آن ماهیات را موجود می داند و خودش به هیچ وجه واقعیت و ما به ازائی ندارد». اگر کسی از شما این دو پاورقی را برای من جمع بندی کند نمره به او می دهم. بعد ایشان وقتی که آنجا اشکالات بیان ملاحظاتی را ذکر می کند، این آدرس را هم خود ایشان می دهد که تکلیف مسأله روشن شود. ایشان آدرس می دهد که در کتاب اسفار جلد دو صفحه شصت و چهار، تعبیری در عروض خارجی و عروض ذهنی است، حتی عروض خارجی را بحث کرده و عروض ذهنی. عروض خارجی و عروض ذهنی که با تعبیر ملاحظاتی فرق می کند و مؤید اشکالات ما بر بیان حاجی است اما بر خود آن بیان شاید چندان اشکالی وارد نباشد که عروض خارجی و عروض ذهنی. خیلی عالی رسیدگی می کند و تعبیر را می آورد تقسیمات حاجی را می آورد بعد هم یک جای دیگر هم باز دارد در صفحه صد و پنج است که پاورقی شماره دو «فقط در

یکی از فصول اسفار جمله ای هست که این مطلب از آن استشمام می شود و شاید همین جمله منشأ بیان متأخرین شده اما به هر حال این نظریه مخدوش و ایرادات « درباره عروض و اتصاف ذهنی و خارجی ایشان دارد بعد همان جا تذکار می دهد که البته در سیستم صدرا ما تعبیری داریم که این اشکال ممکن است بر آن وارد نباشد. مرحوم آقای طباطبایی رضوان الله تعالی علیه بعد الفراغ از تمام اینها یک طوری مشی کرده که هیچ اشکالی پیش نمی آید. یعنی این را کرده اصطلاح و بنده آنجا که داشتیم توضیح می دادم این جمله را می خواندم و گفتم ایشان آنجا آمد به صدرا گفت که آقای صدرا شما توانستید فلسفه را نجات بدهید و فلسفه را از ذهنی بودن خارج کنید. اینجا گفتم «فهما موجودان لکن بوجود موضوعهما لا بوجود المنحاض المستقل فهما کسائر المعانی الفلسفیة من الوحدة و الکثرة و القدم و العروض أوصاف وجودیة موجودة للموجودة المطلق بمعنی- این بیان را دارد- اختلاف کون الاتصاف بما فی الخارج و عروضها فی الذهن» اینها وجودشان خارجی است و به یک معنا عروض و اتصافشان خارجی است اما به یک اصطلاح دیگر می شود گفت عروضشان یعنی اسمی بودنشان در ذهن است، ربطی بودنشان در خارج است. اگر اسمی بودن معنای عروض، ذهنی است اشکال ندارد. اگر ربطی بودن معنای اتصاف خارجی است اشکال ندارد اصطلاحاً که تفکیک بین العروض و الاتصاف به وجود نیامده، نگوییم که اتصاف خارجی است عروض ذهنی است.

آقای مطهری هم اینها را ذکر می کند که بعد عمده نقدهایی که دارد همین تفکیک هاست بعد هم می گوید: البته این نقدهای ما به حرف های ملاحظاتی است اما به حرف های ملاحظاتی نیست. ما در واقع نمی خواهیم به ملاحظاتی اشکال کنیم اما می خواهیم خلاصه مطلب را درست کنیم. بالاخره آقای مطهری می گوید: ملاحظاتی می گوید اینها وجود ربطی دارند بینش من اصالة الوجودی است می گویم اینها وجود دارند پس بالاخره وجودشان می شود وجود ربطی... آن جمله ای که خواندیم از ملاحظاتی را معنا کردیم که وقتی می گوئیم معقولات ثانی فلسفی اینها موجودند لموجود المطلق، فردا می خواهیم بگوئیم فیلسوف کار ذهنی انجام نمی دهد شما اگر وجود ربط را در خارج قبول نکنید باید بگوئید اینها همه اش در ذهنند پس فلسفه علم به واقعیت عینی نیست. شما گفته اید فلسفه علم به عوارض کلی وجود است یعنی معقولات ثانی که همه اش ذهنی است؛ یعنی من بالاخره کاری به عالم واقع و واقع شناسی ندارم ...

(پرسش... پاسخ): برای مصداق ذهنی هم می شود معنا درست کرد از باب خارجیت مطلقه اما اگر کسی گفت معقولات ثانی در خارج وجود ندارند، خارج مطلقه هم دیگر وجود ندارند این حرف، آخرش سرش به اینجا بند می شود که هر وقت رفتیم در متن واقع اتصاف نداریم. واقع خارجی هر چه می خواهد باشد. حرف دقیق یک چیز است حرف ادق یک چیز دیگر است.

المرحلة التاسعة: في السبق و اللحق و القدم و الحدوث

ایشان در نهایت کار خوبی که انجام داده اند این است که مرحله تاسعه را که بحث سبق و لحوق و قدم و حدوث است بعد از مرحله قوه و فعل بیان کرده اند و ان شاء الله در اثناء بحث تا یک حدودی روشن می شود یعنی عمده وجهش در نهایت معلوم می شود، حق هم همین است باید بعد قوه و فعل باشد. حق هم همین است که این فصل اگر بعد از بحث قوه و فعل باشد بسیاری از مطالب مهمه این بحث وضوح بهتر و بیشتری پیدا می کنند. هم مسأله سبق زمانی وضعش معلوم می شود و ملاک سبق زمانی درست می شود و هم ضرورت سبق دهری تکلیفش معلوم می شود که چرا سبق دهری را ما لازم است که داشته باشیم یا نه؟ و میرداماد چرا یک بحثی به نام سبق دهری را مطرح کرده و هم مسأله شبهه شیخ اشراق مطرح می شود که آیا ما سبق زمانی را باید به سبق بالطبع برگردانیم یا در واقع تقدم وجودی جزئی بر جزء دیگر است. اینها نکات بسیار غنی و مهمی است که نظر نهایی درباره آنها متوقف بر این است که ما یک معرفت تامه ای به بحث قوه و فعل پیدا بکنیم؛ لذا حضرت آقای طباطبایی رضوان الله تعالی علیه در نهایت این فصل را متأخر از فصل قوه و فعل بیان کرده اند. ایشان سازمان قوی علمی برای مسأله قوه و فعل ارائه فرموده اند بعد وارد مسأله سبق و اقسام سبق و حدوث و اقسامش شده اند؛ چون اینها عرض کردم به جهاتی که بعضی از نکاتش اجمالاً اشاره کردم عمق و تصویر دقیق ترش بعد از بحث قوه و فعل بیان می شود.

از نظر محتوا بحث سبق و لحوقی که در بدایه مطرح شده، انصافاً توقف ندارد. خود بحث بدایه اش توقف ندارد. آن نکات مهم عمیقش توقف دارد. ایشان روال آموزشی را رعایت کرده اند یعنی نیامده اند مطالبی را اینجا ریز کنند که ما آنجا هنوز مطالب قوه و فعل را نخوانده ایم اما شما بدانید از نظر عمقی اگر کسی بخواهد عمیق وارد مسأله سبق و لحوق شود باید بخشی از مطالب قوه و فعل را داشته باشد که اینها بحث حدوث و قدم که عرض کردم حدوث دهری، حدوث زمانی، حدوث ذاتی فارق هایشان و جایگاه هایشان یک مقدار زیادی به آن مسأله زمان قوه و فعل و حرکت محتاج است منتها ایشان الآن نخواستند این عمق را بدهند ولی اگر کسی خواست مطالعه کند این نکته را باید داشته باشد. دو جهت شد که ما ترتیب را به هم نزدیکیم، عمده اش این دومی بود اگر واقعا از نظر علمی متوقف می شد خود بدایه چون مطلب عمیقش متوقف است و لذا حق هم همان ترتیبی است که ایشان در نهایت اختیار فرموده اند.

الفصل الاول: فی معنی السبق و اللحق و اقسامهما و المهیة

فصل اول در این است که ما سبق و لحوق را معنا بکنیم و بعد هم اقسامشان را بگوییم. ایشان کار خوبی در نهاییه انجام داده اند باز در همین مقدمه، مقدمه خوبی دارند چون ساده است مانعی ندارد. ایشان تبعاً لملاصدرا در بعضی جاهای دیگر از مطالب سیر بحث فلسفه را که می‌خواهند بگویند اول عرفی اش را می‌گویند که این بحث در عرف عام از کجا شروع شده؟! کجا در ذهن‌ها آمده؟! بعد فیلسوف عمیقش کرده است. در عرف سبق و لحوق از سبق در واقع از سبق بالترتب یا بالرتبه شروع شده است. سبق ترتیبی و رتبی اینگونه است که عرف مثلاً مشاهده نموده گاهی اوقات یک نسبت‌هایی وجود دارد که در یک جایی طوری است که در جای دیگر اینگونه نیست، مثالی که معروف است مثلاً عرف نگاه می‌کند که امام جماعت نسبت به محراب یک حالتی دارد که اسمش تقدم است اما مأموم نسبت به محراب این حالت را ندارد، بعد دیگر یک حالتی دارد به نام تأخر پس امام سابق است، مأموم لاحق است. امام متقدم است، مأموم متأخر است. بعد عرف می‌گوید که همین‌ها را اگر مثلاً نسبت را عوض کنیم برعکس می‌شود نسبت به بام مسجد نسبت برعکس است مأموم سابق است امام لاحق است، مأموم مقدم است امام متأخر است. ایشان خیلی جالب فرموده اند که بدیهی است که مسأله سبق و لحوق یک چنین سابقه‌ای داشته باشد که عرف آمده دیده یک نسبت بین دو شیء هست که چیزی که دومی دارد اولی دارد ولی اولی یک چیزی دارد که دومی ندارد اسم آن می‌شود تقدم. مثلاً همین نسبت به محراب نگاه بکنیم نسبت به مبدأ محراب امام یک حالتی دارد که مأموم ندارد اسمش تقدم است یا نسبت به بام برعکس مأموم حالتی دارد که امام ندارد. عرف اینگونه آمده تقدم و تأخر را درست کرده از همین هم معلوم است که اینجا تقدم و تأخر اعتباری است؛ چون نسبت قراردادی است، نسبت به محراب، نسبت به بام یا سلسله‌ها که تکمیل می‌کنیم. شاید ذهن آن آدم از اینجا شروع کرده مثلاً نگاه کرده دیده مثلاً من انسانی دارم من حیوانی دارم بعد جسم نامی دارم بعد جسم دارم بعد جوهر دارم سلسله را که نگاه کرده دیده مثلاً اگر جوهر را مرکز مقایسه قرار بدهد جسم تقدم دارد بر انسان، تقدم دارد بر جسم نامی؛ چون نسبتش با جوهر یک حالتی دارد که در جسم نامی نیست. اگر بر عکس انسان را مبنا قرار بدهد حیوان تقدم دارد بر جسم نامی، جسم نامی بر جسم تقدم پیدا می‌کند. این کاربرد مسأله تقدم و تأخر یا کاربرد مبنای سبق و لحوق عند العرف است. شاید مصداق دومی که در بحث تقدم و تأخر و سبق و لحوق خیلی کاربرد پیدا کرده، زمان است که به قول مرحوم آقای مطهری خیلی واضح به کار می‌رود اما عمیق بعداً خواسته در ملاکش به مشکل برخورد کند که راحت می‌گویند مثلاً دیروز تقدم دارد بر امروز، امروز تقدم دارد بر فردا که بعداً باید گفته شود نسبت به چه؟ این نسبت ان شاء الله تحت عنوان ملاک سبق و لحوق، باید این مطلب «نسبت به چه؟» را رسیدگی کنیم.

شما الان یک ملاکی باشد که سابق براساس آن ملاک و لاحق براساس آن ملاک تعریف می‌شوند. اینها اگر مثلاً عرف ما بگوییم فهم عادی عرفی ما سبق بالرتبه است، یکی سبق زمانی است، یکی هم فقط سبق بالشرف است، افعال تفضیل که درست می‌کنیم می‌گوییم اشجع، آن اشجع است. آن، اتقی است آن اورع فضائل و کمالات می‌آید نسبت به داشتن یک کمالی یا نسبت به داشتن یک رذیله‌ای خدای ناکرده تقدم و تأخر درست می‌کنیم می‌گوییم این آقا آن مقدار از کمال را دارد که آن بقیه ندارند یعنی یک حالتی

دراو هست که بقیه ندارند. اگر ما این سه تا را مخصوصاً این سه تایی که عرض کردم کاربردهای متعارف سبق و لحوق بدانیم و بگوییم سبق و لحوق در عرف یا بالرتبه به کار می رود یا زمانی به کار می رود یا نسبت به فضایل و رذایل و ملکات به شکل بالشرف به کار می رود. اگر این را عرفی بدانیم فلاسفه سه قسم دیگر به آن اضافه کرده اند. ملاصدرا یک دانه دیگر، میرداماد یک دانه دیگر هشت قسم کرده اند. ملاصدرا دو تا اضافه کرده که نهمی اش را نگفته که ان شاء الله می گذاریم برای نهایت. پس ما سه تا سبق عرفی شناسایی کردیم: یک بالرتبه، دو زمانی، سه بالشرف، چهارمی اش تقدم وجودی جزء بر کل است یا علت ناقصه است بر معلول به آن می گوییم تقدم حالا ما با ترتیبی که گفتیم رتبی بالرتبه، بالزمان یا بالشرف، چهارمی مثلاً بالطبع یا تقدم وجودی تقدم در وجود است که علت ناقصه وجودش مقدم بر معلول است پنجمی تقدم علی و معلولی است. وقتی که ملاکاتش را گفتیم معلوم می شود این در وجود است؛ چون گفتیم آن ملاک را باید بگوییم نسبت این در وجود است. این در ضرورت وجود است علت ناقصه وجوداً مقدم بر معلول است اما وجوب ندارد وجود وجوب در علت تامه است، تقدم علی و معلولی است. یک تقدم دیگر داریم تقدم ماهوی است که اجزاء ماهیت علل قوام بر ماهیت مقدمند که باید بررسی بکنیم این تقسیم اصالة ماهیتی است به نظر ایشان و اصالة ماهیتی هم نیست به نظر خیلی ها گفتند: نخیر! اصالة ماهیتی هم نیست می شود در غیر اصالة ماهیه نیز این تقدم و تأخر را تصویر کرد. اینها شش قسم شدند. این شش قسم در واقع می شوند میراث زمان بوعلی بنا بر این که دو یا سه قسمش عرفی باشد و سه قسمش هم فلسفی باشد. بعد هم میرداماد آمده تقدم دهری را سبق و لحوق بالدهر را مطرح کرده و هفتمی شده دهری، هشتمی شده حقیقت و مجاز یعنی یک موجودی بالاصالة وجود دارد یک موجودی بالعرض و المجاز براساس اصالة الوجود بعد هم یک سبق نهمی دارد که دیگر آن برای بحث نهایت است و یک مقدار پیچیده تر و عمیق تر است تقدم بالحق به اصطلاح مربوط به آن نظریه عمیق تشان است در فلسفه صدرا که در واقع حدود و صعورش هم محل بحث است اصلاً ایشان هم ذکر نکرده تا رسیدگی بشود. بعداً بحث می کنیم. بالرتبه دو فرض دارد: (۱) فرد اعتباری دارد. (۲) فرد حقیقی هم دارد. این دیگر حقیقی اند باید برگردد به ملاک حقیقی. ملاک حقیقی باید برایشان درست بکنیم که سبق و لحوقشان به واقعیات برگردد. البته معیت هم در همین فضا جایی است که نه سبق هست، نه لحوق. وقتی چنین نسبتی وجود ندارد به آن دو شیء می گویند معان؛ چون نه سابقند نه لاحق.

تطبیق متن فصل اول از مرحله نهم

«إن من عوارض الموجود بما هو موجود السابق و اللحق -از عوارض موجود بما هو موجود سبق و لحوق است - و ذلك أنه - شأن چنین است - ربما كان لشيئين بما هما موجودان نسبة مشتركة إلى مبدأ وجودي» گاهی اوقات دو شیء به اعتبار این که وجود دارند نسبتی دارند مشترک به یک مبدأ وجودی، در فضای فهم عرف که آن موقع حقیقت و اعتبار نبوده. نسبت امام و مأموم را در نظر بگیرید با محراب در آن فضا، فضای آن جایی نسبت امام و مأموم را در نظر بگیرید با محراب « نسبة مشتركة الى مبدأ وجودی لكن لأحدهما من النسبة ما ليس للآخر» منتها یکیشان یک چیزی در آن نسبت دارد که آن یکی ندارد، امام یک چیزی در آن نسبت به محراب دارد که مأموم ندارد. « كنسبة الاثنين و الثلاثة إلى الواحد -مثل نسبت اثنين و ثلاثة به واحد- لكن الاثنين

أقرب إلى الواحد فيسمى سابقا و متقدما» اثنين سابق به واحد است. سلسلة اعداد درست کرده که دیگر اعتباری نباشد، یک سلسله درست کرده که در واقع شما یک، یکی دارید یک، دو دارید یک سه دارید دو اقرب به یک است تا سه به خاطر نسبتش «کنسبة الاثنين و الثلاثة الى الواحد لكن الاثنين أقرب اليه و يسمى سابقا و متقدما و تسمى الثلاثة لاحقة و متأخرة»-به ثلاثه می گوئیم لاحقه و متأخرة- و ربما كانت النسبة المشتركة من غير تفاوت بين المنتسبين» گاهی اوقات نسبت یکی است مثلا دو تا مأموم که در یک صف ایستاده اند نسبت به محراب یک حالت را دارند یک نسبت دارند، یا مثلا دو جزء است یک کل، نسبت به هم نسبت به تحقق کل یک نسبت دارند. به آنها می گوئیم معان، نه تقدم دارند نه تأخر «و ربما كانت النسبة المشتركة من غير تفاوت بين المنتسبين فتسمى حالهما بالنسبة إليه» حالشان نسبت به آن شیء ثالث می شود معیت. دو مأموم نسبت به محراب، معان هستند. «و قد عدوا للسبق و اللحق أقساما عثروا عليها بالاستقراء» اینها در واقع اقسام استقرائی اول سه قسم بوده بعد شده شش قسم بعد شده هشت قسم بعد ملاصدرا هم یکی گفته شده نه قسم همینگونه است.

(پرسش...پاسخ): ما داریم می گوئیم سبق و لحوق حتما ملاک می خواهد ما باید بگوئیم در چه؟ نسبت به چه؟ دو چیز نسبت خیلی چیزها ممکن است معان باشند در چیزهایی ممکن است سبق و لحوق داشته باشند. اصلا کار فلسفه این است که ما حیث ها را از هم جدا بکنیم وقتی حیث ها را از هم جدا می کنیم فلسفه شکل می گیرد.

اقسام سبق و لحوق (تقدم و تأخر)

تقدم و تاخر زمانی:

«منها السبق الزماني و هو السبق الذي لا يجامع فيه السابق اللاحق» اینکه می گوئیم یک مقداری با مشکل مواجه می شویم اینجاست. سبق زمانی مثل تقدم دیروز بر امروز منتها این سبق، سبقی است که سابق و لاحق غیر قابل اجتماعند برخلاف مثلا سبق وجودی در علت ناقصه، نسبت به معلول. جزء برای تحقق کل، علیت ناقصه دارد و سبق در وجود دارد اما جزء و کل با هم مجتمع در وجودند وقتی معلول هم هست ذهن همان اعتبار سبق را دارد اما در وجود خارجی با هم جمع شده اند عیبی ندارد. پس من در واقع یک سبق وجودی دارم که در آن سابق و لاحق، اجتماع در وجود سبق وجودی در علت ناقصه دارند اما یک سبقی دارم که سابق و لاحق اجتماع در وجود ندارند؛ حالا چرا و چگونه می شود؟ باید ان شاء الله بحثش را بکنیم.

«کتقدم أجزاء الزمان- پس سبق زمانی آن سبقی است که- لا يجامع- همراهی نمی کند -فیه- در این سبق- السابق اللاحق- سابق هیچ وقت با لاحق یک جا جمع نمی شود- کتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض كالأمس على اليوم- أمس تقدم دارد بر يوم اما أمس هیچ وقت با لاحق جمع نمی شود- و تقدم الحوادث الواقعة في الزمان السابق» یعنی زمانیات به اصطلاح، ما یک زمان داریم یک زمانی؛ زمانی آن قید مقید به زمان است. افعال مقید به زمان به دلیل تقیدشان به زمان همین حالت را دارند جزء سابق با جزء لاحق جمع نمی شود، به اصطلاح کم غیر قار است و تا آن نرود بعدی نمی آید «و تقدم الحوادث الواقعة في الزمان السابق على الواقعة في الزمان اللاحق و يقابله اللحق الزماني» پس یک سبق زمانی داریم که أمس نسبت به يوم دارد، یک لحوق داریم

که یوم نسبت به أمس دارد، یوم لاحق است أمس سابق است، فعل زمانی ای که در أمس واقع شده سابق است. فعل زمانی ای که در یوم واقع شده لاحق است پس یک سبق زمانی داریم یک لاحق زمانی.

تقدم و تاخرّ طبیعی:

«و منها السبق بالطبع و هو تقدم العلة الناقصة على المعلول - تقدم علت ناقصه بر معلول - كتقدم الاثنین على الثلاثة» مثل تقدم اثنین بر ثلاثة اگر ما سلسله دیدیم، رتبه های رتبی و حقیقی است و اگر جزء و کل دیدیم تقدم، تقدم بالوجود است تقدم طبیعی است ان شاء الله در ملاکات وقتی بحث عمیق کردیم فارق هایش معلوم می شود، اثنین جزء ثلاثة است. کسی ممکن است بگوید: اثنین حدی دارد که در ثلاثة نمی تواند باشد، وقتی ملاک هایش معلوم شد، معلوم می شود؛ چون آن که جزء ثلاثة است اثنین لا بشرط است نه اثنین به شرط لا که حدّ پیدا بکند که دیگر از اینجا بیشتر نشود بالا نرود، صد که آمد نود لا بشرط جزئش اما نود به شرط لا جزئش نیست. «سبق بالطبع و هو تقدم العلة الناقصة على المعلول كتقدم الاثنین على الثلاثة» بالاخره ثلاثة وقتی می آید که اجزایش باشند و جزء بر کل تقدم به وجود دارد.

تقدم و تاخرّ علی:

«و منها السبق بالعلیة - سبق بالعلیة هم یک قسم است - و هو تقدم العلة التامة على المعلول» علت تامه تقدم دارد بر معلول در وجود یا در وجوب؟ در وجوب، در وجود که معان هستند. اصلا علت تامه هر جا باشد معلول هم باید همان جا باشد، معلول هم هر جا باشد علت تامه باید همان جا باشد. معنا ندارد که ما بگوییم یکی از آنها هست و یکی از آنها نیست. اینها در وجود با هم هستند اما در چه تقدم دارند؟ در وجوب و ضرورت؛ عقلا علت تامه تقدم دارد ضرورت وجودش بر معلول چون «الشیء ما لم یجب لم یوجد» شیء تا به مرحله ضرورت نرسد وجود پیدا نمی کند.

تقدم و تاخرّ ماهوی:

«و منها السبق بالماهیة و یسمى أيضا التقدم بالتجوهر و هو تقدم العلل القوام علی معلولها» سبق بالماهیة هم داریم که ما یک ماهیت را آن طور که گفتیم قبلا جنسی دارد و فصلی دارد، ماده ای دارد و صورتی دارد، در واقع جنس و فصل علل قوامش هستند تا جنس و فصل نباشند این ماهیت نیست که بعد ان شاء الله باید برسیم که اینها اجزاء ماهیت نوعیه اند یا اجزاء الحدند؟ باید اجزاء حدّ باشند نه اجزاء ماهیت؛ چون خود ماهیت نوعیه که جزء ندارد؛ لذا حملش، اولی شده . باید در آن سیر همینگونه طی بشود تا به فرمایش ایشان برسد. باید اینها هرکدام با هم مخلوط نشود. هر کدام اگر با هم مخلوط شد اول گرفتاری و مصیبت است؛ چون تاریخ فلسفه اش گفته نشده است . اینها همه اش با هم نبوده، یک بحثش رفته پایین، یک جایش مانده پایین، بعد ذهن وقتی می خواهد اینها را از زیر با هم جمع کند اینگونه باید جمع بشود. باید بدانیم در کجای کار هستیم. «السبق بالماهیة و یسمى أيضا التقدم بالتجوهر و هو تقدم علل القوام علی معلولها - علل قوام بر معلولشان - كتقدم أجزاء الماهیة النوعیة علی النوع و عدّ منه

-یکی دیگر از صورت هایش - تقدم الماهية على لوازمها - تقدم ماهيت است بر لوازم الماهية. ایشان خیلی خوب کار کرده انصافاً بعد اینها می شوند اصالة الماهيتي بساط همه اینها جمع می شود و لذا ایشان این حرف هایش کاملاً با حرف های بعدی اش سازگار است خلافاً لبعض دیگر از بزرگان که اینها را رعایت نکرده اند. ایشان ان شاء الله بعداً فروع اصالة الوجود را در نهایه که خواندید اینها درست می شود. «و عد منه تقدم الماهية على لوازمها - تقدم ماهيت بر لازم الماهية، لازم الماهية مثل زوجيت برای اربعة. چرا زوجيت اجزاء الماهية نیست؟ زیرا زوجيت در محدودة كيف است، اربعة از مقولة كم است معنا ندارد اجزاء ماهيت بر آن صدق بکند، آن كيف مختص به كم است. ... علل قوام جنس و فصل تقدم بر ماهيت دارند، ماهيت تقدم بر لازمش دارد كأنه مثل یک آدمی که یک علتي برای ماهيت نسبت به لازمش قائل شدند اما در فضای ماهيت ... «و تقدم الماهية على لوازمها كتقدم الأربعة على الزوجية - اربعة بر زوجيت تقدم دارد - و يقابله اللقوق و التأخر بالماهية و التجوهر» ما یک لقوق داریم تقدم بالتجوهر دارد بر مثلاً انسان که نوع است اما انسان تأخر دارد بر جنس. اربعة تقدم بالتجوهر دارد بر زوجيت و زوجيت تأخر دارد. ما یک ما بالطبع درست کردیم، یک ما بالعلية ای درست کردیم، یک ما بالماهية ای درست کردیم اینها همه می شوند تقدم بالذات، سبق بالذات و لقوق بالذات، منتها آن فضایی که عرض کردم خیلی حدود و صغور اصالة الوجود از اصالة الماهية روشن نیست و الا اگر حدود و صغور اینها از هم روشن باشد آن موقع روشن می شود که اینها در یک عداد نیستند، علیت می رود در یک فضا از صفات حقیقیة وجود است مثلاً، و بعد وجود علت ناقصه بر وجود معلول، وجود علت تامه بر وجود معلول در ضرورت و وجوب تقدم و تأخر دارند که اینها می روند در یک فضا اما در علل قوام که علل قوام یک ماهيت است یا لوازم الماهية مثل این که معلول ها و آثار وجودی یک ماهيتند اینها می روند در فضایی دیگر. آن موقع در آن فضایی که اینها از هم تفکیک نشده بود اینها همه اش تقدم و تأخر بالذات است. پس بالطبع یک، بالعلية دو، بالماهية سه، همه اش شدند بالذات فعلاً اطلاعات را روی هم ریختیم. جمع اطلاعات کردیم با قطع نظر از آن ذهن سازماندهی شده ای که کجا به اصالة الوجود پردازد کجا به اصالة الماهية و کجا احکام را خط کشی کند و ادق و دقیقی قائل شود. یک بخشش ان شاء الله در نهایه انجام خواهد شد. این در واقع خلاصه چهار قسم از اقسام سبق و لقوق است.

اگر ایشان این پنج و شش را بیان نمی فرمودند پنج و شش ترتیب را اگر سبق و تقدم بالرتبة را و السابق بالشرف را بیان می کردند اولی بود؛ یعنی سیر تاریخی اش تا یک حدودی... اگر تاریخی می خواستند بیان کنند که خودشان جای دیگر بیان کردند آن بالرتبة را باید اول ذکر می کردند من این بالحقیقة و بالدهر را می گذارم کنار و توضیحی درباره آنها نداده ام. فضای مستقلی می خواهد یک مقدار ذهن را اینجا پرورش بدهیم. این بالرتبة و بالشرف را می خوانم این یک صفحه بماند برای بعد.

تقدم و تأخر رتبی:

«و منها السابق و التقدم بالرتبة - یا سبق و تقدمه بالرتبه است که - أعم من أن يكون الترتيب بحسب الطبع أو بحسب الوضع و الاعتبار - خیلی زیبا. این تقسیم خود ایشان است. این ترتیب می تواند ترتیب در واقع طبیعی باشد طبع اینجا یعنی طبیعی و غیر

قراردادی، واقعیت خارج و طبیعت شیء خارجی اقتضای چنین ترتیبی را کرده باشد یا- بحسب الوضع و الاعتبار- یا قراردادی باشد- فالأول كالأجناس و الأنواع المترتبة فإنك إن ابتدأت أخذاً من جنس الأجناس -اگر از جوهر شروع کنیم- کان سابقاً متقدماً علی ما دونه ثم الذی یلیه و هكذا حتی ینتهی إلی النوع الأخير- می آیییم از جوهر تا انسان- و إن ابتدأت أخذاً من النوع الأخير- اما اگر از انسان شروع کنیم- کان الأمر فی التقدم و التأخر بالعکس- نوع در واقع اول است بعد آن یکی و هكذا. -و الثانی كالإمام و المأموم فإنك إن اعتبرت المبدأ هو المحراب- اگر مبدأ را محراب بگیریید- کان الإمام هو السابق علی من یلیه من المأمومین ثم من یلیه علی من یلیه- همینگونه صف اول، صف دوم، صف سوم، صف چهارم تا باب النهار که آن قسمتی است که کنار آبخوری ها تشکیل می شوند معروفند دیگر آنهایی که دیگر خلاصه تقوایشان زیاد است و آخر همه مسجد می آیند.- ثم من یلیه علی من یلیه و إن اعتبرت المبدأ هو الباب کان أمر السبق و اللحق بالعکس» امر سبق و لحوق برعکس می شود، سابق می شود آن آقایی که نزدیک درب است و لاحق می شود امام، امام می افتد آخر. «و یقابل السبق و التقدم بالرتبة اللحق و التأخر بالرتبة» پس ما یک سبق بالرتبة داریم و یک لحوق داریم.

«و منها السبق بالشرف و هو السبق فی الصفات الکمالیة کتقدم العالم علی الجاهل و الشجاع علی الجبان» اگر عالم بر جاهل در این که ملکه علم دارد، فضیلت علم دارد یک کمال و ملکه ای دارد.

پس ما فعلاً تا اینجا شش قسم را یاد گرفتیم. زمان که تکلیفش معلوم بود، رتبه هم تکلیفش معلوم بود، بالطبع در وجود، وجود علت ناقصه بر معلول تقدم وجودی دارد اما تقدم علی و معلولی در وجود و ضرورت وجود است که اینها از نظر وجودی معاند اما از نظر ضرورت یک تقدم عقلی دارد ضرورت علت بر ضرورت معلول تا علت تامه نباشد ضرورت معلول شکل نمی گیرد. تقدم و تأخر حتی ماهیت هم دیگر بنا بر آن علل قوام است یا نهایتاً لوازم ماهیة که لازم ماهیة را ما قائل بشویم و بعد بین لازم و ملزوم مثل این است که یک علیتی ملزوم برای لازم دارد و لذا تقدم پیدا می کند آن ماهیت بر لازم ماهیة، تقدمش هم تقدم در فضای ماهیت و تقدم ماهوی است و بالتجوه است و در آن فضا است.

تقدم و تأخر به حقیقت و مجاز:

«و منها السبق بالحقیقة و هو أن یتلبس السابق بمعنی من المعانی بالذات» یک تقدم و تأخر داریم علت اینکه اینها معمولاً تقدم صدایی را بر دهری مقدم می کنند به خاطر این است که صدرا به احترام استادش میرداماد تکلیف این سبق و لحوق دهری را معلوم نکرده، خلق الله هم تا الان گرفتار شده اند؛ یعنی ایشان ادب نشان داده، سکوت کرده، رد نکرده؛ چون خیلی به استادش احترام می گذاشته لذا اثباتش هم نکرده است.

در آن جایی که در واقع قرار بوده اقسام را بگوید اصلاً اسمش را هم نیاورده یعنی احترامش این بوده که نگویید و رد کند. اکثر آقایان معتقدند با این سبق و لحوقی که سازمان صدرا به ما می دهد عقلاً تفکر سبق و لحوق دهری به هم می خورد. آقای طباطبایی یک نظر میانه ای دارند ان شاء الله می رسیم.

معمولا سبق بالحق ملاصدرا را که نوع نهم باشد که اینجا ذکر نشده مقدم می کنند سبق دهری. در نهایت فصل ثامن که آخر است حدوث و قدم دهری است ثمره این قضیه آنجاست ایشان ترتیب را رعایت کرده یعنی همینطور که ما حدوث و قدم بالحق را مقدم بکنیم بر حدوث و قدم دهری در آنجایی که ثمره کار می آید. اینکه عرض کردم برای اینجاست؛ یعنی در مقام نتیجه نهایی کار حدوث و قدم دهری می افتد آخر خط که بعدا باید روی آن قضاوت شود که اگر برای کسی حدوث و سبق بالحق ملاصدرا درست شد آیا جایی برای سبق دهری می ماند یا نمی ماند؟! این خیلی مهم است ایشان اینجا روالشان کامل است.

شاگردان ملاصدرا در فهرست معمولا حق را آخر می آورند به خاطر عمقش اما حقیقت را قبل از دهر می آورند که سازمان کار معلوم شود که بعدا ان شاء الله بررسی نماییم این سبق دهری به این معنا اصالة الماهوی است و با سبق بالحقیقه بساطش جمع می شود یا سبق دهری اصالة الماهیتی هم نیست ولی باید با سبق بالحق بساطش را جمع کرد یا نه، با سبق بالحقیقه نه با سبق بالحق هیچکدامشان بساط سبق دهری را جمع نمی کند و باید بماند؟ لذا عرض کردم الان که ایشان دارد کار آموزشی اش را انجام می دهد همینگونه است که السبق بالحقیقه را مقدم کرده بعد سبق بالدهر و اگر می خواست روال خوب طی شود بعد سبق بالحق، منتها در باب ملاک یعنی آن اثر نهایی ای که روی دهر می گذارد سبق دهری و حدوث دهری باید آخر باشد. سیر تاریخی حدوث دهری در واقع قبل از حدوث بالحق صدرا و حتی قبل از سبق بالحقیقه است؛ چون متن کلام جناب میرداماد در واقع قضاوتی است بین نظر فلاسفه و متکلمین که ان شاء الله عرض می کنم .

سبق بالحق در اصالة الوجود مطرح است اگر من اصالة الوجود را تصویر نکنم که سبق بالحقیقه باشد نمی توانم سبق بالحق را تصویر کنم؛ لذا اگر ما بخواهیم روال به شکل روال تاریخی را بخواهیم بعد از شش باید بگوییم دهری بعد باید بگوییم حقیقت و مجاز بعد باید بگوییم بالحق. اگر روال نقدی را بخواهیم کار کنیم این می شود هفتم، آن می شود هشتم، آن می شود نهم که باید نقد کنیم که آیا با سبق بالحقیقه و با سبق بالحق جایی برای سبق دهری و نهایتا حدوث دهری باقی می ماند یا نمی ماند؟ حضرت آقای طباطبایی در نهایت در نتیجه یعنی آنجا که بحث حدوث و قدم مطرح می شود آن نتیجه نهایی را در سبق دهری می بندند که در واقع تأخر دهری را و سبق دهری را سبق و لحوقش باید درست شود تا حدوث و قدمش درست شود آنها را باید آخر بحث کنیم که ان شاء الله آن یک مقدمه دیگر دارد که می رسیم.

جلسه صد و دوم

سابقه تاریخی تقدم و تأخر دهری

خدمت شما عارضه که در باب سبق و لحوق دهری که سابقه تاریخی را رعایت کنیم یک بحثی بین متکلمین و فلاسفه صورت گرفت که آیا جهان، حادث به حدوث زمانی است و یا نه؟ متکلمین گفتند که جهان حادث به حدوث زمانی است؛ یعنی ما یک زمانی داشتیم که عالم نبود و بعد عالم به وجود آمد خود به خود تقدم خدا بر عالم می شود تقدم زمانی، این امر مستلزم اشکالات فراوانی بود که ان شاء الله در بحث های حرکت یک بخشش می آید که اگر ما ملاک را تقدم زمانی گرفتیم العیاذ بالله باید زمان بر خود خدا هم جاری شود؛ یعنی خود، یک واقعیت زمانی بشود، عالم هم یک واقعیت زمانی بشود بعد تقدم خدا بر عالم، یک تقدم زمانی تصویر شود حدوث عالم بشود یک حدوث زمانی؛ یعنی در یک زمانی بگوییم خدا بود و کسی با او نبود یکی بود و یکی نبود به اصطلاح در یک زمانی هیچ کسی نبود، یعنی چه؟ یعنی یک واقعیتی به نام خدا در عالم در عمود زمان تصویر شود که این حرف اشکالات متعددی داشت فلاسفه هم این حرف را رد کردند و نشان دادند که ما نمی توانیم ملاک احتیاج شیء به علت را حدوث زمانی بدانیم؛ یعنی بگوییم که ملاک احتیاج شیء به علت، امکان ماهوی است در آن سابقش یعنی شیء چون در ذات ممکن الوجود است و ذاتش محتاج علت است امکان، ذاتی اش است. جهان چون ممکن است محتاج به علت است و اگر فرض کردیم که این جهان ممکن، ازلیت زمانی هم داشته باشد باز مضر به ممکن بودنش نیست. نتیجه اش این است که تقدم خدا بر عالم می شود تقدم علی نه تقدم زمانی؛ یعنی ارتباطش با مساله سبق کم کم معلوم می شود که شما یک سبقی را سبق زمانی می دانید و تقدم را تقدم زمانی تصویر می کنید، یک سبقی را سبق علی می دانید و تقدم را تقدم علی تصویر می کنید نه تقدم زمانی.

میرداماد بیان کرد که اینها همه اش درست است. درست است که شما به متکلمین اشکال گرفته اید که اگر قرار است خدا بر عالم، تقدم زمانی داشته باشد. خدا بر خود زمان چه نوع تقدمی دارد؟ می شود طرح کرد که خدا تقدمش بر خود زمان تقدم زمانی باشد؟ این که معنا ندارد بعدا معلوم می شود که زمان به اندازه حرکت عالم ماده است، ماده عین حرکت است، مقدار حرکتش می شود زمان. اگر قرار باشد در واقع ما نسبت کل عالم را با موجود دیگری بسنجیم دیگر آن جا زمان مطرح نیست و اگر هم می داشتیم نسبت به زمان بالاخره چه نوع تقدمی دارد؟ این تقدم باید برگردد به امکان و فقر ذاتی. اصالة الماهوی و اصالة الوجودی اش بعد می آید. اگر اینگونه شد میرداماد گفت که شما همه نیاز را بردید داخل عالم و برای عالم نتوانستید حدوثی درست کنید؛ یعنی مسبوقیت به عدم، حدوث می رساند، یعنی یک چیزی مسبوق به عدم باشد. این مسبوقیت عالم به عدم چون درون عالم، عالم همیشه هم که باشد شما می گوید این ذاتا ممکن است و از باب اینکه «عدم العلة علة لعدم المعلول» یک عدمی در رتبه ذاتش از باب عدم العلة دارد این را اینگونه درست می کنید اما این عدم در رتبه ذات، تصویر خوبی نیست من یک عدمی می خواهم سابق بر وجود عالم؛ چون این عدم سابق بر وجود عالم نمی تواند عدم زمانی باشد. من می خواهم یک عدم دهری درست کنم و بگویم عدم عالم بر وجود عالم سابق است نه عدمی که در رتبه ذات باشد. متکلمین نیاز را بیرون می بردند می گفتند این که عالم یک

زمانی نبوده، اینجا زمان عدم، بعد زمان وجود می گفتند: زمان عدم سابق بر زمان وجود است. فلاسفه گفتند: خیر! معنا ندارد زمانی باشد، عالم نباشد، مگر می شود عالم نباشد و زمان باشد. زمان اندازه حرکت عالم است. این فرض خودش خراب است مضاف بر این که اگر تقدم خدا بر عالم تقدم زمانی باشد اشکالات متعددی دارد که بیان شد. پس عدم آمد داخل عالم، این عالم، ازلی هم که می بود در واقع ذاتا محتاج است و عدم در رتبه ذاتش، علت احتیاجش است و مناط احتیاجش به علت این امکانی بود که در ذاتش خوابیده بود. اینگونه شد که میرداماد گفت من می خواهم یک عدم اینجا برای عالم درست کنم. این امکان ذاتی شما هم کاملا درست قبولش هم داریم، اشکال شما هم بر متکلمین وارد است و عدم عالم سبق زمانی بر وجود عالم ندارد که تقدم خداوند بشود تقدم زمانی. یک عدم بیرونی به ما نشان بدهید این عدم بیرونی یعنی عدم معلول در رتبه وجود علت یعنی من این معلول را در رتبه وجود علت ندارم این را در واقع سبق دهری قرار داد. این حرف ها رسید به ملاصدرا سبق بالحقیقه و المجاز درست شد. این بحث تمام شد ماند یک طرف، رفتیم دنبال اصالة الوجود ثابت کردیم که یک واقعیته هست این واقعیت یا وجود است یا ماهیت یکیشان بالذات موجود است دیگری بالعرض و المجاز. آن که بالذات موجود است وجودش، سبق بالحقیقه دارد یعنی اولاً و بالذات است و آن که مجازاً موجود است آن سبق را ندارد یعنی اولاً و بالذات وجود ندارد. ثانیاً و بالعرض موجود است. این شد سبق بالحق. این سبق بالحقیقه رفت در فلسفه سبق بالحق را درست کرد بر اساس اینکه عالم شأن ذات مقدس پروردگار است که آن شأنش بعداً تکمیل می شود. در فضای امکان فقری ما با آن کار می کنیم وقتی عالم تقدم وجود بر ماهیت، تقدم بالحقیقه پیدا کرد، وجود خدا بر وجود عالم تقدم بالحق پیدا کرد؛ چون عالم شد شأن الهی، نسبت عالم به ذات مقدس پروردگار شد نسبت شأن و ذی شأن و امکان فقری. در این فضا وقتی وارد شدیم آن موقع باید ببینیم تکلیف آن حرف میرداماد چیست که آن سبقی که ایشان برای عدم عالم درست کرد و سبق دهری اسمش شد کانه یک وعائی داریم به نام وعاء دهر که در وعاء نسبت به آن وعاء علت هست معلول نیست، آن سرنوشتش چه می شود؟ پس اگر ما سیر تاریخی را تصویر کنیم بعد از آنکه ما سبق زمانی درست کردیم و لحوق زمانی، خود به خود حدوث زمانی و قدم زمانی بعد حدوث ذاتی و قدم ذاتی را تصویر کردیم فلاسفه گفتند: بله! عالم ذاتا حادث است؛ چون عدم سابق بر وجود عالم است در رتبه ذاتش نه اینکه عالم زمانا حادث باشد که عدم زمانی سابق باشد بر وجود زمانی یعنی مسأله سبق و لحوق به مسأله حدوث و قدم گره بخورد. حدوث این شد که یک چیزی نباشد بعداً به وجود بیاید، عدمش سابق بر وجودش باشد. این سابق بودن عدم یا سابق بودن زمانی است یا عدم زمانی است یا سابق بودن عدم در رتبه ذات است یا سبق دهری است و حدوث، حدوث دهری است. این رسید به ملاصدرا یک سبقی درست شد به نام سبق بالحقیقه برای وجود که وجود اولاً و بالذات موجود است، ماهیت ثانیاً و بالعرض وجود پیدا کرده و یک سبق بالحق که وجود حق ذات مقدس پروردگار وجودش حق است و چه می دانم آن جمله معروف پیامبر که همه اشعار عرب باطل بود الا آن شعر فلانی که گفت: ما خلا الله همه باطلند یعنی وجود خدا سبق بالحق بر وجود بقیه دارد. اگر این سبق، سبق بالحق بود و این ما یکون بدون الله باطل شد و آن سبق شد سبق بالحق این سرنوشت و بعد یک حدوث بالحقیقه درست شد سرنوشت سبق دهری و حدوث دهری

اینها برای مراحل بعد می ماند. این سیر تاریخی اش بود. الان چیزی که بیان فرمودند سبق اول بالحقیقه آن تاریخی نیست، بعد سبق بالدهر، آن سبق بالحق دیگر بحث نشده بعد اثرش در آن حدوث ها بعد هم نتیجه گیری است. یک مقداری عبارت بخوانیم.

(پرسش... پاسخ:) برای همین متکلمین آنجا در بحث علت و معلول خواندیم که گفتند چه اشکالی دارد ملاک احتیاج شیء به علت حدوث زمانی باشد. بعد به آنها می گفتند: زمان خودش چگونه است؟ بعضی گفتند: زمان موهوم است. بعد به آنها گفتند: این حرف شما در واقع می دانید انهدام حرفی است که تاسیس کردیم؛ چون شما مناط احتیاج را بردید سراغ زمان و گفتید این شیء به خاطر اینکه یک زمانی نبوده محتاج به علت است، یک زمانی نبوده پس عدمش در زمان سابق بر وجودش است و به دلیل سبقت عدم زمانی او بر وجود او در زمان محتاج به علت است ...

(پرسش... پاسخ:) بله! اگر خودمان یک چیز دیگر بگوییم معنایش این است که بگوییم زمان از اول وقتی که عالم را بررسی می کنیم زمان معنا پیدا می کند بین ما و خدا آن موقع دیگر زمان فاصله نیست. اگر خودمان بگوییم این می شود نتیجه اش تقدم او می شود تقدم ذاتی؛ چون او علت تامه ما است، سبقش می شود سبق علی. او وجود علی علت تامه است بر معلول برای کل ما سواست، تقدم ذاتی دارد بر ما. راه ها را بسته اند فلاسفه می گویند: اگر مناط احتیاج شیء به علت حدوث زمانی است یعنی یک زمانی بوده عدم عالم سابق بر وجودش است پس محتاج به علت است. می گوئیم پس هر حادث زمانی، محتاج به علت است اما زمان چگونه است؟ باید بگویند حادث به حدوث ذاتی است. پس معلوم می شود تکلیف مسأله علیت و احتیاج در امکان ذاتی حل می شود. اگر خود آنها گفتند: زمان موهوم است. یعنی چه؟ یعنی خراب شد. بعد گفتند: زمان از رتبه ذات انتزاع می شود. در بدایه آنجا که مناط احتیاج شیء به علت را خواندیم گفتند: نمی دانیم این چه می خواهد بگوید؟ چطور ممکن است زمان از رتبه ذات خدا انتزاع شود حال آنکه ذات خدا مجرد و ازلی است؟! اگر زمان مخلوق خداست، باید محتاج به خدا باشد چه نوع احتیاجی؟ دیگر غیر زمانی. این از دو طرف اشکال دارد. آن اشکال آن طرفی اش بود. اشکال این طرفی اش این است که اگر زمان بعد از عالم است اندازه حرکت عالم است اما آن موقع نسبت بین عالم ماده و خدا، زمانی نیست ...

عالم، قدیم زمانی هم که باشد حادث به حدوث ذاتی است کل عالم را می گوئیم، نه این موجود و آن موجود. اینها همه حادث به حدوث زمانی اند. کل عالم ماده می شود حادث به حدوث ذاتی، هر چه عالم را زمانا عقب ببریم به زمانی نمی رسید که عالم نباشد؛ به خاطر اینکه زمان، اندازه حرکت است ...

میرداماد خواست این فاصله را با حدوث دهری درست کند. دقیقاً گرفتاری این آقای بزرگوار اینجا بود گفت درست است ما عدم را می بریم در رتبه ذات عالم اما عدمی را که بردیم در رتبه ذات عالم، مشکل ما را حل نمی کند. ما یک عدمی می خواهیم غیر زمانی، شد دهری بعد شد حدوث دهری.

«فی المواد الثلاث - فصل ثامن - الحق هو به قالت الحكماء ... جاز أن يوجد القديم الزماني و هو الذي لا اول لوجوده و معلوم أن سلب دوام وجوده يغنيه عن العلة إذ لا سبيل للعدم اليه حتى يحتاج الى ... وجه الاندفاع» (بدایه ص ۵۲) که مشروط احتیاجش، امکان ذاتی اش است و امکان ذاتی اش هم با آن است ...

(پرسش... پاسخ): ماهیت در هیچ و عائی موجود نیست بالعرض موجود است. ایشان در نهایت این را دارند «و أجاب بعضهم عن النقض بأن الزمان أمر اعتباری و همی لا بأس بنسبة القدم عليه إذ لا حقيقة له وراء الوهم - دلیل همین سبقی که قرائت فرمودید یعنی در مواد ثلاث - فی حاجة الممكن الى العلة و أن علة حاجة الى العلة هو الامكان دون الوجود - ایشان اینها را که بحث می کند - و قد استدلوا على نفي علية الامكان بأنه لو كانت علة الحاجة هي الامكان جاز أن يوجد في قديم الزماني» در بدایه این در اشکال بود یک جواب مختصری آنجا دادند بعد هم توضیح می دهند که «فما ذكره منتسب بنفس الزمان إذ لا معنى لكون الزمان مسبوقا بعدم زماني مضافا الى أن اثبات الزمان قبل كل ماهية مكانية اثبات للحركة الراكبة للزمان و فی اثبات متحرک تقوم به الحركة» چون زمان، اندازه حرکت عالم است هر وقت ما فرض زمان را کردیم باید فرض حرکت کنیم و هر وقت فرض حرکت کنیم باید فرض ماده کنیم خیلی عالی اینجا مفصل می گوید «و فی اثبات الجسم المتحرك و المادة و الصورة و كلما فرض وجود لمهية ممكنة كانت قبل قطعه زمان و أجاب بعضهم عن النقض بأن الزمان أمر اعتباری و همی و فيه أنه هدم لما بنوا من اثبات حاجة الممكن الى حدوثه الزماني» ایشان هم آنجا می گوید معنایش این است که کل قضیه را خراب کردید دیگر نه زمانی داریم نه حدوث زمانی داریم. اگر زمانی داریم یعنی حرکتی داریم، یعنی ماده ای داریم؛ لذا بحث حدوث زمانی عالم هیچ راه ندارد. پس کل عالم حدوث زمانی ندارد بر اساس حرکت جوهری همان جا گفتیم. یک معنای ادقی از حدوث زمانی را ملاصدرا درست می کند که جهان می شود عین حرکت. وقتی جهان عین حرکت شد هر قطعه اش حادث به حدوث اما قطعه اش فرضی است البته چون قطعه ندارد. این حدوث زمانی را به معنای ادقی درست می کند برای همین فهم عرفی ما. این را هم آنجا گفتیم ولی گفتیم فرعی ان شاء الله در بحث حرکت جوهری در بحث بعدی می آید. حدوث زمانی اگر حدوث زمانی کل عالم باشد محال است. آن مطلب با آن منافات ندارد همان جا هم گفته شد.

(پرسش... پاسخ): «آن» اصلا در خارج نیست. «آن» قطعه ها را جدا می کند، تعبیر را دقیق کنید ... «آن» یعنی این یک قسمت با آن یک قسمت. ان شاء الله در همین بحث حدوث و قدم زمانی در نهایت می آید. اما این برای وقتی است که حرکت را قبل از سبق و لحوق بخوانیم. این هم یکی از آن نکات حرکت، تقدیم حرکت بر سبق و لحوق است که ما حرکت جوهری را درست کنیم و زمان را بکنیم اندازه حرکت عالم بعد ما حدوث زمانی که می گوئیم نه این است که زمانی را ببریم بیرون عالم بعد بگوئیم یک قطعه ای بوده و یک زمانی بوده که عالم نبوده، این غلط است. این تصور را باید ریشه کن کنیم. حدوث زمانی به این معنا قطعا غلط و غیر برهانی است اما اگر گفتیم عالم یک حرکت است، یک امتداد است که با این اشکال مادیگر آنجا صور متعدده نداریم یک وجود سیال جوهری داریم.

(پرسش... پاسخ:) تعیین حرکت عالم است ... عرض تحلیلی است. عرض تحلیلی فرق دارد با عرض خارجی متن را بخوانیم.

تقدم و تأخر به حقیقت و مجاز:

«و منها السبق بالحقیقة وهو أن يتلبس السابق بمعنى من المعانی بالذات و يتلبس به اللاحق بالعرض - مثالش همان جری الماء و جری المیزاب که جریان به ماء اولاً و بالذات نسبت داده می شود، به میزاب ثانياً و بالعرض و مثال واضح تر آن جریان خود وجود است که وجود موجود است بالذات، ماهیت موجود است بالعرض - کتلبس الماء بالجریان حقیقة و بالذات و تلبس المیزاب بالجریان بالعرض و یقابله اللحوق بذاک المعنی لحوق بذاک المعنی - یعنی

همان که بالعرض باشد لاحق است متأخر است از آن که بالذات است - و هذا القسم مما زاده صدر المتألهین».

تقدم و تأخر دهری:

«و منها السبق و التقدم بالدهر و هو تقدم العلة الموجبة علی معلولها» خیلی عالی است این جملاتشان تقدم علت موجب بر معلولش - لكن لا من حيث إيجابها» به نظرم می رسد که این قسمت را بگذارم آن را مباحثه کنید بعد بخوانیم؛ چون ارزشش، ارزش والایی است. این بحث دهر یک بحث مهمی است که شما ذهنت را باید قوی کنید. در این رابطه من آن سابقه را که گفتم حتماً به بعضی از مقدمات مسأله مراجعه فرمایید.

جلسه صد و سوم

پاسخ به سوالات

پس آقا ما در سبق زمانی نسبت به زمان را مطرح کردیم. چه در زمان چه در زمانی. به طور کلی آنجا که می خواهیم تقدم و تأخر را نسبت به زمان مطرح کنیم بحث زمان مطرح است. در سبق بالطبع مساله وجود مطرح است که وجود علت ناقصه تقدم دارد بر وجود معلول. و در سبق بالعليه مساله وجود مطرح است. (پرسش...پاسخ:) اشکال درستی دارید؛ ان شا الله در نهایه جوابش را می دهیم؛ یعنی خیلی سعی کردند تقدم زمانی را برگرداند به تقدم علت ناقصه بر معلول منتها اشکالش، غیر مجامع بودن تقدم زمانی با مجامع بودن تقدم وجودی علت ناقصه است. برای همین دو نوع است. اگر این اشکال است، اشکالی خوبی است ان شا الله در محالش بررسی می شود ولی ربطی به علت تامه ندارد با زمان مربوط بود.

(پرسش...پاسخ:) یعنی ما اگر خواهیم تقدم علت ناقصه را با معلول نسبت به زمان بسنجیم حرف خوبی است. اما اگر خواهیم نسبت به علت تامه بسنجیم غلط است. فرمایش ایشان هم غلط است؛ یعنی علت تامه نسبت به معلول یک حیث دارد، علت ناقصه نسبت به معلول یک حیث دیگر دارد. اما اینکه ما بگوییم زمان هم نمی شود برگردد به علت ناقصه این حرف خوبی است. این سوال خوبی است. اینها دو تا سوال هستند.

(پرسش...پاسخ:) تشکیک که زمان ندارد ... در تشکیک که زمان ندارد. علت و معلول در سیستم تشکیک که زمان بینشان نیست. تقدم وجودی هست، معیت وجودی هم هست... تقدم وجودی دارد یعنی علت وجود، معیت وجودی دارد در تشکیک. یکبار آدم با تشکیک کار می کند باید با تشکیک جواب بدهیم. یکبار با تشکیک اشکال نمی کند به او می گویند: هر جا علت تامه بود معلول هم همانجا هست.

(پرسش...پاسخ:) اینها رابطه علت و معلول را به چه می دانستند؟ به وجود، به تقدم ذاتی علت بر معلول. در ضرورت. آنها می گویند یک علت تامه دارم، که معیت وجودی با معلولش دارد؛ چون انفکاک علت تامه از معلول محال است. اما تقدمش در ضرورت است.

(پرسش...پاسخ:) علت ناقصه با تشکیک در واقع فرضی است. حیثی است. حیثی تقدم می شود وجودی. ... من وقتی رفتم در سیستم تشکیک با علل تامه دارم کار می کنم، علت ناقصه را حیثی باید بحث کنم.

(پرسش:) سبق و لحوق معنا ندارد؟

(پاسخ:) چرا؟ تقدم وجودی دارد. ... سبق در وجود دارد. معلول موجود است علت ناقصه

جلسه صد و چهارم

پاسخ به سوالات

پس خلط کردن تقدم علت با تقدم علت تامه و علت ناقصه غلط است و فرق گذاشتن بين بالطبع و زمانی جای بحث دارد و حرف خوبی است. این را باید رسیدگی کنیم. پس یک حرف غلط در ذهن ماست که آن را کنار بگذارید...

(پرسش...پاسخ:) ملاک بالطبع، تقدم وجودی علت ناقصه است بر معلولش. تقدم وجودی علت ناقصه بر معلولش چه فرقی با زمان دارد؟ بعدا بحث می شود. ابتدا اگر تقدم وجودی را یاد بگیریم، باید از تقدم در وجود و ضرورت جدایش نماییم. این چه ربطی دارد که ملاکش چه باشد؟ این تقدم در وجود است. تقدم علت ناقصه است این چه ربطی دارد به تقدم در وجود که در مورد علت تامه است؟ حال فرض کنید اصلا اشتباه کردیم زمان را جدا کردیم. فرضا یکیشان بکنید باز یکیشان که بکنیم آیا با تقدم وجود یکی است؟

(پرسش...پاسخ:) می خواهیم بگوئیم اشتباه کردند. اشکال شیخ اشراق به اینها وارد است که نباید اینها را از هم جدا می کردید. این علت ناقصه است آن علت تامه است دو حیث دارند...

(پرسش...پاسخ:) اگر با تشکیک آمدی باز یک اشتباه دیگر کردیم چون در سیستم تشکیک معیت وجودی هست. باز هم خراب است. یعنی آن طرف غلط است علی ای حال. اگر تشکیک درست بشود با تشکیک باز معیت وجودی داریم؛ چون گفتیم تقدم می شود تقدم بالحق. گفتیم امکان فقری است. گفتیم وجود معلول، وجود علت را مضیق نمی کند. اگر با تشکیک حرف می زنید، معیت وجودی دارند. علت برای معلولش، معیت قیومی دارد. پس نه تشکیک را درست کردید، نه تقدم علی را درست کردید؛ یعنی همه اش خراب بود.

الفصل الثانی: فی ملاک السبق فی اقسامه

پس هر چه هست «ملاک التقدم و التأخر بالطبع هو الوجود و عن شیخ الإشراف -ان شاء الله در نهایت- أن التقدم و التأخر بالزمان من التقدم و التأخر بالطبع لأن مرجعه فی الحقیقه إلى توقف الوجود جزء متأخر علی وجود متقدم» (نهایه الحکمه ص ۲۲۷) حرف بسیار خوبی است. پس یکبار اشکال می کنیم به اینکه چرا تقدم بالطبع از تقدم بالزمان جدا شده است؟ این را می گوئیم سوال بسیار خوبی است. یکبار اشکال می کنم که چرا تقدم بالطبع از تقدم... این علی ای حال غلط است؛ چه با مشاء غلط است، چه با صدرا غلط است؛ چون علت تامه معیت وجودی با معلولش دارد منتها با سیستم صدرا می شود تقدم بالحق. با سیستم مشاء می رود در تقدم بالعلیه. علی ای حال آن حرف غلط است. ابتدا ذهنتان را قوی بکنید که آن سیستم غلط است اما این سوال، سوال خوبی است که آیا تقدم زمانی می تواند برگردد به تقدم بالطبع که تقدم علت ناقصه باشد بر معلول یا نمی تواند؟ بعدا ان شاء الله می

گوییم نمی تواند؛ یعنی از یک جهت می تواند از حیث جامع کلی. از یک جهت نمی تواند چون دو جنس هستند، یکی غیر مجامع است یکی مجامع. ان شاء الله این را می رسیم «و فی السبق بالماهیة و التجوهر هو تقرر الماهیة» این حرف اصالت الماهیة است. این مطلبی که ایشان می فرماید عمقش ان شاء الله برای نهاییه باید روشن بشود که چرا ملاک در تقدم بالتجوهر به تقرر ماهوی است؟ در مقام تقرر ماهوی در واقع مؤثر از تقرر جنس و فصل است؛ یعنی اگر من جنس و فصل را مقرر نکنم تقرر ماهوی ندارم. «و فی السبق بالحقیقة» در سبق بالحقیقة ملاک، مطلق التحقق است اعم از این که بالذات باشد أو بالعرض و المجاز. پس من باید یک تحقق جامعی را درست کنم ولو فرضاً. بعد بگویم این تحقق جامع نسبت به فی الحقیقة بالذات است نسبت به بالمجاز، بالعرض است. یک جامع باید درست کنم بگویم که این بالذات است و دیگری بالعرض..

(پرسش...پاسخ): باید یک جامع درست کنم که بگویم اینجا بالذات است آنجا بالعرض. واسطه در ثبوت که از محل بحث بیرون است. واسطه در ثبوت واقعا موجود است. آن واسطه در عروض است..... از بحث ما بیرون است. واسطه در ثبوت در واقع در بالذات قرار می گیرد نه در بالعرض. واسطه در ثبوت یعنی واقعا وجود دارد.

«و فی السبق الدهری هو الکنون بمتن الواقع» در سبق دهری ما بودن در متن واقع را می خواهیم. می خواهیم بگویم، بودن در متن واقع یک ظرف عامی است که علت در آن مرتبه از بودن که هست، معلول در آن مرتبه نیست و لذا وجود علت تقدم دارد بر وجود معلول، بخاطر اینکه یک بودن در متن واقع درست می کنیم که این بودن در متن واقع بعد که ان شاء الله در نهاییه رسیدیم باید رسیدگی بکنیم این با سیستم اصالت الوجود و با سیستم تشکیک سرنوشتش چه می شود؟ آیا این کون بمتن الواقع که ما درست می کنیم یک چیز اعمی است یا می شود همان سیستم اصالت الوجود؟ این را باید رسیدگی کنیم. این نکته مهمی دارد که با شما مطرح می دهم. اگر خواندید و دقت کردید و چیزی به ذهنتان رسید ما در خدمتتان هستیم. من جاهایی که می ایستم بحث می کنم بدانید ارزشمند است یعنی مطالب واقعا نو، بکر، جای بحث دارد که ذهن شما قوی بشود.

«و فی السبق بالرتبة النسبة إلى مبدأ محدود» در سبق به رتبه گفتیم به اعتبار نسبت به یک مبدأ، یکبار مبدأ ما محراب است یکبار مبدأ ما باب است، یکبار مبدأ ما جنس عالی است، یکبار مبدأ ما نوع سافل است. نسبت به مبدأ باید بسنجیم. «النسبة إلى مبدأ محدود - كالمحراب أو الباب فی الرتب الحسیة- و كالجنس العالی أو النوع الأخير فی الرتب العقلیة» می گوییم مأموم اقرب به باب است تا امام و امام اقرب به محراب تا مأموم که ان شاء الله اگر کسی این مطلبی که عرض کرد آقای مطهری خواند بعد معلوم می شود که چرا نسبت به مکان ما با یک امر اعتباری مواجه می شویم ولو خود مکان حقیقی است. اما نسبت به زمان با یک امر اعتباری مواجه نمی شویم با اینکه مکان حقیقی است، زمان هم حقیقی است ولی نسبت به زمان گرفتار اعتبار نمی شویم اما نسبت به زمان گرفتار اعتبار می شویم. اگر باز هم در این رابطه فکر کردید و آنجا دقت کردید مطلب را استخراج می نماید. نسبت به مکان ما گرفتار امر اعتباری می شویم اما نسبت به زمان که بر می گردد به آن تعبیری که امروزی ها دارند که زمان یک کمیت جهت دار است. در مکان جهت نیست و لذا تسلسل در مکان یک حالت پیدا می کند و تسلسل در زمان یک حالت پیدا می

کند که جواب فیلسوف بزرگوار و عظیم الشانی را خواهیم داد که خواسته اینها را با هم مقایسه کند و بگوید که همانطور که نامحدود بودن زمانی دلیل ندارد. چطور شما در مکان می گوئید مکان می تواند محدود باشد اما چرا در زمان اصرار دارید بر نامحدودی زمانی؟ به فلاسفه ایشان اشکال می کند. هردو تا را محتمل بکنید. بعضی از دوستانی که در جلسه پرسش و پاسخ آمدند این مطالب برایشان کُذ خوبی است. این را ان شاء الله اگر کسی درست کار کرد آن موقع درست در می آید. در مقدمه بحث بعدی «کل حادث مسبوق بقوة الوجود- این بحث بدردمان می خورد- کالجنس العالی أو النوع الأخير فی الرتب العقلیة» این هم بحث نسبت به مبدأ محدود است که قرب و بعد از مبدأ می تواند مطرح بشود اعتباراً یا حقیقه؟

«و فی السبق بالشرف هو الفضل و المزیة» یک کمال وجودی است که یک جا بیشتر است و یک جا کمتر است. یک فضیلتی است بلکه مثلاً شجاعت و بی باکی و تهور و آن چیزهای که می گویند ملکات و فضایی است که یک جا کمتر است یک جا بیشتر است. نسبت به آن فضیلت و مزیت، ما می گوئیم فلانی سابق است فلانی لاحق است. فلانی افعال تفضیلش را دارد عادل است آن عادل است. او اتقی است این مثلاً متقی است و همینگونه این فضایل و کمالات می توانند مبدأ و ملاک سبق و لحوق باشند.

الفصل الثالث: فی القدم و الحدوث و أقسامهما

ایشان باز یک بحث بسیار زیبایی عرفی را شروع می کند که کلمه قدیم و حادث در عرف، نسبی بکار می روند. عرف به یک چیزی میگوید قدیم بخاطر اینکه عمرش بیشتر باشد. زمان بیشتری داشته باشد به یکی می گوید حادث و جدید، وقتی عمر کمتری داشته باشد. اما قدیم نسبت به یک چیز دیگر جدید است. کاربرد عرفی کلمه حدوث و قدم نسبی است. پس حدوث و قدم در واقع وقتی در عرف بکار می روند بر اساس «اکثرهما زمانا» هرکسی اکثر زمانا هست عمر بیشتری دارد، قدیم است؛ هرکسی اقل زمانا است و عمر کمتری دارد حادث است. پس در واقع مساله بر می گردد به اینکه عدم آن، نسبت به عدم این. نگاه کنید جامع جالبی از آن در می آید. اگر کسی در زمانی که او نبود، بود، می شود قدیم. پس آن که به او می گوئیم حادث برای وقتی است که یک یک عدمی داشته باشد در زمانی که او هست؛ لذا یک چیزی که عمرش صد سال است با آن که عمرش پنجاه سال است، پنجاه سال قبل این حادث نبود، عدم داشت نسبت به بود این. پس در واقع یک عدم نسبی. عدم سابق بر وجود، نسبی است. اگر آن عدمش در زمان وجود آن بود این می شود حادث، آن می شود قدیم. اگر عدمش در زمان وجود موجود دیگری بود، همین که نسبت به این قدیم است نسبت به آن حادث است. این کاربرد عرفی کلمه حدوث و قدم عندالعرف است. این را بخوانیم که آسان است. خیلی اوقات مشکل از همین کلمات و مفاهیم عرفی عارض می شود.

تطبیق متن فصل سوم

«كانت العامة تطلق اللفظتين - القديم و الحادث علی أمرین - عامه اطلاق می کند این دو لفظ را - یشرکان فی الانطباق علی زمان واحد - دو شیئی که یک زمان واحدی بر آنها گذشته است، به یکی می گوئیم حادث به یکی می گوئیم قدیم - إذا كان زمان وجود

أحدهما أكثر من زمان وجود الآخر - وقتی زمان وجود یکی بیشتر از زمان وجود دیگری باشد - فكان الأكثر زمانا هو القديم و الأقل زمانا هو الحادث و الحدیث - می گویند این تازه است، این نو است، این حادث است، این جدید است. آن قدیمی است. قدیمی است؛ یعنی زمانش طولانی تر بوده است - و هما وصفان إضافیان - ما این دو وصف را نسبی به کار می بریم. اضافی یعنی نسبی به کار می بریم - أي إن الشيء الواحد يكون حادثا بالنسبة إلى شيء - این شیء واحد نسبت به یک شیء حادث است - و قدیما بالنسبة إلى آخر - نسبت به شیء دیگری قدیم است. نتیجه اش را بیان نماییم - فكان المحصل من مفهوم الحدوث - خلاصه و محصل از مفهوم حدوث عند العرف این است - مسبوقیة الشيء بالعدم فی زمان - در واقع وقتی یک شیء مسبوق به عدم است در زمان وجود دیگری..... یعنی به این شیء که می گوئیم حادث است بخاطر این است که یک زمانی نبود آن بود برای همین به آن می گوئیم قدیم. اگر همین قدیم را نسبت به یک شیء دیگر بسنجیم که یک زمانی این نبوده است و آن بوده است. به این می گوئیم این حادثی است آن قدیم است. پس کاربردش، این است. مسبوقیت شیء بالعدم یعنی باید وجود فعلیش مسبوق به عدم باشد آن هم عدم در یک زمانی که یک موجود دیگری وجود داشته است که آن نسبت به این قدیم است - و من مفهوم القدم عدم کونه مسبوقا بذلك - باز نسبی هست. وقتی به آن یکی می گوئیم تو، قدیم هستی، می گوئیم تو در زمان عدم این بودی، نمی توانم بگویم نبودی، بودی. وقتی یک شیء وجودش مسبوق نبود به عدمی در زمانی که میسنجیم به آن می گوئیم تو قدیمی. هر وقت شیء، وجودش مسبوق بود به عدمی که خود به خود در - چون نسبی می خواهیم به کار ببرم - در زمان شیء دیگر به آن می گوئیم تو حادثی. حادث، مسبوقیت یک وجود است به عدم و قدم، عدم مسبوقیت یک وجود است به عدم. منتها چون اینها نسبی به کار می روند باید حواسمان باشد. شیء، نسبت به یک وجودی حادث است، نسبت به یک وجودی قدیم است؛ چون نسبت به آن وجود مسبوق به عدم نیست. نسبت به این وجود، مسبوق به عدم است. هر جا مسبوقیت به عدم پیدا کرد می شود حدوث. هر جا مسبوقیت به عدم پیدا نکرد می شود قدم. الان می خواهیم بگوئیم گاهی اوقات فلاسفه این مفهوم عرفی را تعمیم می دهند به عدم ذاتی. تا الان کلمه حدوث وقتی بکار می رفت که یک عدم غیر مجامع باید در کار باشد در عمود زمان. باید همیشه یک بخشی باشد که این نباشد، حالا نسبت به چیز دیگری اما بالاخره باید یک جایی یک عدمی باشد که جمع نشود با وجود این. ما می گوئیم کلمه حدوث را بکار می بردیم اما می خواهیم با یک تصرفی، حدوث را بکار ببریم در عدم مجامع. یک شیئی مثل خود زمان، اون نقدی که فلاسفه به متکلمین می کردند یادتان نرود. می گفتند زمان که حدوثش زمانی نیست؛ یعنی نمی توانیم بگوئیم زمان، یک عدم زمانی غیر مجامع دارد. معنا ندارد. پس برای حدوث زمان من باید دست به کدام حدوث بزنم؟ یا باید زمان را واجب الوجود کنم که بعضی هایشان کردند، دیدند چاره ای ندارند. بگویند زمان از ذات واجب - یا از فعل که نمی گویند، فعل بلد نیستند. اگر فعل باشد که باز همین می شود یعنی حدوث ذاتی می شود، خراب می شود - چکارش کنند؟ گفتند در یک جایی مجبوریم حدوث را بکار ببریم این مسبوق به یک عدم بیرونی غیر مجامع نیست. هر چه نگاه می کنید موجود است در عمود زمان اما باز به آن می گویند حادث. پس اینجا مسبوق به عدم است حدوث اما عدم ذاتش.

«ثم عَمَمُوا مفهومی اللفظین بأخذ العدم مطلقاً یعم العدم المقابل و هو العدم الزماني الذي لا یجامع الوجود و العدم المجمع» آمدند این مسبوقیت الوجود بالعدم را تعمیم دادند؛ گفتند چه عدم مجامع، چه غیر مجامع. عدم غیر مجامع، عدم زمانی است. عدم مجامع، عدم در رتبه ذات است که وقتی وجود هم دارد می گویند ذاتا معدوم است؛ لذا می گویند حادث به حدوث ذاتی است. باز عدم سابق بر وجودش است اما نه سبقتی که زمانی باشد.

«عَمَمُوا مفهومی اللفظین» مصیبت اینجاست. این معدوم است ذاتا؛ یعنی شما که گفتید ماهیت، نه موجود است نه معدوم حالا می گویند معدوم است ذاتا. بعد می گویند موجود است این حرف یعنی چه؟ این چه معمایی است که برای ما درست کردید؟ «ثم عَمَمُوا مفهومی اللفظین بأخذ العدم مطلقاً یعم العدم المقابل و هو العدم الزماني الذي لا یجامع الوجود» آن عدم زمانی که با وجود جمع نمی شود- و العدم المجمع الذي هو عدم الشيء فی حد ذاته آن عدمی که المجمع لوجوده بعد استناده إلى العلة- بعد از استنادش به علت، وجودی پیدا می کند. این منافاتی با عدمش در رتبه ذات ندارد - «فكان مفهوم الحدوث مسبوقة الوجود بالعدم» یعنی شما دارید سریع می روید در حدوث بالحق... باید حواستان را بدهید که ذهن را کجا با تشکیک حرف بزنید کجا با حدوث ذاتی مشائی حرف بزنید که سبق بالعلیه درست کنید. از دیروز اینها را ردیف کردیم که ارتباط بحث سبق و لحوق را با قدم و حدوث بدانید که ما کجا می خواهیم حدوث ذاتی را درست کنیم در سبق بالعلیه. کجا می خواهیم حدوث دهری را درست کنیم با سبق دهری. کجا می خواهیم حدوث بالحق را درست کنیم با امکان فقری و تشکیک و حقیقت و رقیقت. اینها هرکدام حساب و کتابی دارد.

«فكان مفهوم الحدوث -مفهوم حدوث چیست؟- مسبوقة الوجود بالعدم- این است که وجود مسبوق به عدم باشد، حالا چه عدمی که خارج از ذات است که عرف می شناسد و اسمش عدم زمانی است و غیر مجامع است و چه عدمی که در رتبه ذات است و عرف نمی شناسد ولی فیلسوف این کلمه را تعمیم می دهد، چاره ای هم ندارد؛ چون هر کس مثل متکلم شروع کرد اشکال کردن، به او می گویند زمان را حل کن. زمان حادث است یا قدیم است؟ زمان اگر قدیم است، واجب الوجود می شود العیاذ بالله . اگر حادث است باید حادث بشود به حدوث مجامع یا غیر مجامع؟ غیر مجامع.... تسلسل پیش می آید؛ یعنی زمان را در زمان حادث پیدا می کند. اینگونه نمی شود. پس حدوث زمان باید برگردد به حدوث ذاتی؛ یعنی عدم مجامع پیدا کند زمان یا بگویند زمان نامفهوم است. ملاک حدوث زمانی خراب می شود. چاره ای نداریم از یک طرف باید به زمان واقعیت بدهیم که حدوث زمانی را درست کنیم. از طرف دیگر اگر واقعیت به آن بدهیم، زمان مسبوقیت بعدم زمانی ندارد. چه کاری می کنید؟ واجب الوجودش می خواهید بکنید؟ یا مجبوری برای زمان، مسبوقیت به عدم در رتبه ذات درست کنید. می شود حدوث ذاتی. پس نتیجه اش این است «مفهوم الحدوث مسبوقة الوجود- است- بالعدم و مفهوم القدم- عدم مسبوقیت- الوجود بالعدم و المعنیان من الأعراس الذاتية لمطلق الوجود»

خلاصه جلسه گذشته

بحث ما در ارتباط با حدوث و قدم و اقسام حدوث و قدم به اینجا رسید که فرمایش فرمودند: اصطلاح حدوث و قدم یک اصطلاح عامیانه و عرفی دارد که مسبوقیت وجود زمانی یک شیء را به عدم زمانی به شکل نسبی به کار می برد و لذا مانعی ندارد که یک شیئی، حادث باشد نسبت به یک شیئی و قدیم باشد نسبت به شیء دیگری؛ چون نسبت به شیء اول مسبوقیت - وجود زمانیش مسبوق به عدم زمانی - است و نسبت به شیء دوم وجودش مسبوق به عدم زمانی نیست، نسبی است. پس تعبیر حدوث و قدم به شکل عرفی که بخواهد بکار رود، مسبوقیت وجود زمانیست به عدم زمانی که آن هم نسبی است. اگر ما دو کار انجام بدهیم که یک کار را ایشان در بدایه تصریح دارند اما دو کار را در نهایت تطبیق کردند؛ یکی اینکه ما عدم را به عدم مجامع تعمیم بدهیم، که مورد نظرمان باشد و دوم اینکه این را از نسبی بودن خارج کنیم؛ یعنی اینکه دیگر کاربرد کلمه حدوث و قدم در فلسفه نسبی نیست. مثل کاربردهای عرفی نیست که در آن فرض نسبت بشود. پس اگر ما اینها را از نسبی بودن خارج کنیم و بگوییم مسبوقیت وجود شیء به عدم آن هم مطلقاً؛ لذا وقتی قدیم زمانی می گوییم، قدیم زمانی دیگر موجودی است که وجود زمانیش مسبوق به عدم [زمانی] نباشد. دیگر نمی گوییم نسبت به این باشد نسبت به آن نباشد.

(پرسش... پاسخ): تعمیم یک مساله است؛ خارج کردن از نسبت هم یک مساله است. اما عرض کردم تصریح؛ به اینکه تصریحی باشد که ما برای آنکه اینها را عوارض موجود بما هو موجود کنیم این قسمت که ما به همین دلیل عبارت دیروز را نگه داشتیم که امروز بخوانیم. برای آنکه اینها بشوند عوارض موجود بما هو موجود و فلسفه بتواند با آنها کار کند، دو کار با آنها می کنیم. یکی تعمیم می دهد مسبوقیت وجود را به عدم؛ چه عدمی که در رتبه ذات است، چه عدمی که خارج از رتبه ذات است و دوم که اینها را از حالت نسبت خارج می کنیم. اگر این کار را کردیم می شوند عوارض موجود بما هو موجود.

حدوث و قدم زمانی

«فكان مفهوم الحدوث مسبقاً الوجود بالعدم - این را دقت کنید که دیگر «فی زمان» در آن نیست. به طور کلی، در زمانیات یا در رتبه ذات. دیگر نسبت رفت - و مفهوم القدم عدم مسبقاً بالعدم - مفهوم قدم این است که مسبوق به عدم نباشد؛ حال یا عدم ذاتی یا عدم زمانی. این هم به شکل نسبی، نه به شکل مطلق. اگر این کار را کردیم - و المعنیان - آن موقع می شوند - من الأعراض الذاتية لمطلق الوجود - آن موقع ممکن است بگوییم موجود بما هو موجود یا حادث است یا قدیم است؛ یعنی یا مسبوقیت به عدم دارد یا مسبوقیت به عدم ندارد. - فإن الموجود بما هو موجود إما مسبق بالعدم وإما لیس بمسبوق و عند ذلک - وقتی که ما این دو کار را کردیم خروج از نسبت و اضافه و دوم تعمیم به مطلق عدم سابق؛ چه عدم مجامع و چه عدم غیر مجامع، آن موقع دیگر

از عوارض موجود بما هو موجود می شوند. دیگر ربطی به موجودات خاص زمانی ندارند که ما یک بخشی از آن را بخواهیم بحث کنیم. موجود بما هو موجود یا حادث است یا قدیم - صحّ البحث عنهما فی الفلسفة - می شود از آنها در فلسفه اولی بحث کنند - فمن الحدوث - نتیجه اش هم این می شود - الحدوث الزماني - حدوث می شود حدوث زمانی - و هو مسبوقة وجود الشيء بالعدم الزماني كمسبوقة اليوم بالعدم فی أمس و مسبوقة حوادث اليوم بالعدم فی أمس و يقابله القدم الزماني و هو عدم مسبوقة الشيء بالعدم الزماني - الان اینجا که قدم را مثال زد دیگر مطلق است - كمطلق الزمان الذي لا يتقدمه زمان و لا زماني « مطلق زمانی که قبلش دیگر زمانی نیست یا زمانی ای نیست. اگر کسی بخواهد برای زمان حدوث زمانی فرض کند من حيث لا يشعر به تعبیر زیبایی معلم اول زمان را قدیم کرده است؛ چون اگر گفت زمان، حادث زمانی است، یعنی قبلش هم زمانی بوده است که زمانی نبوده است. قبلش زمان بوده است. اگر در ذهنش خواست بیاورد بگوید زمان حادث زمانی است، قبل از این زمانی را که دارد متصف به حادث بودن می کند، یک زمانی را در نظر گرفته است. پس من حيث لا يشعر زمان را قدیم نموده است. پس در باب زمان اگر ما حدوثی داشته باشیم و مسبوقیت به عدمی داشته باشیم، مسبوقیت به عدم در مرحله ذات است نه در مرحله زمان؛ چون فرق مسبوقیت زمان به عدم زمانی در واقع فرق قدم زمانی زمان است و اصلا درست نمی شود.

«كمطلق الزمان الذي لا يتقدمه زمان و لا زماني و إلا ثبت الزمان من حيث انتفى هذا خلف» در واقع اگر کسی قائل به حدوث زمانی زمان بشود، زمان را ثابت کرده از همان جهت که خواسته زمان را منتفی بکند. از همان جهتی که خواسته است زمان را مسبوق به عدم زمانی بکند، ناخود آگاه زمان را کرده مسبوق به خود زمان. قدیم شده است.

حدوث و قدم ذاتی

«و من الحدوث، الحدوث الذاتي و هو مسبوقة وجود الشيء بالعدم فی ذاته كجميع الموجودات الممكنة التي لها الوجود - آن بالا چرا زمان را آورد؟ گفتیم که بخاطر تنبیه کردن متکلمین است. شما چاره ای ندارید نمی توانید مسبوقیت وجود را به عدم، منحصر کنید به مسبوقیت وجود زمانی به عدم زمانی. اگر بخواهید این کار را کنید اول جایی که با مشکل برخورد می کنید خود زمان است - و هو مسبوقة وجود الشيء بالعدم فی ذاته كجميع الموجودات الممكنة التي لها الوجود بعلة خارجية من ذاتها - چون موجودات ممکنه، وجودی که عارضشان می شود خارج از رتبه ذاتشان و از سوی علت ایجادیشان است - و ليس لها - این موجودات ممکنه - فی ماهيتها و حد ذاتها إلا العدم - و برای این موجودات ممکنه در حد ذاتشان فقط عدم هست. «فإن قلت» اگر شما اشکال کنید به اینکه این حرف شما منافات دارد با آن مطلبی که شما گفتید که ماهیت فی حد ذاتش فقط امکان دارد. شما قبلا گفتید ماهیت من حيث هی لیست الا هی الان می گویند فی حد ذاتشان عدم دارند. پس بالاخره ما نفهمیدیم که ماهیت در حد ذاتش لا اقتضاء است یا اقتضاء عدم دارد؟! جوابش را بدهید! از باب اینکه «عدم العلة علة لعدم المعلول» این عدم هم خارج از حد ذات است. این عدم هم، عدم بحمل شایع است. عدم به حمل شایعی که از باب عدم العلة عارض ماهیت می شود. وجود علت چون سلب می کند عدم علت را، یک وجودی خارج از حد ذات به ماهیت می دهد. عدم علت یک عدمی خارج از حد ذات، که هم وجود به حمل شایع است و هم عدم به حمل شایع است. و مطلب سابق ما درباره ماهیه من حيث هی درباره حمل اولی بود.

«فإن قلت الماهية ليس لها في حد ذاتها إلا الإمكان و لازمه تساوى نسبتها إلى الوجود و العدم- لازمة إمكان این است که نسبت ذات این ماهیت الی الوجود و العدم مساوی باشد- و خلو الذات عن الوجود و العدم جميعاً- لازمه اش این است که نه وجودی در ذات باشد نه عدمی، پس چگونه شما می گوئید عدم در ذاتش مستقر است؟ خالی بودن ذاتش از وجود و عدم -دون التلبس بالعدم كما قيل- بدون اینکه شما بگوئید ذاتش متلبس به عدم است و یک عدم در رتبه ذات دارد که تقدم دارد بر وجودش و سابق بر وجودش است -و مسبوقة العدم بالوجود- را از باب عدم ذاتی که سابق بر وجود خارج از حد ذات است الان برای ما تصویر کردید. -قلت- دوباره خلط کردید بین حمل اولی و حمل شایع. این عدم که عدم خارجی است خارج از ذات است. آن وجود که وجود خارجی است خارج از ذات است. منتها یکی از باب عدم العلة است یکی از باب وجود العلة و آن خارج بودن عدم و وجود هم که گفته شد درست است، ناظر به حمل اولی است.

«قلت الماهية وإن كانت في ذاتها خالية عن الوجود و العدم -ماهیت اگر چه در ذاتش خالی است از وجود و عدم- مفتقرة في تلبسها بأحدهما إلى مرجح -ماهیت افتقار دارد در تلبس آن ماهیت بأحدهما وجود و عدم- لكن عدم مرجح الوجود و علت الوجود كافٍ في كونها معدومة- این کافی است در اینکه ماهیت معدوم بشود و -بعبارة أخرى- عبارتی که چندین بار با آن کار کردیم-خلوها في حد ذاتها عن الوجود و العدم- خالی بودن ماهیت فی حد ذاتش از وجود و عدم -و سلب الوجود و العدم عن الماهية إنما هو بحسب الحمل الأولی و هو لا ينافي اتصاف الماهية بالعدم حينئذ بحسب الحمل الشائع» این عدمی که ما داریم می گوئیم عدم خارج از ذات است. خارج از ذات یعنی شایع اما از باب عدم العلة وجودی هم که داریم می گوئیم وجود به حمل شایع است که خارج از ذات است. ارتفاع تقيضين هم محال است. ماهیت یا موجود است به حمل شایع یا معدوم به حمل شایع. اگر موجود باشد با وجود علت، موجود است. اگر وجود علتی در کار نبود معدوم است به حمل شایع اما این معدوم به حمل شایع اقتضای ذاتش نیست از باب «عدم العلة علة لعدم المعلول» ولی بالاخره این حمل شایع موجود است تا علت این عدم به حمل شایع را بردارد.

«و يقابل الحدوث بهذا المعنى التقدم الذاتي» حدوث ذاتی در جایی بود که امکان ذاتی باشد؛ چون اگر موجودی ذاتا خالی الوجود و العدم بود، وجود خارجی اش علت می خواهد عدم خارجی اش، عدم علت می خواهد که خوب دوباره ذهنتان را جمع کنید می گوئیم این حرفها کجا هست؟ جایی که امکان ذاتی باشد. جایی که امکان ذاتی نبود؛ یعنی ذات مقدس پروردگار، قدمت ذاتی است. جایی که ماهیت نبود، قدیم ذاتی است. دیگر ذات او عین الوجود است. دیگر ماهیتی نیست که بگوئیم خالی الذات است عن الوجود و العدم. «و يقابل الحدوث بهذا المعنى التقدم الذاتي و هو عدم مسبوقة الشيء بالعدم في حد ذاته» قدم ذاتی این است که مسبوقیت نداشته باشد وجود یک شیء به عدمی که در رتبه ذاتش است. عدمی که در رتبه ذاتش به حمل شایع شکل می گیرد، جایی است که ماهیتی در کار باشد. اگر ماهیتی در کار نبود چنین عدمی به حمل شایع در رتبه ذات شکل نمی گیرد. «و إنما يكون فيما كانت الذات عين حقيقة الوجود- این هم در جایی است که ذات عین حقیقت الوجود باشد- الطارد- آن وجودی که طارد است- للعدم بذاته- آن وجودی که بذاته طرد عدم می کند برخلاف ماهیت که بذاته طارد عدم نیست، عدم العلة علة لعدم المعلول

است - و هو الوجود الواجبی الذی ماهیته إنیته - وجود واجبی است که اصطلاح ماهیت را بمعنی الأعم بکار می برد که آن سبک مشهور را رعایت کرده باشد. واجب الوجود ما به الشیء هو هو اش عین الوجود است. گفتیم کلمه ماهیت دو کاربرد دارد؛ بمعنی الأعم و بمعنی الأخص.

حدوث و قدم دهری

«و من الحدوث الحدوث الدهری الذی ذكره السید المحقق الداماد و هو مسبقیة وجود مرتبة من مراتب الوجود بعدمه المتقرر فی مرتبة هی فوقها فی السلسلة الطولیة» یکی دیگر از حدوث ها، حدوث دهری است. حدوث دهری باز یک عدم غیر مجامع است؛ چون عدم خارج از حد ذات و عدم در رتبه بالاست؛ بخاطر اینکه گفتیم معلول یک وجودی دارد بنابر نظر ایشان یک عدمی دارد که معلول با این حد و حدود خودش در رتبه ذات علت، موجود نیست. این عدم، عدم معلول با همین حدود وجودی خاص خودش. این عدم معلول با این حدود در رتبه علت است و علت در واقع سبقش بر معلول، سبق دهری است؛ چون در رتبه عدم معلول است که عدم معلول با وجود معلول جمع نمی شود که این را مفصل جلسه قبل گفتیم.

«الحدوث الدهری الذی ذكره السید المحقق الداماد و هو مسبقیة وجود مرتبة من مراتب الوجود بعدمه - به عدم این مرتبه، عدم معلول، عدم این مرتبه - المتقرر - این عدمی که تقرر یافته - فی مرتبة - در مرتبه علتش - هی فوقها» در مرتبه ای که فوق این مرحله ایست که داریم از عدمش بحث می کنیم. پس عدم معلول متقرر است در رتبه علت. عدم معلول وقتی تقرر پیدا کرد، یک عدم خارج از ذات داریم که ذات با او جمع نمی شود. این عدم خارج از ذات، عدم در رتبه علت است. پس هر معلولی یک وجود ذاتی دارد در رتبه ذاتش. یک عدم دارد در رتبه علتش. این عدم سابق بر این وجود است و این می شود حدوث دهری. حدوث دهری می شود عدمی که قبل از وجود بوده است. قبلاً گفتیم اگر علت ایجادی، سابق بر معلول است، این سبقش، سبق دهری است؛ چون علت هم رتبه با عدم این معلول است و لذا در واقع این سبق سابق هیچگاه با لاحق جمع نمی شود. یکبار دیگر بگویم که این رتبه معلول در رتبه خودش، این عدمش در رتبه علتش که این عدم، غیر مجامع است. عرض هم شد که میرداماد گفت که به ما نمی چسبد که شما عدم را فقط در رتبه ذات تصویر کنید. من دنبال یک عدمی هستم در غیر رتبه ذات، بیرون از رتبه ذات و غیر مجامع با ذات. این وجود معلول بحدوده، این هم عدم معلول است بحدوده. این معلول با این حد اینجا نیست. حالا که اینجا نیست، علت در رتبه عدم معلول است. وقتی علت در رتبه عدم معلول است در واقع همینطور که این عدم مجامع با معلول نیست؛ علت هم که در رتبه معلول است سابق به سبق دهری است و جعل نمی شود با وجود معلول. پس ما اول حدوث دهری را معنا کردیم تا سبق دهری معنا شد؛ چون اگر - خود ایشان هم در عبارت داشتند - سبق دهری متفرع بود بر حدوث دهری. اگر حدوث دهری تشکیل بشود سبق دهری علت بر معلول معلوم می شود. این بخاطر اینست که نظریه حدوث دهری را ملتزمیم. اگر هم ملتزم نشدیم سبق دهری کنار می رود. التزامش هم همین یک جمله است: معلول به حدوده در این مرتبه است و عدمش در این مرتبه است. «و هو مسبقیة وجود مرتبة من مراتب الوجود بعدم - این مرتبه - المتقرر فی مرتبة - در ادامه می گوئیم وجود دیگر؛ چون مرتبه اگر باشد باید مؤنث باشد - المتقرر فی مرتبة هی فوقها - آن عدمی که عدم این وجود است با حد خودش. عدم این

وجود که تقرر یافته در مرتبه فوقش - فی السلسله الطولية و هو عدم غیر مجامع - با هنرمندی یک عدم غیر مجامع برای ما درست کرد، گفت من یک عدم غیر مجامع به فلاسفه می دهم که دیگر اینقدر متکلمین هم به آنها طعنه نزنند که این عدمی که شما دارید عدم در مرتبه ذات است. خیر، ما یک عدم غیر مجامع درست می کنیم که بشود حدوث دهری - لکنه غیر زمانی - پس ما در واقع دو عدم غیر مجامع پیدا کردیم. یک عدم غیر مجامع زمانی که در جای دیگر بود بعد این بوجود آمد؛ یک عدم غیر مجامع طولی و در سلسله طولیه. با آن عدم معلول در رتبه علت که بعد آن معلول موجود شد - کمسبوقیه عالم الماده بعده - مانند اینکه عالم ماده مسبوق به عدم این عالم ماده - المتقرر - این عدم عالم ماده متقرر است - فی عالم المثال - در عالم مثال - و یقابله القدم الدهری و هو ظاهر» قدیم دهری دیگر مسبوق نیست به عدمش. علت مسبوق نیست به عدم خودش که در رتبه معلول باشد. عدم علت در رتبه معلول نیست اما عدم معلول در رتبه علت است؛ لذا علت، قدیم دهری است. اشکال نکنید به بالایی. بالایی می شود معلول کاری به علت بودن ندارد. پس عدم علت در رتبه معلول نیست، عدم معلول است که در رتبه علت است. عدم معلول در رتبه علت است اما عدم علت که در رتبه معلول نیست. «و یقابله القدم الدهری و هو ظاهر» پس این هم شد سبق و لحوق دهری و حدوث دهری در مقابل قدم دهری است.

(پرسش... پاسخ:) چون قاعده اش این است که من وقتی سبق و لحوق را می خوانم، سبق و لحوق باید زمینه حدوث و قدم را درست کند. ببینید چه چیزی اشکال دارد؟ آیا من می توانم بر اساس همه اقسام سبق، هفت قسم حدوث، یا هشت قسم حدوث تالیف کنم؟ مانعی دارد یا ندارد؟ اما بالاخره آن واقعیت است که هر جا سبق بالعلیه بود ما یک مسبوقیتی داریم از برای وجود نسبت به عدم.

(پرسش... پاسخ:) ما چرا با عدم کار کنیم بعد با مشکل برخورد کنیم که عدم در عالم چیست؟ انتزاعی است. عدمی سابق بر وجود ندارم. بلکه همیشه وجود دارم. آن موقع در سبق علی هم مشکل حل می شود. می گویم معلول در واقع مسبوق به وجود علتش است اما علت مسبوق به وجود معلولش نیست. بعد من از وجود علت عدم معلول را انتزاع می کنم. ولی بالاخره چند سوال جدی اینجا داریم. سبق ها تعدادشان از حدوث ها الان بیشتر است. ما یک حدوث ذاتی بحث کردیم، یک حدوث زمانی و یک حدوث دهری. حدوث بالحق بماند برای بعد که چهارمی است؛ چون سبقش را اینجا بحث نکردیم. سایر سبق ها کجا هستند؟ ما چرا کار در سیستم حدوث با عدم کار می کنیم؟ که اینگونه مشکل پیدا بکنیم و بگوییم مسبوقیت یک وجود بر وجود دیگر. بر اساس حرف دوم تکلیف حرف میرداماد چه می شود؟ که دیگر بحث تشکیک هم نکنیم مشائی حرف بزنیم.

المرحلة العاشرة: في القوة و الفعل

«وجود الشيء في الأعيان بحيث يترتب عليه آثاره المطلوبة منه يسمى فعلا و يقال إن وجوده بالفعل و إمكانه الذي قبل تحققه يسمى قوة» این مقدمه را ما قبلا در بحث امکان استعدادی و قوه در مقابل فعل با اصطلاحاتش خواندیم. ایشان می خواهند بگویند

ما دو قسم وجود داریم؛ یک وجودی که آثار مطلوبه را دارد، یک وجودی که آثار مطلوبه را ندارد اما می تواند داشته باشد، هر دو وجودند که ما چون قبلا پله هایی که طی کردیم کأنه می خواهیم بگوییم وجود ضعیف و شدیدند ولی هر دو وجودند. وجودی که آثار مطلوبه را دارد، وجودی که آثار مطلوبه را ندارد. ما سبب رسیده شیرین را می گوییم وجود بالفعل سبب. هسته سبب وجود بالقوه سبب را دارد؛ چون آثار مطلوبه سبب از او نشأت نمی گیرد و بر او بار نمی شود. پس ما دو وجود داریم: یک وجودی که آثار مطلوبه بر آن حمل می شود، مترتب است. به این وجودی که این آثار را دارد می گوییم وجود بالفعل و به آن وجودی که این آثار را ندارد می گوییم وجود بالقوه.

تطبیق عبارت مرحله دهم

«وجود الشيء في الأعيان بحيث يترتب على اونه شيء آتاره المطلوبه منه يسمي فعلا و يقال إن وجوده بالفعل - به آن می گوییم وجودش بالفعل است؛ چون آثار مرغوبه و مطلوبه را دارد- و إمكانه الذي قبل تحققه يسمي قوة- اما همین وجود بالفعل در یک رتبه دیگری زمینه اش هست خودش نیست، مثل هسته سبب که زمینه سبب را دارد اما خود آن سبب با آثار مطلوبه نیست- و امکانش الذي قبل تحققه - قبل از تحقق و فعلیتش است- يسمي قوة و يقال إن وجوده بالقوة- می گویند این وجود بالقوه است. ان شاء الله بعدا تحقق، تبدیل پیدا می کند. یک شرایطی باید بوجود بیاید این به ملکه ظهور برسد آن آثار، آن موقع فعلیت است... و ذلك كالماء يمكن أن يتبدل هواء فإنه ما دام ماءً ماءً بالفعل - آب، آب بالفعل است، آثار مطلوبه آب را دارد. آثار مطلوبه هوا را ندارد اما می تواند داشته باشد- يمكن أن يتبدل هواء فإنه ما دام ماءً- تا وقتی آب است - ماءً بالفعل - یعنی - يترتب عليه آثار الماء المطلوبه و هواءً بالقوة- اما بعد از یک مراحلی آثار مطلوبه هوا را پیدا خواهد کرد الان ندارد... - فإذا تبدل هواء صار هواءً بالفعل - وقتی که به سبب گرما انبساط پیدا کرد مولکول ها از هم جدا شد می شود هواء بالفعل - و بطلت القوة- می خواهیم به سازمانمان برگردیم. می خواهیم بگوییم هر فعلیتی مسبوق به یک امکان استعدادی است، به یک قوه ایست که وقتی فعلیت آمد قوه می رود. داریم با این مثال ها همان بحث خودمان را پیگیری می کنیم. که هر فعلیتی اسم فعلیت یعنی وجودی که آثار مطلوبه را دارد مسبوق به یک امکانی است و یک استعدادی است و یک قوه ایست که وقتی آن فعلیت آمد آن امکان و قوه دیگر نیست... نتیجه اش این است - فمن الوجود ما هو بالفعل - که آثار مرغوبه را دارد - و منه ما هو بالقوة و القسمان هما المبحوث عنهما في هذه المرحلة- ما در این مرحله در ضمن شانزده فصل می خواهیم مباحث مربوط به قوه و فعل را رسیدگی بکنیم.

الفصل الأول: كل حادث زمني مسبوق بقوة الوجود

عبارتش را استدلالش را مفصل از بوعلی گفتیم که این اولین بار توسط بوعلی سینا ارائه شد. همه اشکال کردند که استدلال مشترک در کلمه امکان است و امکان، مشترک لفظی است و استدلال مغالطه است. استدلال را که بوعلی سینا اول بار آمد این حرف را فرمود. گفت هر چیزی که حادث زمانی است نبوده و امکان وجودش مطرح است. امکان استعدادی را می خواهد اثبات کند. می فرماید بخاطر اینکه هر چیزی که نبوده، ممکن الوجود است؛ چون اگر ممکن الوجود نبود یا واجب الوجود است یا ممتنع

الوجود. اگر واجب الوجود بود که باید می بود، معنا ندارد که بگوییم حادث زمانی است. اگر ممتنع الوجود بود دیگر نمی توانست بوجود بیاید. معنا ندارد که بگوییم حادث زمانی است و بوجود می آید. پس هر چیزی که نبوده و می خواست بوجود بیاید قطعاً ممکن الوجود است. بعد گفته که این امکان یک واقعیت عینی است. همه گفتند یعنی چه؟ امکانی که شما درست کرید امکان ذاتی است. از معقولات ثانی فلسفی است. چگونه یک دفعه رفتید در امکان استعدادی که عرض است و از مقوله کیف است. یک ماهیت است، معقول اولی است؟ بعد هم می خواهید با این امکان استعدادی که عرض است اثبات کنید هیولا را که حامل امکان استعدادی است. قبلاً هم همینها را در آن مباحث جواهر در امکان استعدادی بحث کردیم.

جواب این است که ما یک دفعه که نمی خواهیم برویم. این امکان، امکان ذاتی است بعد بگوییم چون این امکان متصف به صفات خارجی می شود خودش خارجیت دارد. پس دو حد وسط آوردید؛ در مرحله اول اثبات امکان ذاتی می کنید. در مرحله دوم به واسطه اتصاف این امکان ذاتی به صفات واقعیة خارجیة كالقرب و البعد والشدة و الضعف که در امکان استعدادی اینها را داشتیم می خواهیم بگوییم موصوفشان هم خارجیت دارد. پس ما دو مرحله کار کردیم: مرحله اول؛ اثبات امکان ذاتی است. مرحله دوم؛ اثبات اینکه این امکان یک مفهوم صرفاً اعتباری که عارض ماهیت بشود و معقول ثانی فلسفی باشد، نیست. بلکه یک واقعیت عینی خارجی به دلیل اتصافش به صفات وجودی است.

تطبیق عبارت فصل اول از مرحله دهم:

هر حادث زمانی مسبوق به قوه وجود است

مطلب را عرض کرده ایم عبارت را بخوانیم «کل حادث زمانی فإِنَّه مسبوق بقوه الوجود لأنه قبل تحقُّق وجوده يجب أن يكون ممكن الوجود يجوز أن يتَّصِف بالوجود كما يجوز أن لا يتَّصِف كما يجوز أن لا يوجد» هر حادث زمانی مسبوق است به قوه وجود یعنی مسبوق است به امکان استعدادی پس مدعا اثبات امکان استعدادی است اما دلیل از امکان ماهوی شروع می شود «لأنه قبل تحقُّق وجوده-چون قبل از آنکه به وجود آید- يجب أن يكون ممكن الوجود- باید ممکن الوجود باشد. ممکن باشد یعنی- يجوز أن يتَّصِف بالوجود- می تواند موجود شود- كما يجوز أن لا يوجد- همانگونه که می تواند موجود نشود. چرا؟- إذ لو كان ممتنع الوجود استحالة تحقُّقه- چون اگر ممتنع بود دیگر معنا نداشت که حادث شود؛ یعنی به وجود آید -و كما أنه لو كان واجبا لم يتخلف عن الوجود- همانگونه که اگر واجب الوجود بود باز هم نمی توانستیم بگوییم حادث زمانی، دیگر از اول بود و خلاصه واجب، ضرورت ذاتی داشت- لکنه ربما لم يوجد- اما حادث است. بالاخره ممکن است به وجود آید، ممکن هم هست به وجود نیاید. پس تا الآن ثابت کردیم که ممکن است. بعد این جمله پراتتزی دارند که این امکان، ربطی به نسبتش به فاعل ندارد. وقتی می گوییم ممکن است چون این مقدر فاعل است این امکان صفتی است برای خودش با نظر به ذات، امکان ذاتی است کاری به نسبت او با فاعل ندارد. پس تا الآن امکان ذاتی را که شأن خودش است یعنی نه واجب الوجود است و نه ممتنع الوجود را ثابت کردیم - و امکانه هذا- این امکانی که برایش ثابت کردیم- غیر قدره الفاعل علیه» ربطی به قدرت فاعل ندارد انصافا هم این جمله الآن مربوط به بحثمان نیست همین، تذکری است که این امکان ذاتی است و معنای امکان ذاتی همین است که ربطی به اینکه فاعلی باشد، قدرتی بر انجامش داشته باشد یا نداشته باشد، ندارد. امکان ذاتی صفت خود ماهیت است ...

(پرسش...پاسخ) می شود در ارتباط با قدرت فاعل هم درباره اش بحث کرد که بعضی چیزها که امکان ذاتی دارند، فاعل نمی تواند انجامشان دهد، مقدر فاعل نیستند یا بعضی چیزها مقدر فاعل هستند اما این الآن مورد بحث ما نیست. «لأنَّ إمكان وجوده وصف له بالقياس إلى وجوده لا بالقياس إلى شيء آخر كالفاعل» چون این امکانی که ما داریم ثابت می کنیم هر امکان ذاتی ای اینگونه است، وصف خود ماهیت است. خود ماهیت با نظر به ذات و ذاتیاتش امکان دارد نه ضرورت وجود دارد نه ضرورت عدم و هر حادث زمانی قطعاً ممکن الوجود بالذات است. ذاتا ممکن است «لأنَّ امکان وجوده- چون امکان وجود این حادث زمانی- وصف له بالقياس إلى وجوده- وصفی است که برای وجود او ثابت است- لا بالقياس إلى شيء آخر كالفاعل» تا اینجا عرض کردیم این استدلال، استدلال شیخ قوم و معركة الآرائی است از باب مغالطه که جناب شیخ شما دنبال امکان استعدادی بودید به عنوان

معمول اولی از اقسام مقوله کیف، رفتید امکان ذاتی را ثابت کردید که معمول ثانی فلسفی است چه ربطی به هم دارند؟ کلمه امکان اینجا مشترک لفظی است بین امکانی که یک مفهوم عقلی اعتباری است و بین امکانی که یک صفت خارجی واقعیت و ماهیتی از معقولات اولی است. برای آنکه چنین مشکلی واقع نشود اینها قدم دوم بر می دارند که می شود در مقام جواب و دفع آن توهم و اشکال. قدم دوم این است که این ممکن بالذاتی که ما گفتیم یک پله جلوتر بیاییم از مرحله مفهوم عقلی امکان جلوتر بیاییم و نشان بدهیم که یک واقعیت خارجی است نه یک صفت اعتباری عقلی که عارض ماهیت می شود. چرا؟ چون متصف به صفات وجودی است، در بحث امکان استعدادی هم خواندیم و لذا تصریح می کند «و هذا الإمكان أمر خارجي لا معنی عقلی اعتباری لاحق بماهیة الشیء» این امکانی که ما ثابت کردیم در حد یک مفهوم عقلی برای ماهیت شیء نیست بلکه یک امر خارجی است. پس معمول اولی است؛ یعنی طرف النسبة است وجودش در خارج وجود ربطی و نسبتی نیست بلکه یک امر خارجی است یک عرضی است از اعراض از مقوله کیف ... فعلا دلیلش هم غلط باشد مغالطه نیست؛ یعنی مستدل فعلا دلیلش هم درست است اما منظور این است که حواسش بوده که نخواستنه یک کلمه ای بگوید برود یک چیز دیگر نتیجه بگیرد دو حد وسط آورده: حد وسط اول اثبات امکان ذاتی کرده است. حد وسط دوم اثبات امکان استعدادی «لا معنی عقلی اعتباری لاحق بماهیة الشیء» چرا امر خارجی؟ «لأنه يتصف بالشدّة و الضعف و القرب و البعد- چون این امکان متصف به صفات وجودی خارجی می شود- کالشدّة و الضعف و القرب و البعد» آنهایی که می خواهند بگویند باز امکان استعدادی معمول ثانی است می خواهند بگویند صفاتش هم انتزاعی است خود اینها هم خارجی نیستند بعدا باید در ارتباط با اینها نظر نهایی داد اما دو گونه حرف هست: یک بار می گوئیم مستدل از اول متوجه نبوده خواسته مغالطه کند. یک بار می گوئیم ما مبنایت را قبول نداریم. یک دفعه یک کسی ممکن است بگوید من قبول دارم امکان ماهوی غیر از امکان استعدادی است اما خود امکان استعدادی هم معمول ثانی است این یک حرفی است. حواسمان باشد هر کدام از این حرف ها جایگاهش کجاست. فعلا کاملا واضح است که اینجا ما اشتراک لفظی امکان، استفاده نکردیم. در یک دلیل آمدیم امکان ذاتی را ثابت کردیم با نفی وجوب ذاتی و امتناع ذاتی، گفتیم اگر واجب الوجود بود همیشه بود. اگر ممتنع الوجود بود محال بود باشد پس ممکن الوجود است. این امکان یک واقعیت خارجی است به دلیل اینکه متصف به صفات خارجی می شود ...

قدم دوم این است که این چیزی که ما ثابت کردیم امکان ذاتی دارد در حد یک صفت عقلی برای ماهیت باقی مانده یا آمده در عالم واقع و خارج، شده یک عرض خارجی؟ می خواهیم بگوئیم آمده در عالم واقع و خارج، شده یک عرض خارجی. دلیل شما چیست که در حد یک معنای عقلی باقی نماند و آمد شد واقع؟ به خاطر اینکه صفت واقعی در خارج دارد در خارج ...

(پرسش... پاسخ): اشتراک لفظی اینگونه می شود اگر من می گفتم هر حادثی امکان ذاتی دارد چرا؟ چون نه واجب الوجود است نه ممتنع الوجود. بعد نتیجه می گرفتیم پس حاملی می خواهد که این عمل را حمل کند. حامل یعنی جوهر. یک جوهری می خواهد شما اشکال می کنید که این امکان ذاتی و معنای عقلی بود حاملش کجا است؟ اگر اینگونه می گفت مغالطه بود و اشتراک؛ چون شما فقط اثبات امکان ذاتی را اثبات کردید اما اگر می گفت یک امکان ذاتی را ثابت کردم چرا؟ زیرا واجب نیست، ممتنع نیست

تمام، پس امکان ذاتی دارم اما این امکان ذاتی صرفاً در مرحله ذهن و عقل از ماهیت انتزاع نمی شود؛ زیرا متصف به صفات خارجیة واقعیه می شود. پس موصوفش خارجی است. بعد می گویم حال که موصوف خارجی است این موصوف خارجی که شد امکان استعدادی، حامل می خواهد، حاملش هیولاست هیچ مشکلی ندارد ... اما بالاخره من دو دلیل آوردم. «و هذا الامکان أمر خارجی لا معنی عقلی اعتباری لاحق بماهیة الشیء» این صرفاً یک امر اعتباری نیست که لاحق ماهیت شیء باشد چرا؟ برای اینکه توهم نکنید که ما یک امکانی ثابت کردیم یک چیز دیگر نتیجه گرفتیم. دلیل دوم را برای شما می آوریم «لأنه يتصف بالشدّة و الضعف و القرب و البعد- مثال می زنیم- فالنطفة التي فيها- اینها را قبلاً در امکان استعدادی خوانده ایم نطفه ای که در آن نطفه- إمكان أن یصیر إنساناً أقرب إلى الإنسانیة من الغذاء الذي يتبدل نطفة» هر امکان استعدادی امکان ماهوی دارد می خواهیم بگوییم علاوه بر ممکن الوجود بودن خارجیت هم دارد ممکن الوجود بودنش را با نفی امتناع و وجوب است. خارجیتش را با این دومی، با صفت خارجی اش. الآن نطفه اقرب است به انسان تا غذا پس می گویم این نطفه، امکان انسان شدن او بیشتر است. این امکان بیشتر است تا مثلاً نان ...

(پرسش...پاسخ): در دو مرحله با امکان استعدادی کار کردیم. گفتیم اولاً امکان استعدادی این قوه، متمتع است یا واجب است؟ ممکن است. بعد این قوه، خارجی است. این امکان که ممکن الوجود بودنش را با نفی وجوب و امتناع ثابت کردیم خارجی شد صفت خارجی دارد.

(پرسش...پاسخ): انسان که جوهر بود این امکان استعدادی، قابلیت تبدیل چیزی به چیزی بود. این قابلیت و این قوه اولاً ممکن الوجود است؛ چون نه واجب است نه متمتع. ثانیاً خارجی است؛ چون متصف به صفات خارجی است.

«فالنطفة التي فيها امکان -آن نطفه ای که در آن نطفه امکان- أن یصیر انساناً- انسان شدن است. قابلیت انسان شدن در آن هست- أقرب إلى الإنسانیة من الغذاء الذي يتبدل- یعنی امکان نطفه شدن را دارد بعد امکان انسان شدن را دارد پس غذا در واقع عقب تر است در این قابلیت تا نطفه. پس امکان شدن، قابلیت شدن، قوه آمدن این فعلیت، قوه آمدن فعلیت، ممکن الوجود است...»

قوه، وجود ضعیف است، فعلیت، وجود شدید است. ما یک وجودی داریم که آثار مرغوبه را دارد. یک وجودی داریم که آثار مرغوبه را ندارد. آقای طباطبایی می خواهد بگوید در نطفه، یک انسان ضعیف خوابیده است. این انسان ضعیف، اسمش قوه الانسان است. قوه، یک صفت وجودی است. فعلیت، یک صفت وجودی است. فعل یک وجود دارای اثر است. قوه، یک وجود ضعیف بی اثر است. در واقع گفتیم شدت و ضعف دارند، وجود ضعیف، قوه است، وجود قوی فعلیت است. الان می خواهیم بگوییم این قوه که وجود ضعیف است در جناب نطفه، وجود ضعیف انسان هست که به آن می گوئیم قوه انسان شدن. -امکان أن یصیر انساناً- این امکان اشتدادی است، این قوه است. این قوه می شود وجود ضعیف. این قوه ممکن الوجود است. آن قوه که خودش وجود ضعیف است، اولاً ممکن الوجود است. ثانیاً خارجی است؛ زیرا این وجود ضعیف نسبت به انسان اقرب است از وجود ضعیف انسان در گندم. گندم تا بشود نان، نان بشود نطفه، نطفه بشود انسان، می خواهیم بگوییم این قوه ها، این وجودات ضعیف،

بطور تشکیکی با اینها هست. همه، انسان دارند، ضعیف و شدید، قوی و ضعیف، مراتب واقعیت واحده هستند. اگر من این وجودات ضعیفه را در درجه اول ثابت می‌کنم که اینها امکان ذاتی دارند. در درجه دوم ثابت می‌کنم که اینها واقعیت دارند به خاطر صفات واقعیه شان «و اذا كان هذا الإمكان أمراً موجوداً في الخارج» منتها در دلالت ادله بعضی ممکن است تردید کنند که امکان ذاتیشان را قبول داریم خارجیشان را قبول نداریم ...

«و إذا كان هذا الإمكان أمراً موجوداً في الخارج فليس جوهرًا قائماً بذاته» چون این یک امر موجودی است در خارج، عرض می‌شود، دیگر جوهر نیست «و هو ظاهر» این امکان استعدادی، یک عرضی در خارج است «بل هو عرض قائم بشیء آخر فلنسمه قوة» - خوب است که این امکان را ما بگوییم قوه - و لنسم موضوعه ماده» اسم حاملش را ماده می‌گذاریم. همین را در اثبات هیولا خوانده ایم... نقد این حرف چه بود که بعد جوابش دادیم؟ همین بیان عیناً آنجا آمده برای اثبات هیولا، همین بیان اینجا آمده برای اثبات امکان استعدادی؛ یعنی از این مطلب در سه جای فلسفه استفاده می‌کنیم؛ در اثبات هیولا از آن استفاده می‌کنیم؛ در اثبات امکان استعدادی در مقوله کیف از آن استفاده می‌کنیم؛ در اثبات این قاعده که هر حادثی مسبوق است به قوه الوجود، ماده و مدت می‌خواهد. می‌خواهیم الآن در حرکت استفاده کنیم، در تغیر استفاده کنیم. سه جا یک مطلب است به سه بیان و هر سه جا هم یک جور نقد شده است. اشتراک لفظی رد شد، گفته قوه، ممکن الوجودی است که واقعیت خارجی ممکن است به آن دلیل، خارجی است به این دلیل تمام این یک مرحله. حال که خارجی است، عرض است حامل می‌خواهد مرحله دوم، حالا که حامل می‌خواهد می‌گویند حاملش هیولاست مرحله سوم. آنجا گفتند که چرا حاملش صورت جسمیه نباشد؟ چرا این فعلیت، حامل قوه بقیه است؟ چرا آن حرف شیخ اشراق و شیخ طوسی را نگوییم؟ و بگوییم همه حرف های شما را قبول داریم «کل حادث مسبوق بقوه الوجود» و این قوه الوجود، وجود ضعیفی است و این وجود ضعیف، محتاج موضوعی است آن موضوع هم جوهر است، جوهر هم صورت جسمیه است چرا هیولاست؟ حالا فعلاً آن قسمت را حل نکردیم فعلاً نقضی داریم جواب می‌دهیم حلش باید الآن مطرح شود...

«ولنسم موضوعه مادة فإذن لكل حادث زمني - هر حادث زمانی - مادة سابقة عليه تحمل قوة وجوده» هر حادث زمانی یک جوهری دارد که آن جوهر قبل از اینکه این فعلیت بیاید، قوه وجود آن را حمل می‌کرد، عرضی را به نام کیف استعدادی، به نام امکان استعدادی، به نام قوه الوجود همان وجود ضعیف، حاملش، آن جوهر بود پس ثابت کردیم که هر حادث زمانی مسبوق است به قوه الوجود و جوهری دارد که آن جوهر، حامل این است. برهان قوه و فعل همین بود؛ برهان قوه و فعل می‌گفت این شیء یک آثار مرغوبه، به نام فعلیت دارد. یک آثاری دارد که می‌تواند بعداً داشته باشد به نام قوه. فعلیت، یک جوهر است. قوه هم یک جوهر است برای همین اثبات کردیم هیولا می‌خواهیم.

ماده همیشه قائم به یک فعلیت است

«و يجب أن تكون المادة غير آبية عن الفعلية التي تحمل إمكانها» - اگر شرح مختصر منظومه مطالعه فرموده بودید که ما آدرس دادیم در باب وجود ربطی، پاورقی زیبای مرحوم آقای مطهری، الآن می خواهیم همین را بگوییم - این ماده باید بتواند با آن فعلیت متحد بشود. اینها می گویند فعلیت با فعلیت متحد نمی شود، برای همین حامل قوه، فعلیت نمی تواند باشد باید حامل قوه اش هیولایی باشد که بتواند با این فعلیت بعدی متحد بشود. «و يجب أن يكون المادة غير آبية» - ماده که حامل قوه است باید آبی نباشد - عن الفعلية التي تحمل إمكانها - از آن فعلیتی که تحمل امکانها باید آبی نباشد - فهي في ذاتها قوة الفعلية التي فيها إمكانها - این ماده، این حامل، این جوهر، باید قوه محض باشد - فهي في ذاتها قوة الفعلية التي - قوه آن فعلیتی است که فيها در آن هیولا امکان آن فعلیت است. چرا؟ - إذ لو كانت ذات فعلية في نفسها لأبت عن قبول فعلية أخرى» چون اگر در ذاتش فعلیت داشت، فعلیت را نمی پذیرد و دو واقعیت می شد؛ چون واقعیت هر شیئی به فعلیت صورتش است، یک شیء دو صورت ندارد اگر دو صورت می داشت دو شیء بود نه یک شیء؛ لذا هیچگاه یک فعلیت، پذیرای فعلیت دیگر نیست. باید یک بعد جوهری در این ماده باشد که آن بعد جوهری، حامل امکان است و غیر آبی است از اتحاد با فعلیت بعدی - بل هي جوهر فعلية وجوده - جوهری است که فعلیت وجودش این است که - أنه قوة الأشياء و هي لكونها جوهرًا بالقوة قائمة بفعلية أخرى» اینجا همان جمله ای بود که گفتیم صدر و ذیلش تناقض پیدا می کند. چون این جوهر بالقوه ای است و دار وجود، دار فعلیت است همیشه زیر سایه فعلیت های دیگر در دار وجود پا گذاشته است که گفتیم اگر تشکیک را در نظر نگیرند در همین جا باید بگویند: آقای طباطبایی در صدر و ذیل یک فقره اشتباه کرده است. همان جا بحث کردیم و گفتیم برای همین از یک طرف دار وجود عینی، دار فعلیت در مقابل قوه است. این فعلیت که داریم می گوییم فعلیت در مقابل قوه است که الآن در عینی و ذهنی با آن کار کردیم. دار وجود عینی آن است اما یک قوه ای داریم که از مراتب فعلیت مطلقه است. یک بار می گوییم فعلیتش این است که قوه الاشياء است. یک بار می گوییم چون در دار عالم عین، ما بدون فعلیت نمی توانیم پا به عرصه وجود عینی بگذاریم این باید همیشه با ... چون دو فعلیتند، همه اینها را شرح دادیم. «و هي لكونها جوهرًا بالقوة قائمة بفعلية أخرى» - چون این جوهرش قوه الاشياء است مجبور است حتما با فعلیت مقابل قوه بیاید - إذا حدثت الفعلية التي فيها قوتها بطلت الفعلية الأولى التي فيها قوتها - وقتی فعلیتی که قوه او در آن است حادث شد - بطلت الفعلية الأولى - فعلیت اولی می رود فعلیت جدید می آید. همین را با مثال می فرماید - و قامت مقامها الفعلية الحديثة - فعلیت جدید می آید - كالماء إذا صار هواء بطلت الصورة المائية التي كانت تقوم المادة الحاملة لصورة الهواء - چقدر عبارت ها قوی اند! باطل می شود آن صورت مائیه ای که تقوم، چون گفتیم عقل فعال هیولا را با همین صور، آن صورتی که هیولا را نگه می داشت چون هیولا قوه محض بود وقتی می خواست در دار واقعیت خارجی پا بگذارد ... فعلیت مقابل قوه می آمد این صورت مائیه - بطلت - آن صورتی که - تقوم المادة - ماده را نگه می داشت و قوام ماده به او بود - الحاملة لصورة الهواء - آن هیولایی که صورت هوا و امکان استعدادی هوا را نگه داشته بود با صورت مائیه مانده بود حال که فعلیت هوا آمد، فعلیت ماء رفت این بار هیولا محبوس ماند با فعلیت هوا. این دفعه هیولا حامل امکان استعدادی فعلیت بعد است. حالا آب است یا هر فعلیت دیگری پس

من در هر فعلیتی، یک امکان استعدادی دارم، حامل امکان استعدادی باید قوه محض باشد که بتواند با فعلیت بعدی متحد شود منتها آن قوه محض در دار وجود عینی، مقابل ذهن بدون فعلیت مقابل قوه یا نمی گذارد همیشه عقل فعال او را با یک فعلیتی نگه می دارد. فعلیت بعد که آمد آن فعلیت می رود فعلیت بعدی، وقتی قوه می رود فعلیتش می آید وقتی فعلیتش آمد دیگر قوه اش نیست یعنی وجود ضعیفش می رود وجود می شود تشکیک. «التي كانت تقوم المادة الحاملة لصوره الهواء و قامت الصورة الهوائية مقام صورة المائية فتقومت بها المادة- ماده آن موقع تقویمش و حفظش و نگه داری اش با صورت هوایه است- التي كانت تحمل إمكانها» قبلا امکانش را داشت قوه اش بود حالا فعلیتش آمد قوه وجود ضعیف، فعلیت وجود قوی. وجود ضعیف می تواند با وجود قوی متحد شود خلاصه اش این است. خیلی خوب بیان نموده است. اگر قوه، وجود ضعیف باشد فعلیت وجود شدید باشد، این هیولا چون قوه المحض است اضعف الوجودات است، تشکیک می شود ... سازمان مسأله را درست کرده است.

ماده با تغییر فعلیت ها، تغییر نمی کند

یک نکته دیگر را بگوییم؛ هیولایی که حامل قوه فعلیت جدید بود که قوه رفت فعلیت آمد این هیولا نباید تکان بخورد. حادث به حدوث زمانی محال است باشد. هیولا دیگر حادث به حدوث زمانی نیست؛ چون اگر هیولا خودش بخواهد حادث به حدوث زمانی باشد باید مسبوق به قوه ای باشد، بعد باید حاملی داشته باشد همین سازمان، هیولا را می گیرد آن موقع برای تحقق هر حادثی بی نهایت حادث باید تحقق پیدا بکند؛ لذا هیولا که قوه محض است وجود ابداعی دارد.

«و مادة الفعلية الجديدة الحادثة و الفعلية السابقة الزائلة واحدة- یک ماده بیشتر نیست- و إلا كانت حادثة بحدوث الفعلية الحادثة- اگر یکی نبود باید با هر حدوثی هیولا، عوض می شد- فاستلزمتم إمكانا آخر- ای کاش می گفتید آن جواب آقای طباطبایی را که بر اساس حرکت جوهری ما صور متعدده نداریم یادتان است؟ - و ماده أخرى و هكذا فكانت لحادث واحد مواد و إمكانات غیر متناهیه- بعد آن موقع یک حادث واحد باید بی نهایت امکان استعدادی و بی نهایت حامل دیگر طبیعی که پیدا نمی کرد - و هو محال و نظیر الإشکال لازم فیما لو فرض للمادة حدوث زمني» چرا می گوید نظیر الاشکال؟ ما تا الان می خواستیم بگوییم با هر فعلیتی، هیولا حادث نمی شود. یک حرف دیگری می خواهیم بگوییم که اصلا حادث نمی شود؛ یعنی بار اول هم حادث نشده است. اینها دو اشکالند ولی یکی نظیر دیگری است. چقدر با هم فرق دارند؟ بالا می گفتیم «الفعلية الجديدة» که می آید هیولا حادث نمی شود؛ چون همین الآن هم اگر بخواهد حادث شود بی نهایت ماده و صورت پیدا می شود -لقائل أن يقول- به اینکه یک زمانی در عهد دقیانوس حادث شده باشد. در جواب می گوییم باز نمی شود، باز هم همین اشکال پیش می آید. پس دو مطلب داریم یکی این که با حدوث هر فعلیت حادثی، هیولا حادث نمی شود. دیگری اینکه اصلا حادث نمی شود به حدوث زمانی. بعد موجود دوم را تحویل متکلمین می دهیم می گوییم اولین حادث غیر زمانی، زمان است. دومین حادث غیر زمانی، هیولاست. اگر هیولا را منکر شوید باید حرکت و تغیر را انکار کنید. اگر هیولا را قبول نمایید مجبورید وجود یک موجودی را قبول کنی که حادث نباشد.

«و نظیر الاشکال لازم فیما لو فرض للمادة حدوث زمانی- نظیر اشکال لازم است اگر برای ماده حدوث زمانی باشد -و قد تبین بما مرّ أيضاً- جوابش یک جای دیگر است- اولاً أن کل حادث زمانی فله مادة تحمل قوة وجوده» جمع بندی برای جلسه بعد باشد که شما هم ذهنتان را آماده کنید.

نتایج فصل اول

(۱) هر حادث زمانی ماده ای دارد که حامل قوه آن است.

«و قد تبين بما مر أيضا أولا أن كلَّ حادثٍ زمنيّ فله مادةٌ تحمل قوّةً وجوده و ثانياً أن مادةَ الحوادث الزمانيّة واحدةً مشتركةً بينها» با توجه به تبیین قاعده «کل حادث زمانی مسبوق بقوه الوجود» که ایشان تبیین نمودند که هر حادث زمانی مسبوق است به قوه وجود، استدلالش هم گفته شد. می خواهند نتایج این بحث را مترتب کنند و متفرع کنند. نتیجه اولی که می گیرند این است که هر حادث زمانی، هیولایی می خواهد که حامل قوه وجودش باشد که این متن قاعده بود، دیگر چیز اضافه ای نداشت؛ چون هر فعلیتی که حادث است مسبوق است به قوه الوجود، این قوه، امکان استعدادی است و امکان استعدادی حامل می خواهد و حاملش هیولاست.

هر حادث زمانی که یک فعلیتی است در واقع، نبوده، بعد بوجود می آید، حادث زمانی معنایش این است. «فله ماده» یک ماده ای می خواهد یک هیولایی می خواهد که «تحمل قوه وجوده» حامل امکان استعدادی او باشد.

(پرسش... پاسخ): گفتیم که این نسبتش با هیولا نسبت ابهام و تعین است. همه اینها به طور مبهم در هیولا هست. تعین خاصش می آید و می رود.

(۲) ماده حوادث زمانی، یکی است.

«و ثانياً أن مادةَ الحوادث الزمانيّة واحدةً مشتركةً بينها» ماده حوادث زمانی یکی است و آن مشترک است بین آنها؛ چون اگر بخواهد حادث به حدوث زمانی شود، تسلسل پیش می آید یا با تحقق هر فعلیتی، هیولا هم بخواهد حادث شود، تسلسل پیش می آید. پس ثابت کردیم که هر امکان استعدادی، حامل می خواهد به نام هیولا، دومی هم ذیل بحث بود که هیولا نمی تواند ذیل هر فعلیتی حادث شود؛ چون اگر هیولا بخواهد ذیل هر فعلیتی حادث شود تسلسل پیش می آید کما اینکه اگر هیولا بخواهد حادث به حدوث زمانی باشد؛ یعنی اول بار خود هیولا حادث بشود؛ لذا تعبیر کردیم «نظیر الاشکال لازم فی ما لو فرض للمادة حدوث زمني» گفتیم این فرض حدوث زمانی غیر از فرض بحث بالای ما بود. فرض بحث بالای ما این بود که با هر فعلیتی هیولا حادث بشود. یک فرض دیگر این بود که هیولا با هر فعلیتی حادث نشود، اول حدوث زمانی پیدا کند. گفتیم هر دو غلط است و هر دو مستلزم تسلسل است. پس «ماده حوادث زمانی، واحدةً مشتركةً بينها» چرا؟ چون حدوث زمانی در ابتدا یا حادث بودن هیولا در هر بار که یک فعلیت می آید، مستلزم تسلسل است.

۳) نسبت ماده به قوه، نسبت مبهم به معین است

«و ثالثاً أنَّ النسبة بين المادة و قوَّة الشيء التي تحملها نسبة الجسم الطبيعي و الجسم التعليمي» نسبت ماده و قوه، نسبت جسم طبیعی به تعلیمی است که قوه می شود تعینش. امکان استعدادی می شود تعین آن ماده. «فقوَّة الشيء الخاص تعین قوَّة المادة المهمة كما أنَّ الجسم التعليمي تعین الامتدادات الثلاث المهمة في الجسم الطبيعي» امتدادات ثلاثی که مبهمند، تعینشان به جسم تعلیمی است. ما یک صورت جسمیه داریم که جوهری بود می گفتیم اصل قابلیت امتدادات ثلاث. منتها این قابلیت امتدادات ثلاث طول و عرض و ارتفاعش، تعینات مختلفیه دارد که این تعینات می شود جسم تعلیمی. اصل قابلیت قوه، جوهری است. قابلیت قبول فعلیت ها است منتها قبول این فعلیت خاص می شود امکان استعدادی.

(پرسش:) ماده و قوه که در حقیقت یکی می شود؟

(پاسخ:) عرض تحلیلی است. یک چیز نه. عرض تحلیلی. مگر جسم تعلیمی با صورت جسمیه یک چیز است؟ عرض تحلیلی. عرض تحلیلی دو هستند. تعینش است. تعین یک شیء، غیر از خود شیء است.

(پرسش...پاسخ:) همه حرف همین یک جمله است که ما یک تعین داریم که در کم متصل قرار می دهیم و یک تعین داریم که در کیف قرار می دهیم. یک جوهر داریم که یا در صورت جسمیه آن را قرار می دهیم نسبت به کم متصل ذو ابعاد ثلاثه که جسم تعلیمی است. یا یک جوهر داریم که در هیولا آن را قرار می دهیم نسبت به امکان استعدادی. پس تعین در مقوله اعراض است اصلش در مقوله جوهر است منتها دقت بالا رفته است. قبلاً ممکن بود فکر کنیم عرض، عرض خارجی است. بعداً معلوم شد که عرض، عرض خارجی نیست بلکه عرض، عرض تحلیلی است. همه کار فلسفه مان همین است که بین آن خاصیت جوهری و بین تعیناتش بتوانیم با دقت جدا کنیم. ولی بالاخره چاره ای نداریم. یک قوه جوهری داریم، برهان داشتیم. یک عرض تحلیلی داشت به نام امکان استعدادی. این امکان استعدادی هم غیر از امکان ماهوی بود.

۴) وجود حوادث زمانی ملازم با حدوث تغییر در جواهر و یا اعراض است

«و رابعاً أنَّ وجود الحوادث الزمانية لا ينفك عن تغير في صورها إن كانت جواهر أو في أحوالها إن كانت أعراضاً- وجود حوادث زمانی مستلزم تغییر است. حدوث یعنی حدوث. حدوث یعنی وجود بعد العدم. دقیقاً از بحث نتیجه می گیریم. تغییر یعنی حدوث، غیر شدن، حادث شدن. یعنی وجود بعد العدم. چرا؟ چون حتماً باید قبل از فعلیت، امکان استعدادی باشد. امکان استعدادی باشد یعنی فعلیت نباشد. نتیجه قاعده ما است. - و لذا أنَّ وجود الحوادث الزمانية- وجود هر حادث زمانی حتماً قبلش امکانش هست. پس خودش نیست. - لا ينفك عن تغير في صورها- اگر آن وجود، صورتی است، صورت اکسیرن، وقتی که امکان استعدادی اش هست فعلیتش نیست وقتی که فعلیتش آمد دیگر خودش نیست. پس قاعده ما کاملاً ثابت می کند که هر فعلیتی مسبوق به امکان استعدادی است یعنی مسبوق به قوَّة الوجود است. نتیجه اش این است که قوه و فعل نسبت به شیء واحد در جای واحد جمع نمی

شوند. اگر قوه اش هست خودش نیست. -ان کانت جواهر- اگر جوهر است صورت اکیژن است-أو فی أحوالها إن کانت أعرضا. اگر یک عرضی، قوه اش همراهش بود، خودش نیست. پس یک عرضی که حادث به حدوث زمانی است قبل از آمدنش چه چیزی از آن هست؟ قاعده ما می گفت «کل حادث مسبوق بقوة الوجود» پس مسبوق بالعدم چرا؟ چون قوه، ملازم با عدم فعل است منتها ما گفتیم قوه عین عدم نیست بلکه ملازم با عدم فعل است؛ چون قوه، ملازم با عدم فعلیت است و هر فعلیتی مسبوق است به قوه. پس هر فعلیتی مسبوق است به عدم. «کل حادث مسبوق بقوة الوجود» قوه ملازم با عدم فعلیت است. پس بر اساس این قاعده، این نتیجه را می گیریم.

(پرسش...پاسخ:) ما اینجا موارد متعددی مطلب گفتیم. الان داریم نتیجه هایش را می گوئیم. پس الان وقتی صورت اکیژن می آید در واقع صورت هیدروژن، بدل به اکیژن شده است؛ بخاطر اینکه وقتی صورت اکیژن بود، صورت اکیژن چه کسی را آورد؟ هیولا را. هیولا حامل چه بود؟ قوه اکیژن. الان ما دعویمان بر سر این است که وجود هر حادث زمانی یعنی حدوث. چرا یعنی حدوث؟ بخاطر اینکه هر حادث زمانی، وقتی می خواهد حادث شود و بوجود آید مسبوق به قوه الوجود است. قوه الوجود، حاملش هیولا بود. هیولا حامل و مقومش یک فعلیت دیگر بود. برهانش همین یک جمله است که هر فعلیتی زمانی که می خواهد حادث بشود بر اساس قاعده ما مسبوق است به قوه. وقتی مسبوق است به قوه یعنی نیست. پس عدم بوده است منتها عدم آن فعلیت با وجود قوه یعنی.... فقط همین یک قسمت را باید بگوئیم این صورت نبوده؛ چون قوه اش، بوده است. دلیلش این است که این صورت نبوده، چون مسبوق به قوه ش است. مسبوق به قوه این است. قوه این، هیولا می خواهد. هیولا بدون فعلیت پا به عرصه عالم نمی گذارد. پس فعلیت دیگری بوده است....

ما در واقع یک قاعده تحویلتان دادیم که خلاصه اش این است: هر فعلیتی که در عمود زمان می آید مسبوق به قوه الوجود است؛ یعنی مسبوق به عدم خودش است. وقتی مسبوق به عدم خودش است اگر امکانش هست امکانش، حامل می خواهد. حاملش، هیولاست. هیولا هم بدون فعلیت نیست پس یک فعلیت دیگری در اینجا هست.

(پرسش...پاسخ:) خود صورت جسمیه، ابداعی نیست. صورت جسمیه در واقع اولین فعلیتی است که حادث به حدوث زمانی بوده و امکان استعدادی دارد، مسبوق به عدم است؛ لذا دیگر نمی گوئیم تبدیل صور بلکه می گوئیم اولین صورت است اما شاهد این است که الان حادث به حدوث زمانی است. تنها چیزی که حادث به حدوث زمانی نیست، هیولاست؛ چون تسلسل پیش می آید. هیولی همواره با یک صورتی است. این مسأله حکم عقل است؛ یعنی تقدم رتبی دارد صورت بر هیولی.

(پرسش...پاسخ:) علتش این است که شما امکان استعدادی را عرض تحلیلی نمی بینید. عرض تحلیلی را کار کردیم. عرض تحلیلی مجعول به جعل بسیط است. امکان استعدادی، عرض تحلیلی هیولاست، نه عرض خارجی.

۵) ماده همواره قائم به یک صورت است

«و خامسا أن القوة تقوم دائما بفعليّة- قوه حتما قائم به فعلیتی است -و المادّة تقوم دائما بصورة تحفظها- ماده دائما قائم به صورت است که آن صورت محافظ ماده است. چرا؟ چون گفتیم دیگر عالم، دارحدوث و فعلیت است- فاذا حدثت صورة بعد صورة- اگر یک صورتی رفت یک صورتی آمد- قامت الصورة الحديثة مقام القديمة- صورت، ماده را حفظ می کند؛ چون هر واقعیتی یک فعلیت بیشتر ندارد و شیئیت شیئی به صورتش و به فعلیتش است و هر واقعیتی، یک فعلیت دارد و آن هیولای مشترکه با همان فعلیت و با همان صورت حفظ می شود.

(پرسش...پاسخ): لبس بعد از لبس یعنی حدّش می رود کمالش می ماند. اگر منظور از رفتن، حدّش است حدش رفته است.

۶) قوه برفعلیت خاص، تقدم زمانی دارد

«وسادسا يتبين بما تقدم أن القوة تتقدم على الفعل الخاص تقدما زمانيا» قوه تقدم دارد بر فعل خاص. می تواند این قوه بخورد به امکان خاص؛ چون در عبارت بالا یک تعبیر داشت «قوة تقوم بفعليّة» یکجا داشت «و المادّة تقوم دائما بصورة ماده» هیولا می شد. قوه می شد امکان استعدادی. یکبار می گفتید امکان استعدادی قائم به یک فعلیتی است؛ چون امکان استعدادی قائم به هیولایی است که آن را فعلیت حفظ کرده، عیبی نداشت. همانگونه که ماده قائم به صورت است. الان عبارت بالا را ذکر می کنم. تعبیر کمی دقیق هستند. یکبار رابطه قوه و فعلیت را بحث می کنیم. یکبار رابطه ماده و صورت را بحث می کنیم. پایین هم همینگونه است که یکبار شما می گوید: «أن القوة تتقدم على الفعل الخاص تقدما زمانيا» هر امکان استعدادی تقدم زمانی دارد بر فعلیت خودش همانگونه که هیولا، تقدم زمانی دارد بر فعلیت. اینجا اگر بخواهیم تعبیر کنیم باید تعبیر به ماده نماییم.

مطلق فعلیت بر قوه به جمیع انحاء تقدم، تقدم دارد

«و أن مطلق الفعل يتقدم على القوة بجميع أنحاء التقدم من عِلِّي و طَبَعِي و زمانی و غيرها» مطلق الفعل در مقابل فعل خاص- حال که اینگونه شد می تواند حتی فعلیت مجرد را هم شامل شود- تقدم دارد -على القوة بجميع أنحاء التقدم من عِلِّي - عقل مجرد که علت ایجاد قوه است -و طَبَعِي- می تواند فعل خاص هم مورد نظر باشد؛ چون فعل خاص، هر فعلیت خاصی، جزء العلة حفظ هیولاست. -و زمانی- مطلق فعل می تواند بر قوه، تقدم زمانی هم داشته باشد؛ چون اگر مثلا فعلیت صورت جسمیه نمی داشتید، نمی توانستید هیولا را حفظ کنید که قوه های بعدی را به عهد بگیرد. قوه های بعدی امکان های استعدادی بودند که این امکان های استعدادی در شرایط خاصی شکل می گرفتند که آن شرایط خاص متوقف بود بر حفظ شدن هیولا و حفظ شدن هیولا بوسیله مطلق الفعل.

(پرسش...پاسخ): چه اشکالی دارد؟ من تا هیولا را بوسیله مطلق الفعل حفظ نمی کردم نمی توانستم امکان های استعدادی را درست کنم. امکان استعدادی، تعینی است. مثلا یک فعلیتی می آید تا امکان استعدادی فعلیت بعد شکل بگیرد. مثلا باید گندم باشد تا امکان استعدادی فعلیت بعدش بشود. نطفه بیاید تا امکان استعدادی فعلیت بعدش بشود. باید دقت کنیم هر چیزی را سر جای خودش قرار دهیم. یکبار مطلق الفعل را نگاه می کنیم. نگاه می کنیم امکان استعدادی تقدم بر آن دارد. همین امکان استعدادی این فعل، قبلش باید یک فعلیت خاص دیگری باشد تا این امکان استعدادی تعیین پیدا کند. پس من می توانم سبق و لحوق ها را با سیستم های مختلف پیاده کنم.

الفصل الثانی فی تقسیم التَّغیْرِ

«قد عرفت أن من لوازم خروج الشيء من القوة إلى الفعل حصول التغير إما في ذاته أو في أحوال ذاته» فرمودند وقتی یک شیئی دارد از قوه به فعل می رسد؛ یعنی امکان استعدادی را از دست می دهد یک فعلیتی را به دست می آورد تغییری در او حاصل می شود؛ یعنی یک چیزی که نبوده به وجود می آید که ملازم می شود با رفتن یک فعلیت دیگری یا ماهیتا برود یا حدش برود با همان سازمانی که بحث شد. پس از لوازم خروج شیء از قوه به فعل، حصول تَغْيَر است -إِذَا فِي ذَاتِهِ- اگر تَغْيَر جوهری باشد صورت نوعیه ای برود -أَوْ فِي أَحْوَالِ ذَاتِهِ- یا در اعراضش است. الان می خواهیم بگوییم «فَاعْلَمْ أَنَّ حَصُولَ التَّغْيَرِ إِذَا دَفَعِي وَإِذَا تَدْرِيجِي» رفتن یک فعلیت و آمدن فعلیت دیگر یا در «آن» است یا در زمان است. اگر در «آن» باشد دفعی است، بحث کون و فساد است. اگر در زمان باشد حرکت است. «فَاعْلَمْ أَنَّ حَصُولَ التَّغْيَرِ حَصُولَ تَغْيَرِ إِذَا دَفَعِي يَأْتِي دَفْعِيًا أَوْ إِذَا تَدْرِيجِي يَأْتِي تَدْرِيجِيًا» هو الحركة» دوّمی، حرکت است. اولی هم که کون و فساد است. کون و فساد را قبلاً هم بحث کرده ایم. حرکت را هم بحث کرده ایم. تعریف را هم خوانده ایم. «و الثانی هو الحركة و هی -آن حرکت نحو وجود تدریجی للشیء حرکت؛ یعنی یک نحوه وجود تدریجی وجود سیال و وجود تدریجی شیء -و ینبغی أن یبحث عنها من هذه الجهة فی الفلسفة الأولى- خیلی تعبیرش دقیق است سزاوار است به اینکه بحث بکنیم از حرکت -من هذه الجهة- چون نحوه وجود است و نحوه وجود از عوارض موجود بما هو موجود است. پس اگر حرکت را به نحوه وجود تصویر کردم که حرکت یک نحوه وجود است برای شیء آن موقع می آیم عوارض موجود بما هو موجود.

الفصل الثالث: فی تحدید الحركة

«قد تبین فی الفصل السابق -اینها را دیگر قبلاً مفصل خوانده ایم. تعریف معلّم اول را هم خوانده ایم -أَنَّ الحَرَكَةَ خُرُوجُ الشَّيْءِ مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ تَدْرِيجًا- حرکت این است که یک شیئی از قوه به فعل خارج شود اما خروج تدریجی در مقابل خروج دفعی و تحقق دفعی آن در آنکه دیگر حرکت نیست -و إن شئت فقل- اگر خواستی بگو تَغْيَر تدریجی -هی تَغْيَر الشَّيْءِ تَدْرِيجًا- تَغْيَر را قبلاً معنا کرده ایم. تَغْيَر یعنی یک چیزی نبوده بعد به وجود آمده است. یک چیزی به چیز دیگری بدل بشود که این چیزی به چیز دیگری بدل بشود، غیر بشود، این غیریت که قبلاً هم بحث شد و تَغْيَر که با این سازمانش این تَغْيَر یا آنی است یا تدریجی است. اگر آنی بود کون و فساد است اگر تدریجی بود، حرکت است. تدریج یعنی چه؟ -و التدریج معنی بدیهی التصور» تدریج یک معنای بدیهی التصوری است البته -بإعانة الحس عليه- با إعانة به حس؛ یعنی با توجه به اینکه ما مصادیق تَغْيَر تدریجی را حس می کنیم منتها باید حواسمان باشد، تصور و تَعَقُّل تدریج، مستقیماً حسی نیست. ما از حس برای تَعَقُّل تدریج کمک می گیریم اما حواسمان باشد اگر ما باشیم و ادراکات حسیمان. ادراکات حسی مثل عکس های جدا جداست، اتصالشان را از قبل باید تَعَقُّل کنیم. چند بار این را اشاره کردم؛ لذا اگر کسی بخواهد خیلی محکم، اصالة الحسی بشود حرکت ندارد. یک سری واقعیت های دفعی و آنی دارد.

وجود سیال ندارد؛ لذا تعبیر می کنند این سیلان مثل خیلی از معقولات ثانی فلسفی که این حرکت که می گوئیم یعنی وجود سیال، وجود تدریجی، این خودش فی نفسه مفهوم بدیهی است اما ما انصافاً در فضلش از حسمان هم کمک می گیریم. ان شاء الله در بحث معرفت شناسی باید بررسی بکنیم. این حس آیا الا و لابد حس ظاهری بیرونی است یا می توانیم از طریق حس درون هم یعنی گزاره های به اصطلاح وجدانی هم استفاده کنیم؟ این فعلاً بماند تا در بحث علم در فصل بعدی که می رسیم یک مقدار این را بازسازی و دقیق تر می کنیم. «و عرفها المعلم الأول بأنها» - حرکت را معلم اول اینگونه تعریف کرده - بأنها کمال اول لما بالقوة من حيث إنه بالقوة - چند بار هم تا حالا این تعریف را نوشته ایم - و توضیح - توضیحش این است که یک شیئی که یک فعلیتی دارد کمال اولش از آن جهت که بالفعل است فعلیتش است اما از آن جهت که بالقوه است دو کمال دارد که هر دو تا بالقوه اند کمال اول بالقوه اش حرکت است، کمال دوم بالقوه اش فعلیت بعد است. این شیء از آن جهت که بالفعل است فعلیت دارد کمال اولش هم از جهت بالفعل بودن همان فعلیتش است - آن حصول ما یمكن أن يحصل للشيء کمال له - حاصل شدن چیزی که ممکن است برای شیء حاصل شود کمال اوست. همه آنها ممکن است مورد اشکال قرار بگیرد یعنی منکر هم دارد. بعضی گفته اند چه کسی گفته حرکت همیشه کمالی و اشتدادی است که آنچه که - یمكن أن يحصل - کمال است؟ محل بحث است آیا این حرف با آن مبناست که هر حرکتی، استکمالی است؟ - و لذا ما إليه الحركة - همیشه کمال است؟ آن چیزهایی که بحث کردیم در آنجا هم استفاده کردیم - أن حصول ما یمكن أن يحصل للشيء کمال له و الشيء الذي يقصد بالحركة حالا من الأحوال - فعلاً حرکت عرضی را بحث کنیم در حالات بحث کنیم تا بعد حرکت جوهری؛ چون بالاخره در سیستم معلّم اول و مشاء بیشتر بحث در حرکت عرضی بوده، در احوالات شیء حرکت واقع می شده نه در جوهر شیء لذا مشاء در جوهر شیء قائل به کون و فساد بودند اما در احوال و اعراض شیء قائل به حرکت بودند - و الشيء الذي يحصل بالحركة حالا من الأحوال - شیئی که می خواهد به یک حالتی از حالات برسد - كالجسم مثلاً يقصد مكاناً ليتمكن فيه - جسم می رود سمت یک مکانی که در آن مکان جا بگیرد - فيسلك إليه - سلوک می کند - الی کمال و الی - آن حال پس سلوک می کند به سوی آن حال - كان كل من السلوك و التمكن کمالاً لذلك الجسم - پس چند کمال پیدا کرد؟ دو کمال؛ اول سلوک، کمال دوم فعلیت بعدی پس دو کمال پیدا کرد. پس - يقصد مكاناً ليتمكن فيه - قصد می کند مکانی را که تمکن پیدا کند در آن این ما لأجل نیست این قصد، ما إليه است. اگر فاعل، فاعل بالاراده باشد ما لأجل است. - كان - این شیء - كل من السلوك این سلوکش که حرکت است - و التمكن في المكان الذي يسلك إليه - آن فعلیت بعد که حرکت می رود او را به آنجا برساند - کمالاً لذلك الجسم غیر آن السلوك کمال اول - غیر اینکه سلوکش کمال اول است - لتقدمه - به خاطر اینکه سلوک اول تحقق پیدا می کند - و التمكن کمال ثان - تمکنش در آنجا کمال دوم است - فإذا شرع في السلوك فقد تحقق له کمال - وقتی شروع می کند در سلوک کردن و در سیر کردن کمالی برایش تحقق پیدا می کند - لكن لا مطلقاً - اما این از آن جهت که کمال است، کمال بودنش مطلقاً است. می گوئیم خیر! این قبل از حرکت هم کمالی داشت اما قبل از حرکت کمالش از جهت فعلیتش بود، حرکت از جهت بالقوه بودنش است. این هم کمال اول است، اول بودنش از جهت این است که یک کمال دیگری که هنوز بالقوه است بعداً تحقق پیدا می کند - بل من حيث إنه بعد بالقوة بالنسبة إلى کماله الثانی - چون نسبت به کمال ثانی

اش هنوز بالقوه است و قرار است بعدا تحقق پیدا کند - و هو التمكن في المكان الذي يريده - کمال ثانی اش آن فعلیت بعدی است که اراده اش کرده و لأجل او دارد حرکت می کند یا الیه او دارد حرکت می کند - فالحرکة کمال أول لما هو بالقوة بالنسبة إلى الکمالین من حيث إنه بالقوة بالنسبة إلى الکمال الثانی - پس حرکت دو کمال بالقوه برای این شیء هست یکی حرکت است یکی کمال دوم است - فالحرکة کمال اول لما هو بالقوة بالنسبة إلى الکمالین - اولین کمال بالقوه اوست البته - من حيث إنه بالقوة بالنسبة إلى الکمال الثانی - نسبت به کمال ثانی ای که آن هم بالقوه است و بعد از حرکت تحقق پیدا می کند. پس حرکت شد کمال اول لما بالقوة من حيث إنه بالقوة پس حمل ما بالقوة یعنی برای آن شیء ثانی که بالقوه است، من حيث إنه بالقوة در مقابل فعلیتی که الآن کمال است ... پس به آن بالقوه، این کمال اول است که می برد ما را به آن بالقوه بعدی که کمال ثانی است می رساند من حيث إنه بالقوه در مقابل حيث فعلیت است که حرکت هم که نکرده بود یک فعلیتی دارد که همین الآن کمال اولش است. پس هم یک لما بالقوه ای داریم یک من حيث بالقوه ای داریم.

(پرسش... پاسخ): کمال اولش است از حيث بالفعلش، همین الآن یک کمال اولی از حيث بالقوه اش دارد؛ یعنی حرکت بعد این حرکت کمال اول است به جهت اینکه بسوی فعلیتی است که الآن وجود ندارد، بسوی آن است. آن قوه ای که بعدا می شود فعلیت.

مقومات حرکت

از همین جا معلوم می شود که حرکت قوامش به امور سته است؛ یک، مبدأ دو، منتها سه، متحرک چهار، محرک، پنج زمان، شش، ما فيه الحركة که حرکت قرار است در آن تحقق پیدا کند. با این تعریف زیبا اینها آمدند. کمال اول است برای آن شیء، شیء می شود متحرک که دارد از جایی حرکت می کند به جایی برسد، این مسیری را طی کند اینها همه شان در تعریف ما بود. پس من یک شیئی دارم که دارد از یک جایی حرکت می کند که قوه است آنجا تا به فعلیت دیگری که آن هم هنوز بالقوه است برسد به وسیله یک سیری که این سیر کمال اول است نسبت به آن منتها الیهی که کمال ثانی است. آن ثانی بالقوه است این اول هم بالقوه است در مقابل فعلیتی که شیء دارد. آن شیئی، چون قرار است به کمالی برسد محرکی می خواهد که کمال بخش باشد و مقدار حرکتی دارد به نام زمان لذا می فرماید: «و قد تبين بذلك - از این تعریفی که ما بیان کردیم که - أن الحركة تتوقف في تحققها على أمور ستة - حرکت برای اینکه تحقق پیدا بکند به شش چیز نیاز دارد - المبدأ الذي منه الحركة - آن مبدأ ای که حرکت از او دارد تحقق پیدا می کند - و المنتهى الذي إليه الحركة منتهایی که حرکت به سمت اوست و گفتیم لما بالقوه، کمال اول است برای او که الآن بالقوه است بعد ان شاء الله وقتی رسید فعلیت پیدا می کند. پس یک «من» دارد، یک «الی» دارد. یک مبدأ دارد یک منتها - و الموضوع الذي له الحركة - این حرکت کمال اول است برای یک شیئی آن شیء متحرک است که دارد حرکت می کند - و هو المتحرك و الفاعل الذي يوجد الحركة - این حرکت کمال اول است این معطی دارد اعطا می کند و ایجاد این کمال اول را کرده - و هو المحرك و المسافة التي فيها الحركة - مسافت در مثال ما مکان بود مثلا مقولة أين بود. گفتیم که جسمی که می خواهد به مکانی برسد - لیتمكن فيه - پس یک کانالی برای تعریف کردیم که در این کانال دارد می رود تا برسد. پس این کانال هم در تعریفمان بود - و الزمان الذي ينطبق عليه الحركة نوعا من الانطباق - زمانی که حرکت بر او منطبق است که چطور منطبق است را بعدا شرح می

دهیم، می‌گوییم مقدارش است. در واقع زمان، مقدار این حرکت است و انطباق حرکت بر او از باب اینکه تقدیر پیدا می‌کند حرکت به وسیلهٔ زمان، متقدر می‌شود، زمانی که -ینطبق علیه الحركة نوعاً من الانطباق و سیجیء توضیح ذلک ان شاء الله- توضیح همهٔ اینها باید بیان شود ولی از این تعریف زیبا امور سته در می‌آید. قبل از اینکه بحث امور سته مطرح شود. بحث انقسام حرکت به حرکت قطعی و توسطی مطرح شود باز هم از بحث‌های بسیار مهم و جنجالی فلسفهٔ اسلامی است قبلاً هم اشاره کرده ایم. الآن کامل می‌کنیم ان شاء الله.

الفصل الرابع: فی انقسام الحركة إلى توسطیّه و قطعیه

اینجا دعوا شده که آیا حرکت بمعنی القطع و التوسط مشترک لفظی است و اگر مشترک لفظی است و یک معنایش همیشه درست است انقسام یعنی چه؟ تعبیر به انقسام غلط است. اگر نه هر دو معنایش درست است انقسام تعبیرش درست است لذا علی ما هو المشهور که بعضی گفته اند: حتماً حرکت یک لفظ است با اشتراک لفظی به دو معنا به کار رفت ما انقسام نباید بگوییم چون ما همیشه یکی بیشتر نداریم پس نباید بگوییم «انقسام الحركة الی توسطیّه و قطعیه» اگر اینگونه بگوییم ظاهر در این است که دو قسم است. ما باید دعوا کنیم که کدام معنایش درست است و کدام معنایش درست نیست؟ کدام معنایش اساسی است؟ کدام معنایش اساسی نیست؟ اگر اینگونه بگوییم آن موقع انقسام نداریم اما حق این است که انقسام داریم، انقسام هم درست است و مرحوم آقای طباطبایی هم درست به کار برده اند به جهت مبنای خودشان. ان شاء الله می‌رسیم و ایشان تصریح می‌کنند «و المعنیان جمیعاً موجودان فی الخارج لانطباقهما علی الخارج بجمیع خصوصیاتهما» ایشان معتقدند که هر دو معنای حرکت، خارجی است پس من حق دارم که بگویم حرکت به دو معناست، دو قسم است: قسم قطعی و قسم توسطی و لذا نباید بگوییم حرکت به دو معناست و در انقسام حرکت اشکال نکنید به حضرت آقای طباطبایی که چرا شما تعبیر کرده اید «انقسام الحركة الی توسطیّه و الی قطعیه». ایشان می‌فرماید: حرکت تارةً به معنای توسط به کار می‌رود و آن این است که «کون الشیء بین المبدأ و المنتهی» به شکلی که در هر حدی که این شیء را در نظر بگیریم نه قبل و نه بعد از آن، آن شیء نبوده پس «کون الشیء بین المبدأ و المنتهی» بحیث که من هر حدی را برای این شیء فرض کنم آن شیء نه قبل از آن حدّ فرض من، نه بعد از فرض من، در آن حدّ نیست. به تعبیر زیبای مرحوم آقای مطهری این حالت هنوزی، هنوز نرسیده و هنوز وارد نشده، هر حدی را قطع «و لم یصل الی حد آخر» این حالت اگر از حرکت در ذهن من آمد، این حالت می‌شود حالت سیلان یعنی وجود سیال این یک تعبیر از حرکت است که متحرک در حال سیلان است از یک حدّ فرضی، حدّ هم قبلاً گفته ایم فرضی است؛ چون فرضی است. چون اگر در اتصال نقطه در نظر بگیرم در واقع اتصال از بین می‌رود، سیلان از بین می‌رود هر حدی را در نظر بگیرم «قطعها و خرج از آن حد و لم یصل الی حد». یک بار تصویر من از حرکت آن است که در واقع متحرک را بین مبدأ و المنتهی نگه می‌داریم و می‌گوییم این متحرک بین المبدأ و المنتهی است. در فرض اول که متحرک من بین المبدأ و المنتهی است در واقع هر کدام از این آنات، افراد یک کلی اند؛ یعنی من می‌گویم متحرک اینجاست؟ می‌گویم بله در اتاق است. این جاست در اتاق است و در واقع یک طبیعی پیدا می‌کنم به نام بودن متحرک در اتاق. قطع را اگر در نظر بگیرم، قطع یک وجود سیال است.

این وجود سیال مثل خطی است که من دارم با نوک پرگار رسم می‌کنم اما اینگونه رسم می‌کنم که هر چه رسم می‌کنم، قبلش محو می‌شود. اینگونه من یک نقطه ای دارم که این نقطه دارد قبلش پاک می‌شود، مثل نهر آب فرض کنید، شما یک شانه ای دستتان است دارید یک خطی را روی آب می‌کشید، آب می‌برد، همیشه این تیره شانه را دارید. اگر این نقطه پرگار را نگاه کردید سیلان را تصویر می‌کنید کاری به اعتبار مبدأ و منتها ندارید می‌گویید من یک وجود سیالی دارم که این نقطه پرگار از آن حد گذشته به حد بعد نرسیده، این سیلان، حرکت قطعیه است اما اگر من پرگارم را بین المبدأ و المنتهی نگه داشتم در این اتاق نگه داشتم گفتم این در اتاق است، هر جا باشد در اتاق است ولو یک جایی است یعنی سکون ندارد اما در اتاق است. در اتاق بودن یک مفهوم کلی است که بر این متحرک هر جا بگویم اتاق باشد صادق است در مقابل این دو تصویر، یک تصویر خیالی و وهمی از حرکت مطرح است و آن این است که وهم می‌آید این خطی را که من تصویر می‌کنم محو نمی‌کند، نگه می‌دارد. اینگونه فرض می‌کند که من یک وجود ممتد واحد در خارج دارم. می‌گویم بله! این تصویر قطعاً وهمی است، این تصویر که من یک وجود ممتدی را در خارج تصویر کنم، ممتدی که گذشته اش مانده است بگویم این کار وهم است. وهمی‌ها اشکال می‌کنند این سیلان گذشته را نگاه می‌دارد مثل خط رسمی هندسی. من وقتی خط را ترسیم می‌کنم گذشته اش نمی‌رود می‌ماند. در عالم حرکت با کمیت، کم غیر فار است اما در عالم خط، کمیت، کم فار است. پس در واقع من سه تصویر برای شما می‌توانم داشته باشم: (۱) نوک پرگار را به گونه ای حرکت می‌دهم که هر جا دارم تصویر می‌کنم گذشته اش محو است. در واقع این متحرک دارد قطع می‌کند حدود مختلف این مسیر را و می‌رود از یکی گذشته به دیگری نرسیده، این سیلان است. (۲) اینکه من این متحرک را بین سطح تابلو نگه می‌دارم می‌گویم حیث قطع را کار ندارم که داری قطع می‌کنی می‌روی، حیث این را کار دارم که تو در تابلو هستی، حیث در تابلو بودن است، توسط بین این طرف و این طرف تابلو این حیث را نگاه می‌کنم و صدق می‌کند که هر جا باشی در تابلویی. (۳) اینکه کاری به محو واقعی گذشته نداشته باشم، محو واقعی گذشته را نگاه دارم و ذهن من حفظ کند و فکر کنم یک خط ممتد واقعی که گذشته اش موجود است ترسیم شده، این سه تصویر است ... ما این سه تا تصویر را اول در عبارت می‌خوانیم، اظهار نظر آقای طباطبایی را برای جلسه بعد می‌گذاریم...

تطبیق عبارات فصل چهارم

«تعتبر الحركة بمعینین - حرکت به دو معنا اعتبار می‌شود. این تعابیر مشهوری است - أحدهما کون الجسم بین المبدأ و المنتهی بحیث کلّ حدّ فرض فی الوسط - این حیث را برای چه می‌آوریم برای خارج کردن سکون چون اگر متحرک بین المبدأ و المنتهی بایستند نمی‌گوییم حرکت توسطی است. این حیث را می‌آوریم تا توسطی را بیرون کنیم اما بحث - کل حد فرض فی الوسط فهو لیس قبله و لا بعده فیه و هو حالة بسیطة ثابتة لا انقسام فیها - این می‌شود یک کلی که در آن امتداد نیست. این نوک پرگار هر جای این جا صدق می‌کند بدون انقسام، این صادق است. اینجا اتصال و امتدادی در آن نیست که بخواهم منقسمش کنم. در آن سیلان ندیدم یک حالت بسیطه ای دارم - ثابتة لا انقسام فیها و تسمى الحركة التوسطیة - به آن می‌گوییم حرکت توسطی چون توسط پیدا کرده بین المبدأ و المنتهی، منتها توسط بحیث، اگر توسط بحیث نگویم ممکن است سکون را هم بگیرد، سکون هم یعنی

توقفش در یک حدی که بسیط است بین المبدأ و المنتهی هم هست اما دیگر حیث را ندارد، در یک «آن» است، در یک نقطه است اما دیگر حیث را ندارد - و ثانيهما الحالة المذكورة - منتهی همان حالت مذکوره را در نظر بگیرید به این اعتبار - من حیث لها نسبة إلى حدود المسافة - حالت مذکوره یعنی یک جا نبود اما این یک جا نبودنش از آن جهت نیست که بین المبدأ و المنتهی است بلکه از آن جهت است که الی حدود المسافة است. این مسافت، حدهایی دارد - من حد ترکها - از یک حدی خارج شده - و من حد لم يبلغها - به حدی هنوز نرسیده است. این حالت هنوزی و نرسیدن و سیلان وجودی که از اینجا آمده به آن جا نرسیده - من حد لم يبلغها أي إلى قوة تبدلت فعلا - چقدر زیبا پیاده می کند بر قوه و فعل که می گوید سیلان در این خروج از قوه و فعل است در قوه ای است که - تبدلت فعلا و إلى قوة باقية علی حالها یرید المتحرک أن یبدلها فعلا - یک قوه ای شده فعل یعنی از یک حد در آمده اما یک قوه دیگری هنوز نشده فعل یعنی نرسیده به آن فعل اگر برسد آن قوه دوم هم می شود - بین أي إلى قوة تبدلت فعلا - یعنی - حد ترکها - از حد گذشت، هنوز فعل نشده است، هنوز نرسیده است به آن نتیجه این حرف و لازمه الانقسام، لازمه این تصویر، اتصال است اما اتصالی که - الانقسام إلى الأجزاء و الانصرام و التقضى تدریجا - این لازم را فعلا می گذارم اجازه بدهید فعلا این یک قسمت را ... «و المعنیان جمیعا موجودان فی الخارج - آن را هم تحلیل نمی کنیم - و أما الصورة التي يأخذها الخیال - این فرض سوم است - من الحركة بأخذ الحد بعد الحد من الحركة و جمعها فی صورة متصلة مجتمعة منقسمة إلى الأجزاء - خیال می آید هر حدی را از این حد را می گیرد این حد را می گیرد، اینها را به هم متصل می کند، طوری که گذشته محو نشده و باقی است - بأخذ الحد بعد الحد - از آنجا را می گیرد آن جا را هم می گیرد - من الحركة و جمعها - و جمع کردن این حدود - فیہ بالخیال صورة متصلة مجتمعة منقسمة إلى الأجزاء فهی ذهنية لا وجود لها فی الخارج - این قطعا ذهنی است. ایشان خواسته با این قسم، چه کار کند؟ فردا می گوئیم. - لعدم جواز اجتماع الأجزاء فی الحركة - چون اجزاء در حرکت با هم جمع نمی شوند اتصال دارند اما اتصال قار است یا غیر قار است؟ غیر قار است. اگر من اینها را جعل کردم به آنها قرار به دادم - و إلا كان ثباتا لا تغیرا - و الا می شد یک اتصال قار، نه یک سیلان و حرکت، این شد نحوه حرکت.

پس من در سه تصویر برای حرکت دارم؛ یک بار او را بین المبدأ و المنتهی در نظر می گیرم بحیثی که نفی سکون می کنم اما یک عنوان بسیطی دارم، یک نقطه دارم غیر قابل انقسام، بر این نقطه صادق است که کونه بین المبدأ و المنتهی، این بسیط غیر قابل انقسام است، انقسام و سیلان در آن نیست. یک بار سیلان به آن می دهم سیلان که به آن دادم سیلانم به گونه ای است که در واقع حدی رفته، حدی هنوز نیامده است. یک بار در سیلان، اتصال به آن می دهم، از بسیط بودن خارجش می کنم اما اتصالی که حد رفته ندارد، حد قبلی مانده حد بعدی هم آمده، این دیگر قرار دارد، قار است، حرکت نیست. پس اگر حد قبلی ماند و حد بعدی آمد این قار است این تصور ذهنی است.

سه احتمال در تصویر حرکت

بیان فرمودند که در تصویر حرکت سه احتمال داده می شود و احتمال اول این بود که حرکت را یک معنای بسیط تصویر کنیم که متحرک از باب اینکه یک معنای کلی و بسیط بر او صادق است در هر حدی از حدود مسافت، مصداق این معنای کلی است و آن معنا «کون المتحرک بین المبدأ و المنتهی» است به حیثی که حدّ ثابتی نداشته باشد و نسبتش، نسبت ثابتی نباشد. احتمال دوم این است که ما حرکت را یک کلّ تصویر کنیم نه یک کلی، کلّ ممتدی که یقبل الانقسام منتهی این کلّ ممتد که بالفعل یک امتداد است قابل انقسام است. سیلان در آن هست، تدرّج هست، تدریج در آن هست. اتصال در آن هست، به یک معنای کلی بسیط غیر قابل انقسام نیست منتهی در تصویرمان توجه داشته باشیم که این کلّ ممتد متصل، یک امتداد غیر قار است و در واقع به خاطر اینکه در حرکت این اجزاء فرضی، جزئش فرضی است؛ یعنی قابل انقسام است. این اجزاء فرضی نمی توانند کنار هم جمع بشوند تا جزئی نرود جزء دیگری نمی آید. پس یک امتداد وجودی متصل سیال است که قابلیت انقسامش هم فرضی است منتهی این اقسام و قسمت های فرضی قار نیستند، قرار ندارند، قابل جمع در وجود نیستند. یک تصویر دیگر کار قوه خیال است که خیال می آید آن قبلی، آن فعلی و آن بعدی این کلّ ممتد متصل را کنار هم قرار می دهد و یک امتداد اتصالی قار درست می کند. در این امتداد هست اما قرار دارد، حرکت نیست.

پس در واقع ما سه تصویر را برای شما ارائه کردیم: (۱) تصویر بسیط غیر ممتد بسیط (۲) ممتد غیر قار (۳) ممتد قار. بر اساس تصویر اول ما اصلاً امتداد نداریم یک امر بسیطی داریم که «لا یقبل الانقسام و الامتداد». بر اساس تصویر دوم امتداد داریم اما امتداد غیر قار است و یک واقعیت سیال داریم که شیئا فشیئا دارد به وجود می آید و قسمت های دیگرش نمایان می شود. در مقام مثال، مثل آدمی که ته چاه یک طنابی را روی درب چاه گذاشته اند و دارند می کشند از آن طرف این که ته چاه است همیشه یک بخشش روبروی اوست اما یک واقعیت ممتدی است که بخش های دیگرش دارند پیدا می شوند اتصال ندارند، امتدادند اما همیشه این مقدارش که مثلاً این آقا ته چاه است زمان حالش است مثلاً این قسمتش نیست، این قسمتش هم نیست. یک فرض دیگر هم این است که این قسمت ها را خیال نگه دارد و این طناب را کنار این اجزاء فرضی قرار بدهد. در فرض دوم و سوم ما امتداد داریم منتهی یک امتداد، امتداد قار است، یک امتداد، امتداد غیر قار است، این امتداد قار، امتداد را قبول کرده، حرکت را خراب کرده است. این ممتد غیر قار، هم امتداد دارد و هم حرکت که این فرد را می گوئیم قطع و این فرد را می گوئیم توسط. بعد یک بحثی پیش می آید اگر ما سومی را کار قوه خیال بدانیم و از محل بحث خارج کنیم و فیلسوفانی که آمده اند و حرکت را به شکل قطع، انکار کرده اند به سمت توسط در حرکت رفته اند تذکر بدهیم که شما در تصویری که از انکار حرکت قطعیه ارائه کردید تحت تأثیر قوه خیال قرار گرفتید و فکر کردید ما این واقعیت را کنار هم قرار دادیم، نه؛ آن قوه خیال محل بحث ما نیست. ما هستیم و آن دو تصویر بالا، آیا هر دو تصویر واقعیت دارند یا فقط تصویر دوم واقعیت دارد؟

بوعلی که آمد دومی را به خاطر قاطی کردن با سومی انکار کرد. ما به بوعلی تذکر دادیم که سومی سر جای خودش است، کار قوه خیال است اما دومی که در متن واقع است. باز سر جای خودش است. اگر دومی سر جای خودش قرار گرفت و ما یک سیلانی و امتداد غیر قاری را درست کردیم آیا ما حرکت را باید همین طور تصویر کنیم که در قسم دوم است؟ و دیگر دنبال حرکت توسطی نباشیم یا ما احتمال بدهیم و بتوانیم درست کنیم که حرکت توسطی را هم خارجی و واقعی بدانیم. حضرت علامه طباطبایی معتقدند که ما هر دو قسم را و هر دو تصویر را خارجی و واقعی می دانیم. هر دو را خارجی و واقعی می دانیم؛ به خاطر این که واقعیت خارج به گونه ای است که ما می توانیم هر دو تصویر را انتزاع کنیم از خارج حرکت یک معقول ثانی فلسفی است که از نحوه وجود شیء انتزاع می شود و نحوه وجود شیء به ما اجازه می دهد هر دو تصویر را انتزاع کنیم. (۱) وقتی که حرکت را معقول ثانی تصویر کردیم. (۲) انتزاع از نحوه وجود شیء تصویر کردیم که اینها توضیحات معقول ثانی است و ما نشان دادیم که نحوه وجود شیء به گونه ای است که امکان انتزاع هر دو معنا را به ما می دهد قائل می شویم به این که هم توسطش واقعیت دارد هم قطعش واقعیت دارد منتها واقعیتش به شکل نحوه وجود است. واقعیتش به شکل معقول ثانی فلسفی است. نحوه وجود و معقول ثانی فلسفی یعنی واقع خارجی به گونه ای است که به من اجازه انتزاع هم مفهوم حرکت قطعی را و هم انتزاع مفهوم حرکت توسطیه را می دهد.

ادامه تطبیق عبارات فصل چهارم

در ذیل معنای دوم یک قسمت از عبارت را گذاشته بودیم «و لازمه الانقسام إلى الأجزاء» لازمه تصویر حرکت قطعی کل است یا کلی؟ کل است یک کل ممتد است. هر کل ممتدی قابل انقسام هست یا نیست؟ هست بر خلاف کلی بسیط غیر قابل انقسام که بحث توسط بود. لازمه این تصویر که ما ارائه کردیم که می گوئیم حرکت دو معناست. وقتی می گوئیم دو معناست یعنی واقعیت دارند. چرا مشترک لفظی که دو معنایش واقعی اند. هر دو قسمش وجود دارند. از شناسنامه اش داریم شناسنامه حرکت را اصلاح می کنیم «و لازمه الانقسام إلى الأجزاء و الانصرام و التقضی تدریجاً» لازمه این معنای دوم که حرکت بمعنی القطع است «الانقسام إلى الأجزاء و الانصرام و التقضی تدریجاً» ما انقسام إلى الأجزاء داریم البته قابلیتش هست نه اینکه انقسام بالفعل است. قابل است انصرام داریم، شیء تا نرود، شیء دیگر نمی آید. تقضی داریم باید یکی بگذرد تا دومی بیاید منتها انصرام و تقضی تدریجی «کما أنه خروج من القوة إلى الفعل تدریجاً» تذکر می دهیم تعریفی که ما برای حرکت بالا ارائه کردیم در واقع منتطبق بود بر حرکت قطعی چون در سازمان حرکت تدریج را قرار دادیم. وقتی ما در تعریف قبلی از حرکت، تدریج را قرار دادیم، خروج از قوه به فعل را تدریجاً قرار دادیم از قوه ای که تبدلت الی فعل به قوه ای که هنوز لم يتبدل. این سازمان بحث حرکت است حرکتی که ما تعریف کردیم الآن بدانید بر کدام معنا منتطبق است؟ قطعی. «کما أنه خروج من القوة إلى الفعل تدریجاً و تسمى الحركة القطعية» که حرکت حرکت قطعی است. پس من دو معنا از حرکت به شما دادم یکی حرکت بمعنی التوسط که یک حالت بسیطة غیر قابل انقسام است. یکی حرکت بمعنی القطع که یک امتداد متصرم متقضی قابل انقسام است. در اولی تدریج نیست در دومی تدریج هست. تعریفی هم که دادیم باید ببینیم آیا فقط یکیشان واقعیت دارد که آقایان اختلاف کردند یکی گفت فقط توسطی درست است مثل بوعلی در

ظاهر بعضی از عباراتش، یکی گفت قطعی فقط واقعیت دارند ظاهر بعضی از عبارات آخوند ملاصدرا چون جاهای دیگر هم می شود پیدا کرد اینگونه گفتند. آن موقع معنایش این است که ما دو قسم حرکت نداریم «انقسام الی القطعیة و التوسطیة» دیگر غلط است؛ چون فرضمان این است که یکی دیگر ساخته ذهن است بنابر آن حرف های آقایان. ما می گوییم هر دو معنا درست هستند. هر دو منشأ انتزاع دارند منتها منشأ انتزاع یکی وجود سیال است، منشأ انتزاع دیگری وجود بسیط غیر قابل انقسام است.

تاکید بر اینکه هر دو معنای حرکت در خارج، موجود است:

«و المعنیان جمیعاً موجودان فی الخارج- دو معنا موجود در خارجند، دو معنا جمیعاً، شک هم نکنید که دیگر شبهه نکنید که نه، منظورش یکی از آنها است -لانطباقهما علیه بجمیع خصوصیاتهما- چون هر دو معنای خارج منطبقند، با تمامی خصوصیاتشان بر خارج منطبقند. اگر بجمیع خصوصیاتشان بر خارج منطبق بودند، مرحوم آقای مطهری یک چیزی در شرح مبسوط دارند در همین ذیل همین بحث توسط و قطع در ذیل بحث تشکیک و برهان اشتداد «کون المراتب فی الاشتدادی استنادا مرادی» آنجا یک استفاده ای کردند که بر اساس حرکت جوهریه باید از عالم، ماهیت رخت ببندد. آن موقع ما دیگر انسان نداریم. انسان با توسط درست می شود. یک مثال فقط می گویم و می گذرم. بر اساس فرمایش ملاصدرا ما در واقع در این اتاق که الآن نشسته ایم چهل تا آدم در حال حرکت داریم با چهل جور حد مختلف، این با عنایت به حرکت قطعیه است؛ چون همه داریم حرکت می کنیم حالا هر کس هجرتش الی الله است الی الله است هر کس هم الی الطاغوت است الی الطاغوت است؛ چون بعضی ها پایین می آیند. حال که همه داریم حرکت می کنیم و این سیر تحقق پیدا می کند. پس چطور انسانیم؟ ماهیت انسان بودن از باب توسط درست می شود؛ یعنی ذهن ما را بین دو حد نگی می دارد یک ماهیت اعتبار می کند، وقتی بین دو حد نگی داشت ماهیت برایمان اعتبار کرد حل می شود. مسأله کلی از معضلات فلسفه صدرا را ایشان با توسط می خواهد حل کند؛ یعنی ما از یک طرف، یک واقعیت داریم به نام حرکت قطعی که در واقع یک تقضی و انصرام داریم، یک سیلان وجودی داریم. از یک طرف ماهیات نوعیه را می خواهیم اعتبار بکنیم ... بین دو تا نقطه از مسیر حرکت اگر ما را توانست اعتبار بکند آن موقع می شود همان چیزی که آقای مطهری فرمودند که مثلاً این شیء می گوییم هنوز در ایران است یعنی هنوز از این خط خارج نشده با این که به حسب حرکت قطعی هیچگاه حد ثابت ندارد. ثباتش که یک کلی ای بر او صدق بکند به شکل صدق مفهوم کلی بر مصادیقش که بساطت هم نداشته باشد تقضی و انصرام هم نداشته باشد از باب توسط است. اگر واقعیت خارجی به گونه ای بود که به ما اجازه انتزاع این معنا را داد؛ چون معقول ثانی است آن موقع هر دو درست هستند. ان شاء الله برسیم در حرکت جوهری با ایشان یک مقدار برویم درست می کنیم دقیق ترش می کنیم. فقط بدانید سازمان فرمایش ایشان این است که واقع خارجی به گونه ای است که به ما اجازه ... آن موقع تقسیم درست است و تراکب صور هم نخواهیم داشت «و المعنیان جمیعاً موجودان فی الخارج لانطباقهما -چون منطبقند بر خارج -بجمیع اجزائهما بجمیع خصوصیاتهما» منتها ان شاء الله بعدا باید ببینیم انطباق دو گونه است؛ یکی به واسطه دیگری است مثلاً بعدا می گوییم «آن» در خارج وجود دارد؟ ... «آن» چون پایان زمان است و پایان زمان، حد زمان است و حد زمان، وجودش وجود ربطی است چون حد شیء است و حد هم موجود به وجود ربطی است در خارج وجود دارد. زمان یک طور

وجود دارد «آن» یک طور وجود دارد. نقطه در خارج وجود دارد؟ می‌گوییم بله! چون حدّ خط است در «لانطباقهما» خیلی مطلب است. اگر من توانستم یک وجود بسیط درست کنم منطبق بر خارج یعنی خارج توانست به من چنین اجازه ای را بدهد. من هم توسط و هم قطع را قائل می‌شوم. این را بر خارج منطبق می‌کنم به یک ترتیب، این را هم منطبق می‌کنم به یک ترتیب دیگر. هیچکدام را هم ذهنی نمی‌کنم بعد می‌گوییم جناب بوعلی! آنچه شما فکر کردید، ذهنی است.

تصویر خیالی حرکت

«و أما الصورة التي يأخذها الخيال من الحركة بأخذ الحد بعد الحد من الحركة و جمعها فيه صورة متصلة مجتمعة منقسمة إلى الأجزاء» البته می‌بینید که خیال این حدّ را می‌گیرد، این حد را می‌گیرد. این‌ها را نمی‌گذارد روی هم بعد خودش مستعد می‌شود برای درست کردن یک چیز دیگر چون علم، مجرد است وقتی یک خط را نصف می‌کنید آن را نصف نکرده اید دو تا نصف ایجاد کرده اید بر اساس تجرد خیال. پس صورتی که «يأخذها الخيال من الحركة» خیال می‌گیردش - بأخذ الحدّ بعد الحدّ و جمعها فيه صورة متصلة مجتمعة منقسمة إلى الأجزاء» اینجا امتداد هست اما قرار دارد حرکت نیست خیلی خوب ایشان جمع کرده اند؛ یعنی آدم وقتی می‌بیند این مطلب را بعد بدهدش دست آقای مطهری صد صفحه اش می‌کند تا درستش کند در شرح مبسوط دیده اید همه اش را کرده پنج خط، سه تصویر جواب بوعلی را داده، مشکل ملاصدرا را حل کرده، مشکل بوعلی را حل کرده، همه اش را جمع کرده و سه تا پاراگراف نموده است. بعد هم یک برهان مطرح نموده که اینها بر خارج منطبقند. وقتی چیزی منطبق است بر خارج، واقعی است. ادلّ دلیل بر واقعیت یک شیء این است که واقعیت به من اجازه انتزاعش را بدهد. هم واقع به من اجازه انتزاع حرکت قطعی می‌دهد در نحوه وجود سیال تدریجی، هم واقع به من اجازه انتزاع حرکت توسطی می‌دهد، هم واقع به من می‌گوید زمان، خارجی است، هم «آن» خارجی است. زمان یک طور بر خارج منطبق است «آن» یک طور بر خارج منطبق است. من می‌گویم در واقع خط دارم. چرا خط حدّ سطر است. سطر هم دارم؛ چون سطر حدّ جسم است.

ویژگی های حرکت قطعی

«فهي ذهنية لا وجود لها في الخارج لعدم جواز اجتماع الأجزاء في الحركة وإلا كان ثباتا لا تغيرا و قد تبين بذلك أن الحركة و معنى بها القطعية» نحو وجود سیال «منقسم إلى أجزاء متمتج فيه القوة و الفعل بحيث يكون كل جزء مفروض فيه فعلا لما قبله من الأجزاء و قوة لما بعده» هر جزئی را که مفروض کنید فعلیت برای قبل است قوه برای بعد است. آن هنوزی‌ها فعلیت پیدا کرده اما هنوز فعل بعد نیامده می‌شود سیلان «فعلا لما قبله من الأجزاء و قوة لما بعده و ينتهي من الجانبين تبين من ذلك» خیلی زیبا است انصافا ریاضیات است. دو نقطه بسیط هم دارد. «تبين من ذلك» یعنی واقع به من اجازه می‌دهد که یک مبدأ اینجا داشته باشم یک منتهی آنجا داشته باشم، توسط هم درست می‌شود. «تبين من ذلك» شاهکار است یعنی اگر قطع و توسط را درست کنید «تبين من ذلك» که هر دو تایش هست «و ينتهي من الجانبين إلى قوة لا فعل معها و إلى فعل لا قوة معه» دو تا نقطه هم این طرف و آن

طرف دارم بعدا هم می گوئیم این قوه و فعلی که بیرونند مبدأ و منتهی اند، بسیطند. بعدا همین را می گوید که این «تحدید للحركة من الخارج» است؛ چون حرکت قطعی باید «یقبل الانقسام» باشد اینها بیرونند.

الفصل الخامس فی مبدأ الحركة و منتهایها

بحث در مبدأ حرکت و منتهای حرکت است «قد عرفت أن للحركة انقساماً لذاتها فاعلم أن هذا الانقسام لا يقف على حدّ - دانستی که هر امر ممتدی، انقسام می پذیرد تا کجا؟ قبلا هم در بحث جسم خوانده ایم منتهای آنجا قار بود، اینجا غیر قار است و الاجزاء لا یتجزى پیش می آید - نظیر الانقسام الذی فی الكمیات المتصلة القارة من الخط و السطح و الجسم إذ لو وقف على حدّ کان جزءاً لا یتجزأ و قد تقدم بطلانه - دیدیم امتداد هیچگاه از بی امتدادی ساخته نمی شود ولی بدانید این انقسام - هو انقسام بالقوة لا بالفعل إذ لو کان بالفعل بطلت الحركة - حرکت باطل می شد حرکت نبود اگر یک نقطه وسطش می افتاد در واقع یک حرکت تمام می شد، یک حرکت به وجود می آمد - لانتهاه القسمة إلى أجزاء دفعیة الوقوع - اگر همه بشوند نقطه که اصلاً حرکت نداریم به طور کلی اگر در این خط چند نقطه در نظر بگیریم - و بذلك یتبین - حالا که معلوم شد حرکت ممتد است و متصل است - نغنی بها القطع - حرکت جزء دفعی ندارد. حال که حرکت ممتد است و متصل است - یتبین أنه لا مبدأ للحركة و لا منتهی للحركة» حرکت مبدأ و منتهایی از جنس خودش ندارد. اگر مبدأ داشت، مبدأ بسیط است؛ چون اگر مبدأ ممتد بود، مبدأ واقعی اول آن مبدأ بود. شبهه فخر رازی است. در پاسخ به ابتدا که ابتدا «بسیط غیر منقسم» در مقالات فلسفی خواندیم. این مطلب را چقدر عالی بعد ملاصدرا آمد مسأله را حل کرد که شما ابتدا را در امور ممتد با ابتدا را در امور بسیط قاطی کرده اید. اینها همه اش شده سفره این حرف ها که ما اگر ابتدا را در امر ممتد بخواهیم در نظر بگیریم ابتدا در امر ممتد از جنس ممتد نیست و الا ابتدای حقیقی نبود؛ چون اگر ممتد می بود دیگر آن چیزی که ما فکر می کردیم ابتداست، ابتدای خودش ممتد بود، یک امتدادی داشت عقلاً ولو وهم نفهمد. قبلا در مسأله ذیمقراطیس بحث کردیم امتداد اینگونه است؛ لذا امتداد هیچگاه ابتدائی از جنس خودش ندارد. امتداد، ابتدایش بسیط است. زمان ابتدایش «آن» است. ابتداء از جنس خودش نیست. حرکت ابتدایش قوه ای است که از جنس حرکت نیست و سیلان در آن نیست. «إنه لا مبدأ للحركة و لا منتهی للحركة - مبدأ و منتهای به چه معنا ندارد؟ - بمعنی الجزء الأول الذی لا ینقسم من جهة الحركة و الجزء الآخر الذی کذلک - حرکت نمی تواند از جنس خودش باشد منقسم است اگر بخواهد چیزی داشته باشد باید از جنس خودش نباشد لذا مبدأ و منتهی بیرون از حدّ حرکتند ولی بیرون از حدّ حرکتند یعنی پوچند؟ خیر! از حدّ حرکت انتزاع می شوند و موجودند به عین وجود حرکت از باب حدّ - بمعنی الجزء الاول الذی لا ینقسم من جهة الحركة و الجزء الآخر الذی کذلک لما عرفت أن الجزء بهذا المعنی دفعی الوقوع غیر تدریجیة - تدریجی الوقوع نیست - فلا ینطبق علیه حد الحركة لأنها - حرکت قطعی مورد نظر ماست - تدریجیة الذات و أما ما تقدم - حال شما چگونه به ما گفتید که حرکت ینتهی الی مبدأ که قوه است و منتهی که فعل است؟ می گوئیم آن فعل، مجرد است، حرکت ندارد. یک جای دیگر است آن قوه که ان شاء الله ثابت می کنیم هیولاست بیرون از زمان قرار می گیرد، قوه محض است تازه داریم ذهنان را درست می کنیم. یک مبدأ دارد به نام هیولا، یک منتهی دارد به نام فعل محض که اینها بیرون از حد حرکتند. - و اما ما تقدم أن الحركة تنتهی من الجانبین إلى قوه لا فعل

معها و الی فعل لا قوة معه فهو تحديد للحركة بالخارج من ذاتها-خارج از ذات حرکت است؛ چون حرکت، سیلان است. منتهی این سیلان مبدأ و منتهی دارد. مبدأ و منتهی که داشت توسط شکل می گیرد. آن موقع این قلنا اینگونه می شود چون می خواهد درستشان کند. ملاصدرا هم قائل است یعنی شما مبدأ و منتهی که درست کردید توسط، درست می شود، ماهیت نوعیه را می توانید اعتبار کنید؛ لذا اعتبار ماهیت دو مسامحه دارد. ماهیت، حد الوجود نیست. اشتباه نکنید مگر وجود، وجود ثابت است که حد الوجودش بشود ماهیت؟ در عالم ماده، ماهیت نوعیه حدّ موجودی است که حرکت توسطی در آن اعتبار بشود یعنی در عالم ماده، دو مسامحه باید برای ماهیت نوعیه نماییم. الله اکبر از کار ایشان یعنی دیگر شما در عالم ماده، غیر از عالم مجردات است نمی توانید برای موجود، ماهیت قائل شوید «الا بالتوسط»

الفصل السادس: فی موضوع الحركة

اقسام حرکت را که بحث نمودند بعد از آنکه حرکت را تقسیم کردند به دو قسم در ارتباط با مبدا و منتهی فرمودند که ما مبدا و منتهی را بیرون از حرکت میدانیم و مبدا حرکت، امر بسیطی است که داخل در حرکت نیست و منتهی نیز امر بسیطی است که بیرون از حرکت می باشد. قوه محض که ابتدای حرکت است و یا فعل محض که منتهای حرکت است داخل در مساله حرکت نیستند، باقی میماند موضوع حرکت که ما ببینیم حرکت، متحرک یا موضوعی دارد یاخیر؟ میفرمایند: دانستید که حرکت، خروج شیء است از قوه به فعل و قوه-امکان استعدادی-قطعا قائم به هیولاست که قوه جوهریست. این هیولا مبتنی با این قوه است و وقتی که این قوه تبدل پیدا میکند هیولا با فعلیت اتحاد پیدا میکند، فعلیتی که جای قوه را می گیرد و سپس با بیان مثالهایی از جمله حرکتهای جوهری و حرکتهای عرضی که اگر جوهری باشد، موضوع حرکت، هیولاست و اگر حرکت عرضی باشد موضوع، می تواند جسم باشد یا هر صورت نوعیه دیگری در حرکت عرضی. ما عرض را قائم به جوهر می دانیم و درسیستم حرکت، متحرکش جوهر است اما در حرکت جوهری، متحرک ما هیولاست که سیر جوهری و صور نوعیه حرکت میکند قبلش قوه یک فعلیتی دارد و با آن قوه متحد است و سپس که صورت نوعیه آمد با خود آن صورت نوعیه اتحاد پیدا میکند. نتیجه می گیرند که با اینکه حرکت را خروج از قوه به فعل دانستیم علی ای حال حرکت یک موضوع و متحرکی دارد و نمی شود حرکت را بدون موضوع و متحرک تصویر کرد.

تطبیق عبارات

«قد عرفت أن الحركة خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجا(بدایه ص ۱۵۵)- این تصویریست که ایشان در این بحث برای موضوع حرکت ارائه میدهد، حرکت خروج قوه است الی الفعل تدريجا-و أن هذه القوة يجب أن تكون محمولة في أمر جوهری قائمه به- این قوه حتما باید حمل شود بر یک امر جوهری که باید هیولا باشد و قیام این امکان استعدادی باید به امر جوهری باشد که هیولا است. - و هذا الذي بالقوة كمال بالقوة للمادة متحد معها- این امکان استعدادی-هیولا- که قوه یک فعلیت است کمالیست بالقوه برای ماده و متحد است با ماده. قوه وجود ضعیف است.- فإذا تبدلت القوة فعلا كان الفعل متحدا مع المادة مكان القوة- وقتی که قوه تبدیل شد به فعل، آنگاه قوه می شود فعلیت، و فعلیت متحد میشود با هیولا. قوه اش می رود. برای همین ما استدلال کردیم که هیولا لازم است تا بتواند با فعلیت بعد متحد شود چرا که این فعلیت رفت و فعلیت بعد آمد و هیولا با آن متحد شد همان هیولایی که قبلا با قوه این فعلیت متحد بود-فمادة الماء مثلا هواء بالقوة- دقت کنید که ماده ماء، هواست نه خود ماء، امکان استعدادی هوا در واقع حامل ماده آب است که هواست بالقوه. در حرکت عرضی اینچنین است که-و كذا الجسم الحامض حلو بالقوة- آن جسم، قوه حلو بودن را دارد- فإذا تبدلت الماء هواءاً و الحموضة حلاوة- وقتی که آب میشود هوا و حموضت

میشود حلاوت - كانت المادة التي في الماء هي المتلبسة بالهوائية - آن ماده ای که در ماء بود و صورت نوعیه اش ماء بود الان متلبس است به هوائیه، یعنی متحد میشود با فعلیت جدید- و الجسم الحامض هو المتلبس بالحلاوة- آن جوهری که جسم بود تلبس پیدا میکند به عرض جدید، چرا که عرض از شئون جوهر است و در واقع شئون للجوهر دارد، وجود لغیره دارد برای جوهر- ففی کل حركة- نتیجه این است که در هر حرکتی چه جوهری باشد مانند تبدیل ماء به هواء و چه عرضی باشد مانند تبدیل حموضت به حلاوت- موضوع تنعته الحركة و تجری علیه- حرکت میشود ناعت او و کمال اول او است و او را میرساند به کمال ثانی که فعلیت بعدی باشد. الان در حرکت جوهری، موضوع شد هیولا و در حرکت عرضی موضوع شد آن صورت نوعیه یا جسمیه، همان فعلیت جوهر که باصطلاح به آن قائم است. نتیجه این است که ما در هر حرکتی موضوع می خواهیم و در هر حرکتی موضوع باید ثابت و بر قرار باشد و الا نمیتوانیم بگوییم شیئی قوه اش به فعل تبدیل شد. منتهی بوعلی سینا مشکلش این بود که آن چیز چیست؟ در پاسخ میگوییم هیولا، خودت هیولا را ثابت کردی. پس من در هر حرکتی موضوعی میخوام که بگوییم این چیز قوه اش، شد فعل و الا اگر بین گذشته و آینده، شیء ثابتی وجود نداشته باشد حرکت نیست، قبلی کاملاً منعدم شده و شیئی جدیدی آمده و این حرکت نیست.

موضوع حرکت، باید امر ثابتی باشد

-و يجب أن يكون موضوع الحركة أمراً ثابتاً- موضوع حرکت باید امری ثابت باشد- تجری و تتجدد علیه الحركة- حرکت بر او جاری شود و تجدد پیدا کند- و إلا كان ما بالقوة غير ما يخرج إلى الفعل- و الا آنچه که بالقوه بود منعدم شد، و شیئی دیگر بوجود آمد بنام بالفعل. می خواهد بگوید که اگر کسی بخواهد حرکت جوهری را تصویر کند بدون قبول هیولا امکان ندارد. عبارت دیگر قول به حرکت جوهریه، بدون پذیرش هیولا ممکن نیست. افرادی مانند آقای مصباح درمقابل مرحوم طباطبایی میخواستند بگویند که جوهر، موضوع نمیخواهد، چه ثابت باشد و چه متحرک باشد و ما میگوییم جوهر، موضوع میخواهد که هیولا میباشد؛ جوهر اگر وجود ربط و لغیره داشته باشد، بدون هیولا قابل اثبات نیست، وجود صورت نوعیه. هردو آنها ایراد دارد؛ لذا از آنجا که بنای ایشان بر قبول وجود ربطی است، بر اساس وجود ربطی، جوهر موضوع میخواهد، چه ثابتش و چه متحرکش.

موضوع حرکت، باید دارای حیثیت قوه باشد

- فلم تتحقق الحركة التي هي خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً و يجب أن لا يكون موضوع الحركة أمراً بالفعل من كل جهة- موضوع حرکت نمیتواند امری بالفعل از تمام جهات باشد- كالعقل المجرد إذ لا حركة إلا مع قوة ما فما لا قوة فيه فلا حركة له- حرکت نیست مگر با قوه، چیزی که قوه ندارد حرکت هم ندارد- و لأن يكون بالقوة من جميع الجهات- این بالقوه من جميع الجهات ربطی به هیولا ندارد؛ چرا که هیولا را بعداً خودش استثنا میکند. این بالقوه یعنی چیزی که هیچ فعلیتی نداشته باشد حتی فعلیت قوه داشتن هم نداشته باشد. این من جميع الجهات در عبارت یعنی این که خودش میفرماید؛ لذا قبلاً که هیولا را گفت، گفت «هذا نحو وجودها» آن قوه همه اشیا بودن، آن نحوه وجودش است؛ لذا این را در عبارت دقت کنید تا تنافی بوجود نیاید. - إذ لا

وجود لما هو كذلك - چون ما وجودی برای چیزی که اینگونه است نداریم - بل أمراً بالقوة من جهة و بالفعل من جهة كالمادة الأولى التي لها قوة الأشياء و فعلية أنها بالقوة - این بنا بر حرکت جوهری است. ما این ماده اولی را که میگوییم یعنی همین که قوه بودن برای تمام اشیا، فعلیتش است. اگر واقعا ما در سیستم تشکیک نبودیم و همین قوه سائر اشیا بودن را نحو فعلیتی برای هیولا نمیدانستیم، هرچه گفتید را خودمان گفتیم؛ لذا آنجا که میخواست هیولا را بگوید دقیقاً همین تعبیر بود. عبارتش این بود که: - بحيث إنه ليس له من الفعلية إلا فعلية أنه قوة محضة و هذا نحو وجودها - اگر یک موجودی این نحو وجودش باشد وجود دارد. این بنا بر حرکت عرضی است - و كالجسم الذي هو مادة ثانية - این ماده ای که جسم ثانیه است - لها قوة الصور النوعية - اینجا قوه صور نوعیه را دارد اما هیولا قوه این جسم را هم دارد؛ لذا هیولا را که شروع کرد به ثابت کردن گفتیم دو پله رفت، اول گفت یک هیولا میخواهم که قوه صور نوعیه را داشته باشد بعد آمد پایین گفت هیولای ما باید قوه صور جسمانیه را داشته باشد؛ یعنی حتی قوه این فعلیت هم باید آنجا باشد. - و الأعراض المختلفة و فعلية الجسمية و بعض الصور النوعية - جسم هم خیلی وقتها با صور نوعیه می آید؛ چون جسم به تنهایی گفتیم باید بحث کنیم و در بحث ماده و انرژی گفتیم باید علم تعیین تکلیف کند.

الفصل السابع: في فاعل الحركة و هو المحرك

نتیجه این است که ما حرکت بدون محرک نداریم. حرکت، نحوه وجودیست سیال که «تجرى على الموضوع و المتحرك» منتها متحرک ما در حرکت جوهری هیولاست و هیولا بیرون از حرکت است و می آید تا فعل و آنجا که بحث استیقاء هیولا بود. یک وجود سیال داریم که استیقاء میکند هیولا را. وجود سیال که وجود صور نوعیه جوهریه است و بدون این ما نمیتوانیم بگوییم عالم، حرکت دارد. دیگر نمیگویند: «كلّ الیناراجعون» رجوع کل الینا و سیر حرکتی عالم به این است که متحرکی داشته باشد به نام هیولا که حرکت میکند از نهایت ضعف به تجرد.

ما فاعل حرکتی داریم که محرک هست، موضوع و مبدا و منتهی درست شد، البته مبدا و منتهی، خارج از حرکت هستند. موضوع را هم درست کردیم که در حرکت عرضیه، صور نوعیه است که بعداً ایراد می گیریم که صور نوعیه، خودشان استعداد قبول اعراض را نداشتند و تمام استعدادها باید در هیولا باشد، بعداً که عمیق تر می کنیم تصویر هیولا را در حرکت جوهریه میگوییم که یا حرکت جوهریه داریم یا هیچی نداریم حتی حرکت عرضی و وقتی حرکت جوهریه منبای تصویر اصل حرکت است هیولا هم منبای تصویر حرکت جوهریه است که یا داریم یا هیچی نداریم.

تطبیق عبارت فصل هفتم (دله مغایرت محرک با متحرک)

«يجب أن يكون المحرك غير المتحرك - واجب است که محرک غیر از متحرک باشد؛ چون فاعل و قابل یکی می شوند. اگر حرکت، کمال اول است برای رسیدن به کمال ثانی معطی در واقع ... این حرفی که با مارکسیستهاست راحت است میگوییم وقتی شما حرکت را پذیرفتید باید فاعل حرکت غیر از حرکت باشد؛ لذا اگر حرکت، شد حرکت جوهری باید فاعل معطی کمال بخش، یک موجود مجرد باشد، به مشکلی که برخورد می کنیم در ربط ثابت به متغیر است، آنجا مشکل داریم - إذ لو كان المتحرك هو

الذی یوجد الحركة فی نفسه لزم أن یکون شیء واحد فاعلا و قابلا من جهة واحدة- زیرا اگر متحرک ما که میخواید قبول کمال اول و ثانی بکند، خودش معطی الکمال باشد، متحرک شد آن موجودی که ثابت است -و الحركة تجری و تجدد علیه- این کمالات را دارد و این حرکت در کمال اول میاید بر او تا به کمال ثانی برساندش، اگر این متحرک که قابل کمال است خودش بخواید متحرک و فاعل کمال باشد- إذ لو کان المتحرک هو الذی یوجد الحركة فی نفسه لزم أن یکون شیء واحد فاعلا و قابلا من جهة واحدة- یعنی عیبی ندارد بعدا شیئی نسبت به چیزی قابل باشه و نسبت به چیزی فاعل باشد ، اما اینجا همان کمال را هم خودش دارد، یک کمال است کمال معین است، جهت واحد یعنی این کمال معین که هم آن را می دهد و هم آنرا میگیرد، عیب ندارد که شیئی یک کمالی را بدهد و یک کمال دیگر را بگیرد ، مثلا شیئی که ده درجه دما دارد عیب ندارد یک درجه دما به دیگری بدهد، اما بالاتر از ده درجه را بگیرد، مثلا این مرتبه از کمال را دارد بدهد و مرتبه ای دیگر را که ندارد بگیرد، اینجا جهات، مختلف است، میگوییم بالفعل است من جهة و بالقوه است من جهة آخر، اما اگر بخواید بالفعل باشد در همان جهتی که بالقوه است؛ چون اگر بالقوه نباشد حرکت نمیکند و اگر بالفعل نباشد معطی نیست، پس نسبت به این کمال، هم بالفعل است و هم بالقوه است که میخواید به آن برسد، فاعل و قابل نمیتوانند یکی باشند نسبت به کمال واحده و جهت واحده و شیء واحده. حالا میخوایم بگوییم نسبت به دو، چیز عیبی ندارد، که البته آن هم اعداد است و اعطا نیست. لزم أن یکون شیء واحد فاعلا و قابلا من جهة واحدة و هو محال فإن حیثیة الفعل هی حیثیة الوجدان و حیثیة القبول هی حیثیة الفقدان و لا معنی لکون شیء واحد واجدا و فاقد من جهة واحدة- شیئی واحد نمیتواند هم قابل باشد هم فاعل، هم قوه باشد هم فعلیت، هم واجد باشد هم فاقد، البته در جهت واحده- و أيضا المتحرک هو بالقوة بالنسبة إلى الفعل الذی یحصل له بالحركة و فاقد له» در بحث بالا حیث قابل و فاعل را مطرح کرد، حیث قابل و فاعل دو حیث است، حیث فاعل، حیث داراییست و حیث قابل، حیث فقدان و پذیرش است و حیث فاعل و قابل دو حیث اند که در شیئی واحد و جهت واحد جمع نمیشوند. در «ایضا» قسمت می فرمایند که حرف قوی تر است و حد وسط را حرکت قرار می دهند و قبلا گفتیم که حرکت در جایی تحقق پیدا میکند که قوه باشد. الان با حد وسط حرکت هم میشود استدلال را بیان نمود؛ اینگونه که حرکت یعنی زوال قوه و ظهور فعلیت و قوه، وقتی شد میشود عدم، ملازم با عدم است؛ لذا موجودی که حرکت میکند یعنی قوه را بدل میکند، پس نمی تواند فاعل باشد، منظور این است که یه بار از حیث قابل و فاعل وارد بحث می شویم می گوئیم گذشته عالم نمیتواند فاعل آینده عالم باشد؛ زیرا عالم اگر دارد که دارد پس نمیتواند بگیرد، اگر میخواید بگیرد پس ندارد و بحث بالا می آید. یکبار فنی تر در بحث حرکت میگوییم «و أيضا المتحرک هو بالقوة بالنسبة إلى الفعل الذی یحصل له بالحركة و فاقد له- معادلش را قرار نداد. قوه، ملازم با فقدان است، عین فقدان نیست. و ما هو بالقوة لا یفید فعلا- و آنچه بالقوه ملازم با فقدان است هرگز مفید فعل نیست. پس از حیثی دیگر هم می توان بیان نمود. یک بار کاری به بحث حرکت نداریم و میگوییم فاعل یک واقعیت است و قابل یک واقعیت دیگر که حیث فاعل، دارایی است، حیث قابل نداراییست. یک بار دیگر در مسأله حرکت، خیلی زیباتر با توجه به مقدماتی که طی کردیم بیان می شود. حالا حرکت را آورد تا توطئه کند برای بحث بعدی.

فاعل قریب حرکت، باید خودش متغیر باشد

بر اساس آنچه که گفتیم که باید فاعل، معطی الحركة باشد. پس فاعل قریب حرکت باید متحرک باشد، این بعدا بیانی میشود برای اثبات حرکت جوهری؛ چون اگر فاعل قریب حرکت، بخواید حرکتی نباشد نمیتواند معطی الحركة باشد؛ چون قرار شد که فاعل چیزی را بدهد که خودش دارد، فاعل حرکت هم باید متحرک باشد اما فاعل قریب . سوال: چرا قریب ؟ چون در عالم ماده ای می گویند عرض که حرکت میکند چون فاعل عرض، جوهر است، جوهر باید متحرک باشد که می شود فاعل قریب آن، عقل مجرد هم فاعل قریب جوهر است. چگونه وقتی به عقل مجرد می رسد میگویند حرکت لازم نیست؟ -یجب أن يكون الفاعل القریب للحركة أمرا متغيرا متجدد الذات- فاعل قریب باید حرکتی متغیر و متجدد از ذات باشد- إذ لو كان أمرا ثابت الذات من غير تغير و سيلان كان الصادر منه أمرا ثابتا» چون اگر فاقد حرکت باشد دیگر معطی الحركة نیست -فی نفسه فلم يتغير جزء من الحركة إلى غيره من الأجزاء لثبات علته من غير تغير في حالها فلم تكن الحركة حركة هذا خلف». اگر فاعل قریب، ثابت باشد گذشته و آینده باید ثابت باشد؛ چون فاعل قریب، حالش یک حال است وقتی ثابت است آنچه در لحظه قبل آمده با آنچه در لحظه بعد می آید باید یکی باشد؛ لذا حرکت از بین میرود؛ چون نمیشود فرض کرد فاعلی اعطای حرکت میکند ولی خودش همیشه یک طور است. -كان الصادر منه- آنچه صادر شده از این فاعل قریب، اگر ثابت است باید معلولش امری ثابت باشد فی نفسه، پس چرا قوه بدل به فعل شد؟- فلم يتغير جزء من الحركة إلى غيره من الأجزاء- آن زمان در این مسیر حرکت هیچ چیزی بدل به چیز دیگر نمیشود، هیچ قوه ای بدل به فعل نمیشود- لثبات علته من غير تغير في حالها حال علة» وقتی در علت تغییری نبود اثری که از علت می آید گذشته و حال و آینده اش یکیست- فلم تكن الحركة حركة هذا خلف. نتیجه این است که هر گاه موجودی بخواید در آن اول یک اثر بدهد و در آن دوم اثری دیگر، باید خودش در آن اول طوری باشد و در آن دوم طور دیگر. پس فاعل قریب حرکت باید متجدد الذات و دارای سیلان ذاتی باشد. این می شود دلیل ملاصدرا برای حرکت جوهری که اگر شما گفتید عرض، معلول جوهر است و عرض که حرکت می کند باید جوهر هم حرکت کند؛ چون اگر جوهر ثابت است نمی تواند در دو لحظه، دو اثر مختلف از آن صادر شود. اگر جوهر متجدد الذات و دارای سیلان ذاتی باشد درست می شود. پس یا حرکت عرضی را پس بگیرد یا حرکت جوهری را هم بپذیرد. جناب ملاصدرا! در عقل مجرد چه میفرمایید؟ چطور جوهر را ایجاد کرده؟! هر چه آنجا بفرمایید تحت عنوان ربط متغیر به ثابت، همان را در مورد جوهر و عرض بفرمایید، فرمودید اشکال این را باید حل کنیم. آقاییون که قید کردند در فاعل قریب، می گویند که ما این حرف را در فاعل قریب قبول داریم که فاعل قریب، جوهر است اما در فاعل بعید، که بینیم که فارقتش چیست که این حرف در فاعل قریب، درست است که جوهر است و در فاعل بعید درست نیست. ایشان این را مقداری که «ارتباط المتغير بالثابت» در همین فصل هشتم می گوید. بعد مسافت و مقولات را می گوید، فصل یازدهم، فصل هشتم را ادامه میدهد. ما بعد از آنکه مقولات و حرکت جوهری را درست کردیم، می خواهیم در واقع بحث حرکت جوهری را آنجا می گوید عین ادامه بحث اینکه اعراض متجدده چگونه به طبیعت متجدد نسبت داده می شوند ولی طبیعت متجدد به علت ثابت و غیر متجدد آنجا ادامه می دهیم.

الفصل الثامن: فی ارتباط المتغیر بالثابت

همانطور که عرض شد در پایان بحث گذشته بیان فرمودند که فاعل قریب حرکت باید امری متغیر و متجدد الذات باشد تا بتواند ایجاد حرکت کند و الا ایجاد حرکت امکان پذیر نخواهد بود بر همین اساس اشکال پیدا می شود که همین ایرادی که شما در باب علت در ضرورت علت متغیر برای معلول متغیر مطرح نمودید و خلاصه اش این بود که معلول متغیر حتما باید مستند به علت متغیر و متجدد الذات باشد، این اقتضاء می کند که در علت بعدی هم همین طور باشد و علت بعدی هم همین طور باشد و نهایتا یا مستلزم تسلسل است یا دور یا نهایتا این است که بگوییم ذات مقدس پروردگار که واجب الوجود است آن هم متغیر و متجدد الذات است. پس خلاصه مطلب این شد که در آخر فصل گذشته از باب ارتباط علت متغیر با معلول متغیر، ضرورت این که معلول متغیر باید به علتی نسبت داده شود که متغیر و متجدد الذات باشد. ما تغییر علت قریب حرکت را ثابت کردیم ولی با همان ملاک و مبنا باید تغییر علت بعدی و بعدی را هم ثابت کنیم؛ چون همه آنها می خواهند ایجاد تغییر کنند. وقتی می خواهند ایجاد تغییر و حرکت نمایند باید متغیر و متحرک باشند که یا مستلزم دور است یا مستلزم تسلسل است یا نهایتا این است که ما قائل بشویم به اینکه در ذات مقدس پروردگار تغییر هست تعالی عن ذاته. این را تحت عنوان شبهه می گویند و اشکال ارتباط متغیر به ثابت. ما چگونه می توانیم ربط متغیر به ثابت را تبیین کنیم؟

بیان اشکال چگونگی ارتباط متغیر با ثابت

پس «ربما قيل إن وجوب استناد المتغیر المتجدد- ضرورت استناد متغیر متجدد که همان معلول متغیر است- الی علت متغیره متجدده- به علتی که او هم باید متغیر و متجدد باشد- مثله- مثل آن معلول متغیر، متغیر اول ما که معلول بود علت هم باید مثل آن یکی باشد- یوجب- این ضرورت ایجاد می کند- استناد علت المتغیره المتجدده أيضا الی مثلها فی التغير و التجدد- ایجاد می کند آن استناد اولی که استناد پیدا کند علت آن متغیر اول به علت دیگری که او هم باید متغیر باشد مثل همین علت- استناد علت المتغیره المتجدده أيضا الی مثلها- به مثل آن علت که- فی التغير و التجدد و هلم جرا و يستلزم ذلك إما التسلسل- یا مستلزم تسلسل است- أو الدور- یا برگردیم سر جای اولم- أو التغير فی المبدأ الأول- یا بگوییم تسلسل باطل است، دور هم باطل است، اما ما به جایی می رسیم اما آنجا هم متغیر است که واجب الوجود باشد که تغییر در واجب الوجود هم محال است. مستلزم نقص و امکان استعدادی و فقر است.

پاسخ اشکال مذکور

جواب داده شده است «أجیب». این جواب، جواب ملاصدراست. ملاصدرا جواب داده که ما می توانیم مسأله را به وسیله جوهر حل کنیم. بگوییم که عرض که معلول متغیر است باید به علت متغیر که جوهر است استناد داشته باشد اما چون حرکت، عین جوهر است، ایجاد وجود جوهر عین ایجاد حرکت است. عقل فعال در واقع جعل تألیفی نمی کند بلکه جعلش، جعل بسیط است. یکبار

من می خواهم یک چیزی را ایجاد کنم بعد به آن حرکت بدهم این مستلزم این است که من ایجاد حرکت کنم نه ایجاد وجود، چون وجود او غیر حرکت است، اول وجودش می دهم بعد حرکت به آن می دهم این جعل، جعل تألیفی است. اینجا ما مشکل داریم ایجاد حرکت بدون داشتن حرکت، امکان ندارد. یکبار من می خواهم به او وجود بدهم ولی وجودش، عین حرکت است. آن موقع دیگر، مشکل ندارم، من وجودش را ایجاد وجود کرده ام من مداوم به او هستی می دهم، اما این هستی، هستی مداوم او می شود، همان حرکت قطعی ای که درست می کردم این در جوهر است. خلاصه ملاصدرا فرمایشش این است که ما اگر بخواهیم حرکت را به شکل جعل تألیفی تصویر کنیم که شما مشائی ها تصویر می کردید و می گفتید ما حرکتمان، حرکت عرضی است، ما یک جوهر ثابتی داریم، حرکت در اعراضش است و جعل عرض هم از باب جعل تألیفی است. عرض تحلیلی که نیست عرض خارجی است، کم و کیف و این و وضع است. ما ایجاد جوهر می کنیم بعد برای جوهر، ایجاد حرکت می کنیم. این جعل، جعل تألیفی است. باید حتما علت، متغیر و متحرک و متجدد الذات باشد اما بر اساس حرف ما که قائلیم به حرکت جوهری می گوئیم ایجاد جوهر، عین ایجاد حرکت است. وجود دادن به جوهر، عین وجود دادن به حرکت است. بنابراین مانعی ندارد، مشکل حل می شود. علت متغیر به عنوان علت قریب که در عالم ماده است، جوهر است اما علت ثابت که عقل فعال است اشکالی ندارد. عقل فعال، ایجاد جوهر کرده ولی ایجاد جوهر، عین ایجاد حرکت است.

اشکالی به استدلال (پاسخ) مذکور

به این استدلال اشکالی وارد شده است. گفته اند: این حرف خوبی است. شما قبول دارید که جعل بسیط مشکل ندارد فقط قبول ندارید که جعل تألیفی باشد. ما همین جعل بسیط را برای خود عرض درست می کنیم. با جعل بسیط، لازم نیست علت، حتما متغیر باشد ولی شما همین جعل بسیط را در مورد عرض بگوئید، بگوئید جوهر که علت قریب است ایجاد عرض کرده ولی ایجاد عرض، عین ایجاد حرکت عرض است چه اشکال دارد؟ چون عمده استدلالی که ان شاء الله می خوانیم ملاصدرا برای اثبات حرکت جوهر می آورد همین است که عرض که حرکت دارد، علت قریبش که جوهر است جوهر هم باید حرکت داشته باشد؛ چون معلول متغیر، علت متغیر می خواهد. وقتی در خود جوهر به مشکل برخورد می کند می گوید: جوهر، جعلش بسیط است، دیگر لازم نیست علتش متغیر باشد. این ها می گویند آقای ملاصدرا قبول است جعل بسیط مشکل ندارد اما شما همین را برای عرض بگوئید، بگوئید جوهر، جعل بسیط کرده عرض را. اگر جوهر، جعل بسیط بکند عرض را یا عقل فعال جعل بسیط کند عرض را، دیگر فرقی نمی کند، دعویمان بعدا صغروی است و اگر ما جعل بسیط کنیم عرض را دیگر لازم است جوهرش که علت قریب است (متحرک نباشد) چه اشکال دارد؟ شما چگونه درباره جوهر جعل بسیط را می پسندید اما درباره عرض جعل بسیط را نمی پسندید. اگر ربط متغیر به ثابت از طریق جعل بسیط درست شود که درست هم هست همین مطلب را شما درباره جوهر پیاده می کنید ما این مطلب را درباره عرض. تا ان شاء الله جواب این مطلب را در بحث بعدی بدهیم.

«و أجبب بأن التجدد و التغير - این - ينتهي الى جوهر هنوز ثابت نشده اصل «أجبب» که فرق بین جعل تألیفی و بسیط است درست است اما تمام شده نیست «أجبب»؛ یعنی پیاده شدنش درباره جوهر متوقف به این است که مسأله جعل بسیط درباره عرض درست نباشد و الا اگر مسأله جعل بسیط درباره عرض درست باشد همین را درباره عرض می گوئیم و دیگر هم زیر بار آن حرف دیروز نمی رویم که «يجب أن يكون الفاعل القريب للحركة متحرکا» چون آنچه که دیروز خواندیم با این که الآن می گوئیم «ينتهي» چرا «ينتهي»؟! خود جعل بسیط را درباره عرض درست می کنیم. - ينتهي إلى جوهر متحرك بجوهره - اگر انتهاء پیدا کرد به جوهری که متحرک به جوهرش است - فيكون التجدد ذاتيا له - آن موقع تجدد، ذاتی اش است؛ عین وجودش است. ذاتی اینجا نحوه وجودش است؛ یعنی تجدد، عین وجودش است؛ چون بعدا می گوئیم حرکت معقول ثانی فلسفی است. ذاتی اینجا ذاتی ایساغوجی نیست که بگوئیم جنس و فصلش باشد، باب برهان است این ذاتی، ذاتی باب برهان است - فيصح استناده إلى علة ثابتة توجد ذاته - آن علت ثابت، جعل بسیط می کند، ایجاد ذات می کند اما ذات، عین حرکت است - لأن إيجاد ذاته به جعل بسیط - عین ایجاد تجدد - پس در واقع جواب متوقف شد بر فرق بین جعل بسیط و تألیفی. ما می توانیم در مسأله جوهر از طریق وجود دادن به جوهر که عین حرکت است مشکل را حل کنیم. مستشکل می گوید همین را درباره عرض پیاده کنید.

(پرسش... پاسخ): صفت دیگر نشد، عرض، تحلیلی شد، نحوه وجود شد. وقتی حرکت شد نحوه وجود، من فقط وجود به آن دادم، وجود دادن غیر از این است که اول وجود به آن بدهم با جعل تألیفی بعد بخواهم یک چیز دیگری غیر اصل وجودش به نام حرکت به آن بدهم. اشکال این است که چرا این مطلب را درباره عرض نمی گوئید: حرکت نحوه وجود است، ایجاد عرض کنید، ایجاد عرض، عین ایجاد حرکت عرض باشد اگر اینگونه شد، مشکل پیدا می کنید. ان شاء الله جوابش را در فصل یازدهم در بحث حرکت در جوهر می آید.

الفصل التاسع: في المسافة التي يقطعها المتحرك بالحركة

بحث بعدی، بحث مسافت است. مسافت قبلا هم بحث شد یعنی مقوله. مقوله، یک وجود سیال است که متحرک در این وجود سیال ممتد در حال حرکت است. حال اگر حرکت، حرکت عرضی باشد مثلا صورت نوعیه در این وجود سیال حرکت می کند. اگر حرکت، حرکت جوهری باشد هیولا در این وجود سیال حرکت می کند. معنای در وجود سیال حرکت کردن را باید دقت کنیم؛ چون مشکل تشکیک در ماهیت پیش می آید. مسافت، جنس عالی است. ماهیت که تشکیک ندارد چگونه می گوئیم ماهیت، یک وجود سیال دارد، وجود سیال داشتن ماهیت یا وجود سیال داشتن مسافت و مقوله مشکل دارد، مستلزم تشکیک در ماهیت است در جای خودش بحث کرده ایم و ثابت شده که تشکیک در ماهیت محال است ما نمی توانیم تشکیک در ماهیت داشته باشیم. پس چگونه بگوئیم مثلا مقوله این یک وجود سیال دارد؟ چگونه بگوئیم مقوله کم، یک وجود سیال دارد؟ چگونه بگوئیم مقوله کیف یک وجود سیال دارد؟ می شود تشکیک در ماهیت.

ایشان الحمد لله همه را روی هم می ریزد، وقتی به خوبی تحویل که می دهد آدم نمی داند که اینها چقدر در این سیر تفکر فلسفی واقعا، دقت نظر کرده اند تا به اینجا رسیده اند. اگر حتما خواستید یک نگاهی بکنید به این پرسش های فلسفی ابوریحان از بوعلی در باب جزء لا یتجزی و فرمایشات ملاصدرا و جمع بندی خیلی زیبای آقای مطهری تا عمق این مطلب روشن شود. بالاخره تشکیک در ماهیت محال است و ما چگونه می خواهیم وجود سیال برای یک ماهیت درست کنیم؟ ایشان جواب می دهد می فرماید که بله! راست می گوئید. وجود سیال ماهیت ندارد. معنای این که ما می گوئیم مسافت مقوله است یعنی ما یک وجود سیال داریم هر جا آن را نکه داریم از هر حدش یک ماهیت در می آید و این ماهیت ها با هم فرق دارند، نوع های مختلفند اما جنس عالیشان مقوله است. پس حرکت در مقوله ای امکان دارد که وقتی این متحرک در این مقوله حرکت کرد، یک وجود سیال پیدا کرد هر جا متحرک را نکه داشتیم، یک ماهیت نوعیه از آن مقوله در آوریم. معنای مسافت این است. مسافت، وجود سیالی است که در واقع «تجری علی المتحرک» این متحرک یا صورت نوعیه است در حرکت عرضی یا هیولاست در حرکت جوهری که یک وجود سیال جاری است اما این وجود سیال را چگونه به آن می گوئیم مسافت و مقوله؟ معنایش این است که هر جا این را نکه داشتیم یک ماهیت داریم، این ماهیت از جنس مقوله است بعدا هم از آن در می آوریم که بنابراین مقولاتی که وجود آنی ندارند حرکت در آنها امکان ندارد. آنها قبل از ملاصدرا از همین حرف نتیجه گرفته اند که پس نتیجه می گیریم که حرکت فقط در چهار مقوله امکان دارد: کم و کیف و این و وضع. اما متی گفتند: متی خودش سیال است؛ چون نسبت شیء به زمان است. سیال که شد آن موقع دیگر فرد آنی در مقوله نداریم. چون خود مقوله سیال است در کم، حرکت، سیلان است نگهش داریم یک فرد از این ماهیت به اسم فرد آنی برای مقوله کم است. فرد آنی برای مقوله کیف است. فرد آنی برای مقوله وضع است. فرد آنی برای مقوله این است اما می گویند که در فعل، فعل خودش تأثیر تدریجی است. انفعال، تأثیر تدریجی است خود مقوله سیال است. اگر بخواهیم در آن حرکت داشته باشیم نمی شود. باید وقتی نگهش می داریم یک فرد آنی پیدا کنیم که نداریم؛ چون اگر بخواهیم فرد آنی پیدا کنیم از مقوله بیرون رفته ایم؛ چون مقوله در شناسنامه اش سیلان نوشته اند. وقتی در شناسنامه اش، سیلان هست دیگر وقتی این متحرک حرکت می کند به حسب فرض شما در این مقوله، نگهش می دارید از مقوله بیرون رفته اید، در همین مبنا اینها استدلال می کرده اند.

(پرسش... پاسخ:) چون حرکت در حرکت است در مقولات سیال. اگر حرکت در حرکت شد در مقولات معمولی می شود در آن جا مشکلات زیاد است یعنی این دیگر از ابتکارات آقای طباطبایی است، می خواهد بگوید حرکت در حرکت چه اشکالی دارد! بر اساس حرکت جوهری ثابت می کنیم که همه مقولات حرکت دارد حتی آن مقولات ثابتی که شما فکر می کردید هم همینگونه اند.

تطبیق عبارت فصل نهم

«مسافة الحركة هي الوجود المتصل السیال الذی یجری الموضوع المتحرک- مسافت، آن وجود متصل سیالی است که -یجری علی الموضوع المتحرک- چرا فرمود وجود؟ چون تشکیک در ماهیت محال است. باید بگوئیم وجود سیال، سیلان برای وجود است و برای ماهیت نیست، ماهیت نمی تواند سیلان داشته باشد- و ینتزع منه لا محالة مقوله من المقولات- لا محالة از این وجود

سیال ما یک مقوله انتزاع می کنیم-لکن لا من حیث إنه متصل واحد متغیر- اما حواستان را بدهید اگر من می گویم مقوله این را در می آورم، مقوله کم را در می آورم، منظوم این نیست که از حیث سیلان و تغیرش و تدریجش، مقوله را در می آورم- فإن لازمه- لازم این حرف، اگر اینگونه شود- وقوع التشکیک فی الماهیة- تشکیک در ماهیت پیش می آید- و هو محال- که محال است. ماهیت من حیث هی لیست الا هی است، ذات و ذاتیاتش ثابتند یا این فصلش است یا اگر رفت یک نوع دیگر می شود یک ماهیت دیگر می شود تشکیک در ماهیت نیست که بگویم تدریج را در آن تصویر کرد. محال است- بل من حیث إنه منقسم إلی أقسام آنیة الوجود- پس مقوله را از کجا در می آوریم؟ از حیث سیلاننش؟ خیر! بلکه از حیث این که در هر حدی که نگهش داریم حدّ فرضی یک ماهیت نوعیه داریم. در حد اول، ماهیت شماره یک. در حد دوم، ماهیت شماره دو. در حد سوم ماهیت شماره سه. در حدها که نگهش می داریم هر حدی یک ماهیت است این سه ماهیت که برای سه حدند، سه نوع است اما در یک مقوله است. اینگونه می گویم می گویم آن سه ماهیت فرضی برای مقوله این هستند و الا تا وقتی به قول آقای مطهری؛ صدرا می گوید: متحرک در حال حرکت که ماهیت ندارد، وجود سیال لغزنده که ماهیت ندارد. بل من حیث إنه منقسم الی اقسام آنیة الوجود- از جهت این که منقسم یعنی یقبل الانقسام قابل است، نه اینکه الآن بالفعل منقسم است؛ یعنی واقعیت خارجی اش این قابلیت را دارد که می تواند در آن، در این امتداد فرض نقطه کند، فرض حد کند- کل قسم منه نوع من أنواع المقولة- هر قسمش یک نوعی است- مبائن لغیره- مباین با نوع دیگر است- کمنو الجسم فإنه حركة من الجسم فی الکم- حرکت عرضی- یرد علیه- وارد می شود بر این جسم- فی کل آن من آتات الحركة نوع من أنواع الکم المتصل- یک نوعی است که- مبائن للنوع الذی ورد علیه فی الآن السابق- این نوع با نوعی که در آن سابق آمده مباین است. پنج تا ماهیت یک، دو در دو در دو است، یک، سه در سه در سه است یک، چهار در چهار در چهار است. همینگونه هر کدام انواعی است ماهیتی است، این، یک کم متصل است، این یک حجم است، آن یک حجم است، آن یک حجم است. اینجا بود که گفتیم حرکت توسطی به درد ما می خورد. آن موقع من وقتی می خواهم یک ماهیت تصویر کنم باید بین الحدین نگهش دارم تا بگویم یک ماهیت دارد- فإنه حركة من الجسم فی الکم یرد علیه- بر این جسم- فی کل آن من آتات الحركة نوع من أنواع الکم المتصل نوع مبائن للنوع الذی ورد علی الجسم فی الآن السابق و النوع الذی سیرد علی الجسم فی اللاحق فمعنی حركة الشيء فی المقولة- وقتی می گویم شیء در مقوله حرکت می کند؛ یعنی یک وجود سیال دارم که از هر حدش یک ماهیت نوعیه انتزاع می کنم. جامع این ماهیات نوعیه، مقوله کم است- أن یرد علی الموضوع فی کل آن نوع من أنواع المقولة مبائن للنوع الذی یرد علیه- وارد می شود- علی الموضوع فی آن غیره- در آن دیگر چه آن قبلی اش چه آن بعدی اش، هر آن دیگری که فرض کنید ماهیت دیگری است.

الفصل العاشر: فی المقولات التي تقع فيها الحركة

بنابراین بر اساس همین مطلب در فصل بعدی «قالوا» را بیاورید: (فصل دهم بدایه الحکمه ص ۱۲۷) «قالوا و لا تقع حركة فی باقی المقولات و هی الفعل و الانفعال و متی و الإضافة و الجدة و الجوهر- حرکتی واقع نمی شود در باقی مقولات چرا؟ می گویند به خاطر اینکه این مقولات فرد آتی دارند، مقوله بودن به این بود که شما فرد آتی از مقوله داشته باشید. اینها فرد آتی از مقوله ندارند.

منتهی الان این فعل و انفعالش برای من مهم بود- اما الفعل و الانفعال فإنه قد أخذ فی مفهومیهما التدریج فلا فردآنی الوجود لهما- اینها فرد آنی الوجود ندارند- و وقوع الحركة فیهما- در صورتی که وقوع حرکت در مقوله اقتضا داشت- یقتضی الانقسام إلى أقسام آنیة الوجود- هر جا که قرار شد یک وجود سیالی بیاید، باید این قابلیت باشد که اگر نگهش داشتیم یک ماهیت از آن انتزاع شود- و لیس لهما ذلک- و اینها چنین چیزی را ندارند؛ چون وجود سیال است، نگهش می دارید از مقوله بیرون می روید؛ چون نگهش داشتید باید یک فرد آنی به شما بدهد این فرد آنی در شناسنامه آن مقوله که در تعریفش تدریج و تدرج بود، جا ندارد- و کذا الکلام فی متی- می گوید در متی هم همینطور است- الهیئة الحاصلة من نسبة الشيء الی الزمان- متی، هیئت است نسبت به زمان و زمان، سیلان دارد- فهی تدریجیة- پس متی که یک هیئت حاصله است تدریجی است- تنافی وقوع الحركة فیها- هر مقوله ای که در شناسنامه اش تدریج رفت با ضابطه ما در باب مسافت جور در نمی آید. ضابطه ما در باب مسافت این بود که یک وجود سیال باشد هر جا نگهش داشتیم، یک ماهیت بدهد که این ده ماهیت را وقتی می خواهید جایگاهشان را در مقولات عشر نگاه کنید بگویید جنس عالیشان آن مقوله است- فهی تدریجیة تنافی وقوع الحركة فیها- این تدریجی بودن، منافات دارد با وقوع حرکت در اینها. -المقتضیة- آن وقوع حرکتی که اقتضاء می کند- للانقسام إلى أقسام آنیة الوجود- چون اگر حرکت واقع شد باید از داخلش، قابلیت انقسام به افراد آنی که این افراد آنی، جنس عالیشان مقوله باشد. این فرد آنی بودن چگونه با جنس عالی اش مقوله ای است که آن مقوله در شناسنامه اش تدریج و تدرج است؟

اشکال عدم امکان حرکت در اضافه

گفتند: اضافه، انتزاعی است دیگر خودش استقلال ندارد؛ چون تابع طرفینش است. اگر طرفینش، حرکت کردند آنها باید حرکت کنند. اضافه خودش حرکت ندارد. بعد هم ایشان می گوید: ما بعدا ان شاء الله می خوانیم، می گویند: بالتبع که غیر از بالعرض است. شما ممکن است بگویید اضافه، تابع طرفینش است، بالاخره یک وجودی دارد جدای از طرفین یا ندارد؟ بالتبعش است. بالتبع که نمی شود بالعرض. شما می خواهید انکار حرکت در اضافه کنید. این چه حرفی است که می فرمایید؟! اگر گفتید یک چیزی اصلا وجود ندارد پس دیگر حرکت ندارد اما اگر گفتیم وجود دارد ولی وجودش تابع طرفینش است حرکتش هم تابع است حرکت دارد. اشکال اضافه یک چیز دیگر است. آیا همین اشکال را می شود بعدا در متی هم مطرح کرد که بگوییم هیئت حاصله از نسبت به زمان است؟ هیئت یک حرف است، زمان یک چیز دیگر است بعد ممکن است این بالتبع بشود مثلا یا می شود نمی شود؟ ان شاء الله باید در محل خودش رسیدگی کنیم.

«و أما الإضافة فإنها انتزاعیة تابعة لطرفیها فلا تستقل بشيء- اضافه، اضافه انتزاعی است و تابع طرفین اضافه است، آن موقع این واقعیتی که وجود تبعی دارد، استقلال در چیزی ندارد- کالحركة- دیگر نمی شود برایش حرکت درست کرد- و کذا الجدة- جدة هم هیئت حاصله احاطه چیزی به چیزی است. احاطه چیزی به چیزی، آن چیز یعنی قدم یا نعل که احاطه کرد به قدم آنها اگر حرکت کردند هیئت حاصله از آنها هم حرکت می کند. جدة، هیئت است از احاطه محیط به محاط می شود تابع، می شود بالتبع نمی شود بالعرض- و کذا الجدة فإن التغير فیها تابع لتغير موضوعها- چون این تغیر، تابع تغیر موضوعش است خود آنها می گویند تابع

است - کتغیر النعل أو القدم عما کانتا علیه - باید نعلی که الآن به پا کرده یا قدمی که راه رفته، داخل این کفش و نعل، آن تغییر کند. آن که تغییر کند هیئت حاصله از احاطه جسمی به دیگری هم عوض می شود. این نتیجه اش این است که حرکت در جاهایی که وجود تبعی داریم نباشد یا بالتبع باشد بالتبع که انکار نیست. اینها آسان است، آن قسمت اصلی اش اشکال دارد - و أما الجوهر - در جوهر گفته اند حرکت نیست - و أما الجوهر فوق الحركه فیه - وقوع حرکت در جوهر - يستلزم تحقق الحركه من غیر موضوع - حرکت جوهری، مستلزم این است که موضوع حرکت گم شود، جوابتان را هم دادیم. ملاصدرا گفت: یک هیولا را ما متحرکش می کنیم، موضوع متحرک و ثابت به شما می دهیم مشکلاتان حل می شود - من غیر موضوع ثابت و قد تقدم أن تحقق الحركه موقوف علی موضوع ثابت باقی ما دامت الحركه» قد تقدم که خروج شیء از قوه به فعل، محتاج یک شیئی است که از قوه به فعل می آید بر خلاف فرمایش حضرت آقای مصباح که می گفت نه! عرض بودن، موضوع می خواهد. بر اساس بیان ایشان در بدایه که جامع تر بود، گفت: خروج شیء از قوه به فعل حرکت است. لذا از نظر ایشان مسلم است که حرکت، موضوع می خواهد منتها موضوع می تواند صورت نوعیه و جسمیه باشد، می تواند هیولا باشد و لذا قبلا بحث شد که ایشان اصل مطلب را قبول دارند که فرض حرکت بدون متحرک، امکان ندارد. این اضافه و جدّه و جوهر استطرادی بود. عمده آن مقولاتی بود که بنده هم از خارج عرض کردم. خود فعل و انفعال را ببینیم که در شناسنامه شان تدریج هست. آیا قانون حرکت اینجا پیاده می شود یا پیاده نمی شود؟ آن بقیه مقولات را تکلیفشان معلوم شد شش مقوله رفتند. در واقع چهار مقوله بیشتر نمی ماند.

تطبیق عبارات فصل دهم

چهار مقوله باقی ماند: کم و کیف و این و وضع. «المشهور بین قدماء الفلاسفة أن المقولات التي تقع فيها الحركة أربع مقولات: الأیین و کیف و الكم و الوضع أما الأیین - ایشان می فرماید: حرکت آینی که واضح است. ما اگر شبهه ای داشته باشیم در این است که آیا این مقوله مستقلی از وضع هست یا نیست؟ چون وضع را قبلا معنا کردیم که هیئت حاصله از نسبت شیء به خارج است. شما اگر گفتید: هیئت حاصله از نسبت شیء به خارج، شیء جزء شیء را به خارج می ببینید؟ چرا نمی گوئید: کل شیء؟ کل شیء در حرکت آینی نسبتش با خارج عوض شده به خاطر اینکه خارج جا به جا شده؛ یعنی من وقتی اینجا ایستاده ام نسبتم با این میز یک طور است، اینجا که می روم نسبتم با این میز یک طور دیگر است تا در واقع تطبیق پیدا کرد بر این کار من وضع؛ یعنی نسبت مجموع بنده با اشیاء خارج هم در حال تغییر است، وضع هم همین بود. وضع، تغییر هیئت حاصله از تغییر نسبتی بود که اجزاء یک شیء یا کل یک شیء با خارج پیدا می کند. لذا می فرماید: - فوق الحركه فی الأیین ظاهر كالحركات المکانیة التي فی الأجسام - این بدیهی است - لکن فی کون الأیین مقولة برأسها کلام - اما در اینکه این یک مقوله ای مستقل باشد محل بحث است - و إن کان مشهورا بینهم - مشهور البته می گویند این یک مقوله مستقل است. بعضی گفتند: ممکن است برگردد به بالتبع که حرکت آینی داریم و به تبعش حرکت وضعی هم داریم؛ یعنی گفتند این علتی که ایشان می گویند «کلام» برای این است که اینجا بالتبع شده است؛ یعنی ما در واقع نمی توانیم هیئت ها را به هم بزنیم، دو هیئت جا به جا شده است منتها یکی، سبب دیگری است - و ان کان مشهورا بینهم بل الأیین ضرب من الوضع - ضرب یعنی اینکه وقتی نسبت شیء عوض می شود، چه بعضش، چه تمامش، بالاخره

آن موقع صدق می کند که بگوییم نسبت اینها با هم و اینها با خارج عوض شده-و علیه فالحرکه الأینیة ضرب من الحركة الوضعية- بنابراین که ما این حرف را بگوییم، حرکت آینی می شود-ضرب من الحركة الوضعية» در نهایت هم که برویم، آن جا هم می گوید: شک و تشکیک است.

«و أما کیف فوق الحركة فيه- در مقوله کیف ما باید بحث کنیم در کیف های محسوس که اسمشان کیف هایی است که فعلیت های خارجیه اند، محسوسات خارجیه اند. در کیف محسوس می شودشک کرد بر اساس بحثی که در طبیعیات جدید در باب انکار کیف محسوس یعنی کیفیات به اصطلاح آقایان فعلیه می شود شک کرد اما در قید فعلی اش مسلم است. قید فعلی اش مثل کیف مختص به کم گفتیم مثل استداره، انحناء، استقامت؛ چون کیف مختص به کم از عوارض کم است. وقتی ما حرکت کمی را قبول کردیم خود به خود در کیف مختص به کم هم حرکت است؛ لذا ایشان خیلی زیبا استدلال می کند -و أما کیف فوق الحركة فيه- حرکت در کیف، دو مصداق قطعی دارد: یکی کیف نفسانی است که کیفیات نفسانیه باشند. ایشان چرا سر کیفیات نفسانی تأمل نمی کند باز هم خیلی عالی است بر خلاف حضرت آقای مصباح دام ظلّه که ایشان مصداق قطعی حرکت کیفی را کیف نفسانی بیان فرمودند باز هم بحث جالبی دارد.-خاصة فی کیفیات غیر الفعلیة- خاصة در کیفیات غیر فعلیه که کیف محسوس را کنار بگذاریم. فعلی اش مثل کیفیات محسوس می شود در آن تشکیک کرد که آیا اصلاً ما کیف محسوسی داریم یا نداریم؟ اما غیر فعلی اش مثل-کالکیفیات المختصة بالکمیات- مثل کیفیاتی که مختص به کمیات است- کالاستواء و الاعوجاج و نحوهما فوق الحركة فيه ظاهر- در این جور جاها مسلم است. بالاخره ما یک قسمی از غیر، مثل کیف مختص به کم داریم که حرکت دارد چرا؟-فإن الجسم المتحرك فی کمه- جسمی که کمش دارد بزرگ می شود و افزایش پیدا می کند- يتحرك فی کیفیات القائمة بکمه- در آن کیفیاتی که مختص به کم هستند و قائم به کم هستند، خود به خود این ها با تغییر کم، با حرکت در کم با اشتداد در کم آنها هم اشتداد پیدا می کنند. اگر گفتیم استوائی داریم، اعوجاجی داریم، استقامت و انحنائی داریم و اینها کیفیات مختص به کم اند با تغییر کم، اینها هم متغیرند؛ لذا وقوع حرکت در کیفیت مختص به کم که کیف غیر محسوس است، لا شک و لا شبهة. ما چرا خودمان را معطل کیفیات محسوسه کنیم؟! بعد شما بگویید آقا اصلاً ما رنگ نداریم، بو نداریم، مزه نداریم. آن کیف محسوس را اشکال کند. ما فعلاً برای این که خیالتان را راحت کنیم یک نمونه مسلم نشان می دهیم تا ان شاء الله بقیه اش بماند.

جلسه صد و دوازدهم

وقوع حرکت در مقوله کم

«و أما لكم فالحركة فيه تغير الجسم في كنه تغيرا متصلا بنسبة منتظمة تدریجا كالنمو الذي هو زيادة الجسم في حجمه زيادة متصلة منتظمة تدریجا» بحث حرکت در مقولات اربع رسید به حرکت در کم. حرکت در مقوله کم این است که وقتی یک جسمی رشد می کند و بزرگ می شود، در واقع ابعاد آن جسم تدریجا افزایش منظمی پیدا می کند تدریجا و متصلا ابعاد بزرگ می شوند. اشکالی که اینجا وجود دارد این است که شیخ اشراق اعتراض دارد که در حرکت، موضوع واحدی می خواهیم، در واقع یک موضوع واحد نداریم؛ انسان با این فیزیک جدید بهتر می تواند این را تصویر نماید، اجزاء، یک وجود منفصل مجزائی اند که ضمیمه شدن چیزی کنار چیزی دیگر است. ما شیء واحدی نداریم که بگوییم کمش اتصالا بیشتر شد. به شیخ اشراق جواب داده اند که این در واقع ممکن است، به زبان امروزی ها بگوییم در بحث مواد بی جان درست باشد که ما مثلا آبی داریم یک مقدار آب دیگری می ریزیم کنارش یعنی یک مقدار مولکول به آن اضافه می کنیم در واقع حجم حقیقی پیدا نکرده یک سری ذره آمدند کنارش اما در آنجا که یک تبدیل کیفی تحقق پیدا می کند یعنی فعلیت جدیدی واقع می شود مخصوصا در این موجود زنده که رشد می کنند درست است یک سری مواد وارد این بدن موجود می شود اما آن مواد، جذب بدن می شوند و صورت نوعیه جدیدی به وجود می آید. اینجا دیگر حرف شما درست نیست که شما استدلال کنید که چند ذره، کنار یک ذره دیگری قرار گرفته اند. وقتی که تبدیل کیفی واقع می شود و صورت یک جسمی، عوض می شود و همزمان با تغییر صورتش، ابعادش رشد می کند، در واقع یک کیفیت جدید و یک فعلیت جدید داریم. در واقع سیر تحولی یک واقعیت را داریم که ابعادش متغیر است؛ لذا اشکال شما وارد نیست. منتها این را هم تأمل کنید تا برسیم به بحث حرکت جوهری .

«و أما لكم فالحركة فيه تغير الجسم في كنه - حرکت در کم این است که جسم تغییر پیدا کند در کمیتش - تغییرا متصلا - اما به یک نسبت منظم و تدریجی، نه اینکه دفعه ابعادی در آن پیدا شود بعد قطع شود. باید این حرکت، یک حرکت اتصالی و تدریجی باشد مثل همه حرکت ها، وجود سیال باشد در مقوله کم. وجود سیال در مقوله کم را معنا کردیم؛ یعنی یک واقعیت ممتدی باشد در مقوله کم که هر جا نگهش داشتیم یک فرد از مقوله کم به ما بدهد، یک ماهیت نوعیه مباین که جامعشان می شود همان مقوله کم - کالنمو الذي هو زيادة الجسم في حجمه - مثالی که می زند مثال خیلی خوبی است که دیگر کسی به آن اشکال نکند، مثل رشد موجودات زنده، نمو این سببی که رشد می کند ابعادش منظم بزرگ می شوند. این سبب با یک فعل و انفعالات شیمیایی و فعلیت جدید رشد می کند، یک فعلیت تازه دارد. اینگونه نیست که یک سری اجزاء کنارش قرار بگیرند بدون اینکه فعلیت جدیدی در آن باشد - کالنمو الذي هو زيادة الجسم في حجمه زيادة متصلة» باز هم با همان خصوصیت منظم و تدریجی.

«و قد آورد علیه- اشکال شیخ اشراق است- أن النمو إنما يتحقق بانضمام أجزاء من خارج إلى أجزاء الجسم- شیخ اشراق می خواهد بگوید موضوع، یکی نیست. وقتی موضوع و متحرک یکی نبود، حرکتی واقع نشده است، انضمام است- فالکم الكبير اللاحق هو الكمّ العارض لمجموع الأجزاء الأصلية و المنضمة- پس یک واقعیت ما نداریم که بگوییم یک واقعیت بود که کمّش افزایش پیدا کرد که «خرج من القوة الى الفعل» استعداد داشتن یک کمّ بیشتر داشت آن استعداد بدل به فعلیت شد، نخیر!- و الكمّ الصغير السابق هو الكمّ العارض لنفس الأجزاء الأصلية- و آن کمّ صغیر سابق، کمی است که عارض خود آن اجزاء اصلیة است- و الکمان متباينان غیر متصلین- اینها دو واقعیتند-تباين موضوعیها- چون موضوع اینها با هم مابین است- فلا حركة في کم بل هو زوال کم و حدوث آخر» بلکه زوال یک کم است و حدوث کم دیگر است.

بعدا توضیح می دهیم که از نظر فیزیک همین اتفاق می افتد تا نمو و صورت فعلی جدید نیامده باشد این اتفاق درست نمی شود. «و أجب عنه أن انضمام الضمائم لا ريب فيه- جواب داده شده که ما قبول داریم انضمام ضمائم اعداد رشد است. رشد وقتی واقع شده که یک فعلیت جدید، یک تبدل کیفی و فعلیت جدیدی آمده باشد، آن فعلیت جدید است که حافظ است و آن فعلیت جدید در واقع دارد به وجود می آید در یک تحول کیفی و فعلی یا بعدا می گوییم تحول جوهری که بعدا بحث جوهر را باید مطرح کنیم و خود به خود موضوع واحدی داریم که کمیتش دارد متصلا و منتظما افزایش پیدا می کند- لكن الطبيعة تبدل الأجزاء المنضمة بعد الضم إلى صورة الأجزاء الأصلية- اما طبیعت تبدل می کند آن اجزاء ضمیمه شده را بعد از ضمیمه شدن به صورت اجزاء اصلیة- و لا تزال تبدل و تزيد كمية الأجزاء الأصلية تدريجا بانضمام الأجزاء و تغير الاجزاء إلى الأجزاء الأصلية فيزداد الكمّ العارض للأجزاء الأصلية زيادة متصلة تدريجية و هي الحركة» اگر ما یک تحول کیفی و آمدن فعلیت جدید را نداشتیم، استدلال شما وارد بود اما اگر ما یک تحول کیفی در آن موجود در حال رشد، این سبب واقعا دارد می رسد از کالی دارد می رسد، این طبیعت یک کیفیت جدید را به این دی اکسید کربن و اکسیژن و همین چیزهایی که ریشه این گیاه جذب کرده، یک تحول کیفی جدیدی به وجود آمد. بر اساس این فعلیت جدید ما یک ابعاد جدید داریم. آنجا وحدت موضوع وجود دارد. شما اگر آن تحول کیفی را نبینید، اشکالت وارد است اما اگر آن تحول کیفی را ببینید که یک واقعیت واحدی است که دارد رشد می کند و تحول کیفی هم پیدا کرده دیگر چنین اشکالی وارد نیست.

وقوع حرکت در مقوله وضع

«و أما الوضع فالحركة فيه أيضا ظاهر كحركة الكرة على محورها فإنه تتبدل بها نسبة النقاط المفروضة عليها إلى الخارج عنها» وقتی یک کره ای در محور خودش حرکت می کند و می چرخد، نسبت اجزانش با خارج تدریجا عوض می شود و این تغییر تدریجی، تغییر در مقوله وضع است، این هم به یک اعتبار الحاق کردند به وضع که بحث کردیم. پس یک تغییر تدریجی در وضع کره که نسبت هیئت حاصله از نسبت نقاط آن در خارج تدریجا در حال تغییر است به وجود آمد، شد حرکت در مقوله وضع. در باب این هم عرض شد، جابجایی مکانی در واقع نسبت نقاط حاصله شیء متحرک را با بیرون تغییر می دهد، منتها عرض کردیم آنجا باید یک بحثی بکنیم که آیا این تغییر به سبب تغییر مکانی است یا عین تغییر مکانی است؟ اگر به سبب بود، آن موقع ما باید بگوییم

تغییر در مقولهٔ این داریم اما حرکت در مقولهٔ این به تبعش، یک تغییر در مقولهٔ وضع هم به وجود می‌آید. در واقع یکی تابع دیگری است که بحثش را کردیم. (سایر مقولات بصورت مندمج در جلسه گذشته جهت توضیح بیشتر خوانده شد)

الفصل الحادی عشر: فی تعقیب ما مر فی الفصل السابق

بعد از این که ما ثابت کردیم در چهار مقوله بنا بر مشهور حرکت داریم. ما برای چهار مقولهٔ عرضی، حرکت قائل شدیم اما در مقولهٔ جوهر حرکت را قبول نکردیم. چرا؟ گفتند: موضوع، از بین می‌رود و وجود متحرک و موضوع را برای درست شدن حرکت که خروج شیئی است از قوه به فعل، ضروری می‌دانیم. بنابراین حرکت در جوهر نداریم. ملاصدرا ابتدا استدلال کرد بر اثبات حرکت جوهریه، دلیل اولش را هم صبح خواندیم. دلیل اول این است: شما که در چهار مقولهٔ عرضی، حرکت را قبول دارید. عرض، معلول جوهر است، معلول متغیر، علت متغیر می‌خواهد. محال است عرض وجود سیال پیدا کند اما جوهری که در واقع موضوعش است، وجودش، وجود ثابت باشد. ما وقتی وجود سیال تعریف می‌کنیم اعم است از اینکه وجود سیال عرض باشد یا جوهر باشد. وجود سیال مقولهٔ کم که گفتیم این را باید ذهنمان را هم اصلاح کنیم دیگر به آن نگوییم وجود سیال مقولهٔ کم، بلکه باید بگوییم وجود سیالی که هر جایش را نگه داریم یک ماهیت به ما می‌دهد که با ماهیت دیگری که از جای دیگر در می‌آید مابین است اما جنس عالی این دو ماهیت، کم است و الا اگر خود وجود سیال را نگاه کنیم اصلا ماهیت ندارد چون تشکیک در آن نیست. تعبیر خیلی زیبا و فنی است. بالاخره حرکت یعنی وجود سیال، حالا وجود سیال عرض یا وجود سیال جوهر.

(پرسش... پاسخ): پس در واقع اینجا دو حیث دارم. اگر حیث وجود سیال را نگاه کنم که ماهیت ندارد، نه ماهیت نوعیه، نه ماهیت جنسیه، نه ماهیت جنس عالی به نام مقولهٔ عشر، هیچ کدام را ندارد. آنی که دارم وجود سیال است. این وجود سیال از هر حدش یک ماهیت دارم، این ماهیت‌هایی را که بعد از حد او به دست می‌آورم، وقتی نگاهشان می‌کنم می‌بینم جامعشان مقوله است. بنابراین ملاصدرا گفت: این وجود سیالی که شما برای عرض درست می‌کنید، و می‌گویید این مقوله، وجود سیال پیدا کرد با آن مسامحه که عرض کردم، آخرش با اولش فرق دارد. آنها ابتدا این حرف‌ها را نمی‌دانستند. اینها را بعدا ملاصدرا مطرح نمود که این وجود سیال، ماهیت نمی‌شود و الا تشکیک در ماهیات پیش می‌آید و این خودش می‌شود از ادلهٔ اصالة الوجود. کون المراتب بالاشتداد دلالت می‌کند بر این که وجود اصیل است، لذا حرکت داریم، لذا وجود سیال داریم، اگر ماهیت اصیل می‌بود اصلا حرکتی تحقق پیدا نمی‌کرد؛ زیرا در بین این مسافت این قدری باید بی‌نهایت ماهیت بین الحاصرین فعلیت پیدا می‌کرد. اینها حرف‌هایی است که بعدا صدرا مطرح نمود. آن‌ها در حد همین مقدار بودند که من یک عرضی دارم به نام کم حرکت در آن هست. حالا حرکت در کم هست. صدرا گفت: کم چیست؟ عرض است، عرض که حرکت کرده معلول متغیر است، علتش چیست؟ جوهر. جوهر هم باید متغیر باشد. ان قلت: جوهر متغیر، علتش باید عقل فعال متغیر باشد، صدرا گفت: خیر! جوهر دیگر عین حرکت است، جعلش جعل بسیط است. ان قلت: شما همین جعل بسیط را برای عرض قائل شوید و بگویید: عرض هم....

اینها حرف های ملاصدراست دیگر به حساب مشاء نگذارید که می گفتند: حرکت در چهار مقوله عرضی است. خیلی از این مطالب روشن نبود که این عرض، حرکت در واقع نحوه وجود است، وجود اصیل است. اینها درکار نبود و الا تشکیک در ماهیت پیش می آید- سیر تاریخی بعضی از این مطالب را لحاظ کنید؛ لذا نتیجه اش این است که آخر بحث صبح ما به اینجا رسید که ما این اشکال را چگونه جواب بدهیم.

توضیح استاد در منشأ وقوع اشتباه دیدگاه فلاسفه ماقبل صدرا و فلاسفه غرب:

«ذهب صدر المتألهین(ره)إلی وقوع الحركة فی مقولة الجوهر» این بنده های خدا اینها را شاید قبول می کردند مشکلشان در این بود که موضوع را چطور پیدا کنند؟ فقدان متحرک را چگونه حل کنند؟ صدرا گفت: شما حرفتان این است که اصالة الماهية متحرکتان را مفقود کرده است. شما اگر بفهمید که حرکت، ماهیت ندارد، چه عرضی و چه جوهری. حرکت، نحوه وجود سیال است مگر عرضش ماهیت دارد که جوهرش ماهیت داشته باشد. شما اگر خود متحرک را ماهیت متحرک دانستید، حرکت عرضی هم غلط است. اگر خود متحرک، وجود متحرک شد، وجود سیال، یک واقعیت است، یک امتداد است. به قول آقای مطهری شاه کلید این جریان اصالة الوجود که آن موقع این حرف ها روشن نبود وحل نشده بود. ما قبل صدرا مانده بودند که حرکت بالاخره در چهار مقوله است، مقولات متباین به تمام ذاتند چگونه ممکن است؟! کجا صدرا آمد گفت: حرکت، اصلا ماهیت ندارد، حرکت چیزی که در چهار مقوله یا پنج مقوله یا ده مقوله بود، نحوه وجود است. حتما مطلب آقای مطهری را در منطق فلسفه اش بخوانید، در بحث ثابت و متغیر. سیرش را بخوبی گفته اند که بخوبی آدم متوجه بشود که اینها کجا به مشکل برخورد کرده اند.

خلاصه اگر گفتید که حرکت جمع بین بودن و نبودن است، هستی و نیستی است. این بینش بخاطر این است که اصالة الماهیتی هستید، خود شیء را کرده اید ماهیتش، می گوید حرکت، غیریت است پس باید خودش بشود غیر خودش. بعد می گوید بوعلی هم اصالة الماهیتی بود، پس چرا اشتباه نکرد؟ به دلیل اینکه بوعلی می فهمید سلب تحصیلی یعنی چه. ایجاب عدولی یعنی چه. اما چون شما نفهمیدید، هم اصالة الماهیتی بودید هم فرق سلب تحصیلی و ایجاب عدولی را نفهمیدید به مشکل برخورد نمودید. این شیء نیست، غیر از این است که این شیء، نیستی است. بوعلی خیلی عالی اجتهاد کرد که اولاً به اینها بفهماند،.... بعد به مارکسیست ها می گوید: شما منکر حرکتید؛ چون نمی فهمید، وجود سیال دیگر خودی ندارد، خود و ناخود ندارد، خود و ناخود برای ماهیت است، ماهیت برای مسافت است. مارکس که عقلش به اینجا نمی رسید جدا نمی رسید آنها اصلا از این حرف ها خبردار نبودند، هگل بزرگ بود و خوب هم فلسفه تفکر کرده بود، اما بنده خدا به مشکل برخورد کرد؛ لذا در هستی و نیستی، شدن، شد جمع بین هستی و نیستی. آقای مطهری می گوید: چون اصالة الوجود می گوید شدن یعنی سیلان، سیلان یک نحوه وجود است. این نحوه وجود هم ماهیت ندارد، ثبات هم یک نحوه وجود است ثبات وجود جمعی است، سیلان، وجود ممتد است منتها برای این که ماهیت هم مطرح شود توسط را وارد بحث نماییم. صد و پنجاه صفحه این بحث مطالعه می خواهد از کتاب آقای مطهری. هر کس علاقه مند بود از شرح مبسوط باید بخواند از مقالات فلسفی، پرسش های فلسفی ابوریحان و بوعلی را بخواند.

بعد آن همین کتاب منطق فلسفه را بخواند که ببیند چگونه بحث رشد کرده است. عبارت آقای طباطبایی خیلی عمیق است. عبارت آقای طباطبایی در اصول فلسفه بالاتر از بدایه است.

تطبیق عبارت فصل یازدهم از مرحله دهم (برهان اول بر حرکت جوهری):

«ذهب صدر المتألهین الی وقوع الحركة فی مقولة الجوهر استدلال علیه بأمور أوضحها أن وقوع الحركة فی المقولات الأربع العرضية يقضى بوقوع الحركة فی مقولة الجوهر-ایشان می گوید حرکت در مقولات عرضیه اربع، حاکم به این است حرکت باید در مقوله جوهر واقع شود-لأن الأعراض تابعة للجواهر مستندة إلى الجواهر استناد الفعل إلى فاعله- چون عرض، مستند به جوهر است به همین دلیل در صورت نوعیه از اختلاف اعراض، وجود صور نوعیه را ثابت کردیم و گفتیم این آثار مختلفه، مؤثری می خواهد، مؤثرشان نه مجرد است، نه هیولاست، نه صورت جسمیه است. پس صورت نوعیه است. ایشان گفت الان که اینها- مستندة إليها یعنی الی مقولة الجوهر استناد الفعل الی فاعله فالأفعال الجسمانية مستندة إلى الطبائع و الصور النوعية- که آنجا در برهان صور نوعیه اینها همه را گفتیم. گفتیم آب یک آثار دارد، خاک یک آثار دارد، پس صورت نوعیه آب غیر از خاک است. بنابر طبیعیات قدیم اکسیژن یک اثر دارد، هیدروژن یک اثر دارد، صور نوعیه با هم فرق دارند؛ چون مؤثرش، عقل مجرد نیست؛ مؤثرش، هیولانیست، مؤثرش، صورت جسمیه نیست. حال که اینگونه شد-و هی الأسباب القریبه لها- این صور نوعیه اسباب قریبه اند به این اعراض-و قد تقدم أن السبب القریب للحركة أمر تدريجي كمثلها- سبب قریب این حرکت، در قریب مشکل داریم. ببینیم چه کار باید بکنیم! امر تدریجی، مثل حرکت است. باید سببش هم متحرک باشد-فالطبائع و الصور النوعية فی الأجسام المتحركة فی الكم و کیف و الأیْن و الوضع متغيرة سیالة الوجود كأعراضها- اینها باید مثل اعراضشان، سیال باشند تا بتوانیم بگوئیم معلول متغیر، مستند به علت متغیر است-و لولا ذلك لم يتحقق سبب لشيء من هذه الحركات» سببی برای این حرکات واقع نمی شود

اشکال اول بر حرکت جوهری و پاسخ آن

«و أورد علیه أنا نقل الكلام إلى الطبيعة المتجددة كيف صدرت عن المبدأ الثابت و هي متجددة- این طبیعت متجدد از کجا مبدأ ثابت آمد؟- و أجب بأن الحركة لما كانت فی جوهرها فالتغير و التجدد ذاتی لها- جعل بسیط است-و الذاتی لا یعلل فالجاعل إنما جعل المتجدد لا أنه جعل المتجدد متجددا» جاعل، جعل تألیفی نکرد. یک وجودی داد که عین تجدد بود.

اشکال دوم بر حرکت جوهری و پاسخ آن

«و أورد علیه أنا نوجه- این اشکال را هم خوانده ایم-استناد الأعراض المتجددة إلى الطبيعة بهذا الوجه بعينه-ما می گوئیم جوهر، خودش ثابت است اما به جعل بسیط، عرض جعل کرده مگر نمی گوئید نحوه وجودش است؟! مگر نمی گوئید وجود سیال است؟! پس وجود سیال در عرض، وجود است در جوهر لا وجود است؟ چه اشکال دارد که خود عرض وجودش به جعل بسیط به وسیله جوهر ثابت جعل بشود؟-أنا نوجه استناد الأعراض المتجددة إلى الطبيعة بهذا الوجه بعينه- ما هم همینگونه توجیه می کنیم- من غیر حاجة إلى جعل الطبيعة متجددة- همانگونه که عقل فعال، حرکت نکرده و توانست جوهر را ایجاد کند، جوهر هم با ثبات

خودش، ایجاد عرض کند چه اشکالی دارد؟-فالتجدد ذاتی للعرض المتجدد- ما هم اینجا می‌گوییم تجدد ذاتی اش است؛ یعنی نحوه وجودش است. گفتیم ذاتی اینجا یعنی نحوه وجود باب برهان-و الطبیعة جعلت العرض المتجدد- طبیعت، عرض متجدد را جعل کرده-و لم تجعل المتجدد متجددا و أجب عنه«جواب داده شده به اینکه شما متوجه یک نکته نشده اید که عرض، وجودش ربطی است، وجودش، وجود لغیره است اما جوهر، وجودش لنفسه است. نمی‌توانیم بگوییم جوهر، جعل عرض کرده، خودش ثابت مانده، این معنایش، استقلال وجودی به عرض است؛ حفظت شیئا و غابت عنک اشیاء. اگر دقیق به وجود ربطی عرض، بیاندیشید، متوجه می‌شوید حال که عرض، وجودش وجود لغیره است، وقتی می‌خواهد عرض متجدد جعل کند، اینجا متجدد می‌شود اما جوهر که نسبت به عقل فعال اینگونه نیست؛ لذا آن حرف در باب جوهر درست است در باب عرض غلط است. اگر بحث وجود ربطی را دقت کنید اینگونه است، عرض با جوهر فرق دارد.

مرحوم آقای طباطبایی می‌فرماید: حال که بحث به اینجا رسید، چرا بحث را طولانی کنیم برگردیم بگوییم علیت یعنی چه؟ حرکت عرض، علامت حرکت جوهر است؛ چون عرض از شئون جوهر شد. دیگر نرویم در بحث علت متغیر، معلول متغیر و بعد اشکال کنیم، بعد به اینجا برسیم، مستقیم برویم بر سر اصل مسأله. یک برهان خیلی خوب آورده، بگوییم جریان چیست؟ جریان این است که اصلا عرض، وقتی سیالیتش را قبول کردید نمی‌توانید عرضی را که وجودش، وجود لغیره است سیلاننش را بفهمید مگر اینکه اینجا را بفهمید. آنجا که مشاء می‌گفت: علت معلول، علت معلول، بعد به مشکل برخورد می‌کرد، به درستی حقیقت ربط را تصویر نکرده بود؛ لذا حالا که مسأله به اینجا رسید ما خودمان را از این بیان جدا کنیم برویم به دنبال یک بیان قوی تر «و أجب عنه بأن الأعراس مستندة فی وجودها إلی الجوهر و تابعة للجوهر فالذاتية لابد أن تتم فی الجوهر- ذاتیة باید در جوهر تمام شود؛ چون اعراض استناد در وجود به جوهر دارند- ایشان می‌فرماید: حال که در جواب این اشکال شما متفطن این نکته شده اید که فرق است بین وجود عرض و وجود جوهر؛ چون عرض، وجود لغیره دارد و جوهر، وجود لنفسه دارد، دست بردن در وجود لغیره الا از طریق موضوعش امکان ندارد، حال که این را فهمیدید اینگونه می‌گوییم-و يمكن أن يستدل علی الحركة فی الجوهر بما تقدم- اگر این را بخواهید خوب بفهمید، باید برگردیم در این نکته؛ لذا وقتی می‌رویم به دنبال این نکته، شما علیت را رها کنید. علیت کانه در فضای مشاء دو واقعیت است. بعد وقتی در فضای علیت رفت به او می‌گویند چگونه این معلول، متغیر است علت متغیر است؟ آن علت هم باید متغیر باشد. جواب داد: خیر! آن علت جعل بسیط کرده است گفتند این هم جعل بسیط کند می‌گویند آن نمی‌تواند جعل بسیط کند؛ چون این وجود منحا، اینجا وجود است، چگونه جعل بسیط کند؟ این اگر وجودش اینجاست جعل بسیط یعنی تغیر این. دیگر چه کاری به علیت دارید، بگویید: آقای بوعلی!-حرف دوم ملاصدرا را قوی تر بگوییم- یا عرض حرکت ندارد یا وقتی بر اساس اصالة الوجود، عرض از شئون جوهر است و علامت جوهر است مگر می‌شود علامت تغییر کند جوهر تغییر نکند- و لذا يمكن أن يستدل علی الحركة الجوهر بما تقدم أن وجود العرض من مراتب وجود الجوهر- وقتی عرض از مراتب وجود جوهر شد- من حیث کون وجوده فی نفسه عین وجوده للجوهر- چون وجود فی نفسه عرض، عین وجود عرض است برای جوهر- فالتغیر تغیر للجوهر و تجدد له- می‌گوید: یک مقدار علیت را ترفیق کنید وجود ربطی عرض را تعقل نمایید می‌فهمید که وقتی

وجود ربطی اینجا سیلان شد، محل این سیلان در جوهر است. دوستانی که در بحث ربط کار کرده اند حتما اینجا فرمایش حضرت آقای مصباح را ببینند. ایشان به اینجا که رسیده است، فرموده: بعضی از اعراض، اعراض خارجییه اند. خود شما آمدید با این حرف، ربط را خراب کنید، حال عرض را عرض خارجی نمودید!!

اینجا استدلال برهان حرکت جوهری تمام شد. ربط ثابت به متغیر با جعل بسیط تمام شد. معلوم شد جعل بسیط جوهر ممکن است و جعل بسیط عرض ممکن نیست؛ به خاطر وجود ربطی عرض نسبت به جوهر.

اشکال سوم بر حرکت جوهری و پاسخ آن

«و آورد علیه أيضا- یک اشکال دیگری که ربطی به این اشکال ندارد. اشکال دوم تمام شد-أن القوم صحوا ارتباط هذه الاعراض المتجددة الى المبدأ الثابت من طبيعة و غير طبيعة بنحو آخر- دوستان عزیز! یک ورقی بزیند جلوتر این صفحه ای که می گویم، فصل شانزدهم را بیاورید، در همین بحث خودمان صفحه ۱۳۵ حرکت را قبلا خوانده ایم انقسام پیدا می کند» بانقسام الفاعل و انقسامها» یعنی انقسام حرکت، به انقسام فاعل. فاعل چند قسم داشتیم؟-ذات مقدس پروردگار از بحث ما خارج باشد- یا ما یک فاعل طبیعی داشتیم، یک فاعل ارادی داشتیم، فاعل طبیعی یا بالطبع بود یا بالقصد بود. فاعل ارادی هم مثلا انسان که فعل ارادی انجام می داد. اینجا از جهت حرکت بحثی نداریم بحث در این است که حرکت را به اعتبار فاعل انقسام می دهیم، می خواهیم بخوانیم که یادش بگیری دو بعدا تکرارش نمی کنیم. بعد این مطلب براین اساس، یک اشکالی می خواهد در بحث حرکت جوهری ما وارد کند. شما اول خودش را یاد بگیری بعد اثر اشکالی اش را بدانید.

تبیین عباراتی از فصل شانزدهم از مرحله دهم جهت روشن شدن اشکال :

«و انقسامها بانقسام الفاعل كالحركة الطبيعية- حرکت طبیعی- و الحركة التفسيرية- (بدایه الحکمه ص ۱۳۵) حرکت قسری، خلاف طبیعت است خلاف طبیعتش می رود بالا- و الحركة الإرادية- حرکت ارادی بنده که با اراده بلند می شوم و جابجا می شوم -فاعل بالقصد و يلحق بها بوجه الحركة بالعرض- حرکت بالعرض را عرض می کنم. این سه تا را که خواندیم حرکت بالعرض را می گویم که حرکت بالعرض یعنی چه؟ یعنی حرکت دیگری که ما نسبتش می دهیم به یک فاعل دیگری که در واقع بر می گردد نهایتا به همان سه فاعل یا فاعل طبیعی یا فاعل قسری یا فاعل ارادی. یک حرکت دیگری در واقع مثل حرکت چمدان بود که گفتیم آنجا در واقع حرکت، بالعرض است. فی الواقع خود او حرکت نمی کند چون فاعلیت آنجا فاعل مستقیم نیست. فعلا دعوا در فاعل هاست. -فإن الفاعل- اینها دیگر تقسیمات فاعل است ربطی به بحث حرکت ندارد اگر فاعل با شعور است، حرکت، حرکت ارادی است- إما أن يكون ذا شعور و ارادة بالنسبة إلى فعله أم لا- اراده و شعورش هم نسبت به فعلش است. اگر کسی بچه اش را انداخت بالا این حرکت، حرکت قسری است، بچه اراده دارد شعور هم دارد اما نسبت به فعلش، الآن شعور و اراده اش جاری نیست باید فعل مستند به اراده و شعور باشد پس این بالعرض و بالذات را جدا کنید تا اشتباه نشود. فاعل باید نسبت به فعلش، اراده و شعور دارد یا ندارد- و الاول هو الفاعل النفساني و الحركة نفسانية- حرکت نفسانی، حرکتی است که فاعلش نسبت به آن

حرکت اراده دارد، شعور دارد، به اصطلاح فاعل، فاعل بالقصد است-الحرکات الإرادية التي للإنسان و الحيوان-فرقشان هم این است که حیوان، درعلت غایبی فرقش را خواندیم؛ یک جا با خیال تحت اداره خیال بود، یک جا تحت اداره عقل بود.

«و الثاني إما أن تكون الحركة منبعثة عن نفسه لو خلی و نفسه- وقتی حرکت، مستند به اراده و شعور نبود یا مطابق با طبع است یا مطابق با طبع نیست، قسر است، بنابراین سیستم طبیعیات قدیم در همان فاعل بالطبعی که مثال می زدند- و إما أن تكون منبعثة عنه لقهري فاعل آخر إياه على الحركة- یا یک قاهری او را به قهر و غلبه وادار به یک کاری میکنند که مطابق با طبعش نیست، مثل سنگی که پرت می کنند-و الأول هو الفاعل الطبيعي و الحركة طبيعية و الثاني هو الفاعل القاسر و الحركة قسرية كالحجر المرمی إلى فوق- مثل سنگی که می اندازیم بالا. حرکت، یک واقعییتی است؛ تارةً بارده صورت می گیرد، تارةً با طبع صورت می گیرد تارةً با قسر صورت می گیرد؛ زیرا فاعلها فرق دارند. پس در واقع حرکتی را که ما به اعتبار فاعل به سه گونه تقسیمش می کنیم-قالوا إن الفاعل القريب بالحركة في جميع هذه الحركات هو طبيعة المتحرك- آنجا بحث شد که در تمام این حرکات می خواهند بگویند، طبیعت، متحرک است. در بحث فاعل بالقصد که نقل بعضی از اساتید را گفتیم و بعد جواب دادیم این بود، طبیعت، فاعل قریب حرکت است منتها این طبیعتی که فاعل قریب حرکت است گاهی تحت اراده نفس است، گاهی تحت قسر قاسر است اما خودش دارد کار را انجام می دهد. این قسمتش الآن به درد بحث ما می خورد-قالوا إن الفاعل القريب للحركة في جميع هذه الحركات هو طبيعة المتحرك- منتها این طبیعت متحرک گاهی اوقات نفس او را وادار می کند مثلاً عضلات پای بنده، طبیعتند. این عضلات بنده که کار طبیعیشان را می خواهند انجام بدهند تحت اراده نفسانی نفس می شود فاعل بالتسخير، اینها را مسخر می کند اینها کار را انجام می دهند. گاهی انرژی ای که شما می گذارید طبیعت سنگ را تسخیر می کند سنگ می رود بالا. گاهی اوقات خود طبیعت دارد کارش را انجام می دهد ولی همیشه فعل طبیعی در عالم طبیعت مستند به طبیعت است. می خواهیم بگوییم آیا نمی شود این کار را در حرکت جوهری انجام داد؟ حال که طبیعت می تواند تحت تسخیر یک عامل ارادی یا یک فاعل قاسری کاری انجام دهد نمی تواند مشکل ما را در حرکت جوهری حل کند؟!»

توضیحی از فصل شانزدهم از مرحله دهم (جهت تبیین اشکال سوم):

در ذیل بحث حرکت جوهریه اشکالی مطرح بود، داشتیم آن اشکال را در بحث دیگری توضیح می دادیم دیگر برای شما آنجا تبیین شود، برگردیم بحث حرکت را ادامه بدهیم. آنجا در فصل شانزدهم بحث قوه و فعل، بحث انقسام حرکت مطرح بود. در انقسام حرکت مطلبی که مطرح است این است که ما برای فاعل حرکت انقسام بالذات و انقسام بالعرض داریم؛ چون ما فواعل مختلفی داریم، آن فاعل ها یا فاعل طبیعی و بالطبعند یا فاعل بالقسرند یا فاعل ارادی اند. حالا در انشاء هم که دیگر فاعل بالقصد نامیده می شود. ما سه گونه فاعل که داریم پس بالعرض می توانیم بگوییم سه گونه حرکت داریم. بالاصالة این تقسیم برای فاعل است اما بالعرض تقسیم حرکت هم تلقی می شود؛ لذا عبارت را خواندیم که در اینگونه موارد ما سه گونه فاعل و سه گونه حرکت داریم. یک بار دیگر عبارت را برای یادآوری بخوانیم «و انقسامها- انقسام حرکت- بانقسام الفاعل كالحركة الطبيعية- که فاعل طبیعت است- و الحركة القسریة- که قاسر در واقع فاعل حرکت است- و الحركة الإرادیة- که اراده فاعل بالقصد در واقع فاعل حرکت و محرک است - و يلحق بها بوجه الحركة بالعرض- در واقع تقسیم بالاصالة و بالذات ناظر به تقسیم فاعل است. فاعل ها هم که سه گونه شدند. خود به خود حرکت ها هم سه گونه می شوند- فَإِنَّ الْفَاعِلَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ ذَا شَعُورٍ وَإِرَادَةً بِالنَّسْبَةِ إِلَى فِعْلِهِ أَمْ لَا- چون فاعل یا فاعلی است که در فعلش شعور و اراده دارد یا ندارد. البته گفتند بالنسبة الى فعله- چون ممکن است فاعل ذی شعوری هم باشد اما نسبت به فعلی که محل بحث است اراده و شعور نداشته باشد- و الأوَّل هو الفاعل النفساني- آن که نسبت به فعلش اراده و شعور دارد فاعل نفسانی است- و الحركة نفسانیة- فاعلش که شد فاعل نفسانی یعنی فاعل با علم و اراده، حرکت هم می شود حرکت نفسانی. ان شاء الله در کتاب های بالاتر می خوانیم اینکه از حیث حرکت تفاوتی به وجود نمی آید؛ لذا تقسیم حرکت بالعرض است. آن که در واقع تفاوت کرده اینجا تفاوت فاعل است که محرک است- كالحركات الإرادية التي للإنسان و الحيوان- مثل حرکاتی که انسان و حیوان با اراده انجام می دهند منتها حرکت ارادی در انسان گفتیم در بعضی جاها کار عقل است، در حیوان تحت خیال است ولی بالاخره اراده است- و الثاني- آن جا که اراده و شعوری در کار نیست- إما أن تكون الحركة منبعثة عن نفسه لو خلی و نفسه- یا حرکت از خود آن فاعل است؛ یعنی فاعلش، فاعل بالطبع است. خود طبیعت، فاعل و طبع فاعل اقتضای حرکت دارد- لو خلی و نفسه- کارش هم که نداشته باشیم از بیرون عاملی هم که دخالت نکند این اثر از فاعل می آید- و إما أن تكون منبعثة عنه- از آن فاعل- لقهتر فاعل آخر إياه علی الحركة- یا اینکه فاعل دیگری او را قهر بر فعل کرده که فاعل، فاعل بالقسر است- و الأوَّل هو الفاعل الطبيعي و الحركة طبيعية و الثاني هو الفاعل القاسر و الحركة قسریة كالحجر المرمی إلى فوق- مثل حجری که به بالا پرت شده است- قالوا ان الفاعل- فلاسفة مشاء گفتند که در تمام این حرکات، فاعل قریب، طبیعت است مثلا خواندیم که در اقسام فاعل، درست است که نفس قوای طبیعی را تسخیر کرده اما در واقع آن فعلی که مستند به آن قوای طبیعی و

در واقع عضلاتی است که کار طبیعی انجام می دهند خود طبیعت، فاعل قریب است. همه قبول دارند که طبیعت در همه اینها فاعل قریب است منتها این طبیعت وقتی فاعل قریب است یکبار به تنهایی فاعل است، یکبار با قسر قاسر، یکبار با تسخیر که در واقع فرق قاسر و تسخیر را هم آنجا بحث کرده ایم که فاعل بالتسخیر وجودش در طول وجود آن فاعل اصلی است. وجود آن فاعل تسخیری در طول است. اینها را در بحث فاعل بحث کرده ایم. پس جمع بندی مسأله این است که هر جا یک عملی، یک اتفاقی در عالم افتاد و حرکتی در عالم ماده واقع شد، فاعل قریب آن حرکت و اتفاق در عالم ماده، خود عالم ماده است. -إن الفاعل القریب للحركة فی جمیع هذه الحركات هو طبیعة المتحرک- منتها -عن تسخیر نفسانی- گاهی وقت ها این طبیعت تحت تسخیر نفس است، در فاعل ارادی بالقصد-أو اقتضاء طبیعی- اما گاهی وقت ها این اثری که انجام می دهد اقتضاء طبیعی خودش است- أو قهر طبیعة القاسرة» یا یک فاعل دیگری در واقع او را قسر کرده؛ لذا قسر و اکراه و الجاء قسیم هم هستند منتها قسر در جایی است که اراده نیست، الجاء و اکراه در جایی است که اراده و شعور است، اما فاعل بالتسخیر در کنار اینها نیست، همه را زیر پوشش می گیرد؛ چون آنجا خواندیم. چون آن جایی که وجود آن مؤثر فوقانی و وجود این مؤثری که پایین است اینها در عرض هم نیستند در طول هم هستند، وجود خودشان در طول هم است که شرحش آن جا گذشت؛ لذا نسبت به نفس و قوایش می گوئیم تسخیر. نسبت به طبیعت بیرونی می گوئیم قاسر، دیگر نمی گوئیم تسخیر. همه را آنجا خواندیم. اینها محل دعوی ما نیست. شاهدمان این است که فاعل قریب در همه این حرکات، طبیعت است.

«و المبدأ المباشر المتوسط بین الفاعل و بین الحركة هو مبدأ الميل» حال که طبیعت شد فاعل قریب همه این حرکات. در طبیعات قدیم می گفتند: ما یک مبدأ میلی داریم و می بینیم یک حرکت طبیعی، بنابر سیستم آنها این بود که وقتی یک چیزی را رها می کنیم، پایین آمدنش بالطبع است، بالا رفتنش بالقسر است. می گفتند: مثلاً وقتی یک شیئی را رها می کنیم از بالا دارد می آید پایین، نگاه می کنیم هر چه دارد پایین می آید، شدتش بیشتر می شود و حالا که شدت حرکت بیشتر می شود این طبیعت، همان طبیعت است. چگونه این طبیعت ثابت که اشتداد و تشکیک هم ندارد، این حرکتش هر چه دارد به مبدأ در حرکت طبیعی نزدیک تر می شود شدیدتر می شود؟ در قسری بر عکس است و ضعیف تر می شود، وقتی به بالا پرت می کنید هر چه می رود به آن مقصد اصلی اش می رسد قوتش کمتر است در عین حالی که طبیعت، همان طبیعت است اما دیدند حرکت را ما به طبیعت مستند می کنیم اما شدت و ضعف اشتداد و تشکیکی در حرکت وجود دارد. با توجه به اینکه تشکیک در طبیعت جوهری محال است و نداریم چه کار بکنیم؟ گفتند: ما مجبوریم بگوئیم در واقع طبیعت، یک کیفیتی را به وجود می آورد که به آن می گویند مبدأ میل. این کیفیت در واقع مستقیماً دارد آن حرکت را شدت و ضعف می دهد. اینکه ارتباط آن با خود طبیعت چیست این را کار نداریم. فعلاً داریم نقل قول می کنیم. پس خلاصه اش این است که من حرکت را اشتداد دادم به طبیعت جوهری و دیدم این طبیعت جوهری، قابل اشتداد، قابل تشکیک، قابل شدت و ضعف و تضعف و اینها نیست اما حرکتی که دارد از آن طبیعت جوهری می آید قابل شدت و ضعف است. شاهدش در حرکت های طبیعی، آنجایی است که متحرک دارد به مقصد نزدیک می شود که قوتش بیشتر می شود. در حرکت های قسری ضعیف تر می شود. پس مجبورم بگویم خود این طبیعت مستقیماً این کارها را نمی کند. یک

چیزی هست، آن چیز تشکیک پذیر است؛ چون این طبیعت جوهری، تشکیک پذیر نیست. پس گفتند: این فاعل قریب در همه حرکات طبیعت، متحرک است. طبیعت متحرک هم گاهی از تسخیر نفسانی، گاهی از اقتضاء طبیعی، گاهی از قهر طبیعت قاسره است که طبیعت مقسور علی الحركة را قسر کرده و بر خلاف طبعش، وادارش می کند اثر گذاری کند.

این «قالوا»ی دوم است. «و المبدأ المباشرة المتوسط بین الفاعل و بین الحركة - مبدأ مباشرة که متوسط است بین فاعل که طبیعت است و بین حرکت - هو المبدأ الميل - آن مبدأ میل است - الذی یوجده الفاعل فی طبیعة المتحرک - آن مبدأ میلی است که در واقع فاعل در طبیعت متحرک ایجادش می کند - و تفصیل الکلام فیہ فی الطبیعیات» که خلاصه اش همین بود که ما به جهت اینکه از یک طرف می خواهیم حرکت را به طبیعت جوهری اشیاء مستند کنیم، طبیعت جوهری اشیاء، قابلیت اشتداد و تضعف و تشکیک ندارد اما این اثری که می خواهد به آن مستند شود قابل است. باید یک کیفی درست کنیم به نام مبدأ میل که این کیف در واقع آن حرکات را اداره کند بعد تضعف و اشتدادشان را توجیه نماید. این سیستم مشاء است که در تقسیم حرکت بر اساس فاعل، فاعل قریب را طبیعت می داند و بین طبیعت که فاعل قریب است و بین حرکت یک مبدأ میلی را قرار می دهند.

بازگشت به ادامه بحث فصل یازدهم (اشکال سوم بر حرکت جوهری):

به بحث خودمان برگردیم. ما در بحث خودمان به اینجا رسیدیم که در چهار مقوله عرضی، حرکت را تصویر کردیم و حرکت را که وجود سیال این چهار مقوله بود می خواستیم به جوهر مستند کنیم. گفتیم که چون معلول متغیر، فاعل قریبش باید متغیر باشد، الان می خواهیم بگوییم فاعل قریب، طبیعت است، طبیعت باید متغیر باشد. خلاصه حرف تا الان این بوده است. اگر آن مطلب را از قبل می خواندیم بهتر بود. ما حرکت را در چهار مقوله عرضی به عنوان وجود سیال تصویر کردیم بعد گفتیم این، فاعل می خواهد، این، معلول علت می خواهد. فاعلش چیست؟ طبیعت است. پس این طبیعت باید متغیر باشد. آیا اینها حواسشان نبوده؟! آنجا تصریح می کنند که فاعل قریب در حرکت های طبیعی و قسری و نفسانی، طبیعت است. پس چگونه می گفتند طبیعت ثابت است، این حرکت ها متغیرند؟! مبدأ میل چگونه ایجاد شد؟! آنها می خواهند بگویند: طبیعت، علت تامه حرکت ها نیست، بلکه علت تامه حرکتها، عوامل دیگری است که از بیرون می آید؛ مثل تجدد مراتب قرب و بعد از آن غایت مطلوبه همین حرکت طبیعی که الان مثال زدم و میل را درست کردیم. این شیء وقتی دارد حرکت می کند هرچه به غایت مطلوبه می رسد حرکتش قوی تر است کأنه آن غایت مطلوبه دارد به سمت خود آن را جذب می نماید، اما طبیعت سر جایش است اما این طبیعت شیء را دارد حرکت می دهد هر چه این به آن نزدیک تر می شود قوتش بیشتر می شود. من می خواهم یک جزء العله ای به شما نشان بدهم که منافاتی با این نداشته باشد که فاعل قریب را به حرکت بزنم، آنها را هم به عنوان سایر اجزاء علت به کار گرفته با کم و زیاد آنها معلول کم و زیاد شود که طبیعت، ثابت بماند. آنها می خواستند اینگونه کار کنند از این طرف حرکت اعراض را درست کنند و به جوهر وصل نمایند و جوهر را ثابت نگه دارند. می گویند: این جوهر، علت تامه نیست مراتب قرب و بعد از غایت مطلوبه که متحرک می رود تا به آن برسد، آن مؤثر در شدت و ضعف حرکتش است. یا مثلاً قواطع و موانع در حرکت قسری؛ شیئی که دارد بالا می رود عوائقی مثل

اصطکاک با هوا مانع حرکتش می شود حرکت را ضعیف می کند. چه اشکال دارد ما استنادمان را به حرکت جوهری حفظ بکنیم اما عواملی اضافه کنیم که مصحح ربط متغیر به طبیعت ثابت باشد. اگر این صفحه ای که ما خواندیم قبل از این بحث می خواندیم ذهن قوی تر می شد که آنها عرض را سیال کردند و به جوهر ثابت وصلش کردند. چگونه مبدأ میل هم مطرح شد ولی آخرش جوهر ثابت بود؟ می گویند این علت تامه نیست. پس مراتب قرب و بعد عوائق و موانع بین راه مثلا یا تجدد ارادات، مسائل ارادی مثلا یک چیزی یادش می آید قوی تر تلاش می کند سرعتش را افزایش می دهد، اراده می کند. بالاخره این طبیعت یا تحت قسر قاسر است یا تحت تسخیر اراده است یا طبیعی کار میکند اما اینها کمکش می کنند.

تطبیق عبارت اشکال سوم بر حرکت جوهری:

«و أورد عليه أيضا أن القوم صححوا ارتباط هذه الأعراض المتجددة إلى المبدأ الثابت - اینها ارتباط این اعراض متجدد را به مبدأ ثابت تصحیح کردند- من طبیعة و غیرها- این، مسامحه است، بعدا «غیرها» را بر می داریم می گوئیم و همه اش ارتباط به طبیعت می خورد. بعدا در جواب می آید. می گوئیم اول فکر می کنیم حرکت یا فاعلش طبیعی است یا قسری است یا ارادی است ولی بعد متوجه می شویم که در همه فاعل قریب، طبیعت است. این «غیرها» برای اول بحث است. - بنحو آخر- اینها ارتباط این متغیرها را با این طبیعت ثابت به نحو دیگری تصحیح کردند- و هو أن التغير لاحق لها من خارج- این تغیر را لاحق دانستند از خارج- کتجدد مراتب قرب و بعد من الغاية المطلوبة في الحركات الطبيعية- مراتب قرب و بعد، هر چه قریب تر است به غایت مطلوبه، شدتش بیشتر است، هر چه بعیدتر است شدتش کمتر است- و کتجدد أحوال أخرى في الحركات القسرية التي علی خلاف الطبيعة- مثل تجدد احوال دیگری مثل عوائق و موانعی که مثلا حجر مرمی می رود با هوا که مانعش است، یک جریانی می آید پرتش می کند این طرف، سرعت را کم می کند- التي علی خلاف الطبيعة- یا- کتجدد إرادات جزئية- مثل ارادات جزئیة ای که- منبعثة من النفس في كل حد من حدود الحركات النفسانية التي مبدؤها النفس- آن حرکات نفسانی ای که مبدأش نفس است. این اول کار است، آخر کار نتیجه اش این است که همه اینها مبدأ قریب نفس، طبیعت را تسخیر کرده یا قاسر طبیعت مقسوره را تحت قسر خودش وادار به این کار می کند. برای همین مجبور شدیم آنجا را بخوانیم. اگر آنجا را نمی خواندیم اینجا به این راحتی عبارت هایش واضح نمی شد. - و أجب- جواب این است که باید ببینیم این قرب و بعدها که می گوئیم اشتداد ایجاد می کند آخر به کجا بر می گردد؟ فاعل همه اینها باید به کجا برگردد؟ آخر آن چیزی که این ها را اداره می کند، طبیعت است؛ چون اینها نمی توانند در حرکت عرض بدون علتش که جوهر است تأثیر بگذارند. اگر شما قائل شدید می شود عرض را در وجودش مستند به غیر جوهر کرد می توانید این توجیه ها را مطرح کنید اما اگر فرض کردید که بالاخره اول و آخر مسأله می خورد به طبیعت، آخر باید به اینجا برگردید. آخر ریشه این تجددات و تغیرات باید برگردد به عالمی که عین حرکت و تغیر است و آن طبیعت است. یا باید فرض کنید می توانید عرض را مستند به جوهر نکنید؟! یا اگر این عرض الآن سیلان داشت، این سیلان باید برگردد به مبدأش.

تطبیق عبارت پاسخ به اشکال سوم بر حرکت جوهری:

«و أجب عنه بأننا ننقل الكلام إلى هذه الأحوال و الإرادات المتجددة من أين تجددت - از کجا تجدد پیدا کرده؟ - فإنها لا محالة تنتهي في الحركات الطبيعية إلى الطبيعة و كذا في القسرية - در قسریة هم بالاخره اگر آن مانع غلبه می کند بر قسر قاسر و جلوی صعودش را می گیرد، قسر قاسر طبیعت را ضعیف می کند؛ چون قسر قاسر آخرش باید از طریق طبیعت عمل کند. برای همین ما نشان دادیم اینجا فاعل، فاعل قسری است و اشکال آن بزرگواران را جواب دادیم گفتیم اینجا منفعل نیست بلکه منظور از اینجا فاعل است که دارد از طریق طبیعت اثر می کند - فإن القسر ينتهي إلى الطبيعة و كذا في النفسانية فإن الفاعل المباشر للتحرريك فيها أيضا الطبيعة كما سيجيء - که ما خواندیم. در حرکات نفسانیه هم درست است نفس تسخیر کرده اما نفس وقتی می آید این طبیعت قوه طبیعی را تسخیر می کند برای کار کردن، وقتی دارد این را تسخیر می کند، چه در واقع دارد اثر می کند؟ طبیعت. تجدد اراده حاصل می شود، یک اراده ای پیش می آید قوت بیشتری نفس بر سر طبیعت می گذارد، طبیعت، متجدد شده است. یا شما فاعل قریب را از حیث ارتباط وجود این اعراض به طبیعت خراب کنید و احتمال بدهید بشود یک عاملی مستقیما روی عرض اثر بگذارد بدون اینکه از طریق طبیعت جوهری اش اثرگذاری کرده باشد یا اگر قبول کردید که فاعل قریب و مؤثر اصلی در همه اینها طبیعت است؛ حال این طبیعت، ضعیف شدنش به خاطر تسخیر نفسانی است. ضعیف شدنش به خاطر ضعیف شدن نیروی قاسر است. قوی شدنش به خاطر قرب الی الغایة المطلوبة است اما بالاخره قرب الی الغایة المطلوبة، طبیعت را قوی کرده است بعد عن غایة المطلوبة، طبیعت را ضعیف کرده، مانع، قوه قاسره را ضعیف کرده و طبیعت ضعیف شده یا اراده. بالاخره شما فاعل قریب را که قوام وجودی این اعراض است به چه قرار دادید؟ اگر به طبیعت می دانید عاد المحذور و الاشکال. اگر می توانید یک طوری بگویید: این طبیعت قدرتش، ثابت است. این عرض اگر ضعیف می شود قوی می شود از بقیه عوامل است. اگر اینگونه می شود آن موقع این قوام وجودی اش دیگر به این طبیعت نیست، حرفتان درست است اما خودتان این را قبول ندارید. لذا ما اگر قوام وجودی عرض و معلولیتش را به طبیعت جوهری نسبت دادیم و گفتیم هر بلایی می خواهیم سر این اعراض بیاوریم باید از طریق این طبیعت کار کنیم، حالا عوامل بیرونی هم باید این طبیعت را کم و زیادش کنند تا آن عرض تغییر کند، مبدأ میل هم اگر بخواهد در واقع آن حرکت را اداره کند به وسیله این طبیعت باید به وجود بیاید. اول و آخرش بر می گردد به اینکه مجبورید این طبیعت را به عنوان فاعل قریب و علت قریب معلول متغیر و سیال، سیالش کنید، هیچ راهی ندارید. این مطلب که با مشاء تمام شد، آن اشکال بعدی پیش می آید. همان اشکال که شما چگونه خود این طبیعت را به ثابت وصل می کنید؟ نمی شود بگویید که این ایجاد حرکت برای عرض نموده همانگونه که مجرد ایجاد کرده؟ آن جواب نهایی را به آنها می دهیم که خیر! طبیعت، وجود لفسه دارد اما عرض، وجود لغیره دارد.

برهان دوم بر وقوع حرکت جوهری

«و يمكن أن يستدل على الحركة في الجوهر بما تقدم أن وجود العرض من مراتب وجود الجوهر من حيث كون وجوده في نفسه عين وجوده للجوهر - این را هم عبارتش خوانده ایم. ایشان می فرماید چرا بحث علت و معلول را مطرح می کنید؟! مستقیم

بگویند عرض از مراتب وجود جوهر است و علامه تشخیص است. تشخیص هر چیز به وجودش است. اگر عرضش، سیال است یعنی وجودش سیال است. - فتغیر العرض و تجدد العرض تغیر للجوهر و تجدد له» یعنی برای جوهر.

فروعات سه گانه بحث حرکت جوهری

۱. وحدت صورتهای جوهری وارده بر ماده

«و یتفرع علی ما تقدم أولاً- متفرع می شود بر اثبات حرکت جوهری، یک بحث بسیار بسیار زیبایی و آن این است که ما در واقع یک وجود سیال ممتد داریم، این وجود سیال ممتد تعدد و تکثرش برای ماست که نگه داریم ماهیت گیری کنیم حد به آن بدهیم- أن الصور الطبيعية المتبدلة- این صوری که متبدلند- صورۃ بعد صورۃ علی الماده- اینها می روند و یکی بعد از دیگری در ماده جاری می شوند- بالحقیقه صورۃ جوهریۃ واحده سیالۃ تجری علی الماده- یک صورت جوهری سیالی است که جاری بر ماده می شود- و ینتزع من کل حد من حدودها مفهوم مغایر لما ینتزع من غیره- همان چیزهایی را که درباره مقولات عرضی گفتیم الآن باید درباره مقوله جوهر بیان بکنیم. باید بگوییم همانگونه که حرکت های عرضی در واقع یک وجود سیالند که هر وقت نگاهش داشتید یک ماهیتی از آن انتزاع می شود که این ماهیت در آن مقوله است، در باب جوهر هم اینگونه است منتها- هذا فی تبدل الصور الطبيعية بعضها من بعض- این حرفی که گفتیم در باب تبدل صور طبیعیۃ است، اگر اکسیژن، آب می شود باید بدانید که حرکت جوهری اتفاق افتاده، نباید بگویید که کون و فساد است. این که گفتیم انکار کون و فساد بود، نگویند در یک آن، اکسیژن است در یک آن، آب است، یک وجود سیال است، هر جا نگه داشتیم حد حرکت یک ماهیت می گیریم مغایر با ماهیت دیگر؛ لذا آن سازمان را پیاده می کنیم- و هناك حركة اشتدادیۃ جوهریۃ اخرى- تا اینجا این مطلبی که اینجا می گوییم «هناک» این «هناک» اشاره دارد به یک مطلبی که با عمق برهانش در نهایت آشنا می شوید. تا اینجا ما اثبات حرکت جوهری در صور نوعیه کردیم، آیا حرکت جوهری در حد صور نوعیه است؟ یا حرکت جوهری، حرکت جوهری هیولا در همه فعلیت ها است؟ تا اینجا برهانی که اقامه کردیم چقدر قدرت داشت؟ چرا؟ چون اعراض، قائم بودند به صور نوعیه. ما گفتیم وجود سیال عرض، دلیلش سیلان صور نوعیه است. پس صورت نوعیه، یک وجود سیال است اما آیا ما یک حرکت جوهری می توانیم داشته باشیم از قبل صورت نوعیه؟ ایشان می گویند: بله! یک بحثی که ان شاء الله باید رسیدگی جدی بکنیم همین است که عرض کردم بعضی از مطالب را بعدا باید دقیق شویم که حرکت از کجا شروع می شود؛ چون بزرگان، سؤالاتی اینجا از محضر استادشان دارند که این برهانی که شما الآن اقامه کردید غایت قدرتی که دارد این است که این اعراض سیال، جوهر سیال می خواهند. جوهر سیال یعنی صورت نوعیه. و هناك حركة اشتدادیۃ جوهریۃ أخرى- خیلی حرف پخته ای است منتها برهانش را الان وارد نشده اند البته برهانش در حرف های قبلی شان بوده است ولی ما در حد همان توضیح کدهای فرمایش ایشان مطرح نموده ایم- هی حركة الماده الأولى إلى الطبيعية ثم النباتية ثم الحيوانية ثم الإنسانية» به اینکه ما بگوییم این ماده اولی (هیولا) که عرض کردم در لابلای فرمایشات ایشان، ایشان معتقدند تصویر حرکت جوهری بدون قبول هیولا امکان ندارد. خیلی زیبا در نهایت و شاید بهتر از آن در حاشیه اسفار، آنجا که با ملاصدرا بحث چالشی می کنند و تحلیل نهایشان را ارائه می کنند، خیلی عالی آنجا جمع می کند که این

سیلان وجودی بدون فرض هیولا، امکان ندارد. اگر این را درست کردیم و در واقع ما کارمان را دو رتبه کردیم، یک رتبه عادی که سیلان جوهری در صور نوعیه داریم، بر اساس همان سیستمی که درست کردیم، سیستم رابطه عرض و جوهر و آن سازمان. یک سیلان جوهری عمیق تری که هیولا را متحرک بدانیم در این وجود سیال این فعلیت ها، تمام اینها را یک حرکت بدانیم این را درست کنیم.

۲. حرکت اعراض به تبع حرکت جوهر

«و ثانیاً أن الجوهر المتحرک فی جوهره متحرک بجمیع أعراضه - اگر این دو را درست کردیم که جلسات قبل یک بخشی از دومی را توضیح دادیم ولی بخش عمیق ترش که با دفع اشکالات و سؤالات و ریزه کاری هایش به نهایه واگذار می شود. نتیجه دوم می خواهیم بگوییم: جوهری که در صور نوعیه اش حرکت می کند در واقع اعراضش هم حرکت کرده؛ چون اعراض از مراتب وجود جوهرند. نتیجه اش این است که شیئی ای که حرکت کمی ندارد، حرکت کمی دارد؛ چون وجودش، سیال است، وجود جوهر سیال، نتیجه اش سیلان همه مراتب این جوهر است. نتیجه دومش این است که وقتی حرکت کمی عادی در آن می شود، می شود حرکتی فی حرکت؛ چون این شیء، حرکت کمی که نمی داشت، آینی که نمی داشت، متحرک بود در آینش؛ چون آینش از مراتب وجود جوهرش است؛ جوهر سیالش اقتضاء می کند که آینش نیز متحرک باشد. وقتی این اقتضاء را کرد حال اگر علاوه بر آن حرکت در آینی که به شکل عادی انجام می شود با حرکت جوهری اش، با آن در واقع حرکت به تبع او در واقع، نه بالعرض چون از مراتب وجودش است، حالا یک حرکت آینی اضافه هم داشت، در واقع حرکتی فی الحركة است. - أن الجوهر المتحرک فی جوهره متحرک بجمیع أعراضه لما سمعت من حدیث کون وجود الأعراض من مراتب وجود الجوهر الموضوع لها» چون شما شنیدید که عرض از مراتب وجود جوهر است. من الآن که اینجا نشستیم ام، فرض کنید هیچ حرکت عرضی برایم تعریف نشده؛ چون ثابت کرده ام یک وجود سیال جوهری دارم، این وجود سیال جوهری، تمام اعراض من را حرکتی کرده است.

(پرسش... پاسخ): ثانیاً را درست کردیم گفتیم یک حرکت جوهریه آخرایی داریم که هیولا دارد می رود، ما آنجا اول گفتیم این سیلان عرضی دلیل سیلان جوهری است. این سیلان جوهری در حد صورت نوعیه بود، حالا داریم می گوییم سیلان عرضی هم که نمی بود ما از همان سیلان جوهری اول به یک حرکت اشتدادی آخری که حرکت هیولاست در کل فعلیت های بعد، آن موقع نتیجه اش این است که ما بخواهیم یا نخواهیم، باشیم یا نباشیم، حرکت کنیم یا حرکت نکنیم، این هیولا دارد در این مسیر استکمالی اش طی طریق می کند. وقتی دارد در این مسیر استکمالی اش طی طریق می کند در واقع همه شئون این موجود، حرکتی است. وقتی همه شئون این موجود حرکتی است، اگر یک حرکت عرضی برایش اتفاق افتاد، می شود حرکت در حرکت.

«و لازم ذلک کون حركة الجوهر فی المقولات الأربع أو الثلاث - لازمه اینکه جوهر سیال، همه مراتبش سیلان دارند همه اعراض حرکتی اند؛ چون همه اعراض از شئون جوهرند. وقتی جوهر سیال بود همه اعراضش سیالند. لازمه این حرف این است که وقتی یک حرکت اضافه ای در آن چهار مقوله یا در آن سه مقوله - چون یک بحثی کردیم که آیا این به وضع بر می گردد یا بر نمی

گردد- اتفاق افتاد در واقع این، حرکتی است در حرکت های قبل؛ چون اگر این حرکت اضافه هم نبود آنها سیال بودند-من قبیل الحركة فی الحركة» پس ما حرکت در حرکت داریم آقای ملاصدرا! چه کسی گفته محال است؟ همین وجود حرکت های عرضی که مشهور گفته اند دلیل حرکت فی الحركة است .

ایشان می گوید: جناب ملاصدرا! شما تمام حرف هایت را نتیجه گیری نکرده اید. نتیجه بسیار زیبای حرف شما این است: وقتی جوهر، سیال است اعراضی که به شکل عادی ثابتند، سیالند. «و علی هذا ینبغی أن تسمى هذه الحركات الأربع أو الثلاث حركات ثانیة- بنابراین که ما حرکت در حرکت داشته باشیم، یک حرکت اولیه داریم-و ما لمطلق الأعراض من الحركة بتبع الجوهر لا بعرض الجوهر- دیگر تصریح هم می کنیم که حواس همه جمع شود-حركات اولی» اگر می گفتیم به تبع جوهر است نه به عرض جوهر، می شود حركات اولی. پس ما یک حركات اولایی داریم که در تمام مقولات به تبع جوهرند؛ چون همه مقولات وجودشان از مراتب وجود جوهر است، وجودشان وجود ربطی است از مراتب جوهرند.

۳. عالم ماده، حقیقت واحد سیال است

«و ثالثاً أن العالم الجسمانی بمادته الواحدة حقیقة واحدة سیالة- حالا که ثابت کردیم یک قوه محضی داریم که دارد حرکت می کند، عالم جسمانی بمادته الواحدة، چون یک هیولای واحد دارد، این واحده-حقیقة واحدة سیالة متحرکه بجمع جواهرها و أعراضها قافله واحده إلى غایة ثابتة لها الفعلية المحضة» این عالم حرکتی می کند از هیولا تا مجرد که ان شاء الله در واقع بارگاهش می شود معاد. آن موقع آن معاد، مجرد پیدا می کند در عین حالی که جسمانی است. به همین دلیل، حرکت همه را درست می کند. ایشان همه را با این درست می کند هم معاد جسمانی را که ظاهر آیات قرآن کریم این است که در عین حالی که قرآن می گوید زمین آنجا «تبدل الارض بغير الارض» همه یک چیز دیگر است. زمین شاعر است، شاهد است، حرف می زند، شهادتش می دهد. صدایش می زند آتش! پر شدی؟ هل امتلأت؟ می گوید:هل من مزید؟ آن زمین با آن آتش، با آن رحمت با آن فضا همه اش می شوند جسمانی در حالی که فعل محض است؛ یعنی استکمال هم پیدا کرده این را با یک سازمانی که ان شاء الله در نهایت قوی تر و عمیق تر مطرح می کنیم.

الفصل الثانی عشر: فی موضوع الحركة

بحث بعدی که باید رسیدگی کنیم مسأله موضوع حرکت جوهریه است و فاعل حرکت جوهریه است. بعد از اینکه ما حرکت جوهریه را اثبات کردیم همان طور که قبلاً عرض شد، عمده اشکال در مسأله حرکت جوهریه، مسأله موضوع حرکت بود که آیا ما در حرکت جوهریه، موضوع حرکت چه خواهد شد؟ و قبلاً هم عرض شد که بوعلی مشکل اصلی اش موضوع حرکت بود، گفت اگر حرکت جوهریه را قبول بکنیم، متحرک، گم می شود. جواب هایی داده شد که الان می خواهیم دوباره سیر تاریخی اش را طی کنیم تا نهایتاً به همان جواب اصلی برسیم؛ چون قبلاً لابلائی بحث «الفصل السادس فی موضوع الحركة و هو المتحرک الذی يتلبس بالحركة» آنجا خیلی زیبا تبیین کردند که موضوع حرکت هیولاست و این «هناک حركة اشتدادیة أخرى» متفرع شد بر همان نکاتی که آنجا گفتیم. آدرسش را هم صریح تر به شما بدهیم که وقتی جمع و جور می کنید ارتباطاتش را بدانید؛ یعنی ما علاوه بر آن برهانی که در باب رابطه عرض و جوهر اقامه می کنیم و اثبات می کنیم که حرکت جوهری در صور نوعیه وجود دارد بر اساس تحلیل بسیار زیبایی که در «الفصل السادس» انجام دادند و نشان دادند که ما در حرکت جوهری، موضوع حرکتمان در واقع هیولاست و هیولاست که این اتفاقات برایش می افتد به خاطر آن تحلیل خیلی زیبایی که ارائه کردند و نشان دادند. برای همین است که بعد از اثبات حرکت جوهریه، صور نوعیه ما یک حرکت اشتدادی أخرایی را می توانیم فتوا به آن بدهیم که حرکت هیولا در آن مراتب فعلیت است که گفتیم آن وجود سیالی که در واقع یک فعلیت است این هیولا در این حرکت می کند و در هر مقطعش ما یک ماهیتی داریم مغایر با ماهیت دیگر. اینها در واقع یک بخشش متفرع بر آن تحلیل بسیار زیبای ایشان است که البته بعداً در نهایت خواهیم دید. خود آن تحلیل برای اثبات حرکت جوهریه کافی است و ما حتی اگر از این طریق هم سیر نمی کردیم راحت می توانستیم با همان تحلیل، حرکت جوهریه را ثابت کنیم و آن بیان، هم حرکت جوهریه را ثابت می کند هم هیولا را ثابت می کند منتها هیولای صدرایی یعنی هیولای در فضای اصالة الوجود. هیولا ثابت می شود. مرحوم آقای مطهری هم در همان بحث های شرح مختصرشان در ذیل نکات اتحاد عقل و عاقل و معقول که نکاتی را تذکر می دهند و پاورقی را ارائه می کنند و به این مطلب اشاره زیبایی دارند. در بحث غایات در شرح مختصر به مطلب اشاراتی دارند. من آدرس هایش را می دهم که شما هم مطالعه کنید. اشاره دارند در بحث غایات در شرح مختصر و هم در بحث حرکت و زمانشان که در ذیل اسفارشان است و خیلی زیبا تبیین می کنند که این بیان، خودش یک بیان خیلی واضحی است برای اثبات هیولا و برای اثبات ترکیب اتحادی در واقع ماده و صورت و اینها هم کاملاً نشان می دهد که مسأله کاملاً درست است و حرکت عرضی بدون حرکت جوهری و حرکت جوهری بدون هیولا غیرقابل تصویر است. جلسه قبل هم عرض کردیم که سازمان فرمایش ایشان به این برمی گردد و اگر حرکت عرضی بدون حرکت جوهری و حرکت جوهری بدون هیولا قابل تصویر نبود «هناک حركة اشتدادیة أخرى» ثابت می شود. وقتی «هناک حركة اشتدادیة أخرى» ثابت شد آن موقع مجموع عالم، یک قطعه حرکت است که متحرکش دارد از قوه محض به فعل محض می رسد که مفصل اینها را بیان کردیم این تمام شد.

(پرسش... پاسخ): مرحوم آقای مطهری تصریح هم دارند در چند جای دیگر در شرح مختصر، هم در پاورقی ها خودشان دارند که از همین جا می شود اثبات کرد که ما یک هیولایی را داریم اما نه هیولا با سازمانی که ظاهر عبارات بوعلی است؛ چون هیولا با سازمانی که ظاهر عبارات بوعلی است اشکال دارد و مرحوم آقای طباطبایی به همین مسأله در حیث استبقاء عقل مجرد، وجود هیولا را به عمده اشاره کرده اند که ما وقتی که ان شاء الله به بحث حرکت جوهری رسیدیم در همین بدایه هم گفتیم یک وجود سیال داریم که این وجود سیال، یک فعلیت است. این در واقع حافظ وجود قوه محض است و قوه محضی که درست می کنیم که هر دو از صفات حقیقیه وجودند و فعلیت مطلقه که جامعشان از شئون هستی است. مرحوم آقای مطهری آنجا همین را می خواهند بگویند که این فرمایش ملاصدرا مسأله را درست می کند اما نه به شکل مشائی. فرق شکل مشائی اش و شکل صدرایی در تصویر نهایی صدرا چیست؟ ان شاء الله بعدا تبیین می شود، ایشان با همین فضا همه را درست کرده. مرحوم آقای مطهری هم به همین اشاره دارد. ان شاء الله اگر در آن جلسه پرسش و پاسخ تشریف آوردید کاملا نشانتان می دهیم که این «هناك حركة اشتدادية اخرى» مبنایش می شود همین بحث بسیار زیبایی که ایشان در باب موضوع درست می کنند که فرمودند: «بل أمرا بالقوة من جهة و بالفعل من جهة كالمادة الاولى التي لها قوة الاشياء» (فصل ششم بدایة الحکمه ص ۱۱۴) این در واقع فرد حرکت جوهریه است «و كالصورة الجسمية» با فرض حرکت عرضیه که این خیلی عالی است. آقای مطهری اینجا خوب تصویر می کنند که اگر کسی حرکت جوهریه را قبول نکند دیگر دلیلی بر قبول هیولا ندارد اما اگر کسی حرکت جوهریه را تصویر کند باید هیولا را بپذیرد و اصرار بر هیولا با فرض انکار حرکت جوهری جور در نمی آید. یکی از اشکالات مهم فلسفه مشاء همین است؛ یعنی ما آن هیولایی را که درست می کنیم مشکل پیدا می کند که همین ها را در همین بحث استبقاء عقل مجرد بحث کردند؛ چون حضرت آقای طباطبایی اشکال داشتند که آن حرف ها را نمی شود درست پیاده کرد که ما بگوییم صور مختلفه ای می روند که یک عمده می رود و یک عمده دیگری می آید و اینگونه هیولا حفظ می شود با صورته ما. این سازمان به درد نمی خورد که این ظاهر بعضی از عبارات صدرالمتألهین است. ایشان می گوید آنجا در پاورقی اسفار مفصل می گویند: اگر بخواهیم حرف نهایی را بگوییم باید همینگونه حرف بزیم که هم هیولا را ثابت می کند هم خودش می شود یک برهانی بر اثبات حرکت جوهری و بعد ترکیب اتحادی هم درست می شود. هیولا هم درست می شود. وجود سیال هم درست می شود. فعلا سیر مطلب این بود که آنها می خواستند هیولا را با صور مختلفه یعنی با صورته ما حفظ کنند بعد گفتند: عقل مجرد با بردن یک صورت و آوردن یک صورت دیگر هیولا را حفظ می کند که گفتیم این مستلزم تغیر هیولاست؛ یعنی مستلزم این است که وقتی علت تامه رفت، معلول برود و حال آنکه هیولای شما قابل تغیر نیست؛ چون مستلزم تسلسل است؛ یعنی مستلزم این است که دوباره یک امکان استعدادی برای هیولا درست کنیم، وقتی این، راه نداشت. آن موقع باید بگویید: عقل مجرد استبقاء می کند هیولا را با یک وجود سیال و این وجود سیال دیگر اصلا صورث فرضی اند. صورته مایی که شما دارید می گویند آن صورته ما فرضی است.

لذا این مسأله که موضوع حرکت جوهری چیست؟ این را به شکل قانون می آورد. یعنی حرف آنها «قالوا» است، حرف خودشان «والتحقیق» است. همین جا حرف آنها می شود «قالوا-آنها گفتند که-إنَّ موضوع هذه الحركة هو المادة المتحصلة بصورة ما من الصورة المتراقبة- من همة این مطالب، مقدماتش را قبلاً برای شما گفته ام. -المتحدة بالاتصال و السیلان فوحدة المادة و شخصيتها محفوظة بصورة ما من الصور المتبدلة- اینها گفتند موضوع حرکت، ماده متحصله است اما -بصورة ما من الصور المتعاقبة المتحدة بالاتصال و السیلان- این صور، صور متعاقبه ای هستند که اتحاد دارند -بالاتصال و السیلان فوحدة المادة و شخصية المادة محفوظاً بصورة ما من الصورة المتبدلة و صورة ما و إن كانت مبهمه لكن وحدتها محفوظة بجوهر مفارق- گفتند این صورت، مبهم است اما اشکال ندارد، وحدتش به خاطر جوهر مفارقتش که به او افاضه می کند؛ چون آن جوهر مفارق، عقل مجرد است که هیولا را حفظ می کند به واسطه افاضه این صورۀ ما - و هو الفاعل للمادة الحافظ للمادة و لوحدة المادة و شخصية المادة بصورة ما فصوره ما شریکة العلة للمادة- صورۀ ما، شریکة العلة است از برای ماده - و المادة المتحصلة بها هي موضوع الحركة» این ماده متحصله، موضوع حرکت است. بعد ملاصدرا به بوعلی گفت: شما مجبورید این را از ما قبول کنید؛ چون شما در کون و فساد هم همین را می گوئید. دعوا این بود که ما در فعلیت های جوهری، کون و فساد با شما حرکتی یا حرکتی باشیم. بوعلی گفت در اعراض می شود حرکتی بود؛ چون متحرک در اعراض، صورت نوعیه است اما در جوهر نمی شود قائل به حرکت شد؛ چون متحرک نداریم. ملاصدرا می گوید: بوعلی! در جوهر کون و فساد را قبول دارید، در این صورت هیولا را چگونه حفظ می کنید؟ شما در کون و فساد می گوئید: یک کون و فساد دارم، یک فعلیت می آید بعد می رود یک فعلیت دیگر می آید، هیولایی که ثابت است چگونه حفظ شده؟ با صورۀ ما حفظ شده است. این موجودی است که کون و فساد عارضش شده. با کون یک فعلیت می گیرد دوباره فساد پیدا می کند فعلیت دیگر می گیرد، مگر این هیولا به وسیله کون و فساد، فعلیت ها و صورتش تغییر می کند. می گوئید صورت اکسیژن آمد رفت صورت هیدروژن آمد، صورت هیدروژن رفت صورت مثلاً اُزت آمد، این فعلیت ها یکی می رود یکی می آید. درباره هیولا می گوئید ثابت است. چگونه ثابت است؟ به وسیله صورۀ ما. عقل مجرد به واسطه صورۀ ما این هیولا را حفظ کرده، همین را هم در حرکت بگوئید که عقل مجرد این هیولا را با صورۀ ما حفظ کرده است. بعد آن هیولایی که با صورۀ ما حفظ شده، متحرک به حرکت جوهری است و موضوع حرکت جوهری است.

ایشان می گوید: نمی شود و غلط است. اولاً شما حرکت را به عنوان یک واقعیت جوهری، محتاج موضوع ندانید؛ چون موضوع برای عَرْض است. عرض اگر ثابت باشد، موضوع می خواهد، سیال هم باشد موضوع می خواهد. جوهر اگر ثابت باشد، موضوع نمی خواهد، سیال هم باشد موضوع نمی خواهد. اگر هیولا را از یک باب دیگر وارد می کنید، از یک باب دیگر وارد کنید و این افق فرمایش آقای طباطبایی را کمتر دیده ام در آثار بر آن مانور داده بشود طوری که خودشان مانور می دهند که با آن همه چیز را درست می کنند؛ لذا ایشان از همان اول در هیولا تکلیف را روشن کرده اند و گفته اند: صورۀ مای آقایان، چه کون و فساد باشد، چه حرکتی باشد، غلط است.

«و هذا كما أن القائلين بالكون و الفساد النافين للحركة الجوهرية قالوا- قائلين به كون و فساد در جوهر، چون می گویند در چهار مقوله ما حرکت داریم، در جوهر کون و فساد داریم- أن فاعل المادة هو صورة ما محفوظة وحدتها بجوهر مفارق يفعلها- ما فاعل ماده را یعنی آن که به ماده واقعت داده، آن را صورة ما می دانیم اما صورة ما، حافظ ماده است، اما فاعل مفیض الوجود نیست. فاعل مفیض الوجود، عقل مجرد است. این صورة ما وحدتش از کجا می آید؟ که می گفتند وحدتش چیست در مقابل وحدت هیولا؟ اشکالی که آن جا داشتیم که یک واحد بالعموم داریم، یک واحد بالعدد داریم، واحد بالعموم اضعف است از واحد بالعدد. واحد بالعموم صورة ما است، واحد بالعدد هیولاست ضعیف تر است. می گویند: خیر! این واحد بالعموم، وحدتش را جوهر مفارق حفظ کرده است -محفوظة وحدتها بجوهر مفارق يفعلها و يفعل المادة بواسطتها فصورة ما شریکه العلة بالنسبة إلى المادة حافظة لتصلها و وحدتها» حافظ تحصلش است و حافظ وحدتش است.

نظر نهایی در باب موضوع حرکت جوهری (به همراه تطبیق عبارت)

«و التحقيق - تحقیق این است که این مطلب دقیق نیست. - أن حاجة الحركة إلى موضوع ثابت - ایشان می فرماید تحقیق این است که حرکت اگر موضوع ثابتی بخواهد که بخواهد وحدتش را حفظ کند و به واسطه تکرش، این واقعت وحدتش از بین نرود. ما چنین وحدتی نمی خواهیم، حرکت، عین وحدت است. یک وجود سیال ممتد واحد است. برای این حرکت، موضوع نمی خواهد. حرکت چه عرضی، چه جوهری یک وجود سیال است، کثرتش فرضی است. اگر به دلیل عرض بودن است، عرض، موضوع می خواهد؛ چه ثابت، چه سیال. جوهر هم موضوع نمی خواهد؛ چه ثابت، چه سیال.

پس چه می خواهید بگویید: چه کسی گفته که شما بپذیرید که حتما جوهر، موضوع می خواهد؟ نخیر! موجودی که وجود لغیره دارد، موضوع می خواهد. موجودی که وجود لفسه دارد، موضوع نمی خواهد. اگر این را برای خودتان اینگونه تصویر کردید آن موقع متوجه می شوید که اگر ما هیولا می خواهیم به جهت دیگری می خواهیم. هیولا باید متحد بشود با فعلیت بعد؛ چه آن فعلیت بعد، چه ثابت باشد، چه سیال. و هر فعلیت حرکتی وجود سیال ممتد، هیولا با آن متحد است. این را که همان بحث هم آورده اند خیلی عالی درست کرده اند - أن حاجة الحركة إلى موضوع ثابت باق ما دامت الحركة - نیاز به حرکت به موضوع ثابتی که باقی باشد - ما دامت الحركة إن كانت لأجل أن تنحفظ به وحدة الحركة - اگر آن حاجت به خاطر این است که -تنحفظ به- به آن موضوع ثابت - وحدة الحركة و لا تنل بطرو الانقسام عليها و عدم اجتماع أجزائها في الوجود- و وحدت حرکت شکسته و جزء جزء نشود به عارض شدن انقسام و به وسیله اینکه اجتماع ندارند اجزاء حرکت در وجود- فاتصال الحركة في نفسها - حرکت به دلیل این که یک واقعت متصل است - و کون الانقسام وهما غير فکی - و به خاطر اینکه انقسامی که در حرکت هست یک انقسام وهمی است، یک استلزامی است که مستلزم انفکاک نیست، قطعی نیست و یک فرض است نه اینکه یک انقسام خارجی قطعی اجزاء را تقسیم و جزء جزء کند- کاف في ذلك - حرکت، یک وجود سیال است؛ چه در عرض چه در جوهر و این وجود سیال ثابت، ثابت است؛ یعنی غیر ممتد؛ ثباتش یعنی این، سیلانیش یعنی این - و اتصال الحركة في نفسها و کون الانقسام وهما غير فکی

کاف فی ذلک - این کافی است - و این کانت - فرض بعدی - لأجل أنها معنی ناعتی یحتاج إلى أمر موجود لنفسه حتی یوجد له -
اگر شما موضوع را می خواهید به خاطر وجود لغیره پیاده کنید، حرکت جوهری، وجود لنفسه دارد، آن موقع وجود لغیره چه ثابت
است چه سیال، موضوع می خواهد. وجود لنفسه چه ثابت است چه سیال، موضوع نمی خواهد. همین قسمت را حضرت آقای
مصباح تمسک کرده اند که ما این هیولا را برای چه می خواهیم؟ گفته اند پس ما می توانیم جواب بوعلی را بدهیم که ما موضوع
نمی خواهیم به خاطر اینکه حرکت، جوهری است، هیولا هم نمی خواهیم؛ چون جوهر وجود لنفسه دارد.

بحث ما رسید به اینکه موضوع حرکت جوهریه را از طریق هیولایی تصویر کنند که با صورۀ ما، تحقق پیدا کرده است. آقای طباطبائی فرمودند: ما باید ببینیم مسأله موضوع از کجا پیدا شده است؟ آیا موضوع، ضرورتش برای حرکت از باب این است که می خواهیم بین گذشته و آینده یک امر مشترکی را تصویر کنیم؟ همان اشکال بوعلی که اگر این مشترک نباشد، نمی توانیم بگوییم این شیء، حرکت کرد و عوض شد، دو واقعیت شدند. پس یک واقعیتی می خواهیم که بتواند وحدت حرکت را حفظ کند و حرکت به واسطه حرکت بودنش، وحدت و واقعیتش از بین نرود و محفوظ بماند، از این باب است؟ ما حرکت را یک واقعیت ممتد می دانیم و حرکت، یک وجود ممتد سیال است؛ چه در جوهر و چه در عرض. از این جهت نیاز به وحدت بخش نمی خواهد، خودش واقعیت ممتد است و تصور ما در باب حرکت غیر از تصور ما در کون و فساد است. در کون و فساد، ما دو واقعیت دفعی و آنی داریم که ارتباطی با هم ندارند اما در حرکت یک وجود ممتد سیال داریم. آیا موضوع را برای این نیاز داریم که بگوییم گذشته و آینده رابطه شان قطع نشود؟ دو واقعیت منفصل و مجزای از هم نباشند؟ به این جهت، موضوع می خواهیم به این جهت که بگوییم گذشته و آینده، منفصل نیستند؟ این تصور، غلط است، این تصور، ریشه اش در این است که همانگونه که در تصویر کون و فساد واقع شویم در یک آن، این واقعیت می آید و در یک آن واقعیت می آید و اینها با هم ارتباطی ندارند الا از طریق یک شیء و موضوع ثابت. این تصور، غلط است؛ چون حرکت یک وجود سیال ممتد است و این وجود سیال ممتد چه در جوهر و چه در عرض؛ چون یک واقعیت سیال است، وحدتش به همین سیال و امتداد وجودی واحدش است.

اگر مسأله موضوع را به این جهت بخواهید مطرح کنید که حرکت را یک امر محتاج به موضوع می دانید، مثل عرضی که محتاج جوهر است، یا صورتی که محتاج ماده و هیولاست و بعبارت دیگر یک وجود لغیره برای حرکت قائلید، و به عبارت وجود لغیره بودن، می خواهید به حرکت، موضوع بدهید. نه! ما اگر حرکت را در جوهر قائل شدیم، حرکت را یک واقعیت لئفسه قائل شدیم که خودش، موضوع خودش است، از این جهت هم نیاز به موضوع نداریم. پس موضوع به چه جهت در حرکت مورد احتیاج است؟ حرکت بر اساس تحلیلی که گفتیم به مسئله قوه و فعل برمی گردد، نیازمند یک واقعیت جوهری است که با او متحد بشود. اگر ما هیولا را در حرکت نیازمندیم، نه از باب این است که حرکت را منقسم و متجزی و بدون موضوع و یک امتداد واحد نمی دانیم و نه از باب این است که حرکت را یک واقعیت محتاج موضوع دیدیم، نخیر! ما در حرکت چون تصویرمان، تصویر امکان استعدادی و قوه بود، و قبلاً گفتیم که قوه محضی می خواهیم که همانگونه که با این فعلیت متحد است، با امکان استعدادی فعلیت بعد هم متحد باشد. امکان استعدادی فعلیت بعد، و فعلیت بعد، مراتب یک واقعیت اند که امکان استعدادی یا قوه، مرتبه ضعیفه اوست، و فعلیت، مرتبه قوی اوست. وقتی این سیلان، یک واقعیت شد، هیولا باید با کلّ این واقعیت متحد باشد. ما اگر مسأله هیولا را در باب حرکت مطرح می کنیم به این دلیل است، و نه به این دلیل که محتاج موضوع باشیم. برای اینکه وحدت حرکت ائتلام پیدا نکند یا

محتاج موضوعیم چون وجود ناعنی لغیره داریم که حتما باید موضوعش یک چیز دیگه باشد. اگر تحلیل ما که برای فعلیت و هیولا ارائه دادیم ملاحظه نمایید متوجه می شوید ما از یک طرف حرکت را واقعیت لافسه می دانیم که موضوعش، سیر خودش نیست، اما از آن طرف به هیولا مقرر هستیم به اینکه آن اتحاد وجودی را با این واقعیت برقرار کند؛ چون آن واقعیت حرکت، متفرع بر قوه و فعل است و قوه و فعل متفرع بر قبول هیولاست؛ لذا تعبیر بسیار زیبا و عجیبی است و یک فضای جدیدی است. عمق این تصویری را که ایشان در نهاییه ارائه می دهند و بعد در حاشیه اسفار می فرمایند در چالش با اشکالات مرحوم ملاصدرا اشاره می کنیم و بعد به فرمایشات مرحوم مطهری اشاره می کنیم.

«والتحقیق أن حاجة الحركة إلى موضوع ثابت - تحقيق این است که ان حاجة الحركة الى موضوع ثابت إن كانت لأجل أن تنحفظ به وحدة الحركة - ما حرکت را یک وجود سیال واحد می دانیم و مشکلی نداریم - ... وإن كانت لأجل أنها معنى ناعنی - یعنی یک وجود لغیره دارد که - یحتاج إلى أمر موجود لنفسه - و محتاج یک موجود لنفسه است که تا آن که حرکت برای او وجود لغیره پیدا کند - حتی یوجد له وینعته - و حرکت، ناعت آن موجود لنفسه باشد - كما أن الأعراض والصور الجوهرية المنطبعة في المادة تحتاج إلى موضوع كذلك - كما این که در بحث وجود ربطی گفتیم اعراض، وجود لغیره دارند - توجده و تنعته فموضوع الحركات العرضية أمر جوهری غیرها». (بدایه الحکمة ص ۱۳۰)

تکمیل مطالب این فصل با بیان عباراتی از فصل سوم از مرحله سوم:

«و یقابله ما كانت طاردا لعدم نفسه فحسبه كأنواع التامه الجوهریه» (بدایه الحکمة فصل سوم از مرحله سوم ص ۴۲) ما اگر یک نوع غیر تام داشته باشیم، حتما موضوع می خواهیم. اگر یک نوع تام داشته باشیم، موضوع نمی خواهیم. موضوع حرکات عرضیه، امر جوهری غیر حرکات عرضیه است. «و موضوع الحركة الجوهرية نفس الحركة إذ لا نعنی بموضوع الحركة إلا ذاتا تقوم به الحركة و توجد له ، والحركة الجوهرية لما كانت ذاتا جوهرية سیالة ، كانت قائمة بذاتها موجودة لنفسها فهي حركة و متحركة في نفسها» (بدایه ص ۱۳۰) حرکت جوهریه چون یک وجود سیال است ما می گوییم حکمش، حکم نوع تام است، یک موجود لنفسه دارد. ایشان می گوید شما صور نوعیه ای را که داشتید برای بعضی وجود لغیره قائل بودید، و برای بعضی وجود لنفسه قائل بودید. وقتی حرکت را یک وجود سیال جوهری تصویر کردید، این وجود سیال جوهری «من بدو الى الختم» یک واقعیت است، یک نوع تام است، این، وجود لافسه دارد نه وجود لغیره. اگر تعبیر نوع درست باشد؛ چون ما تعبیر نوع را بحث کردیم. اگر بخواهیم یک وجود سیال درست کنیم این وجود سیال از آن جهت که وجودی لافسه است موضوعی لازم ندارد. این موجود تام، موجود لافسه است نه موجود لغیره، بلکه عقل مجرد به وسیله او، هیولا را حفظ کرده است. هیولایی که نشان دادیم هیچ فعلیتی ندارد. تمام فارق فرمایش ایشان با بخش آخر بزرگانی مثل آقای مصباح اند که اینها هم همینگونه تصویر می کنند. می گوییم خیر! شما همین جا با برهان دقیق ایشان مشکل دارید. اگر حرکت را یک وجود تام جوهری دیدیم، یک وجود سیال ممتد دیدیم، با حرکت معامله انواع غیر تامه نمی کنیم که بعد بگوییم اینها موضوع می خواهند، همانگونه که ما نمی گوییم عرض ، می گوییم، جوهر، موضوع می

خواهد، عرض هم موضوع می خواهد، جوهر، صورت نوعیه غیرتامه، موضوع می خواهد. اگر برای حرکت، یک وجود سیال جوهری دیدیم و این وجود سیال را یک وجود لئفسه تصویر کردیم. این وجود لئفسه که گفتیم وجودش از وجود هیولا افاست و او حافظ هیولاست و صورۀ مائی نداریم آن حرف متوسطی است، و عقل مجرد، اینگونه هیولا را حفظ کرده است. اگر هیولا را این طور تصویر کنیم آن موقع -و الحركة الجوهریة لما كانت ذاتا جوهریة سیالة كانت قائمة لذاتها موجودة لئفسها - نه موجودۀ لغیرها - فهی حركة و متحركة فی نفسها» می گوئیم پس هیولا را برای چی می خواهید؟ آقای مصباح می گوید: هیولا چه کاره است؟ می گوئیم «و اسناد الموضوعیة الی المادة التي تجری علیها الصور الجوهریة علی نحو الاتصال و السیلان لمكان اتحادها معها و الا فهی فی نفسها عاریة عن کل فعلیة - و الا ما هیولایی که زیر دست و پای عالم درست می کنیم و این هیولا را حامل امکان استعدادی همه فعلیت ها و متحد با آنها و سپس متحد با فعلیتی می دانیم که امکان استعدادیش رفت و خودش آمد؛ چون هیولا، خودش چیزی ندارد در خارج. چون این، قوه محض است، قوه محض در مقابل قوه بالفعل است. این دیگر خارجیتی ندارد که بخواهد وجود لغیره داشته باشد. ما از یک طرف به ضرورت هیولا بر اساس برهان بسیار زیبایمان قائلیم، از یک طرف برای حرکت جوهری به عنوان یک وجود سیال ممتد جوهری، وجود لئفسه قائلیم ووقتی وجودش، وجود لئفسه شد... پس تمامش، همان برهان می شود که ان شاء الله شرح دقیقش در نهاییه و حاشیه اسفار خواهد آمد. اینجا عبارات مرحوم مطهری اوج و فرودی دارند، اوجی دارند که ارائه می کنیم که آن اوج برای جمع بندیش با استادشان علامه طباطبایی رسیدند. در حواشی شرح مختصر است. دو جای این عبارت شرح مختصر نوشته خود آقای مطهری است: یکی بحث های اتحاد عاقل و عاقل و معقول است که یادداشت های آقای مطهری را آنجا چاپ کردند تناسب ندارد با کل کتاب. یکی برخی پاورقی های بسیار عجیبی که ایشان آنجا دارند.

الفصل الثالث عشر : فی الزمان

بحث زمان به این برمی گردد که ایشان برای برهانی که برای اثبات زمان اقامه می کنند، یک برهان زیبایی است و آن این است که واقعیت های عالم که تحت حرکت واقع اند، منقسم اند، انقسامی هم دارند که قبلیت و بعدیت در آنها هست و هیچ گاه بعد، قبل جمع نمی شود و قبل ، بعد نمی شود، همینگونه ادامه دارد. قابلیت انقسام، صفت مقوله کم است، «کم بالذات یقبل الانقسام» و هر جا ما انقسامی داشتیم برای کم است. معلوم است ما کمیتی در عالم داریم که آن کمیت یقبل الانقسام. آن کمیت در حرکت، مبهما وجود دارد، تعیینش، زمانی است، همانگونه که این قبول انقسام در کم قار، اصل قابلیتش درجسم طبیعی وجود دارد. مقدارش، جسم تعلیمی است.

تطبیق عبارت فصل سیزدهم

«إنا نجد الحوادث الواقعة ، تحت الحركة منقسمة إلى قطعات -این حرکات به قطعاتی تقسیم می شوند- لا تجامع قطعة منها القطعة الأخری فی فعلیة الوجود -هیچ قطعه ای با قطعه دیگری جمع نمی شود، غیر قار است - لما أن فعلیة وجود القطعة المفروضة ثانیاً متوقفة علی زوال الوجود الفعلی للقطعة الأولى ، ثم نجد القطعة الأولى المتوقف علیها - آن قطعه ای که قطعه اولی است و خودش

متوقفٌ علیها است، خود آن قطعه اول که دومی بر آن متوقف است خودش دو قطعه است-منقسمه فی نفسها إلى قطعین کذلک لا تجامع إحداهما الأخری- هیچ کدام با دیگری جمع نمی شود-وهكذا كلما حصلنا قطعة قبلت القسمة إلى قطعین کذلک- هر وقت ما قطعه ای را تقسیم کنیم با انقسام، باز هم آن قطعه، قبول انقسام می کند- من دون أن تقف القسمة علی حدّ- پس ما در عالم واقع، واقعیتی داریم که عینِ قابلیت انقسام است یعنی صفت کمّ که قابلیت انقسام است در آن است -و لا يتأتی هذا إلا بعروض امتداد کمی علی الحركة- ما مقوله کمّ را اینگونه تعریف کردیم: ما یقبل الانقسام بذاته؛ یعنی آنچه که قبول انقسام می کند واقعا کم است. پس من یک کمّیتی باید داشته باشم. یک امتداد کمّی اینجا وجود دارد. این امتداد کمّی، حرکتی را که عین امتداد است ولی مبهم است، مقدار بخشش می کند. پس من یک امتداد مبهم در اصل واقعیت حرکت دارم، یک تقدر و تعین این امتداد دارم به آن کمّ عارضه، که به آن زمان می گویم. زمان، عارض بر حرکت می شود، عروض می شود عروض تحلیلی و با عروض تحلیلی زمان، تقدر پیدا می کند آن امتداد مبهمی را که من در حرکت داشتیم، این در غیر قار است. در قار هم، همینگونه است. در قار هم این جسم «یقبل الاشکال» اشکال مختلف را می پذیرد، اشکال مختلف، حجم های مختلفی اند که عارض این موم می شوند، اما این خمیر و موم تا در ذاتش، قابلیت امتداد ابعادِ ثلاثه را نداشته باشد، این اشکال که در واقع تقدری اند برای آن اصل قابلیت، درست نمی شود. آن قابلیت، جسم طبیعی است، و این تقدرها، جسم تعلیمی اند که تعین از او هستند. بر اساس حرکت جوهری که سیلان، اصل وجود جوهر عالم شد، یک امتداد مبهم نامعین به نام اصل وجود جسم، واقعیت ماده عالم و یک تعین و تقدرش که زمان است. پس جسم واقعیت ماده عالم، دو گونه امتداد وجودی دارد، دو گونه مقدار دارد: یک مقدار هندسی، و یک مقدار حرکتی که به آن زمان می گویم. «و لا يتأتی هذا إلا بعرض امتداد کمّی علی الحركة تتقدر- آن حرکت به این امتداد کمی - و تقبل - حرکت - الانقسام- اگر آن امتداد کمی نبود، این انقسام پذیری که خاصیت بالذات مقوله کمّ است اینجا نبود.

ان قلت: قبول داریم که هر حرکتی امتدادی دارد که به خاطر آن امتداد، انقسام پذیر است؛ چون قبول انقسام بالذات برای کمّ است اما چرا زمان را خود حرکت ندانیم؟ می گوید نمی شود. زمان، تعینش است، آن امتداد، آنجا مبهم است اینجا معین است، مثل همان اشکال می روند و می آیند عاذاً پذیرند، اما آن جوهر طبیعی که جسم طبیعی به آن می گوئیم عاذاً پذیر نیست، تقدم، مقداری نیست که عاذاً پذیر باشد، مبهم است. دقیقاً ذهن بین عرض و جوهر جدا می کند اما عرض تحلیلی «و لیس هذا الامتداد نفس حقیقة الحركة- این امتداد، نفس حرکت حقیقت نیست-لأنه امتداد متعین-یک امتداد متعینی است- وما فی الحركة فی نفسها امتداد مبهم- آن چه قوام حرکت و سیلان در آن است، امتداد مبهم است-نظیر الامتداد المبهم الذی فی الجسم الطبیعی و تعینه الذی هو الجسم التعلیمی- پس یک امتداد مبهم دارند، یک تعین دارند که عقل خوب اینها را جدا می کند-فهذا الامتداد الذی به تعین امتداد الحركة- این امتدادی که بوسیله این امتداد، تعین پیدا می کند این حرکت- کمّ متصل عارض للحركة نظیر الجسم التعلیمی الذی به تعین امتداد الجسم الطبیعی- این یک کم متصلی است که عارض حرکت است نظیر جسم تعلیمی که به وسیله جسم تعلیمی، تعین پیدا می کند امتداد جسم طبیعی- للجسم الطبیعی- برای آن جسمی طبیعی که فی نفسه فاقد امتداد و فاقد تعین بود. تعین جسم طبیعی به وسیله جسم تعلیمی است- إلا أن هذا الكم العارض للحركة- الا این که یکی قار است و یکی غیر قار- غیر قار ولا یجامع

بعض أجزائه المفروضة بعضا بخلاف كمية الجسم التعليمي فإنها قارة مجتمعة الأجزاء» بعض اجزائش که مفروض است؛ چون امتداد است. این قار است و اجزائش با هم جمع اند. «وهذا هو الزمان العارض للحركة ومقدارها- این که ما می گوئیم، زمانی است که عارض حرکت است و عروض تحلیلی و مقدار حرکت است- و کل جزء منه من حیث أنه متوقف علیه الآخر- از آن جهت که هر جزئی از این زمان از آن جهت که توقف دارد بر این جزء، جزء دیگر، چون غیر قار است - متقدم بالنسبة إليه - یعنی سبق و لحوق می خواهد به قوه و فعل بر گردد، تقدم و تأخر، یعنی سبق و لحوق. می خواهد بگوید ملاک سبق و لحوق به بحث قوه و فعل بر می گردد؛ لذا ملاک سبق و لحوق در زمان ، حقیقی است و در مکان، اعتباری است؛ چون اینجا کمیت ، غیر قار است و توقف، یک توقف واقعی است؛ یعنی وجود ضعیف، مقدم بر وجود قوی است؛ قوه، وجود ضعیف است، و فعل وجود قوی است. سبق و لحوق اینجا حقیقی است. -ومن حیث إنه متوقف متأخر بالنسبة إلى ما توقف علیه- خود آن جزء هم که متقدم است نسبت به جزء بعدی، خودش متأخر است نسبت به جزء قبلی، چون خودش فعلیت قوه قبلی است. -و الطرف منه الحاصل بالقسمة هو الان» ما وقتی می خواهیم طرف زمان را ببینیم، طرف زمان و حد زمان، «آن» است؛ چون امتداد ندارد. اگر امتداد داشت دیگر حد زمان نیست. پایان زما نیست، حد یک شیء، عدم شیء است. پایان یک شیء، عدمش است؛ یعنی آن جایی که امتداد نداریم . باید بگوئیم این «آن» که امتداد نداریم، معدوم است یا حد واقعیت خارجی است که وجودش ربطی باشد؟

نتایج بحث

۱. هر حرکتی، زمان خاص خود را دارد.

«وقد تبين بما تقدم أولا: أن لكل حركة زمانا خاصا بها هو مقدار تلك الحركة- اگر گفتیم زمان، تعیین حرکت است؛ چون حرکت ها مختلفند، تعییناتشان هم مختلف است. زمان عرفی را رها کنید، زمان عرفی، احد الازمنه است، مقدار، یک حرکتی است به نام حرکت زمین به دور خودش. هر حرکتی یک زمانی دارد که اختصاص به آن دارد، آن زمان، مقدار همین حرکت است. - وقد أطبق الناس - مردم اجماع کردند بر- علی تقدير عامة الحركات وتعيين النسب بينها بالزمان العام الذي هو مقدار الحركة اليومية لكونه معروفا عندهم مشهودا لهم كافة- همه احساس می کنند گذر زمان را در حرکات یومیه، اما مثلا گذر حرکت خورشید و منظومه شمسی و حرکت راه شیری و حرکات جوهریه ماده عالم را نمی فهمند و حس نمی کنند. بالاخره کالانعام اند، چه کسی باور می کند بگوئید در این اتاق پنجاه نوع موجود نشسته است؟ از نظر حرکت جوهریه، بعد هر کدام از این حرکتها ، مقداری دارد. یکی می گوید: «کأني انظر الى عرش الله» او یک حرکتی کرده ، حرکت یک استکمال است. روایات زیادی داریم که وقتی اصحاب، نزد پیغمبر می آمدند می گفتند ما وقتی نزد شما می آییم یک طوری هستیم وقتی از پیش ما می رویم ، حال ما یک طور دیگری است. «قسموه الى القرون... لتقدير الحركات بالتطبيق عليها- چرا تقسیمش کردند؟ می خواهند حرکات را تطبیق کنند بر اینها و اندازه گیری کنند- ما یک حرکت جبری داریم. یک حرکت اختیاری. حرکت جوهریه نفس شمر با حرکت جوهریه نفس یک مؤمن خالص کامل الايمان از حیث جوهری، یکی است ، اما حرکت اختیاریشان فرق می کند ، این همان حرکت در حرکت می شود. همان طور که یک موجود متحرک که دارد حرکت جوهری جبری می کند یک حرکت کمی ، اینی هم دارد آن دو گونه

حرکت دارد؛ لذا دو سیر می کند؛ لذا تجردهایش با هم فرق دارد. جهنم و بهشت هایش با هم فرق دارد. بر این اساس، یک انسان شناسی بسیار عمیقی ارائه می کنند. این انسان شناسی ولایی و سازمان ثبوتی مسأله انسان در عالم را تصویر می کنند ثبوتاً. صدرا و شاگردانشان علی رأسهم علامه طباطبائی و حضرت امام خمینی «ره» که وقتی از مبانی این بزرگان استفاده می کند در تصویر ثبوتی مسأله انسان . «والزمان الذى له دخل فى الحوادث الزمانيه عند المثبتين للحركة الجوهرية هو زمان الحركة الجوهرية» اما آنهایی که مثبت حرکت جوهریه نیستند مثل قدما، بحث زمان و اینها نبود ، می گفتند حرکت دوری فلک اقصی ، که باید حرکت دوری فلک اقصی، برای آنها مبدأ زمان می شد. وقتی صدرا، حرکت جوهری را ثابت کرد و زمان را عرض تحلیلی حرکت و حرکت را نحوه وجود عالم تصویر کرد، خیلی مسأله عمیق شد و شاکله دیگری پیدا کرد. ما هر حرکتی را دارای زمان می دانیم اما وقتی می خواهیم تطبیق کنیم مثبتین حرکت جوهریه می گویند ما یک زمان عام داریم که ربطی به حرکت زمین و خورشید و غیره ندارد که آن زمان عام اصلی عالم است که آن زمان ، مقدار حرکت جوهریه عالم است. مقدار حرکت جوهریه عالم، زمان عامی است که مثبت حرکت جوهریه سیلان وجودی عالم را با آن می سنجد؛ یعنی اگر خورشید حرکت نکند، منظومه شمسی حرکت نکند، سیر حرکت جوهریه عالم که متوقف نمی شود؛ لذا حرکت جوهری عالم وقتی ثابت شد آن مبنای زمان عام می شود و زمان عام را از حرکت خورشید و زمین و منظومه شمسی نمی گیرم، بلکه از حرکت جوهری می گیرم.

۲. تقدم و تاخر میان اجزاء زمان ذاتی است

«و ثانیاً أن التقدم والتأخر ذاتیان بین أجزاء الزمان، بمعنى أن کون وجود الزمان سیالاً غیر قار، يقتضی أن ینقسم لو انقسم إلى جزء یتوقف علی زواله وجود جزء آخر بالفعل، والمتوقف علیه هو المتقدم والمتوقف هو المتأخر» شرح عمیق و دقیق تر این بحث به مسأله سبق و لحوق برمی گردد که ما سبق و لحوق و تقدم و تأخر زمانی را ذاتی می دانیم، اعتباری و قراردادی نمی دانیم؛ چون این مسأله به قوه و فعل برمی گردد و چون رابطه وجودی بین قوه و فعل برقرار است و این رابطه وجودی، یک رابطه لایتخلف و برگشت ناپذیری است. مسأله تقدم و تأخر بین اجزاء زمان به عنوان یک کمیت غیر قار، ذاتی می شود. منتهی در بحث سبق و لحوق در نهایت پیاده می کنیم و فرقی را با مسأله مکان بررسی کنیم، چون ایشان یک برهانی در رابطه با قوه و فعل دارند و این برهان باید در جای خودش مطرح شود. (ترجمه عبارت بالا) تقدم و تأخر، ذاتی بین دو جزء زمان اند، به این معنی که وجود زمان، یک وجود سیال غیر قار است، اقتضا می کند اینکه زمان، منقسم شود یعنی قابلیت انقسام را به عنوان یک کمیت متصل دارد، چون کم، کم متصل است، سیال است، و اگر انقسام پیدا کرد منقسم می شود به جزئی که «یتوقف علی زواله وجود جزء آخر بالفعل» اگر سابق را زائل نکنیم، لاحق نمی آید. «و المتوقف علیه هو المتقدم والمتوقف هو المتأخر» ای کاش ریشه بحث سبق و لحوق را مطرح می کردند. در واقع گذشته، قوای بیشتری دارد تا آینده و آینده فعلیت بیشتری نسبت به گذشته دارد و آن مربوط به مسأله اشتداد و حرکت اشتدادی است که باز به رابطه قوه و فعل برمی گردد منتهی عمق این مطلب باید درست شود تا بعد معلوم شود که ما حرکت متشابه داریم یا نداریم، و بعضی از مطالبی که در بحث حرکت متشابه عرض کردیم تکلیف آنها معلوم شود.

۳. «آن» امر عدمی است.

«و ثالثاً أن الآن، وهو طرف الزمان والحد الفاصل بین الجزئین لو انقسم «زمان» هو أمر عدمی، لکون الانقسام وهمیاً غیر فکی» «آن» که طرف زمان است یک امر عدمی است؛ چون از جنس زمان نیست. اگر یک واقعیت سیالی در عالم داریم به نام حرکت، که یک حرکت است «من الهیولی الی الفعل المحض» این، یک امتداد سیال، در آن انقسام واقعی وجود ندارد، فرضی است. اگر ما در خارج، حرکت محدود می داشتیم.

(پرسش... پاسخ): گفتیم محدودیت در مکان، مانعی ندارد، اما محدودیت در زمان، امکان ندارد. قول به محدودیت زمان برمی گردد به اینکه هیولا حدوث داشته باشد که این محال است. من اگر یک واقعیت سیال وجودی داشتیم، که بعداً در بحث قوه و فعل معلوم می شود که جواب برخی سوالات در باب حدوث زمانی. معلوم می شود که اگر برای زمان، بدأ مکانی قائلید و محدودیت مکانی عالم را منافات با دوام فیض الهی نمی دانید، چه اشکالی دارد محدودیت زمانی عالم را هم قائل شوید؟ و بگویید درست است که فیض الهی نامحدود است اما عالم قابلیتش را ندارد. گفتیم در مسأله قوه و فعل در بحث زمان روشن شود، سبق زمانی فرقی با

سبق مکانی روشن شود، معلوم می شود یک واقعیت سیال که من البدو الی الختم یک امتداد جوهری است. اگر بخواهید در آن ، «آن» را فرض کنید باید آن را فرض کنید و دیگر «آن» واقعیت خارجی ندارد، برای زمان عام داریم می گوئیم. برای حرکت جوهریه کل عالم داریم می گوئیم که یک سیلان است و دیگر واقعا عدمی است؛ یعنی باید این حرکت را نگه دارید تا حد پیدا کند. وقتی حد پیدا کرد، دیگر حد مقدارش، زمان می شود. حد خودش این ماهیات است که در حرکت جوهر می آید و الا اگر حرکت جوهریه واحد عالم را تصویر کردید و گفتید همانی چیزی که در ثالثا بحث قبل گفتیم «و ثالثا ان العالم الجسمانی بمادته الواحده حقیقه واحده سیاله متحرکه الی غایه ثابتة لها الفعلیه المحضه» من هر وقت حرکت محدود داشتیم خود به خود آن حرکت محدود، مقدار محدودی دارد، مقدار محدود مثل جسم محدود است، جسم محدود آن موقع طرفش، می شود سطح، طرف سطح می شود خط، اگر تقاطع سطوح داشتیم؛ یعنی مصداقا ممکن است در خارج بحث صورت بگیرد. اگر حرکت محدود داشتیم، زمان محدود داریم، اگر زمان محدود داریم آن موقع ، «آن» دارم ، «آن» به عنوان حدّ زمان محدود است. اما اگر حرکت جوهریه عالم را یک سیلان من القوة المحضه الی الفعلیه المحضه دیدم دیگر این حرکت ، حد محدود نیست ، وقتی محدود نبود دیگر فرض «آن» نیست. «و الحد الفاصل بین الجزءین لو انقسم هو أمر عدمی، لكون الانقسام وهما غیر فکی» این انقسام، انقسام فرضی و وهمی است ، و الا واقعیت سیال ممتد واحد، انقسام خارجی ندارد.

۴. پی در پی آمدن «آنات» و «آنیات» محال است.

«و رابعا أن تتالی الآنات ، وهو اجتماع حدین عدمیین أو أكثر، من غیر تخلل جزء من الزمان، فاصل بینهما محال - تتالی آنات، محال است چون «آن»، ختم زمان می شود. ما باید زمانی داشته باشیم تا حدّی پیدا کنند و دو «آن» پشت سر هم نمی توانند بیایند؛ چون در آن موقع حدّ نیستند، واقعیت پیدا کردند، حتی در حرکات محدود. اینها در زمان محدود، حتی اگر عدم مضاف هم باشند، بالاخره باید دو قطعه داشته باشند که هر قطعه، حدّی داشته باشد، - اجتماع حدّین عدمیین - اجتماع دو حد عدمی یا اکثر که چند تا آن شود - من غیر تخلل جزء من الزمان فاصل بینهما محال - این هم واضح است - وهو ظاهر - ومثله الکلام فی تتالی الآنیات المنطبقه علی طرف الزمان کالوصول والافتراق» حال که تتالی آنات، محال است ، تتالی آنیات هم محال است، واقعیاتی که منطبق بر «آن» هستند، مثلا رسیدن این خط به این صفحه، اگر یک صفحه در هر جای عالم در نظر بگیریم خط اگر بخواهد به صفحه برسد، تلاقی خط و صفحه در «آن» است ، چون یک نقطه است که به یک نقطه می رسد و این آنی است و وصول و افتراق آنی اند. حالا اگر نمی توانم دو وصول پشت سر هم داشته باشم؛ چون دو «آن» نمی توانم داشته باشم، دو تا آنی هم نمی توانم داشته باشم، دو تا افتراق پشت سر هم ندارم. حتما باید برای تعقل «آن»، امتدادی داشته باشم، حدّ آن امتداد را ، «آن» بکنم ، حتما باید برای درست شدن نقطه ، دو تا نقطه پشت سر هم ندارم، نقطه فلسفی که حد خط است، بدون این که بین شان امتدادی داشته باشد. پس آنیاتی که منطبق بر طرف زمانند. اشتباه نکنید که آنجا گفتید زمان، طرف ندارد ، الان می گوئید دارد! یکبار حرکات محدود را می بینید، حرکات محدود ، مقدار محدود دارند، حجم محدود، طرف محدود دارد؛ سطح، خط و نقطه . یکبار اگر حجم نامحدود داشته باشم، دیگر طرف ندارد. آنها می گویند اشکال ندارد، دلیل نداریم که حجم عالم نامحدود است که برخی اساتید

گفتند که در مورد زمان هم بگویید ، اینها می گویند در مورد زمان نمی شود گفت. در مورد زمان باید زمان نامحدود باشد، چون تسلسل پیش می آید؛ چون هیولا نمی تواند حادث به حدوث زمانی باشد، وجودش ابداعی است، زمانی نیست. چون قوای هیولا، نامحدود است وقتی هیولا را درست کردیم تا آخر می رود؛ چون قابلیت قابل تام است، افاضه فاعل هم تام است و تا آخر می رود. می گویند ما در باب هیولا در هر طرفش برهان دارد اما در باب مکان نه، ریشه اش به رابطه قوه و فعل برمی گردد؛ لذا سبق و لحوق در حرکت و زمان، حقیقی است، اما سبق و لحوق در مکان، اعتباری است؛ لذا قاعده ها جاری نمی شوند.

۵. زمان، اول و آخر ندارد.

«وخامسا أنَّ الزمان لا أوَّل له ولا آخر له بمعنى الجزء الذي لا ينقسم من مبتدئه أو منتهاه لأنَّ قبول القسمة ذاتي له» زمان اول و آخر ندارد، مثل حرکت است؛ چون حرکت از جنس خودش نمی تواند اولش باشد، چون اگر اولش باشد آن اول است ، از غیر جنس خودش هم اولش نیست؛ چون حرکت هیچ گاه از لاکرکتی ساخته نمی شود زمان هم همینگونه است . زمان و اول آخر ندارد به این معنی که نمی توانیم بگوییم این جزء و این «آن»، اول زمان است یعنی از جنس زمان است؟ نمی شود. از جنس زمان ممتد است. به قول شبهه ابتداء که حقیقه الابتداء، ابتداء الابتداء می شود. الابتداء بسیط غیر منقسم، شبهه فخر رازی است که بعد میرداماد آن را حل کرد . «بمعنى الجزء الذى من مبتدئه أو منتهاه لأنَّ قبول القسمة ذاتي له» ، چون امتداد و سیلان ، ذاتی زمان است، ذاتی حرکت است ، ذاتی هر امر ممتدی است ، هیچ امر ممتدی از بی امتدادی درست نمی شود.

الفصل الرابع عشر: فى السرعة والبطة

«إذا فرضنا حركتين واعتبرنا النسبة بينهما فإن تساوتا زمانا فأكثرهما قطعاً للمسافة أسرعهما، وإن تساوتا مسافة فأقلهما زمانا أسرعهما، فالسرعة قطع مسافة كثيرة فى زمان قليل ، والبطوُ خلافه» بحث در سرعت و بطة است و حرکت متصف به صفتی به نام سرعت و بطة می شود، این اتصاف حرکت به سرعت و بطة چه تقابلی است؟ تقابل تضایف است یا تقابل تضاد است؟ ایشان می گویند: اگر شما دو حرکت را در نظر بگیرید، نسبتهایشان را با هم بسنجید، اگر زمانشان یکی است، آنی که مسافتش اکثر است سرعتش بیشتر است. اگر مسافتشان یکی است آنی که زمانش کمتر است سرعتش بیشتر است. همان تناسب بین مسافت، برابر است با سرعت در زمان؛ یعنی سرعت متحرک ضرب در زمانش، می شود مسافتی که طی کرده است؛ همان معادله ای است که در مکانیک هم می خوانند؛ یعنی مقدار مسافتی را که می خواهید بدانید این متحرک طی کرده است باید از حاصل ضرب سرعت در زمان به دست بیاورید. یا سرعت، حاصل تقسیم مسافت بر زمان است؛ لذا اگر زمان، ثابت است، آنی که سرعتش بیشتر است، مسافتش بیشتر است مثلاً می گوید در دو دقیقه این دو متحرک، یکی ده کیلومتر، یکی صد کیلومتر طی کرده است، معلوم است آنی که صد کیلومتر طی کرده است سرعتش بیشتر است اما اگر بگویید مسافت، ثابت است، مثلاً ده کیلومتر را دو متحرک طی کردند یکی در دو دقیقه ، یکی در ده دقیقه، آنی که اقل زمانا است، اکثر سرعتا است. در اینگونه مثال زدن، هدف جالبی دارند و می خواهند نتیجه خوبی بگیرند که حرف مشهور و ملاصدرا اینجا غلط است و حرف خودشان درست است و حرف خودشان به این

دلیل درست است که حرکت در حرکت درست است؛ یعنی ایشان می خواهند بفرمایند: ملاصدرا آنجا که حرکت در حرکت را انکار کرده به خاطر اینجا بوده که اینجا ذهنش لغزیده و حرکت در حرکت را ندیده است.

تطبیق عبارت این فصل (چهاردهم):

«اذا فرضنا حرکتین و اعتبارنا النسبة بينهما-زمانی که در دو حرکت محدود، اعتبار نسبت بین این دو کردیم،- فان تساوتا زمانا-اگر اینها زمانا یکی باشند-فاکثرهما قطعاً للمسافة اسرعهما- آنی که سرعتش بیشتر است، قطعاً مسافت بیشتری طی می کند؛ چون در زمان واحد است-و ان تساوتا مسافتا-اگر در مسافت واحدی آن دو متحرک را ببینیم-فأقلهما زمانا اسرعهما- آنی که این مسافت را در زمان کمتری طی می کند، سریع تر است، -فالسرعۃ قطع مسافة کثیرة فی زمان قلیل- سرعت، قطع مسافت زیاد در زمان کم است -و البطء خلافه- کندی، خلاف این است مثلاً قطع مسافت قلیل است در زمان بیشتر. می خواهد بگوید سرعت از یک طرف وجودی است، و بطء از یک طرف وجودی است. سرعت از یک طرف عدمی است و بطء از یک طرف عدمی است؛ لذا نمی توانید آن تقابل ها را آنجا پیاده کنید-فالسرعۃ قطع مسافة کثیرة- کثرت مسافتش، وجودیش می کند، زمانش کمتر است، -و البطء خلافه- کندی، مسافت کمتر است، زمان بیشتر است. این، عین عبارت ملاصدرا است که شما نمی توانید نسبت را در باب تضایف ببرید؛ چون اگر بخواهید متضایفان بکنید درست است هر چیزی من جهة سریع و من جهة بطیء است. اگر اینگونه باشد مشکل داریم. اگر تقيضینشان بکنید به این بیان که سرعت از جهتی عدمی است، بطء از جهتی وجودی است، سرعت از جهتی وجودی است و بطء از جهتی عدمی است. اگر بخواهید تقابلهشان را تقابل تناقض کنید کدام را ملاک قرار می دهید؟ چون هر کدام از یک طرف وجودی اند و از طرف دیگری عدمی اند. پس تقابل، تقابل تناقض نیست. اگر اینگونه شد، صدرا فرمود: پس تناقض نیست. تضایف هم نیست؛ چون متضایفین، متکافئان اند همان جا که یکی است دیگری هم باید باشد، که اینگونه نیست. تضایف که نیست، تناقض هم که نیست، امران وجودیان اند، پس تضادند؛ چون دو امر وجودی اند. آقای طباطبائی در حاشیه اسفار پاورقی زدند که تضاد هم نیست؛ چون شرط در تضاد، غایة الخلاف است؛ شما هر درجه سرعت را در نظر بگیرید، بیشترش قابل فرض است. لذا «بینهما غایة الخلاف» هم نیست. وقتی بینهما غایة الخلاف نبود، پس تضاد هم نیست. نه تناقض است؛ چون هر کدام از جهتی وجودی اند. نه تضایف است؛ چون تضایف، متکافئان اند. اینجا ما نمی توانیم از همان جهت که سرعت را پیاده می کنیم از همان جهت، بطء را پیاده کنیم. از این طرف، تضاد هم نیست؛ چون دو امر وجودی اند، اما بینهما غایة الخلاف نیست. غایة الخلاف یعنی نهایت درجه اختلاف است؛ شما هر درجه بطء را در نظر بگیرید ابطأش هست، هر درجه سرعت را در نظر بگیرید اسرعش هست. دو امر وجودی اند تضاد هم ندارند. ایشان می گویند: تشکیکیشان کنید. اینها را در مفاهیم ماهوی نبرید سرعت را مساوی با حرکت کنید، بعد قائل به تشکیک بشوید. می گوید وقتی می خواهید تشکیک را پیاده کنید به این برمی گردد که بطء و سرعت در واقع یک جامع دارند مساوی حرکت، و آن موقع هر حرکتی تساوی با سیلان دارد، آن موقع تشکیکا این را پیاده کنید. نتیجه این است هر چه وجود، ابطء باشد سریع تر است و حرکتش قوی تر است و اگر شما حرکت در حرکت دارید، این حرکت در حرکت، بساطت را از بین می برد؛ لذا بطء ایجاد می کند، نه اینکه حرکت از بین می برد. مرحوم علامه نشان می دهند که ملاصدرا

نتوانسته رابطه اساسی سرعت و بطء را در باب تشکیک و صفات حقیقیه وجود تصویر کند؛ لذا تقابل اینها را از محدوده تقابل ماهوی خارج کنید.

پاراگراف قالوا ملاحظه را می خوانیم و بعد «لیس بتخلل السکون» را از تحلیل ایشان بخوانیم. «وقالوا إن السرعة والبطء، متقابلان تقابل التضاد-که فرمایش ملاحظه است- وذلک لأنهما وجودیان- دو امر وجودی هستند؛ نمی توانیم تقیضشان بکنیم؛ زیرا هر کدامشان از جهتی وجودی و از جهتی عدمی اند-فلیس تقابلها تقابل التناقض، أو العدم والملکة- عدم وملکه هم نیست- ولیسا بالمتضادین، وإلا کانا کلما ثبت أحدهما، ثبت الآخر ولیس کذلک، فلم یبق إلا أن یکونا متضادین ، وهو المطلوب. و فیه أن من شرط المتضادین، أن یکون بینهما غایة الخلاف، ولیست بمتحققه بین السرعة و البطء- بین سرعت و بطء، غایة الخلاف نیست- إذ ما من سریع، إلا ویمكن أن يفرض ما هو أسرع منه، وكذا ما من بطيء ، إلا ویمكن أن يفرض ما هو أبطأ منه- ما باید بگوییم نسبی هستند، اما نسبت تشکیکی بین صفات حقیقیه ای که در این مرتبه از وجود ، یعنی مرتبه حرکت باید تصویر کرد. اگر تشکیکی شدند، نتیجه این می شود که ما در بطئی، تخلل سکون نداریم. آن موقع آن حرفی که شما گفتید بطئی اینگونه نیست سریع به اضافه بطئی باشد. بطئی، حرکت است، سریع هم حرکت است. ما به الاشتراکشان از جنس مابه الاختلاف، یعنی حرکت است. ایشان در حاشیه اسفار می فرمایند: و اگرچه کسی از اساطین حکمت به این حرف تصریح نکرده اند اما لازمه فرمایشاتشان این است.

جلسه صد و هفدهم

مرحوم علامه فرمودند: تقابل سرعت و بطة، از نوع تقابل تضاد نیست؛ زیرا در تقابل تضاد، شرط است که غایة الخلاف بین متقابلین باشد. سرعت و بطة ولو امران وجودیان هستند اما تقابلشان تقابل تضاد نیست؛ چون غایة الخلاف بینشان نیست و هر چه فرض کنیم حرکتی سریع باشد در مقابلش اسرع، و هر چه فرض کنیم بطیء باشد، ابطأش قابل فرض است. پس تقابلشان نمی تواند تقابل تضاد باشد. تقابل تضایف را هم ملاصدرا رد کرد و درست هم رد کرد؛ چون لازمه اینکه ما سرعت و بطة را متقابل به تضایف بدانیم این است که هر وقت یکی صدق کرد، دیگری هم ذهنأ یا خارجاً صدق کند؛ چون متضائفان، متکافئان هستند خارجاً و ذهنأ، و همیشه باید باهم باشند. پس اینها را چگونه تصویر کنیم؟ فرمودند: تقابل اینها، تقابل اصطلاحی مسائل ماهوی نیست، ما یک سرعتی به نام سیلان داریم که این مساوق حرکت است مثل وحدت که مساوق وجود، یا فعلیت که مساوق وجود است ولی در عین حال این سیلانی که مساوق وجود است باز تقسیم به سریع و بطیء می شود. آن سریعی که مقابل بطیء است، مساوق حرکت نیست، بلکه سریعی که مساوق حرکت است، سیلانی است که تشکیکاً یک مرتبه اش را می توانیم سریع بگوئیم و یک مرتبه اش را بطیء بگوئیم. پس سرعت و بطة مثل وحدت و کثرت، مثل قوه و فعل اند، و صفاتی حقیقی هستند و به وجود برمی گردند و جامعی دارند که آن جامع، مقابل ندارد. و مساوق باوجود است، اگر اینگونه ما سرعت و بطة را درست توانستیم، تصویر کنیم آن موقع متوجه می شویم که هر حرکتی هر قدر بسیط تر باشد، سریع تر و قوی تر است مثل وجود، چگونه وجود، وقتی بساطتش بیشتر می شود شدتش بیشتر می شود، حرکتی که ابط است قوی تر و شدیدتر و سیلانیش بیشتر است و حرکتی که مرکب است کندتر و بطیء تر است. شاهد خیلی خوبی در این تحلیل است که خود حکما گفتند که اختلاف بطة و سرعت به تخلل سکون نیست. اینگونه نیست که یک حرکت سریع، حرکتی است که سکون کمتری در آن باشد، و یک حرکت بطیء، حرکتی است که سکون بیشتری باشد، تقابل بین حرکت و سکون، تقابل عدم و ملکه است، سکون، عدم حرکت است در جایی که شأنیتش باشد و اینگونه نیست که یک حرکتی را سریع می گوئیم؛ یعنی آن حرکت سکون های کمتری هست و اما یک حرکتی را بطیء می گوئیم آن حرکت، سکونهای بیشتری است. خیر! ما ثابت کردیم، قوه و فعل داریم و قوه و فعل با هم تنیده شدند و قوه، وجود ضعیف است و فعل وجود شدید است و حرکت وقتی که شکل می گیرد، یک سیلان است منتهی یک سیلان، شدت و ضعف دارد، اینها کاملاً نشان می دهد که تصویری که باید ارائه کنند از سرعت و بطة، تصویر شدت و ضعف است. حرکت شدید، سریع است، حرکت ضعیف، بطیء است، شدت و ضعف به مسأله تشکیک برمی گردند. پس سرعت و بطة مراتب یک واقعیت اند تشکیکاً، و آن واقعیت تساوق دارد با سیلان جامعشان، و آن سیلان، دیگر مقابل ندارد، سیلان آن خاصیت مطلق الحركة است.

سرعت و بطء متضادان نیستند

«قالوا إن البطء ليس بتخلل السكون - بطء، از باب این نیست که سکون، تخلل کند در حرکت - بأن تكون الحركة كَلِّمًا كان تخلُّلُ السكون فيها أكثر كانت أبطأ، وكلِّمًا كان أقل كانت أسرع - و این طور فکر کنیم بطئی بودن سکون هایی است که مثلاً برود، و بایستد و سرعتش باشد، به همین دلیل، زمان حرکت، طولانی تر باشد؛ اینگونه نیست و هر وقت که تخلل سکون کمتر باشد آن حرکت، اسرع باشد - و ذلك لاتصال الحركة - چون حرکت، یک واقعیت متصل و ممتد است - بامتزاج القوة والفعل فيها - چون در حرکت که یک سیلان است، قوه و فعل با هم امتزاج دارند - فلا سیل إلى تخلل السكون فيها» پس راهی نیست که ما فرض کنیم سکون در حرکت تخلل پیدا کرده است. ملاصدرا از طرفی، تضایف و تناقض را هم رد کرد. گفتیم هر کدام به جهتی، وجودی و به جهتی، عدمی اند. تضایف هم نیست، احتمال تضاد فقط می رفت که ما تضاد را رد کردیم بخاطر اینکه غایه الخلاف در آنها نیست.

اختلاف سرعت و بطء، تشکیکی است.

پس حق این است که بگوییم: «والحق أن السرعة والبطء وصفان إضافيان - باید سرعت و بطء را دو وصف نسبی بگیریم؛ نسبی باب تشکیک، یعنی شدید و ضعیف؛ یعنی هر چیزی نسبت به پایینش قوی، نسبت به بالایش ضعیف است - فسرعة حركة بالنسبة إلى أخرى، بطء بعينها بالنسبة إلى الثالثة - سرعت یک حرکتی که نسبت به مادونش است، بطء است نسبت به مافوقش - وكذلك الأمر في البطء - اینجا تعبیر بدایه ضعیف است. اگر در اینجا سرعت به معنی سیلان، اگر در اینجا بطء را نمی آورد بهتر بود، می گوئیم این، مقابل ندارد - و كذلك الامر في البطء و السرعة - این عبارت را می شود توجیه کرد. عبارت نهاییه روان تر است؛ آنجا عبارت روان تری دارد: « هذا في السرعة و البطء الاضافيين » (نهایة الحکمه فصل ۱۲ مرحله ۹ ص ۲۱۸) سرعت و بطء اضافی و نسبی یعنی تشکیکی، یعنی مرتبه مادون نسبت به مافوق بطئی است و نسبت به مادونش سریع است، «و اما السرعة بمعنی الجريان و السيلان، فهي سرعة خاصة لمطلق الحركة - این صفت برای مطلق حرکت است - لا يقابلها بطء - (همان)، اینجا این قید نیست، سرعت به معنی السيلان، مقسم می شود مقابل ندارد پس آن سرعتی که مقابل دارد قسم است، مثل قوه و فعلی که درست می کردیم، مثل خارجی و ذهنی که درست می کردیم خارجیت مطلقه، مقابل ندارد. وحدت مطلقه، مقابل ندارد. فعلیت مطلقه، مقابل ندارد. سرعت به معنی سیلان، - خاصة لمطلق الحركة - هر حرکتی سیلان در آن هست، اصلاً قوام حرکت است سیر و سیلان اصل حرکت قطعیه است. وقتی حرکت بدون سیلان نبود، مقسم می شود، بعد تقسیم می شود به سرعت و بطء، که اینها مقابل هم اند، اما تقابلشان، تقابل مفاهیم ماهوی نیست که متقابلین آنجا را چهار قسم کنیم. اینها تشکیکی اند. در بدایه عبارت را باید بگوییم «ان السرعة و البطء وصفان اضافيان - باید بگوییم - فسرعة حركة بالنسبة إلى حركة أخرى، بطء بعينها إلى الثالثة و كذلك الأمر في البطء - (بدایه الحکمه ص ۱۳۳) اینجا جمله را قطع کنیم؛ یعنی در مورد بطء هم بگوییم بطء هم مثل حرکت، مثل سرعت که اضافی است. - فبطء حركة - نسبت به حرکت مادونش، بعینه سرعت است و نسبت به حرکت مافوقش بطء است - و كذلك الامر في البطء این را تمام نماییم - والسرعة بمعنی الجريان و السيلان خاصة لمطلق الحركة - این طور بگوییم و این تتمه را بگوییم که - لا يقابلها بطء - که این سرعت به

معنی سیلان، صفت مقسم است، مقابل هم ندارد. -ثم تشتد وتضعف، فيحدث بإضافة بعضها إلى بعض السرعة والبطء الإضافيان» آن موقع، این سیلان، شدید بشود، به آن سرعت می گوئیم، اگر ضعیف بشود به آن ببطء می گوئیم منتهی این شدت و ضعف هم چون مراتب است می گوئیم همان سازمان را پیاده می کنیم. مادون نسبت به مافوق، بطء است و همان مادون نسبت به مادونش، سرعت است.

(پرسش...پاسخ): سکون نداریم، سکون، عدمی است، حرکت، امر وجودی است. وقتی امرو وجودی شد، تشکیکی می شود، وقتی از سرعت حرف می زنیم سرعت را فقط در مقوله این تصویر نکنید، بلکه در همه موارد تصویر نمایید؛ یعنی ما نسبتی بین المسافة و الزمان می خواهیم درست کنیم که سرعت بشود. مسافت هم از نظر فلسفی اعم است و اختصاص به مقوله این ندارد و تشکیکی است تا ضعیف ترین مراتبی که سیلان هست به هر درجه که هست. هر مقدار که در نظر بگیری باز اضعفش هست.

(پرسش...پاسخ): ما می خواهیم نشان بدهیم هرچه به عقب برویم به هیولا نمی رسیم؛ چون حادث به حدوث زمانی نیست؛ لذا هرچه به عقب بروید هر حادثی، مسبوق به مبدع قبلش است و همیشه زمان قبلی دارید. هر که هیولا را درست تصور کند، تصدیقش می کند. باید زمان به عقب برود؛ یعنی شما فکر نکنید به یک چیزی می رسید. اگر فکر کنید به یک چیزی می رسید همین مطلبی می شود که اینها می گویند. ما می گوئیم هیولا که فعلیتی ندارد که بخواهد موضوع حرکت باشد. هیولا، نه نقطه معینی، نه جای معینی، نه حادث به حدوث زمانی است؛ لذا شما می گوئید سلسله حلقات حوادث تا ابد عقب بروند تا ابد هم جلو بروند اشکالی ندارد در عمود زمانی .

(پرسش...پاسخ): حرکت، ماهوی نیست، حرکت، عرض تحلیل وجود شد. برای همین از مقوله ماهیت کنار کشیدیم. ما از سیستم مفاهیم ماهوی داریم بیرون می رویم. حرکت معقول ثانی است. ما می خواهیم بگوئیم که ملاصدرا فرمود بعد از اثبات حرکت جوهریه، وجود، بالذات منقسم به ثابت و سیال است. وجود یا عین سیلان است یا عین ثبات است. تغییردفعی در عالم تصوراتمان می شود. وجود سیال، نحوه وجود است نه ترکیب وجود و عدم. این نحوه وجود، قائم به تصور هیولاست. این سیلان که نحوه وجود می گوئیم بدون استعداد و قوه و بدون هیولا، تصویر نمی شود منتهی هیولا به همان معنایی که ایشان می گویند. این معنی، خیلی قوی در سازمان صدرا پرورش یافته است، و با آن مفهوم مشائی اش که معلوم نیست وضعیتش چگونه است؛ در آن وجود ربطی درست تصویر نشده است، وجود لغیره درست تصویر نشده است خیلی فرق دارد.

الفصل الخامس عشر: فی السکون

«يطلق السكون على خلو الجسم من الحركة قبلها أو بعدها-سکون جایی به کار می رود که حرکت نباشد، عدم الحركة یا قبلش یا بعدش باشد. وقتی می گوئیم ساکن است یا قبلاً حرکت نداشته باشد یا بعداً-وعلى ثبات الجسم على حاله التي هو عليها-سکون گاهی در کاربردهای ما مشترک لفظی می شود و گاهی ما ساکن را به معنی ثابت به کار می بریم و گاهی ساکن را به معنای عدم حرکت به کار می بریم. آن که مقابل حرکت است، عدم الحركة است فی ما من شأنه حرکت داشتن. اما ثبات یک نحوه وجود است،

عین سیلان است. اینها هر دو امران وجودیان اند که از نحوه وجود انتزاع می شوند. موجود مجردی که در آن قوه نیست، ثبات نحوه وجودش است؛ چون فعل محض است و دیگر پخش در بستر زمان نیست، همه اش در یک جا جمع است، این موجود دیگر امکان و هیولا و حرکت در کارش نیست. پس اگر ثبات در مقابل سیلان به عنوان امر وجودی قرار گرفت محل بحث ما فعلا نیست. ملاصدرا بعد از اثبات اصالة الوجود و بعد از اثبات اینکه خود هر موجودی، وجود اوست. وجود سیال، یک خود است، وجود ثابت، یک خود است و این خودها، هیچ کدام ماهیت نیستند، فکر نکنید که خود شیء، ماهیت شیء است. اگر فکر کردید خود یک شیء، ماهیت شیء است، آن موقع وقتی حرکت می آید، باید بگوییم خود و ناخود با هم جمع شدند، منتهی برای ادای حق ایشان، ایشان می فرماید: شما هگلیست ها و مارکسیست ها و وضعتان از این هم خراب تر است؛ چون اگر شما این را می گفتید: اصالة الماهیتی می شدید، مگر کدام فیلسوف اصالة الماهیتی ما گفت حرکت، جمع نقیضین است؟ بخاطر اینکه ما می دانیم که سلب تحصیلی غیر از ایجاب عدولی است. شما از یک طرف اصالة الماهیتی شدید و از یک طرف بین سلب تحصیلی و ایجاب عدولی، دچار اشتباه شدید. هگل فیلسوف بزرگی بوده، یک جاهایی رسیده که حرکت و غیریت است، ناخود شدن است، یعنی این قدر را می فهمید بعد ما می گوییم مشکل شما را اصالة الوجود حل می کند که غیریت است. لذا حرکت با اصالة الماهیه قابل تصویر نیست، منتهی اگر کسی مسامحه کند و اصالة الماهیتی هم بشود، نباید بگوید حرکت، جمع بین خود و ناخود است؛ چون آن، ناخود نیست، ناخود شیء، سلب تحصیلی اش است. اینکه شما در «آن» بعد دارید، ایجاب عدولی است؛ یعنی دارید یک حدی را از موجود سلب می کنید. بعد نشان می دهد که بزرگ ترین خطای غرب بر سر یک خطای منطقی استوار است که منطق را نفهمیدند. «والذی یقابل الحركة هو المعنی الأول - که عدم الحركة باشد - والثانی لازمه - ممکن است بگوییم ثبات، لازمه عدم حرکت است منتهی ذهن باید بین لازم و ملزوم تفکیک کند - وهو معنی عدمی - معنای اول، معنای عدمی است - بمعنی انعدام الصفة عن موضوع قابل هو الجسم - سکون درجایی است که ما موضوعی داشته باشیم که قابل وصف حرکت است و آن وصف را که قابلیتش را دارد نداشته باشد - فیکون هو عدم الحركة عما من شأنه أن یتحرک - نتیجه اش این است که سکون، عدم حرکت است در موضوعی که مثل جسمی که شأنیت حرکت داشته باشد - فالتقابل بینه وبين الحركة تقابل العدم والملكة» پس ما یک سکون داریم، سکونی که فلسفه در مقابل حرکت قرار می دهد، عدم حرکت است در جایی که شأنیت حرکت را داشته باشد.

(پرسش... پاسخ): باید سابقه تاریخی اینها لحاظ شود؛ یعنی وقتی رابطه ثبات و سکون را بررسی می کنیم یکبار قبل از ملاصدرا بررسی می کنیم که هنوز حرکت جوهری تصویر نشده است و موجود به ما هو موجود را دو قسم نکردیم. یکبار بعد، این کار را می کنیم. برخی از این تعبیر که به کار رده می شود برای قبلش است یعنی ثبات را نمی بریم صفت مجردات بکنیم. ایشان مرحله نهایی را در نهایت بحث می کنند.

ثبات به معنای مسامحی عدم حرکت است، یعنی وقتی موجودی حرکت نکرد، سکون یعنی عدم. لازمه این که حرکت نکند این است که ساکن باشد، منتهی اینکه ثابت بودن آیا ریشه اش به این برگردد به اینکه ما بعد از اثبات حرکت جوهری بگوییم در عالم ثبات نداریم، وقتی در عالم ثبات نداریم، هر جا ثبات داشتیم، مجرد داریم، اینها برای بعد است. ما اول می خواهیم بگوییم، یک

سکون، «عدم حرکت» داریم، یک ثبات داریم که لازمه عدم حرکت است بعد که حرکت جوهری ثابت می شود ثابت می کنیم در عالم ماده، ما ثبات نداریم. پس هر وقت ما ثبات داشتیم مجرد است منتهی این حرف را اول نمی گوئیم. اول در فضای مشائی هستیم هنوز حرکت جوهریه را تبیین نکردیم. «ولابدیخلو عن الحركة جسم أو أمر جسمانی - ما با اثبات حرکت جوهری، می خواهیم ثابت کنیم که خالی نیست از حرکت، جسم یا امر جسمانی. امر جسمانی یعنی اموری که حرکتی اند، اعراض حرکتی جسم اند، در مقابل آنیات هستند. آنیات اموری بودند مثل افتراقات و وصولات که دیروز خواندیم، اموری بودند که در «آن» واقع می شدند. بعدا در نهاییه بحث می کنیم ما اگر گفتیم عالم یک قطعه حرکت است و سیلان، عین عالم است، آن موقع باید دید حرکت های محدود را چه کار کنیم؟ بعد در حرکت های محدود، ممکن است آنیات از باب اعدام مضافه پیدا شوند، آن موقع این آنیات که اعدام مضافند و واقعیات خارجی پیدا می کنند به همان اعتبار، باید گفت در این صورت، امور جسمانی نیستند-إلا ماکان آنیّ الوجود كالوصول إلى حد المسافة- این وصول به حد مسافت، وقتی یک جسمی می رود و به یک جسم دیگر می رسد، در حرکت محدود؛ چون ما قبول کردیم درست است که کل عالم، حرکتی است، اما حرکت محدود داریم. ما دو حرکت داریم: هم حرکت سیال عالم اشتدادی کل عالم این یک حرکت بود، بعد یک حرکت در مقوله کم داشتیم که حرکت در حرکت بود-وانفصال شیء من شیء حدوث الأشكال الهندسیة ونحو ذلك» اگر بخواهید یک شکل هندسی را تحقق بدهید، یک درجه ای تحقق پیدا می کند که یک نوع مثلا یک مکعب خاص، یک حجم خاص تحقق پیدا می کند، خود تحقق این حجم خاص، آنی است که البته باید نتیجه حرکت محدود باشد و الا اگر نتیجه حرکت محدود نباشد، باید بگویید آن فرضی است یعنی نگهش داشتید و یک حد خاص از آن گرفتید. اگر حرکت محدود در عالم ثابت شد و آن موقع این حرکت محدود، حدداشت و حد شیء، از جنس خودش نبود اما وجود ربطی در خارج پیدا کرد، آن موقع مانعی ندارد که ما وصولات و افتراقات و حدوث این اشکال را از نوع آنیات بدانیم، خارجی بدانیم، منتهی باید بدانیم که اینها جسمی و جسمانی نیستند؛ چون جسم امر ممتد است و امور جسمانی، صفات و خصوصیات هستند که واقع در دو امتدادند. اینها واقعیاتی نیستند که باید در ظرف امتداد باشد بلکه واقعیت هایی هستند که در حد امتداد تحقق پیدا می کنند. اگر حرکت محدود را درست کردیم و گفتیم حد شیء وجود دارد که ظاهر فرمایشات ایشان است. اگر ما حرکت محدود را تصویر کردیم که از باب حرکت در حرکت، حرکت های ثانوی به اصطلاح است؛ بعد حد شیء هم واقعیت پیدا کرد آن موقع اینگونه می شود.

الفصل السادس عشر: فی انقسامات الحركة

«تنقسم الحركة بانقسام الأمور الستة التي تتعلق بها ذاتها- حرکت منقسم می شود به انقسام امور شش گانه ای که حرکت ذاتا به آنها تعلق می گیرد: مبدأ، منتهی، مسافت، فاعل، زمان، موجود-فانقسامها بانقسام المبدأ والمنتهی كالحركة من مكان كذا إلى مكان كذا-از این مکان به آن مکان جابه جا می شویم، از قم به تهران و...-والحركة من لون كذا إلى لون كذا-از این رنگ به آن رنگ- وحركة النبات من قدر كذا إلى قدر كذا-عمدا جوهری را هم مثال زد، اولی، این بود، دومی کیف بود، سومی، نبات و عالم نبات، حرکت جوهری است. مبدأ و منتهی در مقوله جوهر است-وانقسامها بانقسام الموضوع كحركة النبات وحركة الحيوان وحركة

الإنسان - موضوع حركت، گاهی حركت انسان است يا حيوان - وانقسامها بانقسام المقولة كالحركة في الكيف والحركة في الكم
والحركة في الوضع وانقسامها بانقسام الزمان كالحركة الليلية والحركة النهارية والحركة الصيفية والحركة الشتوية»

خاتمه

در خاتمه نکاتی را تذکر می دهند که در این کتاب به صورت حاشیه به فارسی هم آمده که قوه در فلسفه کاربردهایی دارد غیر از آن که ما کار کردیم. قوه ای که ما گفتیم بر حیثیه القبول منطبق می شد اما ایشان می فرمایند: قوه گاهی در فلسفه بر حیثیت فعل اطلاق می شود مثلاً می گویند آن عامل، قوی است یعنی قدرت تأثیر دارد، قوه تأثیرگذاری دارد، تأثیر فعلی، نه تأثیر قبول و انفعال. و در کتاب های بعدی می خوانید شاید در ابتدا سابقه کاربرد قوه درباره قوه فاعلی بوده، یعنی قدرت بر اثرگذاری؛ و لذا بر مبادئ افعال، تعبیر قوه و قوا به کار می رود؛ مثلاً می گوئیم قوای طبیعی، یعنی آن عواملی که قوه اثرگذاری در آنها هست یا می گوئیم قوای نفسانی که باز حیث قوه فاعلیشان مورد توجه است. خلاصه، کلمه قوه به دونحواستفاده می شود. لذا می فرماید:

«خاتمه: لیعلم أن القوة أو ما بالقوة كما تطلق على حیثیه القبول كذلك تطلق على حیثیه الفعل - منتهی در جای خودش گفتند که این فعل، باید شدید باشد یعنی خیلی قوی باید باشد و شدت اثرگذاری مراد است - إذا كانت شديدة وكما تطلق على مبدأ القبول القائم به ذلك كذلك تطلق على مبدأ الفعل - من هم کلمه قوه را بر حیثیه القبول اطلاق می کنم و هم بر مبدأ القبول. کلمه قوه را در باب فاعل، هم به حیثیت اثرگذاری اطلاق می کنم و هم به آن مبدأ اثرگذار. حیثیت، صفت مبدأ و حالتی برای مبدأ می شود منتهی صفتی به معنای ادبی و نحوی و...؛ لذا می گفتیم فلان چیز قوه فلان چیز را دارد یعنی قبول می کند یا مبدئی دارد مثل هیولا که قبول کننده اوست. پس دو کاربرد داریم یکی اطلاق کلمه قبول در بحث قبلی بر حیثیت پذیرش، و یکی بر کاربرد کلمه قبول بر مبدئی که آن حیثیت، قائم بر اوست. در باب فاعل هم اینگونه است؛ یکی کاربردش در حیثیت اثرگذاری است، و یکی کاربردش بر مبدئی که آن حیثیت قائم به اوست؛ مثلاً می گوئیم فلان عامل، حرارت شديده ای دارد، فلان عامل، جذبش یا دفعش قوی است، دفع قوی نسبتی است که به حیث فاعلی می دهید یا در جذب کردن می گوئید این نیروی جذبش زیاد است. فعل، قائم به فاعل است؛ یعنی گاهی اثر وجودی را، فعل می گوئیم، گاهی به مبدئی که این اثر وجودی از آن صادر می شود فاعل می گوئیم، مثلاً می گوئیم زمین فاعل آن جاذبه است، یا فلان عامل، فاعل دافعه است یا مثلاً می سوزاند حیثیت سوزاندن به مبدأ اثر گاهی اطلاق می شود و گاهی به خود عمل سوزاندن اطلاق می شود.

«كما تطلق على مبدأ القبول - هم چنان که قوه اطلاق می شود بر مبدئی که مبدأ قبول است - القائم به ذلك - قائم است به آن مبدأ ، یعنی قبول - كذلك تطلق على مبدأ الفعل - پس قوه هم بر حیثیه القبول و هم مبدأ القبول و هم بر حیثیه الفعل و هم بر مبدأ الفعل اطلاق می شود. یکبار حیثیت، حیثیت فاعلی است و مبدأ فاعلی، و یکبار حیثیت، حیثیت قابلی و مبدأ قبول است - كما تطلق القوى النفسانية ويراد بها مبادئ الآثار النفسانية - مثلاً می گوئیم قوه نفسانی، مثل دیدن، قوه دیدن، قوه شنیدن، قوه بوییدن، در واقع می گوئیم یک مبدئی در نفس است که این نیرو در آن است، توان بر شنیدن و دیدن در آن هست - من إحصار و سمع و تخيل وغير

ذلک- اگر وهم را قبول کردید قوه واهمه می گویند و الا می گوئیم قوه واهمه نداریم، یا بقیه قوا که قوه حیث مشترک که در طبیعیات قدیم که قوه مشترک است که می گویند برخی از اینها را جایی داریم که هیچ کدام از قوای خاص ما آنجا فاعلیتی آنجا ندارد، یک قوه ای را درست می کردند که قوه مشترک می گفتند- و کذلک القوی الطبيعية لمبادی الآثار الطبيعية- قوای طبیعی مثل این که شیء قوه دافعه اش زیاد است، آن شیء، حلال است، مثلاً اکسیژن آثاری دارد، که مبدأ آن آثار است. مبدئیت پیدا می کند آن طبیعت برای یک سری آثار، که می گوئیم قوای طبیعی است. می خواهیم قوه را مشترک لفظی کنیم، و بگوئیم کلمه قوه دو گونه به کار می برند: یکی قوه فاعلی، یکی قوه قابل. وقتی در فاعل و قابل هم به کار رفت، یکبار سر حیثیة الفعل و القبول و یکبار هم سر مبدأ الفعل و القبول.

قدرت حیوان

«و هذه القوة الفاعلة» کلمه قدرت در موجودات زنده چه زمانی به کار می رود؟ می فرماید: اگر قوه فاعلی با علم و مشیت، قرین شود، اصطلاح قدرت در آن به کار می رود. قدرت، یک صفت وجودی است که وقتی قوه فاعلی یعنی مبدأ الاثر می خواست اثرش را قرین با علم و اراده و خواستن. حالا اراده و خواست نمی گوید؟ چون در باب حیوان یک مفهوم اعم به کار می برد که خیلی اختصاص به مفهوم خاص اراده که درباره انسانها به کار می رود نداشته باشد. اگر فاعلی داشتیم که مبدأ فاعلی «کمال اثرگذاری» را داشت و این کمال را داشت و با علم و اراده و خواست به کار می برد به آن قدرت می گفتند. پس تعریف قدرت در موجود زنده این شد: قدرت یعنی قوه فاعلی وقتی که توأم با علم و مشیت و خواست باشد. -وهذه القوة الفاعلة إذا قارنت العلم والمشيئة سميت قدرة الحيوان وهي علة فاعلة- این مشیت و علم وقتی کنار قوه فاعلی اثرگذار قرار گرفت، قدرت شد، قدرت نسبت به تحقق معلول، علت ناقصه است؛ چون اگر فاعل مختاری، توانش را داشت، علم پیدا کرد، اراده کرد، خواست، آیا فعل انجام می شود؟ بعضی وقتها انجام نمی شود؛ چون مانعی وجود دارد، قابلیت قابل اجازه نمیدهد، فعل تحقق پیدا نمی کند. پس در موارد متعارف اینگونه است که این قدرت، علت ناقصه است. اگر تحقق این معلول علاوه بر قدرت به چیز دیگری از علل اعدادی و بیرونی محتاج نبود، آن موقع این قدرت برای تحقق معلول، علت تامه می شود. پس قدرت یعنی مبدئیت فاعل از برای فعلی که توأم با علم و خواست و مشیت است. این، بعضی وقتها علت تامه است، بعضی وقتها علت ناقصه است. می فرمایند: حال که اینگونه شد، شما حق ندارید بگویند قدرت یعنی چیزی که فاعل، ان شاء فعل، و الا فلا؛ یعنی امکان فعل. متکلمین، قدرت را درباره فاعل اینگونه معنی می کنند، می گویند قدرت یک صفت وجودی است که با آن فعل، امکان وجود دارد، ممکن است باشد و ممکن است نباشد، امکان دارد، ایشان می گویند: این غلط است، قدرت را باید بگویند مبدئیت فاعل از برای فعلی که توأم با علم و مشیت است، حالا این قوه فاعلی در فاعل اگر توأم با علم و مشیت شد بعضی وقتها همین، علت تامه است دیگر با آن فعل واجب الحصول، و ضروری الوجود است و بعضی وقتها این فعل، علت ناقصه است ولی شما گفتید فاعل قادر، فاعلی است که صفتی به نام قدرت دارد حالا فعل شد، شد، نشد هم نشد؛ این معنی، غلط است. این معنی در واقع بر علل عالم ماده که نوعاً علت ناقصه اند تطبیق می کند اما در جایی که مثل واجب الوجود، علت تامه است، تصدیق نمی کند. آنها می گویند: علت اینکه ما

اینگونه تعریف می‌کنیم برای این است که واجب، مجبور می‌شود. ایشان می‌گویند: جبر در ضرورت علی و معلولی را با جبر در مقابل اختیار، اشتباه و خلط کردید. واجب الوجود، علت تامه است و فعل بعد از قدرت واجب، فوری الوجود است، اما ضروری الوجود بودن فعل به معنای مجبور بودن فاعل نیست؛ چون کسی نیست فاعل را مجبور کند، فاعل، فاعل بالتجلی است، فاعل مجبور، فاعلی است که موجودی او را با قهر و غلبه او را مجبور کند. «و هذه القوة الفاعلة تحتاج في تمام علیتها- این احتیاج دارد در تمام علیت تامه بودنش، - و وجوب الفعل بها- و اینکه فعل و معلولش واجب شود و ضرورت پیدا کند،-إلى أمور خارجة كحضور المادة القابلة- نیاز به اموری خارج از خودش دارد، در عالم طبیعت گفتیم با وضع و محازاة، اینگونه است. اگر علل طبیعی بخواهند اثر کنند محتاج وضع و محازاة هستند، باید یک ماده باشد- و صلاحية أدوات الفعل وغيرها- و من بتوانم ابزاری داشته باشم که در ارتباط با این ماده در وضع و محازاة خاصی داشته باشد و بتواند در این ماده اثر بگذارد، - و غيرها- و بسیاری مقدمات قریبه و بعیده باید دست به دست هم بدهند تا این حیوانی که تعقل کرده و اراده کرده و قوه فاعلی هم دارد، بتواند این کار را انجام بدهد-تصیر با اجتماعها علة تامة يجب معها الفعل» آن علت فاعله، علت تامه می‌شود به اجتماع بقیه اجزاء، در این صورت فعل واجب می‌شود.

نتایج سه گانه فصل شانزدهم

۱. نقد تعریف متکلمان از قدرت

«و من هنا يظهر أولاً- چند نکته ظاهر می‌شود-عدم استقامة تحدید بعضهم للقدرة- از اینجا معلوم می‌شود نتوانستند متکلمین قدرت را درست معنی کنند، اینها قدرت را در فواعل معمولی معنی کردند-بأنها ما یصح معه الفعل والترک- ما یصح، یعنی یمكن- فإن نسبة الفعل والترک إلى الفاعل إنما تكون بالصحة والإمكان إذا كان جزءاً من العلة التامة إذا كان -آن فاعل- جزءاً من العلة التامة لا يجب الفعل به-الفاعل-وحده بل به وبقية الأجزاء التي تتم بها العلة التامة- بلکه ضرورت وقتی شکل می‌گیرد که فاعل باشد و بقیه اجزاء هم باشد-وأما الفاعل التام الفاعلية الذي هو وحده علة تامة كالواجب تعالی فلا معنى لكون نسبة الفعل والترک إليه بالإمكان» شما نمی‌توانید بگویید فاعل که واجب است، واجب قدرت دارد، یعنی یصح معه الفعل و الترک، یعنی یک چیز خارج از ذات پروردگار باید بقیه اجزاء را تأمین کند؟!!

دفع توهم لزوم جبر در واجب تعالی

«ولا یوجب كون فعله واجبا أن یكون موجبا- ان قلت به اینکه اینها نفهمیدند، فکرکردند اگر قدرت را اینگونه معنی کنند، خدا را مجبور کردند. اینها فکر کردند اگر واجب الوجود را علت تامه بدانند، پس تمام عالم بالضروره موجود است؛ چه واجب بخواهد، چه نخواهد. این ضرورت علی و معلولی چه ربطی به جبر در مقابل اختیار دارد؟ فرضش بر این است که در مفهوم قدرت، اراده و اختیار قرار داشت و فرض بر این است که جبری که در مقابل اختیار قرار می‌دهیم در جایی است که یک فاعلی در عرض آدم، آدم را مکره قرار می‌دهد- و لا یوجب كون فعله واجبا أن یكون موجبا مجبراً علی الفعل غیر قادر علیه- ایجاب نمی‌کند بودن فعل

واجب الوجود، فاعل موجب باشد، فاعل مختار نباشد، جبرش بر فعل کرده باشند-إذ هذا الوجوب لاحق بالفعل من قبله- چون این ضرورت را خودش به فعل داده است. ما موجودی بیرون او نداریم این ضرورت، رشحه وجود اوست؛ چون این ضرورت، مساوق هستی معلول و ضرورت معلول از واجب است-وهو أثره فلا يضطره إلى الفعل- پس مضطر نمی کند این وجوب، واجب را به فعل؛ چون اضطرار برای جایی است که یک موجودی ما را وادار و ملزم به فعل کند، وقتی همه عالم رشحه وجود اوست این می شود همان اشتراک لفظی که جبر به معنای ضرورت، غیر از جبر در مقابل اختیار است. درباره موجودات ممکن، جبر و اختیار معنی دارد، که ایشان فرمود آنجا هم فاعل دو نوع نیست بلکه در عالم اعتباریات اینها فرق می کند. ما وقتی می گوئیم فاعل مکره، نمی خواهیم بگوئیم اراده فاعل قطع شد، می خواهیم در عالم اعتباریات برایش فرق قائل شویم. بالاخره همان حرفها برای جایی است که شخصی، شخصی را مجبور کند اما اگر وجودی که مساوق وجوب و ضرورت از فاعل هستی بخش رشحه پیدا کرد، اثر او بود-فلا يضطر- این وجوب، واجب را به فعل-ولا أن هناك فاعلا آخر- نه اینکه فاعل دیگری دارم- يؤثر فيه بجعله مضطرا إلى الفعل- متکلم، شرک ذاتی دارد، یعنی فرض کرده من دارم، می گوید نمی شود کسی خدا را مضطر کند، اصل وجود یک ذات دیگر مکره را فرض کرده که هست اما توانش نمی رسد، این که توانش نرسیده، شرک ذاتی را خراب نکرده؛ یعنی من یک ذات دیگر را روبرو گذاشتم می گویم قدرت و توان تو به خدا نمی رسد. حکیم حکمت متعالیه می گوید ما فاعل دیگری داریم که بخواهد جبر و اکراهی را که شما تصور می کنید انجام بدهد؟ یا تمام اینها رشحات وجود اوست؟ و وقتی می گویم او قادر است، یعنی اراده کرده است؛ چون اراده کرده، عالم هست، چون اراده کرده رشحه وجودی که مساوق با ضرورت است، موجود است. در قدرت هر سه عنصر قوه فاعلی، اراده، علم همه هستند گفتیم مشیت و علم همه هستند.

۲. صحت فعل، متوقف بر سابقه زمانی داشتن فعل نیست

«وثنایا بطلان ما قال به قوم إن صحة الفعل متوقفة علی كونه مسبوقا بالعدم الزماني - آنها می گویند امکان فعل، برای جایی است که عدم زمانی داشته باشد؛ آنها می گویند یک چیزی حتما باید عدم زمانی داشته باشد یک زمانی نباشد، بعد «إن شاء فعل» خواست به وجودش می آورد و نخواست به وجود نمی آورد، و گفتند معنای قدرت این است که حتما باید فعلی که مقدور من است حتما باید یک زمانی نباشد، بعد به وجود آید، نخواست به وجود نیاید؛ ما می گوئیم این حرف باطل است، بخاطر اینکه مناط احتیاج شیء به علت، امکان ذاتی است آن هم در امکان فقیریش، ثانیاً اگر این حرف را درباره عالم بگوئید راجع به زمان چه کار می کنید؟ فالفعل الذی لا یسبقه عدم زمانی ممتنع - فعلی که مسبق به عدم زمانی نیست، ممتنع است؛ چون مقدور فاعل نیست. قضیه من «هنا یظهر» این است: چون واجب الوجود، علت تامه فعلش است دیگر لازم نیست بین فعل و عدمش مضطر بشود-وهو مبني علی القول بأن علة الاحتیاج إلى العلة هی الحدوث دون الإمكان وقد تقدّم إبطاله وإثبات أن علة الحاجة إلى العلة هو الإمكان دون الحدوث علی أنه منقوض بنفس الزمان» بنابر اینکه نقض شده به خود زمان. اگر شما این تحلیل را برای هر موجودی دارید برای زمان هم می خواهد؛ هر چه از زمان داریم داخل مخلوق خداست که نه ابتدا دارد نه انتها. او احاطه قیومی وجودی به این موجود دارد که علت ایجاد آن است و این عالم فیض اوست.

۳. قدرت قبل از فعل تحقق دارد

«وئالنا بطلان قول من قال إن القدرة إنما تحدث مع الفعل ولا قدرة على فعل قبله» ایشان می فرمایند از تحلیل ما استفاده می شود، برخی فکر کردند قدرت، قبل از فعل نیست، همراه فعل به وجود می آید. ما گفتیم خیر! قدرت، صفت کمالی و ذاتی واجب است. قبل از فعل، قدرت علی الفعل در ذات واجب است، بعداً هم اینها را در صفات کمالیه واجب می خوانیم. واجب، سه صفت کمالیه ذاتیه دارد؛ علم و قدرت و حیات. مبدئیت فاعل برای فعلش که قرین با علم و اراده است، این، ذاتی فاعل است. ایشان می خواهد بفرماید ریشه این حرفها برای نقص نفهمیدن این تحلیل فلسفی است، که فکر کردند قدرت وقتی به وجود می آید که فعل بوجود آید، و قبل از فعل ما قدرت علی الفعل نداریم؛ چون اگر قبل از فعل قدرت علی الفعل داشته باشیم، فعل باید همیشه باشد. وقتی می بینند فعل، باید همیشه باشد با مشکل مواجه می شوند، می گویند اگر فعل همیشه باید باشد مقدر نیست و فاعل، موجب و مجبر است؛ لذا ما فاعل را وقتی فعل به وجود آمد می گوئیم قدرت در آن حادث شده است. ما با تحلیلی که کردیم این شد که قدرت یعنی مبدئیت فاعل مختار برای فعل اختیاری. هر فاعل مختاری کمالی در ذاتش است که آن کمال ذاتی او را مبدأ فعل اختیاری کرده و قدرت، صفت ذاتش می شود. از «من هنا يظهر» استفاده کردیم. رابطه ثالثاً با این نقطه این است که اگر علت تامه را تصویر کردم علت تامه، صفت ذاتی قدرت را دارد و لاینفک وجودش از وجود معلولش. «وفیه أنهم يرون أن القدرة هي كون الشيء بحيث يصح منه الفعل والترک - می گویند وقتی فاعلی قادر است که یک زمانی آن فاعل، فاعل باشد، فعل نباشد. پس فاعل باشد، فعل نباشد بعد از یک زمانی، فعل را به وجود بیاورد، آن موقع می گوئیم قادر است. خواسته فعل را ایجاد کرده است، اما اگر قرار شد قدرت، ذاتی او باشد، پس باید هر وقت خواست فعل باشد آن موقع فاعل مختار نیست.

(ترجمه متن) اینها می گویند قدرت یعنی بودن شیء به گونه ای که فاعل و عامل ایجاد کننده طوری باشد که هم بتواند فعل را انجام بدهد و هم اگر خواست انجام ندهد. در نهایت بیشتر گفته است و بحث عمیق تر است. -فلو ترک الفعل زمانا ثم فعل صدق علیه قبل الفعل أنه يصح منه الفعل والترک و هی القدرة- آن موقع، قدرت صدق می کند، پس باید مدتی، فاعل فعل را انجام ندهد. آن موقع که انجام نداده قادر نیست، نخواسته است، ولی وقتی خواست انجام بدهد، قبلش صدق می کند که خواسته است. ما می گوئیم: خیر! قدرت، ذاتیش است، همیشه هم هست، آن هم علت تامه است، فعل هم همیشه باشد قدرت هم بر آن صادق است هیچ اشکالی ندارد. نتیجه حرف اینها این می شود که وقتی فاعلی، فعلی را خواست، قدرت برای انجامش پیدا می کند. اما اگر گفتید این فاعل همیشه قادر است و فعل، همیشه با این فاعل موجود است، آن موقع باید بگوئیم این فاعل قادر است یا غیر قادر؟ اینها می گویند غیر قادر است؛ چون چاره ای ندارد. قدرت برای جایی است که یصح معه الفعل و یصح معه الترک. این صادق نیست. ما مبنا را رد کردیم. آنها اینگونه فکر می کنند که قدرت چیزی است که -کون الشيء یصح معه الفعل و الترک- که ما رد کردیم و گفتیم این غلط است؛ اگر اینگونه بگوئید -فلو ترک الفعل زمانا ثم فعل صدق- اگر فاعل فعل را زمانی ترک کرد بعد انجام داد، صادق است بر آن فاعل، قبل از فعل -انه قادر و هی القدرة- اینها می گویند وقتی چیزی معدوم است، معلوم است که فاعل نخواسته و معلوم است که فاعل، قادر نیست. تعریف قدرت اینها این است که قدرت در جایی است که فاعل نسبت به فعل اختیار

داشته باشد. می گویند اگر فاعل نسبت به فعلی اختیار داشت قادر است، اما اگر فاعل نسبت به فعلی اختیار نداشت قادر نیست؛ لذا اگر قدرت را به این معنی گرفتید که فاعل نسبت به فعلش اختیار دارد ما می گوئیم در واقع با فعل، قدرت حادث است؛ یعنی فاعل، قدرت را ایجاد کرده و خواسته است؛ یعنی اراده، اراده فاعل بالقصد است یعنی اگر فاعل بخواهد و انجام دهد، این همان قدرت است؛ چون اگر ما قدرت را در مرحله ذات ببریم آن موقع این شخص از فعلش نمی تواند منفک شود. آقای طباطبائی می فرماید: بر اساس مبنای شما، چون گفتید: -قدرة ما یصح معه الفعل او الترتک- قدرت را ذاتی فاعل نمی دانید؛ چون اگر قدرت را ذاتی فاعل بدانید دیگر از آن یصح مع الفعل او الترتک استفاده نمی شود. حدوثی که این آقایان می گویند می خواهند بگویند ذاتی فاعل نیست. ما یکبار قدرت را صفت ذات می کنیم و یکبار صفت فعل. قدرتی که صفت ذات است حادث نیست. ما می گوئیم صفت کمالیه واجب عین ذاتش است. اینها می گویند که قدرت حادث می شود مع الفعل، یعنی فاعل قادر، فاعلی است که اگر بخواهد فعل را ایجاد می کند، ما می گوئیم اشکال ندارد حدوث قدرت درست است ولی قدرت، حادث است نه ذاتی، منتهی حدوثش قبل از فعل است.

اصل مطلب این است که اگر شما قدرت را به امکان الفعل و الترتک معنی کردید، مجبورید برای این که امکان فعل و الترتک را قائل شوید یعنی بگوئید چه موقع قادر است؟ موقعی که بخواهد. اما اگر اینگونه معنی کردید آن موقع قدرت حادث است به اراده فاعل برای انجام فعل. در این صورت اشکال این است که این اراده، اراده بالقصد می شود. ما می گوئیم قدرت، صفت ذاتی فاعل است؛ چون فاعل علت تامه است، مبدئیت دارد، علم دارد، اراده هم دارد. اگر قدرت، صفت ذاتی فاعل شد، دیگر حادث نیست. بحث بر سر این است که قدرت، حادث است یا حادث نیست؟ منتهی حتی اگر قدرت هم حادث باشد، اما حدوثش قبل از فعل است. بحث ریشه ای تر از این است. آن آقا می گوید اگر قدرت را ذاتی بدانم فاعل، فاعل موجب است؛ چون این علت، علت تامه است، قدرت هم دارد فعلش هم باید باشد دیگر نمی توانم بگویم «قادر» چون موجب می شود، می گوئیم قدرت ذاتیش است و قادر است به قدرت ذاتی. اما تو مجبوری قدرت را حادث بدانی، اما حدوث قدرت قبل از فعل است نه مع الفعل. شما قدرت را صفت فعل می کنید نه صفت ذات. ما برای قدرت، صفت ذاتی قائلیم.

المرحلة الحادية عشر: في العلم والعالم والمعلوم

ایشان می فرماید در این مرحله، باید اول بحث کنیم که بحث از علم و عالم و معلوم از تقسیمات اولی فلسفه است یا از تقسیمات اولی فلسفه نیست؟ چون یک اشکالی اینجا وجود دارد و آن این است که بنابر مبنای فلاسفه که علم بدون تجرد، شکل نمی گیرد، ما موجود به ما هو موجود را نمی توانیم تقسیم به علم و عالم بکنیم بلکه موجود مجرد را باید به علم و عالم تقسیم کنیم؛ آیا حق داریم علم و عالم و معلوم را وارد فلسفه کنیم، با اینکه علم و عالم و معلوم از عوارض موجود به ما هو موجود نیست بلکه از عوارض موجود مجرد است، و ما در ادامه بحث قوه و فعل وقتی نشان دادیم موجود یا عین حرکت و سیلان است یا عین نبات و فعل محض و مجرد است، باید علم را در فضای تجرد تعریف کنیم یا می توانیم در واقع یک تقسیم اولی برای وجود قائل شویم و

بگوئیم موجود بماهو موجود را به علم و عالم و معلوم تقسیم کنیم و در فلسفه بحث کنیم. ایشان می فرمایند: ما مدعی هستیم تقسیم موجود به علم و عالم و معلوم در فلسفه، اولی است. ما بحث کردیم که چرا بحث از واجب الوجود داخل در فلسفه اولی است؟

تطبیق عبارت

«قد تحصل ممّا تقدّم أنّ الموجود ينقسم إلى ما بالقوة وما بالفعل والأول هو المادة- آن چه که فعل محض است، مجرد است. پس ثابت می کنیم که موجود یا مادی است یا مجرد. مجرد، فعل محض است که وجودش را ثابت کردیم-والماديات، والثانی غیرهما وهو المجرد ومما يعرض المجرد عروضاً أولياً أن يكون علماً وعالماً ومعلوماً لأن العلم كما سيحيء بيانه- ما موجود مجرد را به عالم و علم و معلوم تقسیم می کنیم؛ چون علم بدون تجرد شکل نمی گیرد، هم تجرد العالم، هم تجرد المعلوم؛ - حضور وجود مجرد لوجود مجرد-چون علم را حضور مجرد عند المجرد می دانیم -فمن الحرى أن نبحت عن ذلك فى الفلسفة الأولى وفيها اثنا عشر فصلاً» سزاوار است که باید از علم و عالم بحث کنیم.

توضیح دوباره نتیجه سوم از فصل شانزدهم از مرحله دهم (قدرت قبل از فعل تحقق دارد):

درباره «ثالثا» آخرین عبارت بحث قوه و فعل، چون جازم شدم نکته بحث به دوستان منتقل نشد. ثالثا را دو گونه می شود معنی کرد: یکبار، جدلی می شود معنی کرد، یکبار برهانی. روال بحث آقای طباطبائی جدل نبوده، مخصوصا ارتباط این ثالثا با عبارت «من هنا يظهر». عبارت «من هنا يظهر» یک نوع ترتب منطقی در سیستم فرمایشات آقای طباطبائی است. «من هنا يظهر» را اینگونه معنی کردیم از آنجا که قدرت، در جایی که فاعل، علت ناقصه است به معنای امکان است اما در جایی که فاعل، علت ناقصه نیست بلکه فاعل، علت تامه است. این تعبیر «من هنا يظهر عدم استقامه» اینگونه بود ما ارتباط منطقی ایجاد کردیم. ایشان می فرمایند آنهایی که گفتند قدرت یعنی «ما یصح الفعل او الترك» اینها تصویرشان درباره قدرت در باب علل ناقصه است در جایی که آن فاعل به تنهایی برای تحقق معلول کافی نیست اما اگر فاعل، ذات مقدس پروردگار باشد، آن موقع، قدرت ذاتی پروردگار است، به همین دلیل فرمودند ما پروردگار متعال را قادر می دانیم؛ چون خدای متعال، علت تامه تحقق همه ممکنات است و این علیت تامه، پروردگار را مجبور نمی کند؛ چون موجود دیگری وجود ندارد که بخواهد پروردگار را تحت قهر و غلبه قرار بدهد. اگر تصویر ما از قدرت بر اساس این روال شد، آن موقع از همین استفاده می شود که برای درست شدن قدرت، عدم زمانی لازم نیست. در «ثالثا» می خواهیم بگوییم اگر عدم زمانی هم لازم باشد، باز قدرت، ذاتی است. ما فرمایش ایشان را برهانی کردیم که هر جا قدرت نسبت داده شد به علت تامه، قدرت، ذاتی ذات مقدس است، کمال وجودی عین ذات فاعل است چه معلولش باشد چه نباشد، این، ذاتیش است. البته فرمایش دوستان درست است که این تحلیل، نفی آن حرف جدلی را نمی کند، آن حرف جدلی هم درست است که شما حتی اگر برای معلول عدم زمانی را شرط می دانید در قادر بودن فاعل و علت، بالاخره قبل از بوجود آمدن در جاییکه معلول، معدوم است باز باید فاعل، قدرت داشته باشد؛ لذا علی ای حال، قدرت قبل از فعل است نه اینکه قدرت مع الفعل به وجود می آید. پس دوگونه می توان گفت: یک بار می گوییم این حرف غلط است که قدرت «تحدث مع الفعل» زیرا قدرت، ذاتی ذات مقدس پروردگار است؛ «صفة کمالیه ذاتیه لذات الواجب» این برهانی است. چه بگوییم معلول، عدم زمانی داشته باشد، چه نداشته باشد؛ چون علت تامه که ذات مقدس پروردگار است به تنهایی کفایت می کند همه موجودات را، و این نه به معنای جبر و نه به معنای سلب اختیار و نه به معنای لزوم عدم زمانی، و نه به معنای حدوث القدره مع الفعل است. قدرت، یک صفت کمالی برای ذات پروردگار است.

این «من هنا يظهر» با این دو سه نتیجه ما را به این نکات می رساند:

ذاتی پروردگار است، چون علت تامه است.

نیازی به عدم زمانی معلول ندارد.

قدرت مع الفعل حادث نمی شود.

عبارت یک ظهوری در جدل دارد اما ظهورش در جدل نباید این نکته فنی برهانی را که لازمه ترتب منطقی این بحث است را از بین ببرد. ظهورش به این برمی گردد که شما اگر عدم زمانی را شرط دانستید بالاخره فاعل قبل از فعل، قدرت علی الفعل دارد همان موقع که فعل عدم زمانی است، منتهی این مطلب بر اساس جدل آنهاست اما اگر از جدل دست برداریم و بگوییم عدم زمانی هم نمی خواهد باز قدرت چون صفت کمالی ذات علت است، همیشه همراه فاعل به عنوان کمال ذاتی و وجودی هست، این دو نکته را اگر جمع کنید متوجه می شوید. بحث و دعوا، عبارتی نیست. دعوا روی این اصل است که سازمان منطقی «من هنا یظهر» را که گفت، بحث را در بخش های مختلف در اولاً و ثانیاً و ثالثاً گفت. در مقدمه، قدرت را در علت ناقصه تصویر کرد. در اولاً ذات مقدس پروردگار را جدا کرد؛ چون علت تامه است. دیگر وجوب معلول به چیزی جز ذات او احتیاج ندارد. بعد در ثانیاً عدم زمانی را خراب کرد نقضا و حلاً و در ثالثاً هم نشان داد که این قدرت، که صفت ذاتی است، تقدّم بر فعل دارد، چه فعل، زمانی باشد، چه نباشد، و حتی اگر عدم زمانی فعل را لازم دانستید باز قبل از فعل، قدرت وجود دارد که این می شود جدل.

المرحلة الحادية عشرة

در این فصل ابتدا سوالی مطرح شد که بحث علم از عوارض موجود مجرد است یا از عوارض موجود به ما هو موجود؟ جوابش هم این است که عارض اخص است نه عارض لامر اخص؛ عین تقسیمی که در فلسفه در حکمت نظری بود. گفتیم وقتی ما حکمت نظری را به چهار قسم تقسیم کردیم. مسلمین گفتند اشتباه است، الهیات بالمعنی الاخص، داخل در فلسفه اولی است، داخل در علم کلی است؛ چون درست است امور الهیات بالمعنی الاخص، علم به احوال موجود مجرد است اما تجرّدش، قیدش نیست، خاصش نمی کند. گفتیم چطور ما می گوییم موجود یا بالفعل است یا بالقوه، بعد اقسام بالقوه را بحث می کنیم؟ همه اینها داخل در فلسفه است. اگر الهیات بالمعنی الاخص را جدا می کنیم بخاطر اهتمام به ذکر است و الا موجود یا واجب است یا ممکن، احوال ممکن و احوال واجب را بحث می کنیم. بعد می خوانیم در سیستم مشاء-البته نه در سیستم بسیار ادق علامه طباطبایی- اینها عارض اخص اند، و چون عارض لامر اخص نیستند، عرض غریب نیستند و لذا می توان آنها را در فلسفه اولی بحث کرد. لذا مرحوم مطهری بر شرح مختصر بر همین اساس در جلد دوم، در ص ۲۹۷ که اصطلاح خاص و اصطلاح عام را جدا کردند، توضیح دادند و مراجعه کنید. خلاصه حرف این است که ما اگر احوال موجود مجرد را به ما هو مجرد جدا می کنیم خارج از سیستم تقسیمی فلسفه نیست. ما می گوییم موجود یا مادی است یا مجرد، مادی قوه دارد، مجرد قوه ندارد، فعل محض است، هر دو را هم بحث می کنیم. موجود یا بالفعل است یا بالقوه، فعل را بحث می کنیم قوه را هم بحث می کنیم. موجود یا ممکن است یا واجب، هر دو را بحث می کنیم اما بحث این است که ما واجب را می توانیم در مواد ثلاث بحث کنیم بگوییم وجوب، امکان و امتناع، اما احتراماً و تشریفاً، بحث های واجب را جدا می کنیم. اگر ما بحث های واجب را جدا کردیم معنایش این نیست که علم دیگری است. به

همان دلیل که بحث از عوارض ممکن داخل در فلسفه است، بحث از عوارض واجب داخل در فلسفه است؛ لذا آنجا جواب آقای مصباح را دادیم گفتیم شما نمی توانید بگویید بحث از عوارض ممکن، داخل در فلسفه است اما بحث از عوارض واجب نیست. اگر نیست هر دو نیست، اگر هست هر دو هست. فعلا اشکال ما به تثلیث و تربیع است. آیا ما حکمت نظری را سه قسم کنیم یا چهار قسم؟! فعلا می گوییم عوارض موجود مجرد باز هم داخل در فلسفه است کما این که عوارض موجود مادی، داخل در فلسفه است. بعد گفتیم چرا عوارض موجود مجرد، داخل در فلسفه است، عوارض موجود مادی، داخل در فلسفه است اما عوارض مربع داخل در فلسفه نیست اما عوارض جسم طبیعی داخل در فلسفه نیست عوارض کم متصل و عوارض کم منفصل داخل در فلسفه نیست؟ چرا کم متصل و منفصل در حساب و هندسه می روند اما عوارض ممکن و واجب در فلسفه است؟! نتیجه این شد که تقسیم چهارگانه غلط است. نباید بگوییم موجود طبیعی، موجود ریاضی، موجود مجرد، موجود به ما هو مجرد. اما چرا موجود طبیعی و موجود ریاضی نیست؟ موجود طبیعی و ریاضی چه خصوصیتی دارد؟ آیا معقول اولی بودن است در مقابل معقول ثانی؟! بعدا ممکن است بگوییم مفاهیم هندسی و مخصوصا عدد، معقول ثانی است با مبنای آقای مصباح. بگوییم باز هم برخی قیود، معقول ثانی است اما در علوم دیگر می روند. این را در بحث نهاییه بحث می کنیم. آقای طباطبائی خوب بحث کردند که خیلی متوجه نمی شوند و داخل در سیستم مشاء می شوند. نتیجه: ما تقسیم را ثلاثه می کنیم و عوارض مجرد را مثل عوارض موجود مادی، و عوارض واجب را مثل عوارض ممکن داخل در فلسفه بدانیم .

ایشان فرمودند: «ومما يعرض للمجرد عروضاً أولياً، أن يكون علماً وعالماً ومعلوماً لأن العلم كما سيجيء بيانه حضور وجود مجرد لوجود مجرد-علم، حضور مجرد عند المجرد است-فمن الحری- سزاوار است- أن نبحت عن ذلك في الفلسفة الأولى- پس شایسته است که از این، در فلسفه اولی بحث کنیم؛ چون از عوارض موجود به ما هو موجود است. عوارض موجود مجرد خارج از فلسفه نیست، کما اینکه الهیات بالمعنی الاخص خارج از فلسفه نیست. علم و عالم و معلوم از عوارض موجود مجرد است، گفتیم علم و عالم و معلوم، تقسیم اولیه موجود مجرد است. هر موجود مجرد یا علم یا عالم یا معلوم است. لذا از این بحث می کنیم که از تقسیمات اولیه وجود است. تقسیم اولی یعنی اینکه-آقای مطهری گفت- موجود برای پذیرفتن آن لازم نیست قیود طبیعی و ریاضی پیدا کند. هرگاه موجودی برای پذیرش یک محمولی نیازمند قید طبیعی و ریاضی بود، بیرون است. این بنا بر حرفی است که الهیات بالمعنی الاخص را داخل در فلسفه کنیم. تجرد، چنین قیدی نیست؛ چون موضوع، لابشرط است، نه بشرط لا از ماده. لابشرط که شد، یعنی قید ریاضی و طبیعی نداشته باشد. وقتی لابشرط که شد از مجرد اشکال ندارد مثل ممکن و ماده است ، چطور تقسیمات ماده را می آوریم.

الفصل الأول: فی تعریف العلم وانقسامه الأولى

ایشان می فرمایند: حصول علم برای ما بدیهی است. ما اولین باری که ترانه سفسطه را خاموش کردیم با علم خاموش کردیم. گفتیم ما علم داریم و لذا معلوم ما غیر قابل انکار بود؛ لذا می گفتیم ما در هر چه شک کنیم، در شکمان شک نمی کنیم، در خودمان شک نمی کنیم؛ چون به خودمان علم حضوری داریم. لذا آنجا گفتیم حرف دکارت، غلط است؛ چون ما وقتی می گوییم من شک می

کنم، اینها به این برمی گردد که اصل علم، بدیهی است. ایشان می فرماید: تعریفش هم بدیهی است ما چیزی نداریم که بخواهد معرفت مفهوم علم قرار بگیرد. هل بسیط علم، مسلم است، مای علم هم مسلم است، یعنی ماهو علم هم مسلم است یعنی می دانیم علم چیست؟ هل هو، هم مسلم است. می گوید ما از اظهر خواص علم بحث می کنیم. ما بوسیله اظهر خواص علم می خواهیم علم را تقسیم کنیم و یک احکامی درباره علم بیان کنیم که در علوم مختلف استفاده می شود. قبلا در بحث وجود ذهنی در نقد اشکال ملاهادی بر ملاصدرا جملاتی گفتیم که الان به درد می خورد. گفتیم علم، رفیق وجود است، در واجب، واجب است، در جوهر، جوهر است، در عرض، عرض است؛ لذا تعریف علم، کیف نفسانی که ملاصدرا گفته مماشاة للمشهور است گفتیم علم، مثل حرکت است. لذا تعریف حدی ندارد.

تطبیق عبارت فصل اول

«حصول العلم لنا ضروری، وكذلك مفهومه عندنا وإنما نريد في هذا الفصل معرفة ما هو أظهر خواصه-علم- لنميز بها مصاديقه- علم- وخصوصياتها «مصدق»- (بدایه ص ۱۳۸) مثلا بگوییم علم حضوری که یک نوع علم است چه نوع خصوصياتی دارد؟ گفتیم وجود ذهنی در مقوله نیست و حیث وجود ذهنی داخل در مقوله نیست، آن جایکه داخل در مقوله است، صدق وجود ذهنی نمی کند. لذا گفتیم نتیجه این است که وجود ذهنی، بوج است. لذا الان که می گوییم-فنقول قد تقدم في بحث الوجود الذهني» این «قد تقدم» را در ادامه با عبارت «على أنه سيبيء أن العلم الحسولي علم حضوري في الحقيقة» خراب می کنیم. در مسأله «كل تحت الكيف قد وقع» اشکال کردند گفتند کدام اشکال؟ وجود ذهنی از آن جهت که وجود ذهنی است داخل در هیچ مقوله ای نیست؛ چون آنجا که داخل در مقوله است یک واقعیت عینی است، کاشفیت ندارد، کلیت ندارد، وجود و تشخیص است، بعد عیب ندارد و جوب در هر جا در یک مقوله باشد و یک جا هم مقوله نداشته باشد. علمی که رفیق وجود است علم حضوری می شود، علمی که رفیق وجود است در واجب حد ندارد. در نفس که می آید حدش، جوهر می شود. در این صفت که می آید، حدش کیف نفسانی می شود اما آن وجود عینی واقعی است که یک جا جوهر است و یک جا کیف نفسانی است، این که وجود ذهنی نیست. وجود ذهنی کدام حیث مسأله است؟ عبارت را در فرمایش آقای طباطبائی بخوانید: «و بهذا البيان يتضح انتفاء ما آورده بعض المحققين» بهذا البيان ذیل این مطلب بیان شد که «فتبين ان الصورة الذهنية غير مندرجة تحت ما يصدق عليها من المقولات... لكن الصورة الذهنية انما لا تترتب عليها آثار المعلوم من حيث هي وجود مقيس الى الخارج، اما من حيث انها حاصلة للنفس فهي وجود خارجي يصدق عليها حد الكيف بالحمل الشايء... و هو انه عرض لا يقبل قسمة و لا نسبة و هو مندرج بالذات تحت مقولة الكيف و ان لم يكن من جهة كونه وجودا ذهنيا مقيسا الى الخارج داخلا تحت شيء من المقولات. اللهم الا تحت مقولة الكيف بالعرض» (بدایه الحکمه ص ۳۴) یعنی مسامحتاً؛ چون آن که داخل در مقوله کیف است یک واقعیت عینی است. آن که اسمش وجود ذهنی است مقيس الى الخارج است مقوله ندارد. پس چگونه گفتید علم حصولی اشکال دارد؟ «كل تحت الكيف» «كل» یعنی وجود ذهنی؟ وجود ذهنی که تحت مقوله نیست حتی تحت مقوله کیف هم نیست، تحت هیچ مقوله ای نیست، آن که تحت مقوله کیف است یک واقعیت عینی است که ناعت نفس است «تطرده عن النفس الجهل» وجود ناعتی دارد. الان می خواهیم از وجود ناعتیش استفاده

کنیم اتحاد عاقل و معقول را درست کنیم، اگر به آن، کیف می‌گوییم، کیف بالعرض است نه کیف بالذات است، کیف بالذات، واقعیت عینی است که بعد، علم در مرتبه این واقعیت، کیف است، در مرتبه جوهر، جوهر است، در مرتبه واجب، واجب است. در مرتبه عقل مجرد، جوهر عقلانی است؛ یعنی حضور است. واجب علم دارد، عقل مجرد علم دارد. نفس، علم دارد، کیف نفسانی هم علم دارد. علم مساوق وجود می‌شود. علم از سازمان وجود بیرون می‌رود اما این علم، یعنی علم حضوری. دیگر حق ندارید علم حصولی را علم بدانید؛ زیرا علم حصولی - یعنی وجود ذهنی - داخل تحت هیچ مقوله‌ای نیست. لذا اصلاً ایشان می‌گویند ما اصلاً نفهمیدیم کدام اشکال؟ «کلّ تحت الکیف» یعنی به حمل اولی؟ یعنی مفهوم؟ مفهوم که پوچ است. به حمل شایع؟ که اندراج و ترتب اثر باشد؟ وجود ذهنی هم مندرج تحت مقوله کیف نیست، کیف بالعرض است. بعد ارجاع دادیم به جمله آقای مطهری که ایشان عبارت ملاحضاتی «بعد اللتیا و التی و لست افتی» را آوردند و گفتیم بخوانید. پس از همین الان می‌خواهیم بگوییم وجود علم، بدیهی است، مفهومش هم بدیهی است. ما می‌خواهیم خواصش را بگوییم که کدامش حصولی است؟ کدام حضوری؟ که علم حصولی را کنار بگذارید که پوچ است و علم حصولی به علم حضوری باید برگردد در حقیقت و از بین برود. لذا ایشان تعبیر کردند: «المشهور بین الحكماء ان للماهیات وراء الوجود الخارجی وجودا آخر» (بدایه ص ۲۴) ولی ما بعداً می‌گوییم «فی الحقیقه» نداریم. شرح مختصر استاد مطهری خیلی عالی است. در طرز فکر منکرین اتحاد عاقل و معقول، ص ۸۵، دو صفحه است، ص ۷۷ هم طرز فکر قائلین به اتحاد را مطرح کردند و بعد هم ادله منکرین را دارند و ادله قائلین به اتحاد را دارند. اگر اینها با آن مقدمه‌ای که در شرط مبسوطشان دارد در ارتباط با اتحاد عقل و عاقل و معقول بعد از وجود ذهنی، ولی جرأت نکرده وارد شود کلیات مطلب را توضیح داده، گفته سطحش بالاست. اینجا ظاهراً از یادداشت‌های آقای مطهری استفاده کردند. خلاصه ایشان در مسأله عقل و عاقل و معقول که سطحش با بقیه این کتاب فرق دارد. چاپ اول این کتاب در سال‌های اول بعد از انقلاب در تنظیم اولیه در بحث اتحاد عاقل و معقول، از میان یادداشت‌های ایشان در این بخش، در این موارد تلفیقی است.

بحث ما در ارتباط با علم و تقسیمات علم به اینجا رسید که فرمایش فرمودند: اصل وجود علم، بدیهی است و مفهوم علم هم بدیهی است و ما مفهومی ابداع از علم نداریم که بخواهیم معرف علم قرار دهیم. منتها ما میخواهیم به اظهر خواص علم اشاره کنیم و به وسیله‌ی اظهر خواص علم به تقسیم علم و بیان احکامی درباره علم بپردازیم. بعد شروع می‌کنند به این که ما قبلاً در بحث حدود ذهنی، نوعی از علم را عندالمشهور ثابت کردیم. گفتیم مشهور حکما قائلند به این که شیء، دو وجود دارد. یک وجود ذهنی، یک وجود عینی. وجود ذهنی آثار ندارد و به این دلیل آن وجود بی اثر نسبت به عالم خارج را می‌گوییم علم حصولی و لذا علم حصولی از نظر مشهور، یک مفهومی است که داخل در هیچ یک از مقولات نیست و لذا اشکالات علم حصولی و اشکالات وجود ذهنی هم مرتفع است. این را ثابت شده می‌دانیم. در کنار علم حصولی، یک علم دیگری داریم به نام علم حضوری و آن هم علم و ادراک ماست به واقعیت خودمان که این واقعیت، تشخص دارد بر خلاف علم حصولی که مفهوم است و مفهوم، حاوی صدق بر کنترین نیست. در مفهوم به معلق و مفهوم، تشخصی وجود ندارد ولی علم ما به اصل واقعیت خودمان که تشخص دارد، خارجیت دارد، ما هرگز از این واقعیت غفلت نمی‌کنیم حتی در حال شک، اصل واقعیت خودمان برایمان مسلم و محرز است، این نوع علم را می‌گوییم علم حضوری؛ لذا می‌توانیم تقسیم کنیم به این که علم یا حضور ماهیت معلوم است نزد عالم که در وجود ذهنی و علم حصولی ثابتش کردیم یا علم به حضور وجود عینی معلوم نزد عالم که در علم حضوری الان با مصداق علم به واقعیت خارجی خودمان که از آن به «انا» تعبیر می‌کنیم، الان اثباتش کردیم؛ لذا علم تقسیم می‌شود به علم حصولی و علم حضوری. علم به وجود عینی خارجی معلوم و علم به ماهیت یا حصولی یا حضوری. این عبارت را بخوانیم.

تطبیق عبارات فصل اول

علم حضوری و علم حصولی

(بدایه ص ۱۷۳) «فبقول قد تقدم في بحث الوجود الذهني ان لنا علماً للامور الخارجة انا في الجملة - ما در بحث وجود ذهنی، ثابت کردیم که ما فی الجملة علمی داریم به امور خارج از خودمان - بمعنا آنها - آن امور خارجه - تحصل لنا و تحضر عندنا بماهياتها - به این معنا که ماهیت خارجی، حاضر است نزد ما و حاصل است برای ما - لا بوجوداتها الخارجيه التي تترتب عليها الآثار - نه اینکه ماهیت با وجود خارجی‌اش نزد ما حاضر شود، مدعای وجود ذهنی همین بود که - للشيء غير الكون في الاعيان كونه بنفسه لدى الالذهان - خود آن ماهیت، اما با وجودی دیگری نه با وجود خارجی‌ای که - تترتب - بر آن وجود، - عليها - بر این ماهیت، - الآثار - نه با وجود خارجی، با وجود دیگری، آن ماهیت نزد ما حاضر است - لا بوجوداتها - نه این که آن ماهیات به وجود آن ماهیات - الخارجيه - آن وجود خارجی که - تترتب علی - آن ماهیات، - آثار - در آن وجود خارجی، پس - فهذا قسم من العلم يسمي علماً حصولياً» پس ما تا الان بر اساس براهین وجود ذهنی، علم حصولی را اثبات کردیم.

علم انسان به خود، علم حضوری است

«و من العلم، علم الواحدٍ منّا بذاته الّتی یشیر الیها بأنّا» در کنار علم حصولی که علم به ماهیت معلوم است، ما یک علم دیگری داریم به نام علم حضوری که علم به وجود عینی معلوم است. این علمی که ما به اصل واقعیت خودمان داریم، به وجود عینی خارجی خودمان داریم که از آن به «أنا» تعبیر می‌کنیم «فأنه لا یغفل أنّ فیہ فی حال من الاحوال سواء فی ذلک الخلاً والملاً» در هیچ حالتی در خلوت و جلوت، شلوغی و خلوت و در هیچ حالی از خودش غفلت نمی‌کند. غفلت حضوری را داریم می‌گوییم نه اینکه به علم حضوری‌اش، علم حصولی داشته باشد. خیلی وقت‌ها آدم به این که خودش نزد خودش حاضر است علم حصولی ندارد توجه نمی‌کند. اما اصل واقعیت خودش حاضر است نزد خودش ولو این که به این حضور واقعیت عینی خودش، علم حصولی نداشته باشد. فعلاً دعوا سر آن مرحله بعد نیست. «فأنه لا یغفل عن نفسه» از خودش غافل نمی‌شود- فی حال من الاحوال سواء فی ذلک- و مساویست در این مسئله، خلاً و ملاً و نوم و یقظه، هیچ چاره‌ای هم نداریم قبل از هر حالتی ما خودمان نزد خودمان حاضریم. این علم به «أنا»، علم به ماهیت است یا علم به وجود است؟ می‌خواهیم بگوییم این علم به وجود عینی است؛ چون این، تشخّص دارد. در صورتی که علم حصولی که علم از طریق وجود ذهنی بود، تشخّص نداشت. او بذاته قابل صدق بر کثیرین بود، یک مفهوم بود. اما این علم به «أنا»، تشخّص دارد. -و لیس ذلک بحضور ماهیت ذاتنا عندنا حضوراً مفهوماً و عنداً حصولیاً- و نیست علم ما به «أنا» به حاضر بودن ماهیت ذات ما نزد ما، آن هم -حضوراً مفهوماً- و این که خودمان حضور مفهومی پیش خودمان داشته باشیم، مفهوم «أنا» کلی است واقعاً هم کلی است مفهومی کلی است- و علماً حصولیاً لان المفهوم الحاضر فی الذهن کیفما فرض لایقبل الصدق علی اکثرین- چون مفهومی که حاضر در ذهن است هر طور فرضش کنید- لایأب الصدق» ان شاء الله بعداً در ادامه بحث‌ها می‌آید که اگر به از بعضی مفاهیم می‌گوییم جزئی، به دلیل اتّصال حسّ خارجی ما به محسوس خارجی است؛ یعنی بعضی وقت‌ها این اتّصال است که سبب می‌شود مفهوم شیء را خاص کند و الاّ اگر ما قطع اتّصال کنیم یعنی آن ارتباط حضوری و وجود خارجی محسوس را نزد خاص در نظر نگیریم، خود مفهوم کلی است. ذهن، بعضی وقت‌ها این‌ها را به دلیل این که کنار هم اند دقت نمی‌کند پس اگر من اتّصال وجودی‌ام را به خودم در نظر نگیرم مفهوم «أنا»، کلی است. اگر اتّصال وجودی‌ام را به دیوار مخصوص، این دیواری که الان دارم حسش می‌کنم در نظر نگیرم، این مفهوم کلی است. مفهوم، همان‌طور که قبلاً بحث کردیم تا وقتی که مفهوم است کلی است؛ و لذا من وقتی که تشخّص را می‌خواهم پیدا کنم تشخّص در واقعیت علمی. وقتی که من به عین خارج اتّصال دارم تا اتّصال به عین خارج نباشد تشخّصی در کار نیست؛ لذا می‌فرماید: «لانّ المفهوم الحاضر فی الذهن کیفما فرض لایأب الصدق علی اکثرین و انما یتشخّص بالوجود الخارجی» مفهوم اگر در آن ما عدم امکان صدق بر کثیرین می‌بینیم، این حتماً باید برگردد به واقعیت عینی، حال که این مسلم شد، ببینیم «أنا» وضعش چگونه است. «أنا» بی‌ی که در خودمان می‌یابیم چگونه است؟ «و هذا الذی نشاهده من انفسنا و نعبّر عنه بأنّا، امرٌ شخصیٌ لذاته لا یقبل الشکره- این چیزی که می‌یابیم یک امر متشخصی است که قبول شرکت است با چیز دیگری و صدق بر چیز دیگری نمی‌کند- و التشخّص شأن الوجود- حالاً که امر متشخص به ذات است و تشخّص هم شأن واقعیت عینی است پس معلوم می‌شود- و علمنا بذواتنا انما

هو - آن علم، به حضور آن ذوات - لنا لوجودها الخارجی - به آن وجود خارجی است که عین تشخیص است - الّذی هو ملاک الشخصیّه و ترتب بالآثار و هذا قسم الآخر من العلم یسمی العلم الحضوری» به این می‌گوییم علم حضوری. پس ثابت شد که علم یا حصولی است یا حضوری. علم یا به حضور ماهیت معلوم است نزد عالم یا به حضور وجود عینی‌اش است.

اشکال برخی از تلامذه علامه

اینجا بعضی از اساتید بزرگوار می‌فرمایند: شما چرا علم را با واسطه و بی واسطه تقسیم نمی‌کنید؟ می‌گویید علم یا علم با واسطه است یا علم بی واسطه. علم با واسطه را علم حصولی و علم بی واسطه را علم حضوری بدانید؟ چرا دنبال وجود و ماهیت می‌روید؟ و لذا اگر که ما برویم به دنبال وجود و ماهیت، ما در جاهایی که به مفاهیمی مثل معقولات ثانویه علم داریم، این علم نه حصولی است نه حضوری؛ چون نه ماهیت است نه وجود.

(پرسش... پاسخ): آنجا توضیح دادیم که اولاً ماهیتی که اینجا مطرح است بالمعنی اعم است، یعنی مفهوم به طور کلی منتها مهم‌تر از آن نکته‌ای که آنجا توضیح دادیم این است که ما بر اساس مبنای آقای طباطبایی تا مسئله را به وجود عینی برنگردانیم مسئله تمام نمی‌شود. این نکته بسیار ارزشمندی که ان‌شاءالله بعداً می‌گوییم که حقیقت علم بازگشت علم حصولی است به علم حضوری و علم، وقتی درست می‌شود که عالم نزد معلوم حاضر شود، عالم برود به محضر معلوم. این مطلب، یک چیزی نیست که با واسطه و بی واسطه بشود بیان کرد. با واسطه و بی واسطه‌ای که ایشان از درونش می‌خواهند در بیاورند که علم ما به خود صورت ذهنی، علم حضوری است. و بعداً اتحاد علم و عالم و معلوم را درباره علم ما به خود صورت ذهنی می‌خواهند پیاده کنند. در صورتی که این مطلب، اجنبی است از چیزی که آقای طباطبایی به صددش است و مطلبی هم که شما در فرمایشات مرحوم آقای مطهری خواندید رتبه‌اش از رتبه‌ی فرمایش ایشان خیلی پایین‌تر است.

اگر من در باب علم حصولی و علم حضوری فقط تعبیری به کار بردم به با واسطه و بی واسطه، آن موقع می‌گوییم علم من به خودم بی واسطه است. علم من به شما با واسطه است اما علم من به صورت شما بی واسطه است. بعد وقتی که می‌خواهم بگویم علم حصولی به علم حضوری برمی‌گردد معنایش این می‌شود که علم به شما که با واسطه است باید برگردد به علم به صورت شما که بی واسطه است. اگر بعداً گفتم «علی‌آنه سیجی انّ العلم الحضوری علمٌ حضوری بالحقیقه» یعنی علم حصولی بازگشت می‌کند به علم حضوری، این بازگشت خیلی خیلی که اوج بگیرد همین‌طور می‌شود که می‌گویند علم حصولی که علم به شما، معلوم خارجی است از طریق حاضر شدن ماهیتش، برمی‌گردد به علم حضوری یعنی برمی‌گردد به این که بالاخره من به خود آن ماهیتی که نزد من حاضر شده، علم حضوری دارم؛ چون دیگر به خود او با واسطه علم ندارم. اگر علم من به آن ماهیت می‌خواست باواسطه باشد تفضل پیش می‌آمد و از آن حرف‌ها. اما ایشان این را نمی‌خواهد بگوید. ایشان می‌خواهد بگوید اصلاً ما علم حصولی نداریم. علم حصولی، یعنی این که من به محضر معلوم به وجود عینی خارجی‌اش برسم. این حرف را چطور می‌شود با اصطلاح با واسطه و بی واسطه گفت؟ لذا نزاع فقط اصطلاحی نیست. آن اول که وجود ذهنی است، اصطلاحی جواب دادیم. گفتیم ما اگر ماهیت را بالمعنی

الاعم کردیم می‌توانیم مشکل را حل کنیم. بگوییم علم یا علم به وجود است یا علم به ماهیت است. بعد برای این که اشکال نکنید که پس علم به معقولات ثانی چه می‌شود؟ ماهیت بالمعنی الاعم درست کردیم. کانه دعوا می‌شود برسر کلمات، که حالا من در واقع علم با واسطه را، تعبیر را نجات می‌خواهم بگویم علم با واسطه معقول را می‌گویند علم با ماهیت بالمعنی الاعم که همه را شامل شود. آیا واقعاً دعوا، اصطلاحی است؟ که ایشان بفرماید با واسطه، ما بگوییم علم با ماهیت، ماهیت را هم بگیریم بالمعنی الاعم، یا نه! ما اصل حقیقت علم را می‌خواهیم برگردانیم به جایی که معلوم به واقعیت عینی‌اش نزد عالم حاضر است. عینی و خارجی‌اش، نه اینکه یک صورت ذهنی را بگوییم که خود صورت ذهنی، دیگر با واسطه نیست، بی واسطه است. اگر ما آمدیم گفتیم علم یا علم به مفهوم، علم به مفهوم است یا علم به وجود عینی خارجی است، آن موقع آن نتیجه زیبا را می‌خواهیم بگیریم که علم به مفهوم هم پوچ است و علم درست نمی‌شود الا وقتی که عالم با واقعیت عینی معلوم، ارتباط برقرار کند؛ لذا دعوا، عمیق‌تر از با واسطه و بی واسطه است و این تعبیر نمی‌تواند این بار را تحمل کند. آن بی واسطه و با واسطه برای صورت ذهنی هم بی واسطه است؛ لذا باید خودتان را آماده یک پله دقیق‌تر کنید که وقتی آنجا می‌رویم اتحاد عالم و معلوم را درست کنیم ببینیم این اتحاد عالم و معلوم، آخرش به کجا می‌خواهد بخورد؟

پس این مطلب، ضمن این که مطلب ناتوانی است فی نفسه، و لمّ بحث را ما می‌خواهیم با تقسیم علم به وجود عینی در مقابل تقسیم علم به ماهیت، درست کنیم و در ذیل ادله‌ی وجود ذهنی هم بحث کردیم که اینجا هم هیچ کس نمی‌آید ماهیت را بالمعنی الاخص بگیرد. شاهدش هم علم به عدمیات بود. ما آنجا عدمیات را داشتیم، ممتنعات را داشتیم و خلاصه آنجا چه مثبت چه مُنکر، می‌آمدند در موارد استدلال و موارد نقضشان مفاهیمی را می‌آوردند که مفاهیم ماهوی نیستند؛ لذا ماهیت می‌شود بمعنی الاعم و مشکل حل است. آنجا براحتی این را می‌گفتیم، اما ضمن این که آن مطلب را دوباره تأکید می‌کنیم باید اینجا حواستان را بیشتر بدهید که مطلب را اگر ما بعداً بخواهیم با ایشان برویم بالاتر؛ و بازگشت علم حصولی را به علم حضوری به این معنا بگیریم که اصلاً ما علم حصولی نداریم و آنچه که ما می‌گوییم علم حصولی، اضطراری که ما پیدا کردیم برای این که یک مفهومی بسازیم و این مفهومی قیاسی که می‌سازیم داخل در هیچ یک از مقولات نیست، آن مطلب را می‌خواهیم الان اینجا درست کنیم.

تقسیم علم به حصولی و حضوری، یک تقسیم حاصر است

و لذا می‌فرماید: «و هذان للقسمان ینقسم الیهما العلم قسمه حاصره - این دو قسم، علم منقسم می‌شود به این دو قسم - قسمه حاصره فإن حصول معلوم للعالم، إما بماهیته أو بوجوده - معلوم از برای عالم، یا به ماهیتش حاضر است یا به وجودش - و الاوّل هو العلم الحصولی و الثانی هو العلم الحضوری» پس ما علم را معنا کردیم و علم را هم تقسیم کردیم به قسمت حاصره که یا حضور معلوم است به واقعیت عینی خارجی‌اش نزد عالم، یا حضور معلوم است، حضور مفهومی که قابل صدق بر کثیرین است که از آن تعبیر می‌کنیم به علم حصولی در مقابل علم حضوری. قسمت را هم حاصره می‌دانیم. خوب این بحث که تمام می‌شود وارد بحث ارزشمند اتحاد علم و عالم و معلوم می‌شوند.

اتحاد علم، عالم و معلوم

در بحث اتحاد علم و عالم و معلوم، دو مرحله کار باید انجام شود؛ یک مرحله این است که علم و معلوم یکی است. یک مرحله این است که عالم و معلوم یکی هستند. علم و معلوم، چون معلوم خارجی مورد نظر نیست و به اصطلاح معلوم بالذات، ما فعلاً مجبوریم با همان سیستم متعارف بحث، وارد بحث شویم. همان صورت ذهنیت، لذا معلوم بالذات به صورت ذهنیت، عین علم است و دیگر ما دو واقعیت نداریم که یکی در واقع علم باشد، یکی معلوم به عنوان صورت ذهنی که معلوم بالذات ماست در مقابل معلوم بالعرض که واقعیت خارجی است. ما آن را الان کار نداریم. می‌خواهیم بگوییم علم و معلوم یکی‌اند؛ چون صورت ذهنیه که علم است، معلوم هم هست، این یک قدم است. یک قدم دیگر می‌خواهیم بگوییم که عالم و معلوم، یکی‌اند. معلوم که شد همان صورت ذهنیه، با من عالم، یکی‌اند. این عبارت اول را می‌خوانم بعد یک مطلبی را از خارج عرض می‌کنم.

«ثم ان کون علم حاصلًا لنا معناه اصول المعلوم لنا- وقتی می‌گوییم ما علم داریم و علم برای ما حاصل است معنای حصول علم، حصول معلوم است برای ما- لان العلم عین المعلوم بالذات- وقتی ما می‌گوییم علم، این صورت علمیه همان معلوم است. ما دو واقعیت نداریم. یکی واقعیت علم باشد، یکی واقعیت معلوم به عنوان معلوم بالذات و صورت علمیه- اذ لان عینی بالعلم الآ حصول المعلوم لنا- وقتی ما می‌گوییم علم، یعنی عالم شدیم علم پیدا کردیم، یعنی معلوم برای ما حاصل شده است- و حصول الشيء و حضوره لیس الا وجوده و وجوده نفسه» این ذیل فرمایش ایشان با سازمان فرمایش خودشان باید معنا شود. این فرمایش ایشان، فعلاً بماند. با سیستم مشهور من وقتی علم پیدا می‌کنم، علم یعنی حصول معلوم بالذات. معلوم بالذات یعنی صورت ذهنیه. صورت ذهنیه حاضر است نزد من، یعنی وجود عینی‌اش نزد من حاضر است. اینجا الان دارد بازگشت علم حصولی به علم حضوری بر اساس همان حرف وسط معنا می‌شود که قبلاً عرض کردم؛ یعنی اگر گفتیم علم من به شما به واسطه صورت ذهنیه شماست، علم من به صورت ذهنیه دیگر به واسطه نمی‌خورد ولو این که خود صورت ذهنیه حاضر است. این عبارت را این گونه می‌شود معنا کرد که فعلاً بنا بر مبنای مشهور، که من یک علم حصولی دارم علم به ماهیت شیء خارجی از طریق حضور مفهوم است، آن مفهومش که به واسطه صورت ذهنی نزد من حاضر است که اسمش وجود ذهنی است، می‌گویم ماهیت با یک کون دیگری و با یک وجود دیگری نزد من حاضر است، خود آن وجود دیگر، دیگر از طریق صورت، معلوم من نیست. بلکه خود آن وجود دیگر، به واقعیت خارجی‌اش نزد من حاضر است. این فعلاً با سیستم مشهور. اما آیا این جمله با سیستم خود ایشان که بخواهد علم حصولی را انکار کند و مسئله را در هر حالتی برگرداند به رؤیت از بعید، این جمله را باید چطور معنا کنیم؟ که وقتی می‌خواهیم رابطه عالم و علم را بگوییم، برنگردد به رابطه‌ی عالم با صورت ذهنیه؛ چون صورت ذهنیه که رشحه نفس است نفس را عالم نمی‌کند. اضافه‌اش به نفس، اضافه‌ی اشراقی است، این که نفس را عالم نمی‌کند. قبلاً در وجود ذهنی گفتیم، ولو علم کیف نفسانی هم باشد در آن مرحله، واقعیت عینی خارجی، منتها مرتبه‌ای از نفس است. ناعت نفس است، عیبی ندارد، می‌گوییم وجود ناعتی که بخشی از نفس است و اسمش کیف نفسانی است این که نمی‌خواهد نفس را عالم کند. بنا بر مبنای ایشان که حقیقت ادراک کلی را رؤیت از بعید می‌دانند. آن موقع وقتی می‌گوییم علم پیدا کردیم به چیزی، باید بدانیم آنجا معنایش چه می‌شود؟ این جمله را دو گونه باید معنا کنیم. فعلاً با

مبنای مشهور، این می‌شود که من وقتی که علم به چیزی پیدا می‌کنم، وجود ذهنی او نزد من حاضر است؛ یعنی «حصول لنا» دارد، وجود لغیره دارد، وجود برای ما دارد. این وجود برای ما، علم و معلومش یکی است یعنی دو چیز ما نداریم. یکی علم باشد یکی معلوم، و خود آن صورتی که برای من حاضر است به وجود خارجی‌اش برای من حاضر است نه به وجود مفهومی‌اش که دوباره بخواهم با واسطه به آن علم پیدا کنم. بنابراین تعبیر، بازگشت علم حصولی به علم حضوری، بازگشت همان روال معروف است که من یک علم دارم با واسطه به شما، یک علم دارم بی واسطه به این صورت، که این صورت، خودش نزد من حاضر است. ما فعلاً اینگونه معنا کردیم.

«و حصول الشئ و حضور الشئ لیس الا وجود- آن شئی. و وجود آن شئی هم خود آن شئی است. پس من به شما از طریق صورت شما که معلوم بالذات است و شما را معلوم بالعرض می‌کند، علم دارم و علم من عین همین صورت است و صورت هم به وجود واقعی خارجی‌اش نزد من حاضر است نه این که به آن صورت از طریق مفهوم دیگری و صورت دیگری، علم داشته باشند. پس تا الان بر اساس سیستم مشهور ثابت کردیم که علم و معلوم بالذات یکی هستند. علم من، همان حاضر شدن معلوم بالذات است به وجود خارجی‌اش که معلوم بالذات من همان صورتی است که از خارج گرفتیم. این مطلب را ما باید در دو افق بررسی کنیم.

انحای اتحاد

مطالبی که شما خواندید، یکبار برمی‌گردد به همان روالی که در بحث اتحاد علم و عالم و معلوم، که آقایان تصویر کردند. تصویری که آنجا ارائه شد این بود که ما باید ببینیم رابطه عالم و معلوم، رابطه ماده و صورت است یا رابطه‌ی جوهر و عرض است؟ اگر بحث به اینجا بکشد که رابطه عالم و معلوم، رابطه ماده و صورت است یا رابطه جوهر و عرض است؛ باید ببینیم این معلوم، کدام معلوم است که رابطه‌اش با نفس، رابطه ماده و صورت است یا رابطه جوهر و عرض؛ بعد بحث کنیم که این معلوم که حالا حرف در واقع ملاً هادی باشد که رابطه، رابطه ماده و صورت است، نه رابطه جوهر و عرض که حرف بوعلی است. یک حرف بالاتری هم ملاصدرا اینجا فرموده که حرف من عمیق‌تر و لطیف‌تر از آن است. من نمی‌خواهم اکتفا کنم به مسئله ماده و صورت. ولو ماده و صورت هم در عبارات ملاصدرا هست اما ملاصدرا اکتفا نکرده به آن، بلکه ملاصدرا از طریق برهان تضایف، آمده یک حرف بیشتری بفرماید. بگوید این معلوم، خود معلوم، در همان رتبه‌ای که معقول است عاقل هم هست و نفس به دلیل اتحادش با او، عاقلیتش، عاقلیت بالفعل پیدا می‌کند. حالا سؤال این است. این مطلب ملاصدرا که مطلب درست و تام و یا حالا دچار اشکال و ایراد، که بعدش باید در نه‌ایه تکلیفش روشن شود که آقای طباطبایی به این مطلب، نقدی دارند و آن نقد در مطالب مرحوم آقای مطهری نیست، باید آنجا رسیدگی شود. منتها تکلیف معلوم نشد که این معلوم کجاست؟ صورت ذهنی مورد نظر است؟ اگر معلوم یعنی صورت ذهنی؟ صورت ذهنی است که من دارم می‌گویم رابطه‌اش با نفس، رابطه جوهر و عرض است یا ماده و صورت که می‌گویم صورت یعنی چه؟ تکلیف این مطلب را باید آنجا روشن کنیم که اگر من آدمم و گفتم در مسئله‌ی رابطه عالم و معلوم، من یک عالم دارم یک معلوم دارم می‌خواهم ببینم این عالم و معلوم که حالا معلوم هم عین علم است، فعلاً بر اساس همین توضیحی

که مشهور دادند، این معلوم من که عین علم است رابطه‌ای هم دارد با عالم، می‌خواهم ببینم رابطه‌اش با عالم، رابطه جوهر و عرض است یا رابطه ماده و صورت است، این معلوم یعنی چه؟ یعنی صورت ذهنی؟! اگر منظور، از این معلوم، صورت ذهنی است و در حد صورت ذهنی می‌خواهم بحث کنم به من اشکال می‌گیرند، می‌گویند شما بر اساس وجود ربطی، مگر نمی‌گویید عرض از مراتب وجود جوهر است؟ ما حرف بوعلی‌سینا را اصلاحش می‌کنیم، نمی‌گوییم جوهر و عرض به معنایی که بوعلی می‌گفت که عرض یک واقعیت باشد، جوهر یک واقعیت باشد. عرض را موجود به وجود ربطی می‌کنیم، آن هم موجود به وجود ربطی‌ای که از مراتب وجود نفس است. اگر از مراتب وجود نفس شد، اتحاد جوهر و عرض به این معنا که شما عرض را از شئون جوهر می‌دانید و عرض را مراتب وجود نفس می‌دانید، بوعلی هم قبول دارد. اگر حداکثرش این است به این معنا که صورت ذهنی از باب این که اضافی اشراقی به نفس دارد، رشحه و اثر وجود نفس است، این را می‌خواهید بگویید؟ بوعلی تا اینجا دقت نکرده در وجود ربطی اما ما با همین دقت شما در وجود ربطی مشکل را حل می‌کنیم. آیا مسأله رابطه عالم و معلوم، رابطه عالم است با صورت ذهنی که دعوا کنیم این رابطه عالم و معلوم، از نوع جوهر و عرض است یا از نوع ماده و صورت است؟ بعد هم بگوییم این معلوم بالذات و علم که همان صورت ذهنی‌اند یکی‌اند، این را می‌گوییم؟ می‌گوییم معلوم بالذات با صورت ذهنی یکی است؟ بعد هم رابطه نفس با معلوم، در واقع رابطه ماده و صورت است یا رابطه‌ی جوهر و عرض؟

(پرسش... پاسخ): آقای مطهری در اصطلاحات هم دارد، ماده و صورت را می‌گوید درست است ولی شرح مبسوط لطیف‌تر از این است. البته شرح مبسوط از این جهت بهتر از شرح مختصر است مفهوم‌ها را واضح‌تر کرده است. شرح مختصر، یادداشت‌های ایشان است و سخت است، پیچیده است. سعی کرده مقدمات دقیق را هم تفهیم کند.

جلسه صد و بیست و یکم

خلاصه جلسه گذشته (ادامه انجای اتحاد)

عرض شد که در باب اتحاد عالم و معلوم، عبارتی را که شما قبلاً اینجا بررسی کردید و تحقیق کردید، اشکالی که وجود دارد این است که معلوم نمی شود که ما معلوم بالذاتمان، صورت ذهنیه است و وقتی می‌گوییم علم، معلوم بالذات است، عین صورت ذهنیه است علم یا معلوم بالذات ما واقعیت عینی خارج است؟ و آن عبارتی را که مرحوم آقای مطهری از آخوند ملاصدرا نقل می‌کنند که آن صورت علمیه ما معقول بالذات و عاقل بالذات است، آن در واقع صورت است یا واقعیت مجرد خارجی است؟ مرحوم آقای طباطبایی با تبیین خیلی زیبایی که دارند می‌خواهند بفرمایند: ما معقول بالذاتمان، واقعیت عینی و خارجی است نه صورت ذهنی. آن معقول بالذات است. اگر ما معقول بالذاتمان واقعیت عینی خارجی بود و واقعیت عینی خارجی شد معقول بالذات، آن موقع وقتی که من می‌خواهم علم به آن واقعیت پیدا کنم، اتحاد برمی‌گردد به بحث وجود ربطی، و مسأله وجود ربطی، به این برمی‌گردد که وقتی کسی عاقل است یعنی معقولی برایش حاصل است. وقتی کسی عالم است معلومی برایش حاصل است و وقتی وجود ربطی شد و اتحاد بین العالم و المعلوم، یا بین العاقل و المعقول، شد ربط وجودی عالم با معلوم، معلوم هم منظور معلوم بالذات است، معلوم بالذات هم یک واقعیت مجرد خارجی است، این بحث صورت علمی اصلاً از بحث بیرون است. یکبار دیگر تکرار کنم! آقای طباطبایی می‌فرمایند: حقیقت بحث ما باید برگردد به رابطه عالم و معلوم بالذات. معلوم بالذات، واقعیت مجرد خارجی است و آن صورت که معقول بالذات و عاقل بالذات است، منظور صورت ذهنی نیست. صورت ذهنی، اصلاً اضافه اشراقی به نفس دارد آن را رها کنید قبلاً در حرف‌های ملاحادی بحث وجود ذهنی، آن را خواندیم. مفهوم یعنی علم حصولی، هیچ است، صورت ذهنی هم که وجود ناعتی به نفس دارد، عرض نفس است و قائم به نفس است محل بحث ما نیست. آن اضافه اش به نفس، اضافه اشراقی است. آن هم محل بحث نیست. پس چه محل بحث است؟ ما وقتی می‌گوییم معقول، یا می‌گوییم معلوم، با چه چیزی کار داریم؟ با یک واقعیت مجرد خارجی. آن واقعیت مجرد، وقتی من به آن علم دارم «حاصل لنا» علم، یک نوع «حصول المعلوم للعالم» است. «حصول المعلوم» یعنی «حضور المعلوم». «للعالم» یعنی «اتحاد العالم مع المعلوم». و لذا ایشان انتقادی به ملاصدرا دارد که شما بیهوده به دنبال بحث تضایف رفتید. معقول مجرد، خودش که هم عاقل است هم معقول. اصلاً وحدت است نه اتحاد، چه نفس باشد چه عقل مجرد باشد، آن معلوم مجرد، خودش هم عاقل است هم معقول. علم بالغیر هم می‌شود ارتباط ما با آن علم بالذات. دیگر تضایف چه کاره است؟! من آنجا عاقل و معقول یکی است، چه من -خود نفس- چه آن موجود مجردی که رؤیت از بعید عند العلم بالغیر، تحقق پیدا می‌کند؛ چون آن «حاصل لنا و حاضر لنا» پس ما متحدیم؛ چون علم، یعنی حصول للعالم، حضور للعالم؛ للعالم یعنی وجود لغیره، وجود لغیره یعنی وجود ربطی، یعنی اتحاد. پس هر مجردی بالذات، عالم است و معلوم به عین هم، تضایف هم نیست. صفات حقیقیه وجود است. هر مجردی، خودش عاقل است و معقول، تعددش هم مفهومی است، تساوقی است،

تحلیلی است در علم بالذات. در علم ما بغیر، ما کاری با صورت علمیه، کار نداریم، با آن موجود مجرد کار داریم. آن، «حاصل» لنا، که از دور می‌بینیم. بر همین مینا، «حاصل لنا» چون یا ما عالم هستیم یا عالم نیستیم که اگر عالم هستیم معلوم، حاصل است برای ما. اگر آن موجود مجرد در متن واقع خودش مجرد است. معلوم، للعالم موجود است یعنی وجود ربطی. معقول، وجود للعاقل دارد یعنی وجود ربطی، وجود ربطی یعنی اتحاد.

(پرسش... پاسخ:) وقتی علم پیدا می‌کنم به یک عرضی، نه به یک جوهری! عرض یعنی کم و کیف، وضع متی. اعراض در موجود مجرد عقلی نیستند، در وجود مثالی هستند. یک عالم عقل داشتیم، که مجرد تام است. یک عالم مثال داشتیم، این‌ها آنجا موجودند. من هر وقت می‌خواهم به جوهری علم پیدا کنم با مجرد عقلی مرتبط می‌شوم. ارتباط من با مجرد عقلی، دیگر بحث جوهر و عرض نیست. آن عرض که معلول من است، اضافه اشراقی دارد به نفس. من با مجرد ارتباط دارم. ارتباط من با مجرد یعنی «حصولُ المعلوم للعالم» بعداً می‌گوییم یعنی تشرف معلوم نزد عالم. وقتی عرض را می‌خواهم بفهمم، می‌روم با مجرد مثالی متحد می‌شوم؛ چون آن عرض از مراکز وجود مجرد مثالی است، با آن عرض هم که از مراتبش است متحد شدم. پس همیشه وقتی من علم به غیر دارم، علم به موجودی دارم که عقل است و معقول است و عاقل.

(پرسش... پاسخ:) آهن، یک رب النوع عقلی دارد مجرد است. رب النوعش مجرد عقلی دارد در آن امتداد نیست. اما یک رتبه پایین‌تر، عالم مثال است که در آن امتداد هست حرکت نیست. آن در واقع مفید صورت مثالی آن است. یک جا دارم مفید صورت عقلی او است. من یک بار با او ارتباط پیدا می‌کنم، یک بار با موجود مثالی. بستگی دارد معلوم چه باشد معقول چه باشد. اگر امتداد را خواستم تعقل کنم که عرض است، باید با آن پایینی ارتباط برقرار نمایم. اگر جوهر را خواستم تعقل کنم باید با بالایی ارتباط برقرار نمایم. آقای طباطبایی در اسفار حاشیه می‌زند که متأسفانه آقای طباطبایی اینها را بحث نکرده اند.

(پرسش... پاسخ:) در واقع ایشان می‌خواهد بگوید همه‌اش باید برگردد به بحث ربط معلول به امکان فقری با علتش. اتحادی که می‌خواهیم بگوییم اول به اینجا برگردد. مرحوم آقای مطهری را خوب بخوانید.

اشکال شهید مطهری به ملاصدرا

آقای مطهری، می‌خواهد بگوید: آقای ملاصدرا! شما که دارید می‌گویید معقول بالذات، می‌گویید وقتی صورت معلوم، معقول بالذات است و عاقل بالذات است، عاقل بالذات چیست؟ خودش عرض است که معقول بالذات است؟ عرض، مورد نظر آقایان نیست. این‌هایی که دارند می‌گویند برای عرض نمی‌گویند، برای جوهر می‌گویند و اگر منظورتان این است، در واقع اصلاً ملاصدرا درباره کیف نفسانی حرف نمی‌زند. آن موقع نتیجه‌اش ختم می‌شود که در واقع عالم با علم، توسعه وجودی پیدا می‌کند و اشدّ اتصالاً می‌شود آن ماده و صورت درست در می‌آید که در واقع نفس، با علمش، اتصال وجودی‌اش به علتش بیشتر می‌شود.

ما دیروز به شما گفتیم علم حصولی شما مفهومی بود که داخل تحت هیچ یک از مقولات نبود و کنار رفت. آن کیف نفسانی شما عرضی بود از اعراض نفس، از مراتب وجود نفس و قائم به نفس، این هم تمام شد. چه چیزی باقی ماند؟ رابطه عالم و معلوم بالذات. می‌گوید معلوم بالذات می‌شود بازگشت علم حصولی به علم حضوری. بهترین کسی که این را توضیح داده آقای مصباح است. ولو قبول ندارد اما بهتر از همه توضیح داده که بازگشت علم حصولی به علم حضوری که ایشان دارد می‌گوید یعنی این: معنایش این نیست که من یک صورتی دارم بگویم علم من به شما با واسطه است، علم من به صورت حضوری و بی واسطه است. نخیر! من می‌خواهم بگویم علم حصولی‌ای که من گفتم یک مفهومی است قیاسی که من ساختم. (تعلیقه ص ۳۵۱ شماره ۳۵۲) «قوله: ان الحصولیه منه ینتهی الی علم حضوری یمکن ان یراد بهذه العبارة ثلاثة معان: احدها ان کل علم حصولی لابد و ان یکون مأخوذا عن معلوم حضوری بدعوی ان العلم الحصولی صورة و لا یمکن اصل الصورة الا بحضور ذی الصورة-می فرماید اشکال دارد-ثانیها ان کل علم صورة علمیه لابد و ان یکون نفسها معلومة للعلم الحضوری و هذا ما اشرنا الیه آنفا عند الکلام فی ضرورة علم الحضوری- ایشان می‌گوید این حرفی بود که ما قبول کردیم. ما هم همین را گفتیم. همین با واسطه و بی واسطه که گفتیم یعنی این- ثالثا ان ما نعتبره علما حصولیا کاشفا عن المعلومات بالعرض هو فی الواقع علم حضوری کاشف عن المعلومات بالذات فقط، و کاشفیه عما وراءه انما هو باعتبار من العقل فالعلم الحصولی اعتبار بظطر الیه العقل علی حد تعبیره الآتی و هذا هو الذی یرومه بهذه العبارة و یرمی الیه» یعنی مقصودش این است که من در واقع به چیزهایی که می‌گفتم علم حصولی، آن اضطراری است که عقل پیدا کرده و یک مفهوم قیاسی گرفته، در صورتی که مفهوم قیاسی‌ای در کار نیست. من در واقع یک ارتباط وجودی دارم با معلوم بالذات، معلوم بالذاتم، موجود مجرد است. اگر من ارتباطم با معلوم بالذات که موجود مجرد است برقرار شد، آن موقع چون عالمم، او وجود للعالم دارد. وجود للعالم دارد یعنی اتحادالعالم معه از باب وجود ربطی. منتها این چه نوع وجود ربطی‌ای می‌شود؟ آخرش یک پله فنی‌تر دیگر داریم که برگردانیم به رابطه علت و معلول و بگوییم که علت و معلول در حالت عادی هم این رابطه را دارند، در حالت علم اتصال بیشتر می‌شود. این‌ها حرف‌های بعدی‌اش است که در نهایت درستش می‌کند. منتها سازمان فرمایش ایشان این شد که ما اگر گفتیم علم حصولی برمی‌گردد به علم حضوری، یعنی علم حصولی... ایشان «علی أنه سیجی» را در فصل دهم همین باب، «فی احکام المتفرقة» خیلی عالی است. «و منها أنه تقدم أن کل معقول فهو مجرد كما أن کل عاقل فهو مجرد-هر عاقل و معقولی مجردند-فلیعلم ان هذه المفاهیم الظاهرة للقوی العاقلة التي تکسب بحصولها لها الفعلیه حیث کانت مجردة فهي اقوی وجودا من النفس العاقلة التي تستکمل بها- یعنی وجود این معلوم از وجود عالم، اقوی است -و آثارها المترتبة فعلیها فی الحقیقة- اینها- فی الحقیقة موجودات مجردة تظهر بوجوداتها الخارجیه للنفس العالمة فتتحد ان نکسبها ان کانت صور جواهر، و بموضوعاتها المتصفه بها ان کانت اعراض- منتها در دو مرتبه. اعراض در مرتبه‌ی مثال اند، جواهر در مرتبه‌ی عقول اند-لکن لاتصالنا من طریق الادوات الادراک بالمواد_ ما چون الان در عالم حس یک نفسی داریم که وحدتها کل القوی، در عالم ماده، این نفس متصل به محسوس است. فکر می‌کند مفهوم را از اینجا گرفته، علم حصولی‌اش را وجود ذهنی از اینجا پیدا می‌کند-لاتصالنا چون وجود ما به متصل عالم حس است-من طریق ادوات الادراک بالمواد تنوهم انها نفس الصور القائمة بالمواد نضعناها من المواد من دون آثارها

المرتبة عليها في نشأة المادة فصارت وجودات ذهنية للأشياء لا يترتب عليها آثارها - فكر می‌کنیم این مفاهیم را از آنجا گرفتیم. بعد ما فکر می‌کنیم این می‌شود وجود ذهنی. در واقع ما یک ارتباطی با یک واقعیت مجرد پیدا کردیم، منتها نفس انسان موجود عجیبی است، از این طرف پایش در عالم ماده است متصل است به اینجا، از آن طرف مرتبط شده با عالم مجرد، توهم می‌کند این مفهوم را از آنجا می‌گیرد؛ در صورتی که اصلاً از اینجا نگرفته است. او یک ارتباط وجودی دارد، هم با ماده به دلیل مرتبه مادی نفس، هم با مجرد به دلیل توسعه وجودی نفس. این اتصال وجودی، سبب می‌شود که حقیقت ادراک، شکل بگیرد. اینها موجوداتی هستند اقوی وجوداً من النفس که موجودند و ما در محضرشان هستیم و عند التّعقل ظاهر برای نفس می‌شوند و وقتی ما می‌گوییم اتحاد عقل، عاقل و معقول، یعنی اتحاد من نفس با آنها. منتها اتحاد من نفس با آنها در دو مرحله است: یا اتحاد با جوهر مجرد عقلی در جواهر، یا اتحاد با مجرد مثالی است که اعراض اینها را دارد. نتیجه‌اش هم این است که خود آن هم عقل و عاقل و معقولند؛ لذا داد ایشان بلند است که آقای ملاصدرا چرا برای اثبات عقل و عاقل و معقول، در آنها به برهان تمسک کردید؟ شما باید به بوعلی می‌گفتید: همان‌طور که ما عقل و عاقل و معقولیم به عنوان مجرد، آن هم عقل و عاقل و معقول است، اینها هم وحدت است در خودش، نه اتحاد. اتحاد، برای ارتباط وجودی است، ارتباط وجودی من با او. البته دو پله دیگر هم دارد.

ادامه تطبیق عبارات فصل اول

«ثم ان كون العلم حاصلًا لنا معناه حصول المعلوم لنا - وقتی ما می‌گوییم علم داریم، معلوم برای ما حاصل است. - لأن العلم عين المعلوم بالذات اذ لا معنى بالعلم الا حصول المعلوم لنا - وقتی می‌گوییم عالمیم یعنی معلوم برای ما حاصل است. وجود عالم، معلوم للعالم - و حصول شيء و حضور شيء ليس الا وجود شيء و وجوده نفسه» منتها چون آن مجرد است، وجودش، عین علم است و عین عالم است و عین معلوم است. هر سه را دارد وحدت هم هست، نه اتحاد. پس یک معلوم بالذاتی دارم که حضورش عین العلم و العالم و المعلوم است کاری هم با برهان تضایف ندارم. بعد وقتی که من عالم می‌شوم «حاضر لنا».

«و لا معنى لحصول المعلوم للعالم - وقتی گفتیم معلوم حاصل للعالم است - الا اتحاد عالم مع المعلوم سواء كان حضوريا او حصوليا - بعداً حصولی را پس می‌گیرد - فإن المعلوم الحضورى و إن كان جوهرًا قائمًا بنفسه - اگر یک جوهر قائم به نفس است مثل عقل مجرد - كان وجوده لنفسه و هو مع ذلك للعالم؛ این موجود مجرد، که حضور لنفسه دارد، خودش هم عالم است هم معلوم است هم علم است، موجود مجرد است - فقد اتحد العالم مع نفسه - آن موقع این عالم، در واقع - و إن كان امرًا وجوده لموضوع - اگر عرض است عرض مجرد است - و المفروض أن وجوده للعالم - این عرض، وجود للعالم، معنایش این است که عالم، با جوهری که عرض قائم است متحد شده است - فقد اتحد العالم مع موضوعه - عالم، با موضوع این عرض متحد است - والعرض ايضاً من مراتب وجود موضوعه - عرض هم از مراتب وجود موضوعش است - غير خارج منه - خارج از موضوعش نیست - فكذلك مع ما اتحدمع موضوعه - پس عرض خارجی از مراتب وجود ما شده است؛ چون ما با موضوعش متحد شدیم. هر دو، مجردند یکی عقل است، یکی مثال است. اگر علم به جوهر داریم اتحاد داریم، اگر علم به عرض هم داریم اتحاد داریم. بعداً می‌گوییم در خیال هم اتحاد

داریم، در حس هم اتحاد داریم؛ چون خیال هم از مثال می‌آید. ما هم با آن رابطه وجودی داریم، چون وجود علت و معلول است. علت و معلولیم؛ چون عقل مجردیست که فعلیت به ما افاضه می‌کند، کمال به ما می‌دهد کمال وجودی، ارتباط وجودی. اول می‌فرماید: «و كذا المعلوم الحصولی موجود للعالم - می‌گوید معلوم حصولی هم وجود للعالم دارد - سواء كان جواهرًا موجودًا لنفسه او امرا موجودًا لغيره، چه اینکه جوهری باشد که لنفسه موجود است، چه اینکه عرضی باشد یعنی چه به سنگ علم پیدا کنم چه به رنگ - و لازم کونه موجودا للعالم اتحاد العالم معه - این صورت می‌شود کیف نفسانی. بعد ایشان می‌فرماید - ان شاء الله این‌ها را در نهایت، همین‌طور به خودش اشکال می‌کند - می‌گوید ولی معلوم برای ما حاصل نشد. علم حصولی بود، آن‌جا اشکالی به خودش می‌کند بعد آخر به این جواب می‌رسد که - علی أنه سیجی أن العلم الحصولی علم حضوری فی الحقیقة» بعداً می‌آید که علم حصولی در واقع علم حضوری است، پس دیگر چیزی به نام علم حضوری نداریم در این بحث. این را کنار بگذارید کنار؛ چون کیف نفسانی اضافه‌اش به نفس، اضافه‌ی اشراقی است، مفهومش که قیاسی است «و يضطر اليه العقل»، عقل، توهم کرد مضطر شد این را ساخت. هم‌ه‌اش برمی‌گردد به رابطه‌ی نفس با موجودات مجرد. منتها موجودات مجرده عقلیه و موجودات مجرده مثالیه، که خودشان عین علم‌اند و عین معلومند و ما به دلیل ارتباط وجودی با آن‌ها، اتحاد پیدا می‌کنیم. اتحاد ما با آن‌ها از باب این است که اتحاد ما باید برگردد به وجود ربطی اما یادتان نرود نه وجود ربطی عرض برای جوهر! در سیستم معقول بالذات، در سیستمی که فکر می‌کردیم این کیف نفسانی بشود عرض، این را نمی‌خواهیم بگوییم. ما در واقع این را درست نکردیم، ما این را گذاشتیم کنار. ما آن را که درست کردیم حقیقت علم حصولی را بازگردانیم به علم حضوری. این، دو پله دیگر دارد، آن دو پله در نهایت است. برهانش را یکبار دیگر بیان می‌کنیم: من علم دارم یا ندارم؟ دارم. چه دارم؟ کیف نفسانی که از مراتب وجود نفس است، نفس ایجادش کرده است. و به چی علم دارم؟ یک موجود مجردی که اقوی وجود از نفس است من به آن ارتباط پیدا کردم. این در واقع عین علم و عالم و معلوم است. من هم با آن اتحاد پیدا کردم.

(پرسش... پاسخ): ما بعداً باید تکلیفمان را با مثل افلاطونی روشن کنیم. ما ارباب انواع که می‌گوییم. اگر ما یک رب النوع داشتیم، او کار ما را درست می‌کند. او وجود ما و کمالات ما را به ما افاضه می‌کند، رب النوع خودمان. اگر ما رب النوع نداشتیم یعنی ما عقول عقلیه را قبول نکردیم و در واقع هم‌ه‌اش می‌شود ارتباط ما با عقل فعال. ما نشان دادیم که مسئله‌ی اتحاد عقل و عاقل و معقول، برمی‌گردد به مسئله وجود لغيره یعنی وجود ربطی. بعداً ان شاء الله می‌رسیم در علم مجردات به هم. یک فصلی داریم در فصل‌های بعدی می‌رسیم «الفصل الثانی عشر، فی العلوم الحضوری و انه لا یختص بعلم شیء بنفسه. قد تقدم ان الجوهر المجرده لتنامها و فعليتها حاضرة لنفسها فهي عالمة بنفسها علما حضوريا، فهل یختص العلم الحضوری بعلم شیء بنفسه او یعمه و علم العلة بمعلولها اذا كانا مجردین و بالعکس و المشائون علی الاول و الاشراقیون علی الثانی و هو الحق» (بدایه ص ۱۸۹) ما هم علم معلول به علت داریم هم علم علت به معلول داریم هم علم معلولین لعلة الثالثة به هم داریم.

جلسه صد و بیست و دوم

آنجا بحث کردیم و نشان دادیم که این مسأله، مرتبط با مسأله وجود ربطی است و علم را در واقع حصول للعالم می‌دانیم و چون مسأله، مسأله ربط است. پس باید قائل شویم که در واقع علم و عالم و معلوم، متحدند که مفصل با مقدمات خارجیه، این را بیان کردیم. عبارت، کمبود زیاد دارد خیلی خلاصه و مندمج است و شرح بیشتری می‌خواهد که این شرح را دادیم و تقریباً از این عبارت «ثم إن کون علم حاصل لنا تا علی أنه سیجی أن علماً حصولاً علم حضوری فی الحقیقه» ایشان مبنای بسیار ارزشمندشان را در باب اتحاد علم و عالم و معلوم بیان کردند که این مبنا، یک تفاوت‌هایی هم با مبنای آخوند ملاصدرا دارد که توضیحاتش را دادیم و تمام شد.

تجرّد علم

بحث بعدی که ارائه می‌کنند در باب علم و عالم و معلوم، مسأله تجرّد علم است که علم یعنی حضور و چون علم یعنی حضور، حضور با تجرّد امکان دارد. امکان ندارد ما در علم، حضور داشته باشیم و تجرّد نداشته باشیم؛ چون اگر در حیطه علم، ما امتداد داشته باشیم، چه امتداد زمانی که به حرکت برگردد، چه امتداد مکانی که به آن امتداد سه بعدی ماده برگردد، هر امر ممتدی در آن غیبت، مطرح است. هیچ امر ممتدی، این طرفش از آن طرفش، این قسمتش از آن قسمتش آگاهی ندارد، حضور ندارد. حضور، اقتضا می‌کند امتداد در کار نباشد و وقتی حضور، نفی امتداد است، حضور مستلزم تجرّد است. به این جهت است که ما معتقدیم که علم حتماً تجرّد دارد و علم شکل نمی‌گیرد الاّ به واسطه تجرّد که امروز می‌خواهم در واقع این را بیان کنیم علاوه بر این استدلال که در واقع عالم ماده، عالم امتداد است و امتداد منافات دارد با حضور و مستلزم غیبت است و امر ممتد، قابلیت انقسام الی غیر نهاییه دارد و این انقسام، اقتضا می‌کند که اطراف از هم غایب باشند نه حاضر. علاوه بر این ما بالوجدان هم شاهدیم که در عالم ادراک و علم ما، قوه‌ای وجود ندارد و در واقع ما تقلیل قوه به فعلی که اسمش حرکت بود و ما بحثش را خواندیم آن را نداریم. فلذا ما در واقع ادراکاتمان ثابت‌اند و مشمول تغییر و تغیر و حدوث و حرکت نیستند. این هم بالوجدان داریم. ثبات من، ثبات ادراکات ما بالوجدان مسلم است؛ لذا می‌شود با حد وسط‌های مختلفی اثبات کرد که علم، مجرد است و علم بدون تجرّد، شکل نمی‌گیرد. به همین دلیل اشکال به وجود می‌آید درباره تعلق علم به عالم ماده که اگر علم، مجرد است چطور علم به عالم ماده تعلق می‌گیرد؟ اینجاست که آن دعوا و نزاع معروف و مهم مطرح شد که آیا ما واقعاً در تعریف علم باید تجرّد عالم و معلوم را شرط کنیم یا نه؟ تجرّد عالم برای حصول علم کافی است؟ و لازم نیست که در تعریف علم بگوییم که حضور المجرد عند المجرد. بلکه همین که بگوییم حضور شیء عند المجرد که گفتیم این مطلب دوّم، مختار آیت‌الله مصباح است که ایشان معتقدند خلافاً لملاصدرا و خلاف استادشان علامه طباطبایی، ایشان معتقدند که نه، ما لازم نیست در تعریف علم، شرط کنیم که تجرّد عالم و معلوم را. تجرّد عالم برای تحقق علم کافی است. در صورتی که آقایان می‌خواهند بگویند: ما علم نداریم، الاّ این که معلوم هم باید مجرد باشد. علم حضوری خدا با عالم ماده را چکار کنیم؟ همه دعوا این بود. این بخش را می‌خواهیم حل کنیم. ما با اشیاء مادی علم پیدا

نمی‌کنیم اشکال ندارد؛ چون خداوند را داریم. پس خلاصه حرف این شد برگردیم سر خط. استدلال‌های متعددی وجود دارد بر اثبات تجرّد علم. یکی از آن استدلال‌های مهم این است که اگر علم، مجرد نباشد ما با یک واقعیت ممتد طرفیم، امر ذو امتداد اطرافش از هم غایبند. اگر امر ممتد، این جزئی از این جزئی غایب است. اگر بگوییم این جزئی اینجاست، این جزئی باید جای دیگر باشد اگر اینجا باشد که امتداد ندارد. امر ذوامتداد غایبند؛ چه امتداد زمانی، چه امتداد مکانی. امر ذوامتداد اینگونه است؛ لذا علمی که حضور است و به آن می‌گوییم حضور، باید مجرد باشد. باید این طرفش از آن طرفش غایب نباشد حاضر باشد. خودش نزد خودش و او نزد عالم و عالم نزد او که بحث اتحاد علم و عالم و معلوم را اینگونه درست کردیم.

تجرّد عالم و معلوم

اگر ما ادله داشتیم که علم باید مجرد باشد بعد یک بحثی پیش می‌آید که لازمه تجرّد علم، تجرّد عالم و معلوم است یا فقط تجرّد عالم کافی است؟ الان می‌خواهیم بخوانیم از حضرت آخوند ملاصدرا و حضرت علامه طباطبایی که بله! ایشان هم به تبع ملاصدرا قائل به تجرّد هم در ناحیه عالم است هم در ناحیه معلوم. حضرت آیت‌الله مصباح معتقدند که خیر! تجرّد فقط در ناحیه عالم کافی است؛ لذا نگوئیم حضور مجرد عند المجرد؛ به خاطر اینکه ما علم خداوند را به عالم ماده می‌خواهیم چکار کنیم؟ وقتی که ماده نزد مجرد حاضر بود او چون اشراف دارد بر او، علم را درست می‌کند و من لازم ندارم که حتماً اصرار کنم بر این که هم عالم مجرد باشد هم معلوم و الا در علم حضوری خداوند به عالم ماده با مشکل مواجه می‌شوم. این را آقایان این طرف می‌گویند: اگر موجودی مادی بود به دلیل اینکه ذوامتداد است منشأ غیبت است. الان برهان آقایان این است که من الان برهان اقامه شده برای این که اگر این موجود، ذو امتداد است اجزایش غایب‌اند. هر بخش وجودش را نگاه کنیم در واقع ممتدی است که این طرفش از این طرفش غایب است. عقلاً می‌گفتیم قابلیت انقسام اغلب تا بی نهایت است. اینها می‌گویند بر این اساس، هم عالم باید مجرد باشد هم معلوم. ایشان هم می‌گویند خوب ما این را می‌فهمیم اما چگونه علم حضوری خدا را به معالیل مادی درست می‌کنید؟ معلول مجرد اشکال ندارد، معلول مجرد عین الربط است ولی یک موجود است یک خودی دارد، خود مجرد، خود حاضر. او حاضر است عند خودش و حاضر است عند علّتش؛ لذا علم خداوند به خودش و علم خداوند به معلول مجردش درست می‌شود. اینجاست که کسانی مثل آقایان به مشکل برخورد می‌کنند و لذا بیان آقای طباطبایی را الان می‌خواهیم بخوانیم «وتبین ایضاً اولاً أنّ المعلوم الذی هو متعلّق العلم یجب أن یکون مجرداً عن الماده و سیجیء معنی تعلق العلم بالامور المادیه» به مشکل برخورد می‌کنیم. اینها می‌گویند مجبورید بگویید که تعلق علم به امر مادی به ذات امکان ندارد. در واقع همیشه در مواردی که علم ما تعلق پیدا می‌کند به امر مادی، امر مادی بالعرض متعلق به علم است. بالذات آن که متعلق به علم است باید صورت مجردش باشد. آقای طباطبایی اینجا تصریح می‌کنند که علم، تعلق به عالم ماده نمی‌گیرد؛ یعنی امور مادی بالذات، متعلق علم قرار نمی‌گیرد. فقط می‌ماند آن بحث تشکیک.

(پرسش... پاسخ:) پس قبول دارید که اشکال این است. بالاخره شما منکر تعلق علم الهی به ماده هستید مگر این که به تبع آقای مصباح، تجرّد عالم را کافی بدانید.

کفایت تجرّد عالم نزد استاد مصباح

ایشان اشکال کرده ، می گوید شما چگونه می خواهید بگویند عالم ماده، متعلّق علم الهی قرار نمی گیرد؟ یا باید انکار کنید یا اگر می خواهید قبول کنید علم به مخلوق را. قول صدرالمتهلین بر این که علم به ذات، علماً عین حضوری به مخلوقات است، تشکیک هم کمک می کند و خیلی خوب توضیح می دهد «اما وی معتقد است که هیچ علمی مستقیماً به وجود مادی تعلّق نمی گیرد؛ زیرا همان گونه که تجرّد، شرط وجود عالم است شرط معلوم بالذات هم می باشد. ولی چنان که در درس چهل و نهم اشاره شد غیوبت اجزاء مکانی و زمانی مادیات از یکدیگر منافاتی با حضور همه آنها نسبت به علت هستی بخش ندارد. بنابراین خدای متعال، علم حضوری به همه ی مخلوقات اعم از مجرد و مادی دارد. علمی که عین ذات مقدسش می باشد.» (آموزش فلسفه ج ۲ درس شصت و هشتم ص ۴۱۲) ایشان در بحث علم هم همین را دارند. همین چیزی که در بحث الهیات معنی بالاخصشان است، در بحث علم هم همین را دارند.

(پرسش... پاسخ): ایشان گفت فضایتان را با زیبایی تمام نشان دهید که خدا، فاعل بالتجلی است و علم اجمالی اش عین کشف تفصیلی است. منتها چون می گفت در مرتبه ذات، کشف تفصیلی دارد از معلومی که معلوم مجرد است نه از معلومی که معلوم مادی است. شما این قسمت در ذهنتان نبوده و می گفتید تشکیک؛ لذا ملاصدرا مصرّب بود به اینکه ما با توجه به این مطلب، چاره ای نداریم که بگوییم در ارتباط با عالم ماده. ایشان اینجا در حقیقت علم حضوری هم وقتی تقسیم می کند. در بحث قبلی ما از آن استفاده زیادی کردیم، در اتحاد علم و عالم و معلوم. علم علت به معلول، معلول به علت، این ها را بحث می کند بعد می گوید: «این دو قسم، مورد قبول اشراقیین و صدرالمتهلین و پیروانش می باشد و همگی ایشان در این جهت متفق اند که علم حضوری معلوم به علت، مخصوص معلول مجرد است؛ لذا وجود مادی عین پراکندگی در پهنه ی زمان و مکان است و حضوری ندارد تا ذات علت را بیاورد» (همان درس چهل و نهم ص ۲۲۰) خوب دقت کنید عبارت خیلی زیبایی است؛ یعنی وقتی معلول، مجرد است هم علت به معلول علم دارد، هم معلول به علت. وقتی معلول، مجرد است هم معلول به علت، علم دارد هم علت به معلول، علم دارد. ولی اگر معلول، مادی است معلول به علت، علم ندارد؛ چون کسی نیست که به علت، علم داشته باشد. «اما در مورد علم حضوری علت به معلول نیز صدرالمتهلین و بعضی از پیروان وی معتقدند، بعضی یعنی علامه طباطبایی، که در این قسم هم باید معلول، مجرد باشد و اساساً علم به موجود مادی، از آن جهت که مادیست تعلّق نمی گیرد؛ زیرا اجزاء پراکنده آن در گستره ی زمان و مکان، حضوری ندارند تا ذات عالم آن ها را بیاورد. اما بعضی دیگر مانند محقق سبزواری چنین شرطی را در این قسم، معتبر ندانسته اند و معتقدند که غایب بودن اجزای مادیات از یکدیگر منافاتی ندارد با این که نسبت به موجودی که احاطه وجودی بر آنها دارد حضور داشته باشند چنانکه پراکندگی موجودات زمانی در دست زمان، منافاتی با اجتماع آنها نسبت به ظرف دهر و موجودات محیط بر زمان ندارند. و حق، همین قول است. (همان) پس در صحّت علم، تجرّد عالم کافی است. خدا عالم است مجرد است علم دارد. من مجردم علم به خدا دارم اشکال ندارد. عالم ماده که مادی است علم به خدا ندارد؛ چون تجرّد عالم نیست. اما خداوند که مجرد است علم به عالم ماده دارد و من با تجرّد عالم می خواهم مشکلم را حل کنم.

پس آیا فقط تجرد عالم شرط است یا تجرد عالم و معلوم؟ ما جواب استدلال حضرت آقای مصباح را در واقع اینجا دادیم که شما که می‌گویید علت، احاطه وجودی دارد به چه چیزی احاطه وجودی دارد؟ اگر علت، احاطه وجودی به امر ممتد دارد تا هر جا برویم پایین، غیوبت دارد اجزایش؛ چه در مکان چه در زمان، این حدّ وسطی است که علامه طباطبایی دارند و مرحوم صدرا هم دارند. این حد وسط مهمی است که البته حد وسط اول که به وجدان، ارجاع می‌دهند که عالم باید مجرد باشد این برای ماست که بالاخره علم حضوری داریم به خودمان و متوجهیم که ما چون عالم، مجرد است علم داریم حاضریم، تغیر و این‌ها درونش نیست. حد وسط دوم، به طور کلی برهان است که امر ممتد، اجزایش در پهنه‌ی زمان و مکان از هم، غائبند. وقتی غائبند و قابلیت انقسام الی غیر النهایه را دارند چه کسی نزد عالم حاضر است؟ می‌گوییم این جزئی، جزئی من ندارم. خود این جزء، بی نهایت جزء است.

(پرسش... پاسخ:) اگر کسی تجرد تشکیکی را قائل شد که در واقع، تجرد هم تشکیکاً بیاید. اگر این‌طور شود این کار را تمام می‌کند؟ می‌شود با تشکیک در تجرد، مسأله را تمام کرد؟ و گفت که من وقتی صفات حقیقی وجود را مقوله به تشکیک می‌دانم، تمام صفات حقیقی وجود تشکیکاً می‌آیند تا آخر... اگر یک کسی بگوید من تجرد و صفت حقیقی را وجود می‌دانم، یعنی غیر مادی بودن و این را من تشکیکاً تا آخرین مرحله پایین می‌آورم در این رابطه مسأله حل می‌شود. می‌گوید تجرد یک صفت وجودی است ملازم است با علم و حیات، آنها می‌گویند در واقع شما به یک تجرد مطلقه‌ای دارید که مقسم است. شما گفتید همه صفات تقسیمیه باید برگردند یکی به دیگری. آیا می‌شود صفات تقسیمیه یکی را به دیگری برگرداند؟ باید برگرداند؛ چون اگر برنگردانیم تشکیک به هم می‌خورد. اگر کسی این حرف را زد مشکل حل می‌شود؟ یا نه کماکان مشکل باقی می‌ماند و مشکل برطرف نمی‌شود؟

(پرسش... پاسخ:) صفات حقیقی وجود را که خود آقای طباطبایی فرمودند که اگر صفات تقسیمیه یکی به دیگری برنگردد - شما در مدخل نهایه می‌رسید - تشکیک به هم می‌خورد؛ لذا یادتان است ما همه جا داشتیم این بحث را رسیدگی می‌کردیم. ما در قوه و فعل، در خارجی و ذهنی، در عبارات نهایه بود که ما در واقع نداریم نمی‌توانیم یک صفتی داشته باشیم از صفات تقسیمیه که در واقع از دو طرف، یک طرفش به یکی برنگردد، تشکیک به هم می‌خورد. اگر این طوری باشد بین مادی و مجرد، باید مادی به مجرد برگردد یعنی مجردی، یک تجرد مطلقه‌ای داشته باشیم که مقدم بشود برای این دو مرحله از تجرد. این حرف، حرف درستی است. اینها فرمایشات خود آقای طباطبایی است اما ببینیم می‌توانیم این مشکل را حل کند یا نه؟!

الفصل الثالث: ینقسم العلم انقساماً آخر الی کلی و جزئی

«و المراد بالکلی ما لا یتغیر بالتغیر المعلوم بالعرض کصوره البناء الی یتصورها البنا فی نفسه لینی علیها فالصوره عنده علی حالها قبل البناء و مع البنا و بعد البنا».(بدایه ص ۱۷۶)

مقدمه ای جهت ورود به بحث کلی و جزئی به اصطلاح دیگر

یکی از سؤالات بسیار مهم فلسفه، تصویر علم باری تعالی و مجردات به معلومات مادی است. چطور می‌شود یک مجردی به معلوم مادی، علم پیدا کند در عین این که آن معلوم مادی متغیر است. تعبیری در فلسفه وجود دارد که یکی از دلایل تشکیک فلاسفه هم به حساب می‌آید ولی کسانی که با مباحث فلسفی آشنا هستند، این تعبیر برایشان معانی روشنی دارد. اما کسانی که آشنا نیستند با مسائل فلسفی و اصطلاحات فلسفی، از دور به اصطلاح دستی بر آتش دارند متوجه این تعبیر نمی‌شوند. تعبیر فلاسفه این است که علم مجرد به مادیات، علم کلی است نه علم جزئی. بعد، این تعبیر سبب شده که بعضی‌ها فکر کنند معنایش این است که مجردات به امور جزئی‌ه علم ندارند و لذا یکی از اشکالاتی که معروف است غزالی هم دارد به بوعلی، همین بحث است که چگونه شما قائل نیستید به این که مجرد به امور جزئی، علم ندارد بلکه علم مجرد به امور جزئی امکان ندارد؟! باید علم حتماً کلی باشد؛ لذا در این کتاب وقتی می‌آیند این تعبیر را توضیح می‌دهند از همان اول اصطلاح کلی را معنا می‌کنند که کلی یعنی چه؟! در مقابلش اصطلاح جزئی را هم معنا می‌کنند که از همان اول ذهن اشتباه نرود، نرود در اصطلاح کلی و جزئی که قبلاً در تقسیمات قبلی بوده که بعد، وقتی که گفتند علم یا کلی است یا جزئی، علم مجرد به ماده، علم کلی است پس مجرد به این امور مادی دیگر علم جزئی ندارد و جزئیات خارج از حیطه علم مجرد است و خارج از حیطه علم الهی قرار می‌گیرند و چون خارج از حیطه علم الهی قرار می‌گیرند انکار علم الهی است به جزئیات و به مشکل برخورد کنند. پس اصطلاح را یاد بگیرید. می‌گوییم علم یا کلی است یا جزئی. کلی را هم معنا می‌کنیم. کلی یعنی علمی که «لا یتغیر بالتغیر المعلوم». در مقابل جزئی یعنی علمی که «یتغیر بتغیر المعلوم». پس علم یا کلی است یا جزئی. به علم کلی که «لا یتغیر بالتغیر المعلوم»، علم ماقبل الکسر هم گفته می‌شود؛ یعنی شما از طریق علل یک حادثه به حادثه علم پیدا می‌کنید. وقتی علم شما از طریق علل یک حادثه به یک حادثه تعلق می‌گیرد، آن علل ثابت است و قبل از تحقق حادثه هم آن علل هستند. شما که علم پیدا می‌کنید از طریق علل یک حادثه‌ای به یک حادثه‌ای، چون آن علل هستند علم شما هم تعلق به آن علل، خود به خود علم شما هم تعلق پیدا می‌کند به معلول؛ چون معلول، اندازه‌ها و ابعاد و اجزای وجودی‌اش را عللش ایجاب می‌کند و توجیه می‌کند؛ لذا این اصطلاحاً می‌شود علم شما به آن معلوم و آن معلول از طریق علم ثابت غیر متغیری که به علل آن معلوم و معلول تعلق گرفته است. مثل علم کلی یا علم «ما قبل الکسر» که ثابت و لا یتغیر است. اما گاهی وقت‌ها علم شما از طریق علل او نیست. بلکه او تحقق پیدا کرده و در عالم کثرات شکل گرفته بعد شما می‌خواهید

جناب زید را از طریق دیدن ببینید. با دیدن زید و حرکت چشمان شما و این ارتباط حسی‌ای که با زید برقرار می‌کنید به زید، علم پیدا می‌کنید. به این می‌گوییم علم جزئی، علم «ما بعدالکسره» علمی که در واقع تغییر دارد. همین‌جا اشکالی پیش می‌آید که بعد می‌خوانیم. مثال معروف عرفی هم مثال علم بنّاست به بنایش، قبل از حدوث بنا. بنا قبل از آن که بنا را بسازد نقشه بنا را دارد و بر اساس نقشه بنا، بنا را می‌سازد. علم بنا به آن نقشه بنا، علم به علّتش است حالا اگر اسمش را مسامحةً علّت بگذاریم. مثلاً علت صوری‌اش است یکی نقشه مثلاً صورت نما باشد، مسامحةً چون در بنا مرکّب، مرکّب حقیقی نیست که این مثال‌ها، مثال‌های عرفی و مسامحی است. بنا علم به یک صورتی دارد یک نقشه‌ای را دارد در ذهنش بر اساس آن نقشه، ساختمانش را می‌سازد. علمش به این نقشه، ثابت است چه قبل از این که ساختمان را بسازد چه حین ساختن ساختمان، چه بعد از ساختن ساختمان. پس این می‌شود علم کلی، یا مثلاً منجمی علم دارد به این که از طریق حرکت اجرام سماوی خسوفی یا کسوفی در فلان ساعت در فلان نقطه تحقق پیدا می‌کند، هنوز خسوف و کسوفی هم تعلق پیدا نکرده است. او علم به آن علل دارد، آن علل در ارتباطشان با هم ایجاب می‌کند این حادثه خاص را در زمان خاص واقع شود، به این می‌گوییم علم کلی. حالا سؤال این است واقعاً این مثالی که اینجا داریم می‌زنیم آن آقای منجم علم به حادثه جزئی پیدا کرد یا نکرد؟ علم پیدا کرد اما از طریق علم به عللش. اصطلاحاً می‌گویند علم کلی چون متغیر نیست؛ لذا بوعلی اگر گفت که علم خداوند به مثلاً حوادث مادی، کلی است و از طریق علم به عللشان است، معنایش این نیست که علم به حادثه خاص جزئی ندارد. اما این اصطلاح است لذا تعبیر می‌کنند «بنقسم العلم انقساماً آخر» انقسام دیگری دارد الی کلی و جزئی. اولش شروع می‌کند تعریف کردن «و المراد بالکلی» چرا؟ این چه احترازی است؟ احتراز بسیار بسیار به جایی است که الحمدلله به قد و متانت نوشتار حضرت آیت الله طباطبایی رضوان الله تعالی علیه اقتضا می‌کند. ایشان بخوبی آشناسست با سابقه فلسفه که چه اشکالاتی اینجا شده، لذا همان اول معنا را درست می‌کند.

تطبیق عبارات این فصل

«و المراد بالکلی» کلی را معنا می‌کند. مراد از کلی «مالا یتغیّر بالتغیّر المعلوم بالعرض» آن علمی است که تغییر پیدا نمی‌کند به تغییر معلوم بالعرض است «کصورة البناء التي يتصورها البناء» صورت ساختمانی که بنا تصور می‌کند فی نفسه، آن صورت را می‌آورد «لیبني عليها» تا این که بنا را بر آن صورت بسازد. «فالصورة عند البناء علی حالها» صورت ثابت است، نزد بنا صورت از اول تا آخر باقی است «قبل البناء و مع البناء و بعد البناء» اگر چه آن بنا خراب شود و منهدم شود. «و یسمی عن ما قبل الكسره» به آن می‌گوییم علم ما قبل الكسره، چون قبل از آن که تحقق پیدا کند آن واقعیت خارجی و در عالم کثرات شکل بگیرد، آن علم وجود دارد نزد عالم، از طریق علم به علل. «والعلوم الحاصلة من طریق العلل کلیت من هذا القبیل دائماً» از همین‌جا وارد آن اشکال می‌شود که چرا این اصطلاح در فلسفه پیدا شد؟ و این بحث از کجا آمد؟ این بحث در واقع تلاشی است برای توجیه علم مجرد به امور مادی. می‌خواهم بگویم مجردات اگر علم به امور مادی دارند، از طریق علم به عللشان است؛ چون علم دارند به عللشان و خود به خود علم به معالیل هم دارند و این علم به علل، علم به کثرات است اما قبل از تحقق کثرات؛ لذا متغیر هم نیست به تغییر آن کثرات «و العلوم الحاصلة من طریق العلل» علمی که حاصل‌اند از طریق عللشان «کلیّة» اینها کلی هستند آن هم «من هذا القبیل

دائماً» از این نوع کلیت، نه کلی در مقابل جزئی با آن اصطلاح معروف که کسی اگر گفتند علم واجب به عالم ماده، کلی است بگوید شما علم خداوند را به این حادثه‌ی خاص نفی کردید، باید تکفیر شوید «كعلم المنجم بأن القمر» بعدش در جای خودش ثابت می‌کند که آن نوع علم بعدی، تکفیر می‌آورد اشکال ایجاد می‌کند؛ چون اگر علم «ما بعد الکسره» باشد؛ یعنی علت در مقام تحقق معلولش علم به آن ندارد، این خیلی وحشتناک است. آن موقع می‌شود فاعل موجب. او کار را خراب می‌کند نه این یکی. متغیر شدن هم اشکالش را بعداً رفع می‌کنیم؛ چون علم به تغییر به معنای تغییر، علم نیست اما خلاصه آن یک چیز دیگر است. آن یک عوارض دیگری به وجود می‌آورد که کسی نمی‌تواند حلش کند.

«فالعلوم الحاصلة من طريق العلة كلية من هذا القبيل دائما كعلم المنجم بان القمر منخسف يوم كذا ساعة كذا الى مدة كذا كه يعود فيه الوضع السماوي بحيث يوجب حيلولة الارض بينه وبين الشمس» منجم علم دارد به حادثه جزئی، تحلیل خوبی دارد. علم دارد به این که قمر ماه گرفته است، در یوم کذا ساعة كذا الى مدة كذا، یعنی حواسمان باشد که تمام خصوصیات خاصه متعلق علم منجم هستند اما باز به آن می‌گوییم علم کلی. در عین حال که تمام خصوصیات را دارد باز به آن می‌گوییم علم کلی. چرا؟ «يعود فيه الوضع السماوي - او از طریق علت، علم دارد. می‌داند اوضاع سماوی و این نسبت‌هایی که اجرام سماوی با هم دارند یک طوری‌اند به حیثی که -یوجب حيلولة الارض بينه وبين الشمس - در آن ساعت، در آن مدت، در آن مقدار، یک چنین حیلولتی و حائل شدنی که زمین بیاید حائل بین خورشید و ماه شود اقتضاء می‌کند منخسف بودن ماه را در این مقدار و این مدت -فعلمه ثابت علی حال قبل الخسوف و بعد الخسوف و مع الخسوف» اما علم به حادثه جزئی‌ست با تمام خصوصیاتش، اشتباه نکنید. اصطلاح کلی که این جا به کار می‌رود به معنای نیست که شما فرض کنید که پس دیگر این علم به جزئیات ندارد. «و المراد بالجزئی ما يتغير بالتغير المعلوم بالعرض» در مقابل کلی اصطلاح جزئی‌ای داریم. مراد به جزئی آن است که تغییر پیدا می‌کند به تغییر المعلوم بالعرض. با معلوم بالعرض متغیر است، معلوم بالعرض در مقابل معلوم بالذات. معلوم بالعرض آن واقعیت خارجی بود، معلوم بالذات آن صورت علمیه بود که نزد عالم موجود است در علم حصولی. در علم حضوری هم که اصطلاح خاص خودش را داشت. این تقسیم اهم از علم حصولی و علم حضوری است، این تقسیمی که الان داریم می‌خوانیم من آن قسمت را توضیح ندادم که واردش نشویم. این تقسیم اهم است. کلی و جزئی اهم است. از توضیحاتی هم که من دادم واضح بود که اهم است؛ چون هم درباره منجمی که علم حصولی داشت پیاده می‌شد از طریق علل، هم درباره مجرد تامی که علم به واقعیت علت داشت و واقعیت علت نزد او موجود بود خود به خود معلول را هم نزد او می‌داشت. در توضیحات، این بود البته، بدون اینکه ما اسمش را بیاوریم. «كما اذا علمنا من طريق الابصار بحركة زيد - از طریق دیدن، حرکت زید را دانستیم - ثم اذا وقف عن الحركة تغيرت الصورة العلمية الى السكون - وقتی زید حرکت می‌کند علم «ما بعد الکسره» است، اتصال دارد ادوات حسی من به جناب زید و از این طریق که صورت متغیری را دارم. وقتی زید ایستاد، می‌ایستد. وقتی زید حرکت کرد، حرکت می‌کند. این ما بعد الکسره است. زید آمده، تحقق پیدا کرده بعد من به آن علم پیدا کردم. این علم را می‌خواهیم در مجرد انکار کنیم. بگوییم این علم آنجا نیست - و یسمى علم ما بعد الکسره» به آن می‌گویند علم «ما بعد الکسره».

اشکال استاد مصباح بر ملاصدرا و علامه طباطبایی

حالا در مورد این قسم دوّم، یک اشکال دیگری مطرح می‌شود. اشکال که قبلاً هم بحثش را کردیم حلش هم نکردیم. این اشکال جزء اشکالات بسیار مهم حضرت آیت الله مصباح به ملاصدرا و علامه طباطبایی بود. اشکال این است که شما اگر گفتید که علم «ما بعد الکسره» متغیّر است به تغیر معلوم، معنایش این است که علم در واقع مجرد نیست؛ چون تغیر با مجرد بودن ناسازگار است. اگر یک جایی ما تغیر داشتیم دیگر مجرد نداریم. اگر مجرد نداشتیم حضور شیء نداریم، دیگر علم از بین می‌رود. شما چطور می‌خواهید این قسم را تصویر کنید؟ از یک طرف، قائل شوید به این که علم مابعد الکسره‌ای داریم، علم مابعد الکسره چون از طریق اتصال ادوات حسی است به آن معلوم بالعرض، این متغیّر است. اگر متغیّر است این تغیرش در واقع منافات دارد با تجرّدش. اگر تجرّد نداشت دیگر علم نیست؛ چون علم قرار شد حضور باشد و گفتیم حضور بای نحو کان، یعنی تجرّد؛ لذا علم نمی‌تواند در واقع به ماده تعلق بگیرد به ماده بمالینکه مادی است، که مادی است که ایشان همین اعتراض را داشت که چه اشکال دارد؟! علم می‌تواند به ماده تعلق بگیرد. ما اشکال می‌کردیم نمی‌تواند، ایشان می‌گفت می‌تواند به ماده علم پیدا کند. آنجا اشکالی داشتیم که بالاخره چی می‌شود. آن تشکیک هم به دردمان نخورد؛ چون تجرّدی که برای عالم ماده درست می‌کردیم تشکیکاً به درد نمی‌خورد. ما برای علم، تجرّد مقابل ماده را می‌خواستیم اثبات کنیم. اصرارمان بر این بود که علم بدون تجرّد مقابل ماده شکل نمی‌گیرد. بالاخره بنا بر مبنای ما که علم حتماً مجرد است و «حضور مجرد عند المجرّد» علم شکل نمی‌گیرد الاّ این که مجردی نزد مجردی حاضر باشد. اگر صورت معلوم بالذات متغیّر است به تغیر معلوم بالعرض، دیگر آن معلومها مجرد نیست، وقتی مجرد نبود علمی وجود ندارد؛ چون علم یعنی حضور المجرّد عند المجرّد. این مبنای آن اشکال شد.

دیگر جای این بحث‌ها در فلسفه معلوم است، همان جایی که خواندیم باید دنبال جوابش در کتاب‌های بالاتر و آن طرف‌تر تحقیق کنیم.

علم به تغییر غیر از تغییر علم است.

اشکال

«فان قلت التغير لا يكون الا بقوة سابقة - ان قلت به اینکه تغیر، قوه می‌خواهد. قوه در واقع ماده است. ماده، تجرّد درونش نیست اصل حرف، همین است. خیلی آقای طباطبایی خوش بیان و خوش قلم و مرتب است، همه‌اش را بگذارید روی هم نباید اشکالی باقی بماند - و حاملها ماده - حامل آن قوه، آن ماده است؛ چون قبلاً خواندیم دیگر حتماً قوه، حامل می‌خواهد. حامل، ماده است. - و لازمه کون العلوم الجزئیه مادیه لا مجردة - لازمه تغیر این است که علوم جزئیه همه مادی باشند؛ چون خودتان گفتید: علم، «بتغیر بالتغیر المعلوم بالعرض» و هر جا تغیر بود قوه هست و هیولا و ماده‌ای است. این ماده دوم با ماده اولی چه فرقی دارد؟ ماده‌ی اول یکی از جواهر بود که حامل قوه بود. این مادی که می‌گوییم دیگر به معنای اصطلاحی‌اش است. ماده در مقابل مجرد است. - قلنا العلم بالتغیر غیر التغير العلم - قلنا به این که شما اشتباه کردید. ما یک علم به تغیر داریم یک تغیر علم داریم. علم به

تغییر، علم به امر ثابتی است چون تغیر، خودش ثابت است. تغیر که متغیر نیست. علم به تغیر، غیر تغیر علم است. این حرف خیلی زیبا است. بعد اگر تغیر، ثابت بود می‌شود مجرد. منتها مشکلی که داریم این است که این تجرد، تشکیکی است یا غیر تشکیکی که آن اشکالمان را حل کند؟ «العلم بالتغیر غیر تغیر العلم و المتغیر ثابت فی تغیر لا متغیر» متغیر در تغیرش ثابت است. الان اینجا ما گفتیم یک علم ما بعدالکسره‌ای داریم. اینجا اشکالمان این بود که ما یک علم ما بعدالکسره‌ای داریم، علم ما بعدالکسره متغیر است به تغیر معلوم بالعرض. وقتی متغیر شد مجرد نیست مادی است. وقتی متغیر شد، مادی می‌شود، وقتی مادی شد دیگر علم نیست. پس تقسیم بیهوده بود. گفتید علم یا کلی است یا جزئی. یا ثابت است یا متغیر، ما می‌خواهیم بگوییم متغیر، دیگر علم نیست؛ چون مجرد نیست تقسیم غلط است و این اشکال اینجا است؛ چون فرض بر این است که هر علمی مجرد است و عالمش مجرد است و معلومش مجرد است. بنا بر مبنایی که خودتان اختیار کردید. بنابراین مبنای وثیق و رکین که هر علمی باید هم عالمش مجرد باشد هم معلومش مجرد باشد.

آن اشکال قبلی این بود که اگر علم قرار است عالم و معلومش هر دو مجرد باشند چطور خداوند متعال، که مجرد است به معلومش که ماده است علم پیدا می‌کند؟ آقای مصباح، راحت دست از تعریف کشید، گفت: معلوم لازم نیست مجرد باشد. ما می‌خواهیم ببینیم اینجا ما می‌توانیم تجرد معلوم را درست کنیم؟ اما باید تجرد معلوم را به گونه‌ای درست کنیم که این تجرد، تشکیکی نباشد؛ چون مطلق التجرد که در مسئله تشکیک می‌آید به درد ما نمی‌خورد؛ چون ما روز اول گفتیم تجردی که در مقابل ماده است لازم داریم نه مطلق تجرد. پله آخرش هنوز مانده. اینجا یک تلاش خوبی شد که علم ما بعدالکسره، علم به تغیر است اما علم به تغیر به معنای تغیر علم نیست؛ چون علم به تغیر، علم به امر ثابتی است به نام تغیر؛ چون تغیر در تغیر است پس تغیر ندارد. داریم این اشکالمان را حل می‌کنیم.

پاسخ به اشکال

«قلنا تعلق العلم بالتغیر غیر تغیر العلم و المتغیر ثابت فی تغیر - متغیر در تغیرش ثابت است - لا متغیر - و تعلق العلم به، این تغیر، در پرانتز هم یادآوری می‌کنیم یعنی حضورش، چون گفتیم آن استدلال اصلی ما بر تجرد این بود که علم حضور است. حضور با ماده سازگار نیست. در پرانتز خیلی عالی دوباره حد وسط مسئله را ذکر می‌کند - اعنی حضوره عند العالم - حضور آن تغیر عند العالم من حیث ثباته ای من حیث تجرده - این از حیث ثباتش است - لا من حیث تغیره - از حیث تغیرش نیست - و الا لم یکن حاضرا - و الا اگر از حیث تغیرش بود حاضر نبود غائب بود - فلم یکن العلم حضور شیء لشیء - خلاصه آن موقع پس ما داریم درست می‌کنیم که علم به تغیر، غیر تغیر علم است و تغیر در تغیر خودش، متغیر نیست؛ لذا تغیر در تغیر خودش ثابت است. وقتی تغیر در تغیر خودش ثابت است یعنی تغیر خودش مجرد است. وقتی مجرد است متعلق علم است. اگر این طور شد آن موقع آن اشکال هم برطرف می‌شود. بعد این حیث مادی‌اش دیگر ماده در مقابل مجرد است اشکالی هم ندارد. آن اشکال هم مرتفع شد. خود این ماده

در عالم ماده، ماده بودنش که متغیر است کاری به آن نداریم. اما کدام حیثش متعلق علم است؟ علم ما به تغییرش الان محل دعواست. علم ما به تغییرش، علم ما به حیث ثباتش است نه علم ما به حیث تغییرش.....

الفصل الرابع: فی أنواع التعقل

گفتند تعقل سه نوع است. یا عقل عقل بالقوه است یا عقل، عقل تفصیلی است یا عقل اجمالی است. منتها اجمالی که قبلاً هم به آن اشاره کردیم. اجمالی که مثل ملکه اجتهاد است که در واقع وساطتش همه چیز را دارد بعد تبدیل می شود به ۷۰-۸۰ جلد کتاب یعنی تفصیل پیدا می کند. یک بار یک بالقوه ای است که در واقع هیولانی است یک بار تفصیلاتش بالفعل موجودند، یک بار تفصیلاتش بالفعل موجود نیستند. اینها اصطلاحات نیست در فلسفه مشاء. منتها این که این مطالب را فلسفه مشاء بتواند با مبانی خودش جفت و جور کند یا اینها نیازمند مبانی اصالت الوجودی دقایق و نظرات ملاصدرا را دارد اینها بعداً تکمیل می شود. کار بسیار اساسی که ملاصدرا انجام داد قبلاً هم عرض کردم این بود که آمد مطالب درستی را که فلاسفه در جاهای مختلف، گفته بودند جمع کرد نشان داد که اینها سازمانش قابل دفاع نیست الا با مبانی خود ملاصدرا. «ذکروا ان تعقل علی ثلاثة انواع: - ذکرها هم شاید ناظر به همین باشد - احدها ان یکون عقل بالقوه - عقل، عقل بالقوه باشد - ای لا یکون شیئاً من المعقولات بالفعل و لا شیء من المعقولات بالفعل» خوب این تفسیرش برای بعد باشد. در این «ای» دو عبارت هست. یکی این که خودش به جهت فعلیتی نداشته باشد، یکی اینکه چیز بالفعلی نداشته باشد. دو حرف هست.

جلسه صد و بیست و چهارم

این در ارتباط با انواع تعقل است که اینها در فلسفه‌ی مشاء بوده است که اینها تعقل را تقریباً سه گونه معنا می‌کردند که اینها برای خود عقل چهار مرتبه قائل بودند. تفکیک بین تعقل و عقل، این که چرا ما تعقل را چند مرتبه می‌کنیم. وقتی هم می‌خواهیم مراتب تعقل را بگوییم باز دوباره درباره عقل نظر می‌دهیم. ما الان داریم مراتب تعقل را می‌گوییم اما درباره عقل، نظر می‌دهیم. بعداً در فصل بعدی درباره خود مراحل عقل، سخن می‌گوییم. خوب فرق بین عقل و تعقل چیست؟ و اینکه چطور وقتی عقل، عقل بالقوه است، تعقل بالقوه است؟ خوب اینها بحث فنی می‌خواهد و اینکه اصلاً عقل بالقوه یعنی چه؟ عقل هیولانی یا عقل بالقوه که قوه محض است و خیلی شبیه هیولای اولی است با کدام مبنا قابل دفاع است؟ آیا اگر کسی قائل به مسأله حرکت جوهری نباشد، اگر کسی قائل به اتحاد عقل و عاقل و معقول نباشد اصلاً می‌تواند اینگونه حرف بزند؟ و لذا عرض کردم آن نکته بسیار مهمی که قبلاً هم گفته شده بار دیگر تکرار می‌کنیم. اینها مطالبی بوده که فی نفسه مطالب درستی بوده در فلسفه مشاء و فلاسفه به جهات مختلفی این جرعه‌ها در ذهنشان زده که عقل، مراحل و مراتبی دارد. تعقل هم مراحل دارد. حالا رابطه‌ی عقل و تعقل چه هست بحث نشده، یا حتی انکار شده است. اتحاد عقل و عاقل و معقول و تعقل و اینها خوب تبیین نشده. آن که بعداً آمده اینها را یکی یکی هم دقیق‌تر کرده هم با هم ارتباط داده و نشان داده که اینها بر اساس آن مبنا می‌توانند یک تصویر درستی پیدا کنند ملاصدرا است؛ لذا ما الان اول خود اینها را می‌خوانیم که بالاخره به مناسبت‌های مختلفی در مباحث علم و عالم و معلوم، در فلسفه مشاء بیان شده یا در مباحث نقدشناسی؛ یعنی چند جا اینها در فلسفه می‌آید تا این که ان شاء الله در حکمت متعالیه و آن مبانی نهایی حکمت متعالیه ما اینها را جمع بندی کنیم. پس «الفصل الرابع فی انواع التعقل»: انواع تعقل، این بحث تعقل است. «الفصل الخامس فی مراتب العقل» این دو تا عنوان‌ها را با یک دقتی از هم جدا کنیم که یک جا مراتب تعقل است یک جا مراتب عقل است.

تطبیق عبارات فصل چهارم (تعقل، سه گونه است) :

«ذکروا أنّ تعقل علی ثلاثة أنواع- گفتند تعقل سه گونه است- فاحدها أن یکون العقل بالقوه- الان که دارد تعقل را تفسیر می‌کند آمد عقل را توضیح داد. دعوا در توضیح تعقل بود اما رفتیم سراغ عقل. بعد اینها را بعداً ملاصدرا توضیح داده که وقتی که عقل بالقوه است تعقل بالقوه است؛ چون عقل به وسیله تعقل است که به فعلیت می‌رسد در واقع استکمال پیدا می‌کند. منتهی این حرف را یک کسی می‌تواند بزند که حرکت جوهری را اول درست کند، بعد استکمال را بگوید. بعد از استکمال و حرکت جوهری، مسأله اتحاد عقل و عاقل و معقول را بگوید. پس- احدها ان یکون عقل بالقوه ای لا یکون شیئاً من المعقولات بالفعل- یعنی عقل خودش فعلیتی ندارد. عقل، قوه محض است. - و لا له شیءٌ من المعقولات بالفعل- چون خودش قوه محض است فعلیت عقل از باب تعقل است تا تعقل نکرده فعلیت جدیدی پیدا نمی‌کند که پایین بعداً در مراتب عقل، می‌گوییم. پایین در مراتب عقل، اسمش را می‌گذاریم عقل هیولانی. اما چرا الان اسمش را نمی‌آوریم؟ چون داریم مراتب تعقل را می‌گوییم که تعقل در واقع، تعقل بالقوه است؛ چون عقل ما

عقل بالقوه است. فقط رابطه عقل و تعقل فعلاً مسکوت می‌ماند تا بعداً ملاصدرا حل کند که این حرف‌هایی که شما فرمودید، با مبنای شما درست در نمی‌آید. مبنای ماست که می‌تواند بر اساس حرکت جوهری، استکمال نفس را از مرتبه عقل هیولانی تا عقل مستفاد، توجیه کند و اتحاد عقل و عاقل و معقول را درست کند. این‌ها چون آن موقع مبهم بوده و روایتش با هم درست مطرح نشده بود؛ چون نه مسأله حرکت جوهری تکلیفش درست بوده، نه مسأله اتحاد عقل و عاقل و معقول، مشکل درونش بوده است. در این فصل، این تذکر ضروری است که این‌ها در فضای فلسفه مشاء، مطلب درستی است اما جایگاه هندسی مسأله هنوز دست نیامده. -لخلو النفس عن عامة المعقولات- چون نفس از همه معقولات خالی است. ان شاء الله بعداً بررسی کنید وقتی فرموده -لخلو النفس عن عامة المعقولات- معقول مورد نظرش است یا معلوم؟ معقولاتی وجود ندارد اما مثلاً حس و خیال و آنها وضعشان چگونه است؟ آیا این مسأله عقل هیولانی، هیولانی بودن در مرحله عقل است یا هیولانی بودن بطور کلی است؟ چون قرار است این سیر استکمال نفس از باب اتحاد علم و عالم و معلوم، روشن شود. این باز ریشه‌اش برمی‌گردد به این که در فلسفه مشاء، وقتی که می‌گفتیم علم، می‌رفتیم بدنال معقول؛ چون محسوس را مادی می‌دانستیم. بعداً ملاصدرا آمد گفت دیگر نگوئید عقل، بلکه بگوئید علم. بگوئید عالم و معلوم، نگوئید عاقل و معقول؛ چون همه مجردند. فعلاً در سیستم مشاء در حد معقولات است تا بعداً تعیین تکلیفش کنیم. -لا یكون شيئاً من المعقولات- یعنی عقل بالقوه است -لا یكون و لا له شیء من المعقولات» یعنی تعقل هم بالقوه است؛ چون وقتی عقل، بالقوه است تعقل بالقوه است. دعوا الان سر انواع تعقل است اما چرا از عقل شروع می‌کند؟ چون وقتی عقل بالقوه است خود بخود تعقل هم بالقوه است.

«الثانی أن یعقل معقولاً او معقولات کثیر بالفعل ممیزاً لبعضها من بعض مرتباً لها و هو العقل التفصیلی» بعد از مرحله عقل بالقوه، یعنی تعقل بالقوه که مربوط می‌شود به عقل بالقوه، ما می‌رسیم به یک تعقل تفصیلی که می‌آییم یکسری معقولات را، یک معقول را یا چند معقول را جدا جدا البته در ارتباط با هم، هیچ اشکال ندارد که بعضی‌ها حد وسط اثبات بعضی دیگر شوند. مثلاً تعقل می‌کنم که انسان، حیوان ناطق است. حیوان فلان است، جوهر فلان است، فرض فلان است. بعد هم ارتباطشان را با هم تعقل می‌کنم، حد وسط بعضی‌ها را برای بعضی دیگر تعقل می‌کنم. بعد به آن می‌گوییم عقل تفصیلی. اگر به نام عقل نامیده می‌شود اشتباه نکنیم دعوا فعلاً سر مراتب تعقل است.

«الثالث أن یعقل معقولات کثیره عقلاً بالفعل من غیر أن یتمیّز بعضها من بعض» مرحله سوم که قبلاً در فاعل بالتجلی به آن اشاره کردیم. گفتیم آنجا در واقع فاعل، علم دارد اما علمش از نوع علم اجمالی است که این علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است. اما اجمال که می‌گوییم به خاطر این است که در آن مرتبه، آن حدود عدمی وجود ندارد. از همین جا معلوم می‌شود که این حرفی که این‌ها الان درباره علوم حصولی می‌فرمایند ما بعداً در علوم حضوری هم پیاده‌اش می‌کنیم؛ ما یک مرتبه‌ای از تعقل داریم به آن می‌گوییم تعقل اجمالی. منتها این اجمال، آن اجمال اصطلاحی نیست. این اجمال، یعنی همه چیز بدون تفکیک، بدون تفصیل، بدون این که چیزی از چیزی تمیز داده شود. مثال معروفشان، ملکات است. وقتی کسی ملکه اجتهاد را دارد در واقع همه جواب‌ها را دارد. اگر از او سؤال کنید شروع می‌کند این جواب‌ها از هم جدا شدن و تمیز پیدا کردن. منتها این‌ها الان همه در مرحله علم

حصولی است. قبلاً از همین مطلب در فاعل بالتجلی در ارتباط با علم حضوری استفاده کردیم بر اساس آن ابتکار زیبای صدرا در باب اصالت وجود و تشکیک الوجود. «أن یعقل معقولاتٍ کثیره عقلاً بالفعل - همه را بالفعل دارد اما - من غیر آن یتَمیِّز بعضها عن بعض و انما هو عقلٌ بسیطٌ اجمالیٌ فیہ کلّ تفاسیر - یک عقل بسیط اجمالی است که همه تفصیل در آن هست - و مثلوا له - مثال زدند به - بما إذا سئل أن عدۀ من المسائل التي لك علمٌ بها فحضرك الجواب فی البحر - همان موقع جوابش حاضر است جوابش می آید - فانت فی اول لحظه تأخذ بالجواب تعلم بها جميعاً علماً یقیناً بالفعل - تو همان اول که می خواهی بگویی، می خواهی بگویی اما سؤال اولت، اما سؤال دومت، اما سؤال سومت، اما سؤال چهارمت. چهار تا سؤال است همه را هم بلدی اما هنوز از هم جدایشان نکردی. وقتی شروع می کنی جواب دادن از هم جدا می شوند - لکن لا تمیِّز لبعضها عن بعض و لا تفصیل - نه تمیِّزی وجود دارد و نه تفصیلی - و انّ ما یحصل تمیِّز و التفصیل بالجواب کأنما عندک منبع فانیع و تجری منه التفصیل و یسمی عقلاً اجمالیاً - اینها را در واقع ما خصوصیات عقلها بدانیم، خصوصیات تعقلها هم می توانیم بدانیم. چگونه می توانیم خصوصیات عقل را خصوصیات تعقل بدانیم؟! این یک گره را هنوز آقایان مشاء باز نکردند.

الفصل الخامس: فی مراتب العقل

البته با همان بحث بالا هم می شود گفت شما سه قسمش کنید یا دو قسمش کنید. حالا آن عقل وسط، آن عقل بالفعل را ما در واقع الان دو قسمش می کنیم؛ چون شما وقتی گفتید عقل هیولانی یعنی قوه مغز، هنوز فعلیتی پیدا نکرده است بعد از قوه مغز می توانی به دو مرحله اشاره کنید که در بحث قبلی دو تا را روی هم ریخته بودیم. در بحث قبلی، گفتیم وقتی که شما معقولات بالفعلی را «متمیزاً لبعضها عن بعض» تعقل کنیم. حالا می خواهیم بگوییم تعقل معقولات بالفعل دو مرحله دارد. یکی تعقل بدیهیات است که اقدم از نظریات است، یکی تعقل نظریات است. بدیهیات را می گوئیم عقل بالملکه، نظریات را می گوئیم عقل بالفعل؛ چون آنها در واقع به تو توان تعقل آنها را می دهند. حالا در بحث های تکمیلی هم تقریباً همین حرف مشهور است. در واقع الان ببینید قسم دوم را ما چکار کردیم؟ دو قسمش کردیم. چرا؟ بدیهیات و نظریات را از هم جدا کردیم. در مرحله ای که تمیِّز پیدا می کند تعقلات ما از هم، یک مرحله، مرحله تعقل بدیهیات است که اقدم اند، یک مرحله مرحله تعقل نظریات است که بعدش به وجود می آید. مرحله عقل اجمالی بسیط در واقع همان عقل بالمستفاد است؛ وقتی است که شما همه چیز را دارید. حالا همه چیز را دارید؛ همه چیز را یک بار حیث اجمالش را نگاه می کنید که بسیط است و هیچ تفصیلی در آن وجود ندارد. یک بار حیث تفصیلش را نگاه می کنید. وقتی است که شما همه آن چه را که دارید به آن توجه کنید. رابطه این اجمال و تفصیلها چیست؟ ملاصدرا در فصل سادس درست کرده است؛ یعنی وقتی که مفیض صور را خوب یاد بگیرید؛ چون آن عقل اجمالی که همه چیز را دارد در واقع همه را دارد. افاضه کننده این صور به نفس من که نفس من می خواهد متصل به آن شود صور را بگیرد، صور علمیه را بگیرد. همه ادراکتش را بگیرد. همه ادراکات را گرفت شد یک عالم علمی «مضاهياً للعالم العینی» شد یک چیزی شبیه متن واقع. آن موقع یک بحث زیبایی ملاصدرا کرده که چه فرق وجود دارد بین مفیض و مستفیضی که دارد استفاده می کند از آن مفیض.

عرض ما این است در واقع شما آن سه مطلبی که آنجا یاد گرفتید که ما یک عقل هیولانی بالقوه داریم، یک عقل تفصیلی داریم که در واقع این تفصیلات را شما دو قسمت می‌کنید، می‌گویید تفصیل در مرحله ادراک بدیهیات، تفصیل در مرحله ادراک نظریات. بعداً می‌گویید یک عقلی دارم که آن عقلی است که در واقع همه چیز را دارد و به همه چیز هم احاطه دارد و هیچ شاغلی آن را مانع از ادراک داشتن همه نمی‌کند؛ چون همه را گرفته همه هم دارد و به همه هم توجه دارد. آن را می‌گوییم عقل بالمستفاد. عقل بالمستفاد همه این‌ها را از عقل مفیض صور می‌گیرد، به اصطلاح عقل فعال. عقل عاشری که افاضه کننده صور است. ما قبلاً این‌ها را توضیح دادیم که این‌ها در مراتب عقول عشره، عقل عاشر را که عقل فعال است مفیض صور علمیه می‌دانند. حالا فرق مستفیض با این عقل فعال چی هست؟ اگر همه را داشته باشد همه را از او گرفته چه فرقی با او دارد؟ و آیا در دنیا ممکن است به یک جایی آدم برسد که همه را داشته باشد و هیچ کدامشان مانع توجه به دیگری نشود؟ برای ما امکان دارد برای نفوس کمال امکان دارد؟! بعد از موت این اتفاق می‌افتد؟! در این مباحث نفس شناسی‌اش که در واقع زیربنای مباحث معرفت شناسی صدرایی است بحثهای زیبایی ملاصدرا ردیف کرده و این‌ها را با هم ارتباط داده که ان شاء الله بررسی خواهد شد.

تطبیق عبارات فصل پنجم

«ذکروا أنَّ مراتب العقل اربع - گفتند مراتب عقل چهار تاست - احدیها کونه بالقوه بالنسب إلى جميع المعقولات - مرحله اول این است که عقل بالقوه باشد نسبت به جميع معقولات. در محدوده‌ی معقولات فعلاً حرف می‌زنیم. سایر مطالب را فعلاً رسیدگی نمی‌کنیم که درباره حس و خیال چه خواهیم گفت. بعد هر چه درباره حس و خیال و عقل می‌گوییم، درباره علم حصولی است. درباره علم حضوری چه خواهیم گفت؟ - و تسمی عقلاً هیولانیا - به آن می‌گویند عقل هیولانی که قوه‌ی محض است - لشباهته فی خلوه عن المعقولات بالهیولی فی کونها بالقوه بالنسب إلى جميع الصور - چگونه هیولا نسبت به همه صورت‌ها قوه‌ی محض است و ما قبلاً خواندیم؟ - کانه نفساً - در مرحله تعقل نسبت به صور معقوله هیولاست. قوه‌ی محضی است که تازه آنها را دریافت می‌کند.

«ثانیها: العقل بالملکه و هی المرتبة التي تعقل فیها الامور البدیهیه من التصورات و التصدیقات - دو و سه، تفصیل مرحله عقل تفصیلی است. عقل تفصیلی جایی بود که ما یک سری معقولات بالفعل داریم. حالا این معقولات بالفعل ما مرحله اول، مرحله معقولات بدیهی‌اند که اقدام‌اند، تعقلشان باید صورت بگیرد تا تعقل نظریات صورت بگیرد. مرحله دوم، مرحله تعقل نظریات است. به مرحله تعقل بدیهیات می‌گوییم عقل بالملکه، و به مرحله تعقل نظریات می‌گوییم عقل بالفعل. حالا در وجه تسمیه مختلف گفتند. بالملکه بودن را آنجا گفتند به این جهت که قدرت بر تعقل و ملکه تعقل به وسیله‌ی بدیهیات حاصل است. در آن عقل بالفعل گفتند به جهت این که کانه فعلیت جدید با نظریات است. چون بدیهیات از اول بوده است، حتماً که بدیهیات هم تعقلشان یک فعلیت است. اما اینگونه بیشتر انطباق است که آن را بگوییم بالملکه این را بگوییم بالفعل. «ثانیها العقل بالملکه و هی مرتبة التي تعقل النفس فیها أن امور البدیهیه من التصورات و التصدیقات فإن تعلق العلم بالبدیهیات اقدم بالتعلقه بالنظریات» تعلق علم به بدیهیات اقدم است؛ چون بدیهی است که حد وسط ادراک نظری است.

«ثالثها: العقل بالفعل و هو تعقله النظريات بالتوسيط البديهيات - عقل می‌آید نظریات را به توسيط بدیهیات ادراک می‌کند- و إن كانت مرتباً بعضها على بعض یا مرتباً بعضها على بعض» مرتباً شاید بهتر باشد. اگر چه خود عقل یعنی نفس که می‌آید ادراک کند ترتیب می‌دهد بعضی‌ها را بر بعضی دیگر؛ چون بعضی‌ها را حد وسط قرار می‌دهد بر بعضی دیگر. نظریات هم همین‌طور است. نظریات بسیط آسان‌تر ادراک می‌شوند بعد خودشان می‌شوند حد وسط ادراک بقیه نظریات.

«رابعها: تعقله لجميع ما استفادة من المعقولات البديهية و النظرية المطابق الحقائق العالم العلمي و السفلى باستحضاره الجميعه و التفاته اليها بالفعل - عقل ، تعقل کند که هر چه را که استفاده کرد از معقولات بدیهی و نظری که مطابق‌اند با حقائق عالم بالا و پایین. حقائق عالم بالا این‌ها هم باز هم همان‌طورند. ما یک حقایق داریم در عالم بالا که در واقع عقولند و آن صور مجردی‌ها که در عالم بالا هستند که قبلاً در حد عقول، بعداً ملاصدرا آمد آن صور برزخیه مثالیه آن حرف‌های شیخ اشراق هم به آن اضافه کرد که مشائی‌ها قبول نداشتند. یا حقایق عالم پایین که در عالم ماده ما بالاخره یک سری حقایق داریم. عقل می‌آید همه این‌ها را ادراک می‌کند- و صفاته اليها بالفعل - همه را دارد و التفات دارد به همه این چه که استفاده کرده بالفعل. مشکل این‌جاست که آیا آدم می‌تواند التفات پیدا کند به همه آنها در همین دنیا؟ آیا شواغل، مانع نمی‌شوند؟ اینها بحث‌های بسیار مهمی هستند- فیکون عالماً علمياً مضاهياً للعالم العینی- یک عالم عینی‌ست که آن عالم علمی شبیه و مضاهی است با عالم عینی است- و یسمى العقل المستفاد- باید این را بخوبی بدانیم چه را می‌دانیم و چه را نمی‌دانیم مخصوصاً در بازگشت علم حصولی به علم حضوری که آقای طباطبایی تأکید دارند؛ چون ایشان در بازگشت علم حصولی به علم حضوری، خیلی مطلب گفتند، مطالب بسیار اساسی که توانستند در واقع برهان ملاصدرا را بر اتحاد عقل و عاقل و معقول اصلاح کنند. تعابیر بسیار ارزشمندی اینجا داشتند مفصل و دقیق‌ترش را در نهایه داشتند و بر همان اساس بود که در واقع بساط علم حصولی جمع می‌شد. وقتی بساط علم حصولی جمع شود، دیگر اینها همه‌اش یک تعیین تکلیف دیگری می‌خواهد.

الفصل السادس: فی مفیض هذه الصور العلمیة

حال که برای ما واضح شد برایمان که عقل ما می‌تواند از عقل هیولانی که قوه محض است بالاتر برود و بدیهیات را به تفصیل ادراک کند ، بعد ادراک کند نظریات را بالتفصیل، بعد برود بالا به یک مرحله‌ای برسد که به آن می‌گوییم عقل مستفاد و آن عقل مستفاد، همه آن چه را که دریافت کرده است. الان می‌گوییم دریافت دهنده‌اش چه کسی هست، که همه آنها را داشته باشد و به همه آنها توجه کند و هیچ کدام هم مانع دیگری نشود و بشود یک عالم عینی مضاهی با عالم عینی، این مراحل است. بالاخره تعقل، سه مرتبه اصلی یکی هیولانی بود قوه محض بود. یکی بالفعل و تفصیلی بود، یکی بسیط اجمالی بود. عقل هم چهار مرتبه استکمالی پیدا می‌کرد از مرحله عقل هیولانی می‌رسید به مرحله عقل بالملکه، بعد می‌رسید به مرحله عقل بالفعل، بعد می‌رسید به مرحله عقل بالمستفاد. همه این صور را عقل فعال به او افاضه کرده است. عقل فعال که این صور را افاضه کرده و آن هم به یک جایی رسیده که تمام صورت‌هایی را که به او داده اند، فرق خودش با این عقل فعال که مفیض است چیست؟ این سؤال بعدی است. در آن مرحله می‌گفتیم عقل فعال اینها را به او افاضه نموده ، الان می‌خواهیم ثابت کنیم عقل فعال اینها را به او داده است .

«فی مفیض هذه صور العلمیه» (بدایه ص ۱۸۰) صور علمیه، مفیض لازم دارند. البته تکمله صدرایی هم در بدایه هست یعنی در حد مشاء فقط نیست. مشاء، عرض کردم چون صور عقلیه را فقط مجرد می‌دانستند. مفیض صور عقلیه را عقل فعال می‌دانستند. اما ما چون صور مثالیه و در واقع خیالیه را هم مجرد می‌دانیم، لذا ما دو جور مفیض می‌خواهیم. یکی مفیض صور عقلیه، یکی مفیض صور علمیه جزئیه که آنها هم مجردند. این‌ها از ثمرات این چیزهاست. اگر می‌خواستیم در مشاء بحث کنیم می‌گفتیم مفیض صور عقلیه. می‌رفتیم به دنبال در واقع عقل فعال. اما الان که در سیستم صدرایی می‌خواهیم عالم برزخ را هم ثابت کنیم. یعنی مجرد مثالی را هم در عوالم ثابت کنیم. این در واقع برهان بر اثبات عوالم است به یک معنا. از حیث صور عقلیه که نگاه می‌کنیم اثبات عقل فعال می‌شود. از حیث صور خیالیه که نگاه می‌کنیم که آنها هم از نظر ملاصدرا مجردند، آن موقع یک مفیض دیگری می‌خواهیم. مفیض‌های مختلف، افاضه می‌کنند. این را هم در بحث اتحاد عقل و عاقل و معقول خواندیم.

«و أما الصور العقلیه - تفصیل صور علمیه است. عبارات را دقیق‌تر کرد. تا الان همه عقل بود، انواع تعقل، مراتب العقل، اما الان آمد «فی مفیض هذه الصور العلمیه» - و اما الصور العقلیه، صور عقلیه. بعد گفت - و بنظیر البیان السابق یتبین أن المفیض الصور العلمیه الجزئیة - جزئیه را آورد. در واقع الان صور علمیه را ما تفصیل دادیم. صور علمیه، دو جور است. یکی صور کلیه که می‌شود صور عقلیه، یکی صور جزئیه. صور جزئیه همان مجرد مرتبه خیال است. حس هم که با بیان آقای طباطبایی نداریم، در واقع هم‌ماش می‌شود خیال. در اول اتحاد عقل و عاقل و معقول گفتیم. در واقع اینگونه می‌شود ما یک صورت خیالی داریم یک صورت عقلی داریم. صورت خیالی را از مفیض صور جزئیه می‌گیریم، صورت عقلی را از مفیض صور کلیه.

- و اما الصور العقلیه و کلیه فإن مفیضها المخرج للانسان من القوه الی الفعل عقل مفارق للماده - یک عقل مفارقی داریم که مجرد است - عنده جمیع الصور العقلیه الکلیة - نزد او همه صور عقلیه کلیه است؛ یعنی آن عقل بسیط است. آن عقل بسیط که علی بساطته، همه این‌ها را دارد، عقل فعال است. عقل فعال، هم عالم را ایجاد می‌کند هم به آدم چیز می‌دهد؟! عقل فعال در سیستم مشاء در واقع ایجاد کننده عالم بود. افاضه کننده صور هم بود. باید ببینیم روابط این‌ها آخرش با هم به کجا می‌رسد؟! در سیستم خود آن‌ها. بالاخره عقل فعال چکار می‌کند؟ - عنده جمیع الصور عقلیه الکلیة - عقل فعال، همه‌ی صور عقلیه‌ی کلیه را دارد - و ذلک - چرا مفیضشان یک عقل مجرد است؟ که واقعاً باید مادی نباشد و همه این‌ها را نداشته باشد. می‌گویند به دو بیان که بیان اولش مهم نیست بیان دومش مهم است. چون بیان اولش فقط در صور عقلیه پیاده می‌شود بحث کلیت این‌هاست. بیان دومش که مسأله تجردشان است که بعداً در صور جزئی هم همین را می‌خواهیم بگوییم. خلاصه حرف این است. ما می‌خواهیم بگوییم این صور چون مجردند و ما هم فاقد آن‌ها هستیم معطی می‌خواهند. معطی‌شان ماده نیست چون ماده رتبتاً پایین‌تر و اضعف است. ما هم معطی‌شان نیستیم؛ چون ما با دریافت اینها استکمال پیدا می‌کنیم. ما از قوه به فعل خارج می‌شویم، سیورورت پیدا می‌کنیم و کمالاتی را به دست می‌آوریم. توسعه و انبساط وجودی پیدا می‌کنیم پس ما معطی‌شان نیستیم؛ لذا اینها معطی می‌خواهند که آن معطی در واقع موجود مجردی است که همه اینها را دارد منتها اگر صور عقلیه باشند که در واقع مفیض‌شان می‌شود یک موجود مجرد عقلی، اگر صور مجرد جزئی باشند مفیض‌شان می‌شود یک موجود مجرد اما نه به مجرد عقلی. - آنک قد عرف عند هذه

الصور بما أنّها علمٌ مجردةٌ عن المادة - تو دانستی که این صور چون علم‌اند مجردند؛ چون علم در شناسنامه‌اش، مجرد خوابیده و الّا علم نیست. علم، حضور است حضور، هم مجرد است. حد وسطش هم شد حضور. علم، حضور است؛ حضور شیء عند شیء، و حضور با ماده بودن سازگار نیست - آنک قد عرفت، أنّ هذه الصور بما أنّها علمٌ - این صور، چون علم است، - مجردةٌ عن المادة - اینها مجردند. پس حد وسط اصلی بحث ما مجرد است. این - علی أنّها کلیه - این خصوصیت برای صور عقلیه است. به درد ما می‌خورد اما این هم نبود استدلال تام بود؛ لذا درباره صور جزئی، ما کلیت نداریم اما به دلیل همین مسأله تجرد، مشکل ما حل است. - علی أنّها کلیه تقبل عن اشتراك بين كثيرين و كلّ امرٍ حالٍ في المادة واحدٌ شخصي لا يقبل الاشتراك - هر امری که حال در ماده باشد تشخیصی دارد که آن تشخیص، مانع اشتراکش است - فالصورة العقلية مجردةٌ عن المادة - صورت عقلیه مجرد از ماده است. حد وسط کلیت را گذاشتیم کنار. الان این کلیت، متأسفانه کلیت مفهومی است. کلیت مفهومی، بعداً مورد انکار ملاصدرا قرار می‌گیرد؛ چون ما می‌توانیم کلی از واقعیت‌ها داشته باشیم بنا بر اصالت وجود، تشخیص داشته باشند اما کلیت هم داشته باشند اما نه کلیت مفهومی، کلیت سعی، کلیت‌شان، کلی سعی باشد - فالصورة العقلية مجردةٌ عن المادة - صورت عقلیه مجرد از ماده است، همان تجرد بهترین حد وسط است. کلیت هم خوب است، کلیت آن را بالاتر می‌برد و نشان می‌دهد که رتبه‌اش بالاتر از صور جزئی است. در واقع یک انبساط وجودی دارد یک سعی وجودی دارد که سایر حقایق را هم در بر می‌گیرد اما با سازمان صدرا، نه با حرف‌های مشاء. - و كلّ امرٍ حالٍ في المادة واحدٌ شخصي لا يقبل الاشتراك فالصورة العقلية مجردةٌ عن المادة - صورت عقلیه مجرد است. علی ایّ حال تجردش ثابت است، چون علم است، علم هم یعنی حضور. حضور هم تجرد است - ففاعلها المفيض لها امرٌ مجردٌ عن المادة - فاعل مفيض این صورت مجرد باید خودش مجرد باشد - لأنّ الامر المادی ضعيف الوجود فلا يصدر عنه ما هو اقوى من وجوده - امر مادی، ضعيف الوجود است صادر نمی‌شود از این امر مادی، آن که بالاتر است و قوی‌تر است از حیث وجود. وقتی یک موجود مجرد قوی‌تر از ماده است هیچ وقت از ماده صادر نمی‌شود. - علی - مضافاً بر این که - أنّ فعل المادة مشروطاً بالوضع الخاص و لا وضعا للمجرد - ما کاملاً در علوممان این‌ها را قبلاً داشتیم. در علوم و ادراکاتمان احساس می‌کنیم این‌ها حاضرند نزد ما، هیچ نیازی هم به وضع محاذات ندارند. در حالی که هر امر مادی، تا وضع و محاذات خاص نداشته باشد اثرگذار نیست. اینها همه ادله تجرد است. خلاصه این صور، مجردند. وقتی مجردند مفيض مجرد می‌خواهند. - و ليس هذا المفيض المجرد والنفس العاقله لهذه الصور المجردة العلمية - پس این صور مجرد، مفيض مجرد می‌خواهند. مفيض مجردشان اگر نفس است امکان ندارد؛ چون نفس دارد به وسیله این صور، استکمال پیدا می‌کند. نفس نسبت به این صور، قوه است و هیچ گاه فاقد، معطی نیست - لأنّها بعد للقوة بالنسبة إليها - لأنّ النفس، چون این نفس نسبت به این صور، بالقوه است - و حیثية النفس حیثية القبول - نفس، قابل اینهاست پذیرای این صور است نه این که واجد آنها باشد. حیثیت فعل، حیثیت واجدیت است، حیثیت قوه، حیثیت قبول است - و من المحال أن يُخرج ما بالقوة نفسه من القوة الى الفعل - محال است که یک ما بالقوه‌ای که جناب نفس است اخراج کند خودش را از قوه به فعل. محال است که نفس ما که در واقع حیثش حیث قوه است خودش خارج کننده خودش باشد از قوه به فعل. آن موقع فاقد و معطی یکی‌اند. - فمفيض الصور العقلية جوهرٌ عقليٌ مفارقٌ للمادة فيه - پس مفيض می‌شود یک موجود مجرد تام که این موجود مجرد تام،

این صور مجرده را به نفس افاضه کرده است. این جوهر عقلیه، مفارقی از برای ماده است که در این جوهر-جمع صور العقلیه الکلیه علی نحو ما تقدم من العلم الاجمالي العقلی- گفتیم یک مرحله‌ای داریم به نام عقل بسیط اجمالی-تتحد معه أن نفس المستعد للتعقل علی قدر استعدادها الخاص-نفس مستعد، متحد می‌شود با این جوهر مفیض، آن هم به مقداری که استعداد دارد-فیفیض علیها ما تستعد له من الصور العقلیه و هو المطلوب-وقتی با آن اتحاد پیدا کرد متحد شد با او، آن عقل مجرد به این نفس، افاضه می‌کند این مقداری را که این نفس مستعد است.-و بنظیر البیان السابق یتبیین أن مفیض الصور العلمیه الجزئیة- بیان سابق یعنی آن حیث تجرد. ما در واقع در بیان قبلی مان دو حیث بود. یکی حیث تجرد، یکی حیث کلی بودن. الان حیث تجردش محل استفاده است. روشن شد که افاضه کننده صور علمیه جزئیه هم از نظر ملاصدرا مجردند. صور علمیه کلیه، مجردند، صور علمیه جزئیه هم مجردند-جوهر المثالی المفارق فیہ جمیع الصور المثالیة الجزئیة علی النحو العلم الاجمالی- آن هم در واقع همه صور جزئیه را دارد به شکل عقل بسیط. دیگر عقل تعبیر نکنید. دقت کنید علم اجمالی. آنجا بود «علی نحو العلم الاجمالی العقلی» الان آنجا این‌ها در واقع عقل اجمالی را توسعه‌اش دادند. بردندش به دنبال علم اجمالی که هم شامل صور کلیه شود و هم شامل صور جزئیه. اینها می‌شوند حرف‌های ملاصدرا. هر چه قبلاً گفته می‌شد درباره صور عقلیه بود. الان وقتی ما صور جزئیه را هم کردیم مجرد و برایشان مفیض قائل شدیم می‌آییم این طرف.- علی نحو العلم الاجمالی تتحد معه نفس-نفس با آن مفیض متحد می‌شود-علی قدر مالها من الاستعداد-و نفس هم به او می‌دهد.

الفصل السابع : ينقسم العلم الحصولي إلى تصور وتصديق

«لأنه إما صورة حاصله من معلوم واحد أو كثير، من غير إيجاب أو سلب، ويسمى تصورا» (بدایه الحکمه ص ۱۴۷) علم حصولی یا تصور است یا تصدیق چون اگر مشتمل بر حکم نباشد، تصور است؛ چه یکی باشد یا متعدد. اگر مشتمل بر حکم باشد به اعتبار حکمش، تصدیق می گویند؛ چون تصدیق و حکم است و به اعتبار اینکه مجموعه ای از تصورات به اضافه حکم است، به آن قضیه می گویند. البته در جای خودش دو اصطلاح و کاربرد دارد؛ گاهی قضیه به خود حکم گفته می شود. گاهی قضیه به مجموعه ای از علوم حصولی گفته می شود که مشتمل بر حکم است که علامه بیشتر کاربرد دوم را می پسندند و به این مجموعه ای از این علوم حصولی که مشتمل بر تصوراتی است به اضافه حکم، تصدیق گفتند. «من غیر إيجاب أو سلب - بدون اینکه حکمی داشته باشد که ایجاب یا سلب باشد - و یسمی تصورا ، کتصور الإنسان والجسم والجوهر وإما صورة حاصله من معلوم معها ، إيجاب شيء لشيء أو سلب شيء عن شيء، كقولنا الإنسان ضاحك وقولنا ليس الإنسان بحجر ، ويسمى تصديقا ، وباعتبار حكمه قضية» یعنی به مجموع ، ایشان ، تعبیر قضیه کردند. گاهی به خود حکم ، قضیه می گویند، و گاهی به مجموعه، قضیه گفته می شود، معمولا در کاربرد متعارفش به مجموعه، قضیه می گویند . البته این توضیح علی مسلک است و الا در مسلک خودشان قضیه اگر مشتمل بر سلب شيء عن شيء باشد، تصدیق نیست؛ چون از نظر ایشان ما در سالبه حکم نداریم. این بنا بر مشهور و مسامحی است.

(پرسش... پاسخ): خود حکم، تصدیق است؛ چون ایجاب دارد، یعنی به اعتبار حکم، قضیه می گوئیم، به اعتبار اشتمالش بر حکم، تصدیق می گوئیم ، در واقع حیث تصدیق بودن، حیث حکم است، اما حیث قضیه بودن، حیث مجموع است؛ چون تعبیر کردند «باعتبار حکمه» گفتند: چون در این مجموعه، حکم است، قضیه است اما خود حکمش تصدیق می شود. منتهی ، تعبیری که مظفر دارد ناظر به چیز دیگر است ... دو اصطلاح نیست، یک چیز دیگری هم دارد بعدا می گوئیم. آن به تبع یک جمله ای از ملاصدرا است که عرض خواهیم کرد.

قضیه و تعداد اجزای آن

«ثم إنَّ القضية بما تشتمل على إثبات شيء لشيء أو نفي شيء عن شيء مركبة من أجزاء فوق الواحد» این بحث را خواندیم که قضیه چند جزئی است؟ مفصل این بحث را خواندیم که آیا قضیه موجب، چهار جزء دارد یا سه جزئی است؟ موضوع و محمول و حکم. دعوا سر نسبت حکمیه است که آیا نسبت حکمیه بعنوان تصور نسبت که یک معنای حرفی و ربطی است که آیا این جزء قضیه است یا نه؟

اجزاء قضیه از نظر مشهور

مشهور معتقدند: نسبت حکمیه در هلیات مرکبه، جزء قضیه است، در هلیه بسیطه، جزء قضیه نیست؛ چون امکان دارد نسبت بین شیء و خود شیء برقرار بشود؛ چون هلیه مرکبه در واقع ثبوت شیء لشیء است. هلیه بسیطه، ثبوت شیء است، در ثبوت شیء نمی توانیم بین خود شیء و خودش نسبتی قائل شویم و تصور نسبتی کنیم، اما در هلیه مرکبه، چون ثبوت شیء لشیء است ما تصور نسبت بین این دو شیء می توانیم بکنیم؛ لذا مشهور معتقدند که هلیه بسیطه، نسبت حکمیه ندارد، موضوع و محمول و حکم است، اما هلیه مرکبه، نسبت حکمیه دارد حتی آقای طباطبایی می فرمایند: نه! ما در واقع آنچه که حکم اقتضا می کند موضوع و محمول است موضوع و محمول برای حکم کردن کافی است اما نسبت حکمیه از مقارنات حکم است که نفس برای اینکه حکمش بیاید به آن نسبت حکمیه محتاج است و تصور نسبت حکمیه را لازم دارد و شاهدش هم این است که مشهور در هلیه بسیطه، محتاج نسبت حکمیه نیستند. اگر واقعا حکم، نیاز به نسبت حکمیه می داشت شما باید الا و لابد هر جا حکم می خواست بیاید باید نسبت حکمیه باشد و نقضش به هلیه بسیطه است. پس چون شما خودتان اقرار دارید که ما در هل بسیطه، نسبت حکمیه نداریم و تصور نسبت بین شیء و خود شیء امکان ندارد؛ چون ثبوت شیء است، ما باید نظر بدهیم که قوام قضیه در قضیه موجه، به موضوع است و محمول است و حکم. نسبت حکمیه از مقارناتی است که برای حکم کردن، نفس به آن احتیاج دارد، منتهی این احتیاج در هلیه مرکبه است نه هلیه بسیطه؛ لذا شما نباید نسبت حکمیه را که از مقارنات و نیازمندی های نفس است برای تصدیق کردن و حکم کردن، جزء اجزاء قضیه قرار دهید، این اشتباه است. آنچه که از نیازمندی های نفس برای تصدیق است یک مسأله است و آنچه که از اجزاء قضیه است مسئله دیگر است و لذا فتوا می دهیم قضیه قوامش به موضوع و محمول و حکم است.

تطبیق عبارت

«ثم إن القضية بما تشتمل على إثبات شيء لشيء أو نفي شيء عن شيء مركبة من أجزاء فوق الواحد والمشهور أن القضية الموجبة مؤلفة من الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية وهي نسبة المحمول إلى الموضوع- که تصور است- تصور ربط نسبت حکمیه و تصور ربط موضوع به محمول است- و الحكم باتحاد الموضوع مع المحمول هذا في الهليات المركبة التي محمولاتها غير وجود الموضوع- این در هلیات مرکبه ای است که محمولاتشان غیر وجود موضوع است- وأما الهليات البسيطة التي محمولها وجود الموضوع- امادر هلیات بسیطه که ثبوت شیء است نه ثبوت شیء لشیء، پس محمول ما وجود موضوع است-كقولنا الإنسان موجود فأجزاؤها ثلاثة الموضوع والمحمول والحكم؛ إذ لا معنى لتخلل النسبة و هي الوجود الرابط بين الشيء ونفسه» معنی ندارد که وجود رابط را بین شیئی و خود شیء تصور کنیم؛ لذا من وقتی می خواهم تصور کنم خود شیء را دارم و حکم می کنم به وجود شیء که آنجا در دعوا با آقای مصباح اینها را گفتیم و حل کردیم. پس در هل بسیطه قبول داریم که نسبت حکمیه ای در کار نیست؛ چون ثبوت شیء است و معنی ندارد نسبتی بین شیء و خودش داشته باشم. اما در هل مرکبه می توانم یک جزء تصویری دیگری در قضیه داشته باشم به نام نسبت حکمیه. من نسبت قیام زید را می توانم در نظر بگیرم و این معنی دارد. تصور می شود که نسبت شیء با شیئی را در نظر بگیرم و بعد حکم کنم؛ این در موجه است. در سالبه بنا بر مبنای دقیق ایشان، ما حکم هم نداریم. اما

چرا حکم نداریم؟ چون باید سلب تحصیلی را از ایجاب عدولی تفکیک کنیم. ما سلب الحمل می‌کنیم نه اینکه حمل السلب، آنها که فکر می‌کنند حکم داریم، در واقع «نیست» را به «نه»، به تعبیری که در فلسفه خواندیم خلط می‌کنند. اگر کسی «نیست» را با «نه» خلط نمود، فکر می‌کند حکم داریم، اما اگر دقت کرد و «نیست» را از «نه» جدا کرد دیگر زیر بار حکم نمی‌رود چون سلب است. سلب تحصیلی، در واقع برداشتن حکم است، البته ذهن مسامحه می‌کند و لذا بسیاری فکر می‌کنند سالبه هم حکم دارد؛ لذا قضیه سالبه بنا بر نظر مشهور فلاسفه، سه جزئی می‌شود: موضوع و محمول و نسبت حکمیه و دیگر حکم ندارد. بعد که ما نسبت حکمیه را کنار گذاشتیم، قضیه موجه می‌شود سه جزئی، و قضیه سالبه دو جزئی می‌شود.

«وَأَنَّ الْقَضِيَّةَ السَّالِبَةَ مُؤَلَّفَةٌ مِنَ الْمَوْضُوعِ وَالْمَحْمُولِ وَالنَّسْبَةِ الْحَكْمِيَّةِ الْإِيجَابِيَّةِ - یعنی یک نسبت وجود، یک تصور نسبت وجودی بین موضوع و محمول است؛ من می‌گویم انسان و حجر، نسبتی دارند، بعد می‌گویم نیست، حکم می‌کنم به «نیست» حکم می‌کنم به سلب این نسبتی که تصور کردم -ولا حکم فیها- در سالبه حکمی نیست- لا أَنْ فِیْهَا حُكْمًا عَدْمِيًّا- نه اینکه در سالبه حکم به عدم می‌کنیم؛ چون اگر حکم به عدم کنیم یعنی ایجاب عدولی، دیگر سالبه نیست، موجه معدوله است-لأنَّ الْحُكْمَ جَعَلَ شَيْءًا شَيْئًا- چون حکم قرار دادن چیزی، چیز دیگر است، حکم به اتحاد است، این اوست، اگر این اوست را گفتم، گفتم سالبه حکم دارد، یعنی «نه» است، یعنی محمول من، سالبه است اما در واقع حکم، موجه می‌شود-وسلب الحكم عدم جعله- سلب حکم، عدم جعلش است-لا جعل عدمه- نه اینکه عدم او را برایش قرار بدهیم. عدم او را برایش قرار بدهم معدوله می‌شود و قضیه موجه می‌شود و سالبه نمی‌شود؛ لذا این مقدار، قضیه واضح است که مشهور معتقد شدند ما در هلیه مرکبه موجه، چهار جزء داریم، در هلیه بسیطه موجه سه جزء داریم، در سالبه، سه جزء داریم. نسبت حکمیه داریم، حکم نداریم، مشهور گفتند.

نظر علامه طباطبائی در باب أجزاء قضیه

استاد جواب می‌دهند: «والحق أنَّ الحاجة إلى تصور النسبة الحكمية إنما هي من جهة الحكم بما هو فعل النفس لا بما هو جزء القضية» می‌فرمایند مشهوری که نسبت حکمیه را وارد قضیه کردند، اشتباه کردند. آن را که از مقارنات حکم است و فعل نفس وقتی می‌خواهد انجام شود به آن احتیاج دارد و معمولاً در هلیات مرکبه به آن احتیاج دارد خلافاً للاستاذ آقای جوادی، که فرمایشی در ذیل فرمایش آقای طباطبائی دارند. ایشان معتقدند: وقتی نفس می‌خواهد حکم کند در هلیات مرکبه، برای حکم کردن به نسبت حکمیه محتاجیم، پس یک تصویری را نیاز دارد که حکمش انجام شود، اما آنچه که مقارن حکم است و محتاج الیه نفس در حکم است ربطی به اجزاء قضیه ندارد. اگر قوام قضیه به نسبت حکمیه می‌بود. پس ما در هل بسیطه هم نسبت حکمیه می‌داشتیم و حال آنکه شما اقرار دارید که در هل بسیطه، ما نسبت حکمیه نداریم؛ چون معنا ندارد که بین خود شیء و شیء نسبتی برقرار کنیم؛ چون تصور صورت، معنی ندارد. اگر این معنی ندارد نتیجه اش این است که قوام قضیه به نسبت حکمیه نیست، قوام قضیه به حکم است. حکم هم تصور موضوع و محمول می‌خواهد و این ادلُّ دلیل است که نسبت حکمیه را هیچ‌گاه جزء اجزای قضیه بدانیم. یک بیان دیگر هم در اصول فلسفه دارند که خوانده شد.

(پرسش...پاسخ): در اولین تصدیقات نفس که تصدیقات حسیه است ما چیزی بیشتر از تصور حسی موضوع و محمول نداریم. ایشان اینجا بر نفی نسبت حکمیه استدلال می کنند؛ چون شما قبول دارید در هل بسیطه ما این نسبت را نداریم پس قوام تصدیق به نسبت حکمیه نیست. ایشان آنجا یک بیانی دارد که در ارزیابی حضرت آقای جوادی باید بگوییم؛ چون ایشان استدلالشان این است در هل مرکبه هم ما برخی اوقات نسبت حکمیه نداریم نه فقط در هل بسیطه، چون اولین تصدیقات ما، که تصدیقات حسیه است آنجا اختصاص به هل بسیطه ندارد در هل مرکبه هم هست؛ لذا خلاصه این است که مانسبت حکمیه رابری اوقات جزء مقارنات تصدیق می کنیم نه همیشه و همه جا. «والحق أن الحاجة إلى تصور النسبة الحكمية إنما هي من جهة الحكم بما هو فعل النفس لا بما هو جزء القضية أي إن القضية إنما هي الموضوع والمحمول والحكم ولا حاجة في تحقق القضية بما هي قضية إلى تصور النسبة الحكمية- ما قضیه بماهی قضیه را نگاه می کنیم، می بینیم نیازی به تصور حکمیه ندارد- وإنما الحاجة إلى تصورها لتحقق الحكم من النفس وجعلها الموضوع هو المحمول- و این که نیاز داریم به نسبت حکمیه برای حکم دادن. حکم یعنی قرار بدهد نفس، موضوع را خود محمول. این معنای حکم است- وجعلها الموضوع هو المحمول- نفس هر وقت می خواهد حکم کند، یعنی موضوع را محمول قرار دهد و بگوید این اوست، یک هو هویتی درست کند بین موضوع و محمول، نیاز به نسبت حکمیه دارد، و این نیاز به نسبت حکمیه در هلیات بسیطه نیست به اقرار خودتان- ویدل علی ذلك تحقق القضية فی الهلیات البسیطة بدون النسبة الحكمية التي تربط المحمول بالموضوع» شاهدش هم این است شما قبول دارید ما حکم داریم، موضوع داریم، محمول داریم، قضیه داریم ولی نسبت حکمیه نداریم بخاطر اینکه شما اقرار می کنید معنی ندارد تصور نسبت بین شیء و خود شیء.

(پرسش...پاسخ): قضیه آن موقع دو وجودند. گفتیم هر جا اثبیت است ربط نیست و آنجا هل بسیطه، تعبیر نمی کنیم گفتیم آنجا تعبیر کرد ما آنجا یک حکمی داریم که این حکم در هر وعائی، دو وجود را به هم جوش می دهد در وعائی که وجود موضوع با وجود محمول، دو وجودند ربط می خواهد. در وعائی که ما دو وجود نداریم ربط نمی خواهد.

اینجا الان داریم سر تصور نسبت حکمیه کار می کنیم که آیا نفس برای حکم کردن و مرتبط نمودن این دو وجود به هم در وعاء ذهن که این وعاء کاشف از ذهن است، به تصور نسبت حکمیه نیاز دارد یا نه؟ برای تحقق قضیه که در واقع دو تصور با یک حکم است، نسبت حکمیه می خواهیم یا نه؟ می گوییم نه! ایشان می گوید چگونه شما در هل بسیطه نمی خواهید پس باید بدانید که قوام قضیه به نسبت حکمیه نیست. ما بیست گونه تصور می توانیم داشته باشیم، اما دعوا سر این است که آیا قوام قضیه به حکم است؟ قوام حکم به موضوع و محمول است، ما قوام حکم را به موضوع و محمول می دانیم می گوییم حکم ربط بین دو طرف است این دو طرف، موضوع و محمول است در وعائی که این دو به هم ربط می خورند و دو واقعیت است، در وعاء خارج ما حکم نداریم یک واقعیت در هل بسیطه است. در هل مرکبه دو واقعیت داریم ربط شان از باب بحث وجود ربطی است. ایشان در وجود ربطی، مفصل مبانی شان را بیان کردند. فقط چیزی از اصول فلسفه به این اضافه می کنیم که ما در بعضی از تصدیقاتمان که هلیات مرکبه هستند نیاز به نسبت حکمیه نداریم؛ چون با همان بیانی که مرحوم مطهری فرمودند که اولین تصدیقاتی که تصدیقات حسی اند ما صورت حسی موضوع و صورت حسی محمول را داریم اما صورتی از نسبت حکمیه نداریم و لذا این نشان می دهد

که ما در بعضی از هلیات مرکبه هم ما نسبت حکمیه نمی خواهیم. از همین جا آقای جوادی یک تبصره ای دارند بعد از آوردن این ، بحث را ادامه می دهیم. رحیق ، اواخر ج اول، در باب اجزاء قضیه تبصره ای دارند. ایشان فرمایش مشهور را اصلاح کرد که ما نسبت حکمیه را از اموری می دانیم که نفس در حکم کردن به آنها احتیاج دارد، نه اینکه از مقدمات قضیه است و لذا هل بسیطه قضیه است بدون نسبت حکمیه .

تطبیق عبارت

«فقد تبین بهذا البیان أولاً أنَّ القضية الموجبة ذات أجزاء ثلاثة- قضیه موجبه، سه جزئی است:- الموضوع والمحمول والحکم و السالبة ذات جزئين- سالبه هم دو جزئی است- الموضوع و المحمول وأنَّ النسبة الحکمیة تحتاج إليها النفس فی فعلها الحکم لا القضية بما هی قضیه فی انعقادها.» نفس برای حکم کردن محتاج به نسبت حکمیه است نه قضیه بما هی قضیه، در انعقاد قضیه ما نیازی به نسبت حکمیه نداریم و الا هل بسیطه به عنوان یک قضیه منعقد نمی شد. حال آیا واقعا تصور نسبت بین شیء و خود شیء در هل بسیطه محال است؟!

ما گفتیم در هر وعائی که حکم بود ما دو وجود داریم که این دو وجود را، این حکم به هم مرتبط می کند که وجود ربطی است و قائم به طرفین است. در هل بسیطه وقتی می گوئیم حکم داریم پس در وعاء ذهن، وجود موضوع غیر از وجود محمول است و بعد اینها را در هل بسیطه به هم ارتباط می دهیم. در هل مرکبه همینگونه است؛ وجود موضوع و وجود محمول را به هم ارتباط می دهیم منتهی این حکمی که وجود موضوع و وجود محمول را در ذهن به هم ارتباط می دهد حاکی از یک وحدتی است یا حاکی از یک اتحادی است؟ یا حکایت می کند از وحدت در هل بسیطه، یا حکایت می کند از اتحاد در هل مرکبه؟ بحث این است و لذا ما در هل بسیطه در خارج وجود ربطی نداریم، ربط طرفینی نداریم؛ چون وحدت است، بخاطر همین برهان که ما در خارج دو چیز نداریم اما در هل مرکبه، یک وجود ربطی داریم که از آن به حکم تعبیر می کنیم و این وجود ربطی که از آن به حکم تعبیر می کنیم حاکی از اتحاد خارجی است و قضیه هم منطبق بر واقع است به تعبیر ایشان؛ موضوعش حکایت از واقع می کند، محمولش حکایت از واقع می کند، حکمش هم حکایت از واقع می کند، وقتی حکم از واقع حکایت کرد یعنی حکایت از اتحاد است. برهانی که ایشان بر اثبات ربط آورد اینگونه بود: علی دانشمند است. علی خارجی است، «است» اش هم خارجی است، یعنی اتحادش خارجی است این اتحاد یعنی ربط. این استدلالی بود که ایشان در بحث وجود ربطی آورد. اینها هیچ کدام ربطی به نسبت حکمیه ندارد. الان دعوا سر نسبت حکمیه است. الان حیث حکم را رها کنید حکم با همه آن توضیحاتی که دادیم درست است. حکم در هر وعائی که بود؛ یعنی یک وجود ربطی داریم. در هل بسیطه ما وجود ربطی در خارج نداریم، چون وحدت است اما وجود ربطی در ظرف حکم در ذهن داریم الان بحث سر نسبت حکمیه است. بحث بر سر این است که آیا ما این استدلالی را که کردند «اذ لامعنی لتخلل النسبة و هی الوجود الرابط بین الشیء و نفس الشیء» بین شیء و نفس شیء، تخلل رابط امکان دارد یا نه؟ اینها می گویند امکان ندارد. بین دو شیء، تخلل رابط امکان دارد، نه بین شیء و نفس شیء . حضرت آقای مصباح اشکال گرفتند که نمی

شود. قضیه قوامش به نسبت حکمیه است. دعوا در نسبت حکمیه است، در حکم، بحث نیست. اینها می گویند امکان ندارد، جایی ربط طرفینی تعقل و تصور می شود که ما دو شیء داشته باشیم اگر یک شیء داشته باشیم ربط، معنی ندارد؛ لذا تصور نسبت حکمیه در جایی که ما یک واقعیت داریم امکان ندارد، در جایی که ما دو واقعیت داریم امکان دارد. تصورش امکان دارد، تا بعد، متعلق حکم باشد، که بعد ایشان استثناء می کنند و می گویند که

آنی که ایشان می گویند و استثناء می کنند، از مقارنات حکم است، نفس برای حکم کردن به آن احتیاج دارد نه این که قوام قضیه است؛ لذا شما در هل بسیطه، قضیه تان تام است بدون تصور. چون خودتان قبول دارید... ربط بین موضوع و محمول است، این ربط حاکی از وحدت خارجی، در هل بسیطه است. در خارج که ما «هل» نداریم، قضیه که معقول ثانی منطقی است، قضیه در وعائی که معقول ثانی منطقی است، موضوع و محمول و حکم هم دارد. نسبت حکمیه بین دو واقعیت، نه بین خودش و خودش؟ اینها می گویند شما جایی می توانید نسبت قائل شوید که بین خود شیء و شیء نباشد. پس منظور این است که تصور نسبت، هیچ گاه بین خود شیء و شیء نیست، همیشه بین دو واقعیت است. اگر بین دو واقعیت بخواهید از هل بسیطه خارج شده اید به حسب این که نه حکم می خواهد بکند و نه اینکه نفس، حکم بخواهد بکند که این اوست، می گویند ما اثنبیتی نداریم؛ لذا نیاز به چنین تصور نسبتی نداریم.

(پرسش...پاسخ): هیچ فرقی بین اصالة الوجود و اصالة الماهية در این رابطه نیست، شما وقتی هل بسیطه می گوید، می گوید ثبوت شیء، وقتی اینگونه شد پس معنی ندارد تعقل نسبت کنیم بین خود شیء و خود شیء؛ چون می گوید ثبوت شیء، این مفاد هل بسیطه است. بله، حکم معنی دارد چون حکم یعنی جوش دادن دو واقعیت که واقعیت موضوع با واقعیت محمول است. حکم یعنی جوش دادن دو واقعیت که این حکم در هل بسیطه که واقعیت موضوع و محمول را جوش می دهد حاکی از وحدت در خارج است؛ یعنی حاکی از ثبوت شیء است در هل بسیطه. حکم که وجود محمول و موضوع را به هم جوش می دهد حاکی از اتحاد در خارج است در هل مرکبه، حاکی از ثبوت شیء لشیء است پس من یک حکم دارم که این حکم چه در هل بسیطه و چه در مرکبه ربطی بین دو واقعیت می دهد، واقعیت موضوع، واقعیت محمول. این حکمی که بین این دو ربط ایجاد کرد، حاکی از وحدتی است و حاکی از اتحادی است، این حکم در جایی که حاکی از وحدت است می گوید من نیازی به تصور نسبت حکمیه ندارم چون معنی ندارد، نسبت حکمیه اینجا بیاید؛ چون می خواهم حکم کنم چون دارم سراغ خارج می روم چون اگر نیاز به نسبت حکمیه داشته باشم، در واقع نسبت بین شیء و شیء دارم، اما در هل مرکبه نیاز به نسبت حکمیه دارم چون شیء و شیء است دو شیء است در خارج. من نسبت حکمیه ای را می آورم که حکم به اتحاد این دو شیء کنم اما در آنجا که با هل بسیطه کار می کنم اینگونه نیست، منتهی ما ماهیت حکم را که تأویل می کنیم، بله! حکم یک وجود ربطی است که این وجود ربطی بین دو واقعیت است، یکی واقعیت موضوع و دیگری واقعیت محمول. حیث واقع را جدا کنیم. حیث واقع، حیث وحدت و اتحاد است. حیث ذهن و بما اینکه دو واقعیت در آن است، باز هم دو واقعیت است ربط می خواهند، حیث اینکه این ربط که حکم است متعلق به نام نسبت حکمیه می خواهد اینها می گویند در هل مرکبه معقول است اما در هل بسیطه معقول نیست؛ چون حکم می خواهد حکم به

وحدت کند و نمی آید نسبتی بین شیء و خود شیء کند؛ لذا در هل بسیطه نسبت حکمیه نداریم اما در هل مرکبه می توانیم داشته باشیم. ایشان بیانی در اصول فلسفه اضافه کردند که ما در هلیات مرکبه ای که تصدیقات حسی ما از نسبت حکمیه است، تصور حسی نداریم؛ چون تصور حسی نداریم. پس ما بعضی از هلیات مرکبه هم به دلیل این که نفس هنوز مستعد برای نسبت حکمیه نیست ما موضوع و محمول و حکم داریم. همین که ثابت شد ولو در یک جا، به نام هل بسیطه، یا در بعضی از هلیات مرکبه که قوام قضیه به موضوع و محمول و حکم است ثابت می کند که نسبت حکمیه جزء ارکان قضیه نیست، بلکه جزء مقارنات حکم است که نفس برای حکم کردن در برخی موارد به آن احتیاج دارد.

دو نوع قضیه است مقسمش قضیه است، قضیه یا هل مرکبه است یا بسیطه. سوال سر این مقسم است قوام مقسم، به چیست؟ هر دو مقسم اند، یک خصوصیتی اضافی دارد در یکی است در دیگری نیست. یکی حکم به وحدت، دیگری حکم به اتحاد است. قوام قضیه، موضوع و محمول و حکم است مضافا به اینکه حتی هلیات مرکبه هم در مواردی نسبت حکمیه ندارند. منتهی اینها با این تحلیلی که عرض کردم که بین حکم و نسبت حکمیه فرق بگذارید و متأسفانه در برخی کتابها خوب بیان نمی شود مرز بین نسبت حکمیه و حکم معلوم نمی شود، حکم خودش یک وجود ربطی است، نسبت حکمیه هم یک وجود رابط است اما حکم یک وجود ربطی است که بین دو واقعیت جوش می دهد، نسبت حکمیه تصویری است که از ربط شیء با شیء است می خواهیم بگوییم، تصور ربط دو شیء امکان دارد، اما تصور ربط شیء با خودش امکان ندارد؛ لذا چون تصور ربط شیء با خودش امکان ندارد در هل بسیطه که می خواهیم حکم به وحدت کنیم می گویند نسبت حکمیه ندارد اما در هل مرکبه که می خواهیم حکم به اتحاد کنیم آن تصور راه دارد، اما همیشه هم نیاز نداریم مثل استدلالی که در اولین تصدیقات حسی انجام می دهد. اما بعد از این جمع بندی، نکته ای را آقای جوادی اضافه کردند ...

تصور نسبت بین خود شیء و شیء امکان ندارد؛ چون تصور نسبت «بنادی بالمغايرة». آن وحدت است، وحدت غیر از اتحاد است و عیبی هم ندارد که حکم خودش یک وجود ربطی باشد در ظرف ذهن که وجود موضوع و وجود محمول را به هم جوش بدهد؛ چون وجود موضوع و وجود محمول دو واقعیت هستند، یعنی این منافی این بخش نیست که باید دقت کرد که حکم هر جا بود و حکم یک وجود ربطی است که بین وجود موضوع و وجود محمول ربط ایجاد می کند، وجود موضوع و وجود محمول دو وجودند، اما در هل بسیطه که می خواهیم حکم به وحدت کنیم خود شیء را داریم لذا نسبت حکمیه بین اینها نداریم.

حکم، فعل نفسانی در ظرف ادراک است:

«وَتَانِيَا أَنْ الْحَكْمَ فَعَلَ مِنَ النَّفْسِ، فِي ظَرْفِ الْإِدْرَاكِ الذَّهْنِيِّ - اینها را در اصول فلسفه خواندیم که حکم، فعل نفس است در ظرف ادراک ذهنی و حکم یک انفعال تصویری نیست؛ یعنی اینگونه نیست که نفس، حکم را از خارج منفعَل شود، چگونه این تصور را از خارج می گیرد، حکم را هم بخواهد از خارج بگیرد، این درست نیست، منتهی این فعل نفس که در واقع اتحاد موضوع و محمول است حاکی از یک واقعیتی است در خارج که آن واقعیت یا وحدت است یا اتحاد. این حکم که اتحاد موضوع و محمول

است حاکی از وحدت یا اتحاد است. -و لیس من الانفعال التصوری فی شیء- پس حکم انفعالِ تصویری نیست. شما نباید حکم را یک طوری معنی کنید که تصور دربیاید، حکم، فعل نفس است- و حقیقه الحکم فی قولنا زید قائم مثلا، أن النفس تنال من طریق الحس موجودا واحدا هو زید القائم ثم تجزئه إلى مفهومی زید والقائم وتخزنهما عندها- نفس می آید این اتحاد بین زید و قیام را که گرفته، واقعیت خارجی را دو مفهوم می کند، مفهوم زید، مفهوم قائم، اینها را خزانه می کند پیش خودش- ثم إذا أرادت حکایه ما وجدته فی الخارج أخذت صورتی زید والقائم من خزانتها، وهما اثنتان ثم جعلتهما واحدا ذا وجود واحد» نفس می آید این دو مفهوم را که دو تا هستند حکم می کند، وقتی حکم می کند حکم به اتحاد این دو، حکایت می کند از اتحاد خارجی. می خواهیم بگوییم که در واقع نفس، حکم را از خارج نمی گیرد، نفس از خارج اتحاد دو واقعیت را می گیرد، یا وحدت یک واقعیت را می گیرد، از حس یا از هر راه دیگر. از خارج چیزی به نام حکم نمی آید، حکم، انفعال نیست، نفس از خارج، اتحادی را بین زید و قیام گرفته یا وحدتی را گرفته به نام وجود واحد به نام وجود ذهنی. بعد نفس اینها را این اتحاد را بخش، بخش می کند به دو مفهوم؛ مفهوم زید و مفهوم قیام. وقتی می خواهد این اتحاد را حکایت کند با حکم، حکایت می کند. حکم، فعل نفس است از خارج نیامده است اما حاکی از اتحاد خارج است. فرمایش ایشان بسیار حساب شده است از این طرف بدانیم، فعل، فعل نفس است اما فعلی است که نفس با آن اتحاد خارجی را حکایت می کند یا وحدتی را که نفس از وجود زید و واقعیتی به نام زید گرفته است موجودی را فهمیده است تعبیر به وجود نمی کنم تا بحث اصاله وجود و ماهیت وارد نشویم، موجودی را گرفته است این واقعیت که موجودی است این به دو چیز، موضوع و محمول تفکیک می شود. این دو مفهوم را وقتی می خواهد حکم کند به وحدت خارجی، تصدیق می کند فعلی به نام حکم. حکم می کند به این که این اوست، تا وحدت خارجی را حکایت کند. اتحاد را از خارج آوردیم، اتحاد نداشتیم. نفس در خارج، وحدت را دیده است. نفس، واقعیت خارج را دیده است، این واقعیت یا وحدت است یا اتحاد است؛ یعنی یا در واقع اتحاد زید و قیام است، قیام زید را دیده، زید نشسته را الان دیده است، الان می بیند جلوس زید را. جلوس زید یک واقعیت است، وقتی این را در سیستم خودش می آورد می کند، زید و جالس. بعد وقتی این واقعیت را حکایت کند می گوید: زید جالس است یا وجود زید را دیده است یک واقعیتی آمده است می خواهیم بگوییم حکمی از خارج نمی آید انفعالی متوجه نفس نیست در حکم. ما واقعیت خارجی را که یا وحدت یا اتحاد است وقتی در مقام حکایت هستیم از طریق قضیه، حکایت می کنیم قضیه ای که موضوع و محمول و حکمی داریم. در خارج ما یک واقعیتی داریم که وقتی نفس این واقعیت را دیده است دو مفهوم موضوع و محمول را درست می کند با حکم به اتحاد اینها، آن واقعیت خارجی را حکایت می کند که آن واقعیت خارجی یا اتحاد است یا وحدت است. پس ما انفعالی به نام حکم نداریم. «ثم إذا أرادت حکایه ما وجدته فی الخارج، أخذت صورتی زید والقائم من خزانتها، وهما اثنتان ثم جعلتهما واحدا ذا وجود واحد، وهذا هو الحکم الذی ذکرنا، أنه فعل للنفس تحکی به الخارج علی ما کان» وقتی این مطلب را به فیلسوف می دهید فیلسوف می گوید حال که من اتحاد دارم، اتحاد یعنی ربط خارجی کما این که حکم که ربط است، ربط خارجی دارد اما آنجا که وحدت دارم ربط خارجی ندارم. آن بحث فلسفی ماست آنجا که خدمت آقای مصباح عرض کردیم گفتیم استادان حواسش هست آنجا که فلسفی بحث می کند می گوید اتحادی

که در ربط می آید، وحدتی دارم که در ربط در نمی آید. آنجا که دارد منطقی بحث می کند وجود موضوعی دارم، وجود محمولی دارم و حکمی دارم، این حکم، اتحاد بین وجود موضوع و وجود محمول است. پس این فعل نفس است که نفس حکایت می کند به وسیله این، فعل خارج را علی ما کان. «فالحکم فعل للنفس، وهو مع ذلك من الصور الذهنیة الحاکیة لما ورائها» حکم، فعل نفس است اما از علوم حصولی است. «من الصورة الذهنیة» یعنی تصور نیست، این صورت، منظور تصور نیست، حکم، فعل نفس است اما از علوم حصولی است؛ چون منشأش از خارج است یعنی این که یافتن واقعیت خارجی. یافتن واقعیت خارجی، یعنی قیام زید یا یافتن زید در هل بسیطه است؛ یعنی علم حصولی می شود. پس اگر تصور بالمعنی الاعم را در نظر بگیریم علم حصولی می شود، یعنی علمی که حاصل شده از برای نفس. می خواهیم بگوییم در عین این که این احکام، فعل نفس اند اما برای نفس هم حاصل شدند اما حصولشان برای نفس به این شکل است که خود حکم از خارج نیامده است اما یک چیزی از خارج آمده است که نفس وقتی می خواهد بیان کند با حکم بیانش می کند. در هل مرکبه، وجود رابط هم در خارج است هم در ذهن. هر جا ربطی بود طرفینی هم هست، هر جا طرفینی هست، ربطی هست و هر جا طرفینی نبود ربطی هم نیست. واقعیت خارجی یا وحدت یا اتحاد است ...

یک واقعیت قیام زید، دو طرف دارد جوهر و عرض دارد اتحاد می شود، اما وجود زید، یک واقعیت است وحدت می شود. در تصدیقات حسی، وجود ربطی یعنی حکم، هست. هر جا گفتیم حکم به ما اتحاد می دهد که دو واقعیت، واقعیت موضوع، با واقعیت محمول را به هم ربط می دهد در هلیات مرکبه و حاکی از وحدت خارجی است در هل بسیطه. «والحکم فعل للنفس ولو کان الحکم تصورا مأخوذا من الخارج - تمام بحث این است که حکم را از خارج نمی گیریم در عین که حکم را از صور ذهنیه و علوم حصولیه می دانیم بخاطر اینکه از خارج چیزی گرفتیم که با حکم بیان می کنیم. از خارج، قیام زید را گرفتیم که داریم با حکم «زید قائم» بیان می کنیم. از خارج، وجود زید را گرفتیم که با «زید موجود» بیان می کنیم اما اگر ما حکم را یک تصور بدانیم از نوع سایر تصوراتی که نفس، منفعل است اگر قضیه اینگونه باشد، یصح السکوت نیست؛ چون تمام نمی شود و خود این دلالت می کند بر اینکه حکم، آن تصور انفعالی نفس نیست. حکم، فعل نفس است به هوهویت و اتحاد. در این صورت، یک تصور، کنار سایر تصورات می شود. -کانت القضية غیر مفیده لصحة السکوت - قضیه، مفید صحت سکوت نیست -کما فی کل من المقدم والتالی فی القضية الشرطیة - هر چه گفتیم در حملیه بود، در شرطیه هم اینگونه است -ولو کان تصورا أنشأته النفس من عندها - دو طرف قضیه را اصرار داریم: (۱) اینکه از خارج آمده است اما از نوع تصورات انفعالی نیست بلکه نفس یک چیزی را می یابد که با حکم، آن را حکایت می کند که حکم، فعل خودش است. (۲) از طرفی می گوییم اگر مثل تصورات انفعالی بود قضیه شکل نمی گرفت؛ چون یک تصویری کنار سایر تصورات می آمد یصح السکوت نبود. اگر ما بگوییم ربطی به خارج ندارد و صرفا کار نفس است اشکالش این است که حکایت از خارج به هم می خورد. وجود ربطی برای این است که نفس در هر جا که بخواید اتحاد ایجاد کند ربط می خواهد، وجود محمول و وجود موضوع چون دو وجودند باید حکم این دو را به هم جوش (اتصال) بدهد. نفس از خارج، جلوس زید را گرفته، وقتی می خواهد قضیه کند، مفهوم زید، مفهوم جالس را حکم به اتحادش می کند و این حاکی از

اتحاد این دو است، بعد ما با این قضیه اگر از طرف قضیه حرکت کنیم اثبات ربط خارجی می کنیم. از آن طرف هم این طور است که اگر فیلسوفانه جوهر و عرض را تعیین تکلیف می کردیم می توانستیم از اتحاد، ربط خارجی دریاوریم، انطباق قضیه را با واقع و ربط موجود ذهنی منتهی قانون ربط این بود که هر جا دو واقعیت داریم ربط می خواهیم. در هل بسیطه به حسب واقع دو واقعیت نداریم، ربط خارجی نداریم اما در موضوع و محمول دو وجود داریم. نتیجه این است که در هر قضیه ای ما حکم داریم که اینها را به هم جوش بدهد تارة حاکمی از وحدت است و تارة حاکمی از اتحاد است. نکته این است که حکم، فعل نفس است از خارج نیامده است اما فعلی است که نفس به وسیله آن فعل، وحدت یا اتحاد خارجی را حکایت می کند- و لو کان تصوراً انشأته النفس من غیر استعانة من الخارج، لم يحک الخارج» اگر بخواهیم بگوییم تصویری است که نفس درست کرده است بدون استعانت از خارج، ارتباطش را با خارج قطع کنیم، حاکمی نیست. ما اجزای قضیه معقول ثانی منطقی را تجزیه و تحلیل می کنیم. نفس منشأش را از خارج می گیرد خودش حکم می کند چون نفس، کارش این است که اینها را بخش بخش می کند و خودش حکم می کند.

هر تصدیقی متوقف بر تصور موضوع و محمول است:

«و ثالثاً، أن التصدیق یتوقف علی تصور الموضوع والمحمول، فلا تصدیق إلا عن تصور» اگر حکم، تصدیق شد، و حکم، وجود ربطی شد، وجود ربطی متوقف بر دو واقعیت است واقعیت موضوع، واقعیت محمول. ما وقتی این دو واقعیت را با حکم به هم ربط دادیم با این ربط قضیه درست می شود.

جلسه صد و بیست و ششم

در صوت های ضبط شده، صوت صد و بیست و شش، همان جلسه صد و بیست پنج می باشد که در واقع دو بار در بین صوت ها، قرار گرفته است.

و لذا حق این بود که در تقریرات صوت لحاظ نشود و تقریر شماره صد و بیست و ششم در واقع تقریر صوت شماره ۱۲۷ باشد.

لکن از باب هماهنگی و وحدت عدد صوت ها و تقریرات، این عدد در فهرست تقریرات به این شکل لحاظ شده است.

الفصل الثامن: ينقسم العلم الحصولی الی بدیهی و نظری

«و البديهيات كثيرة مبينة في المنطق». حسيات را بعدا می گوئیم که برهان می خواهد. پس بدیهیات کثیر هستند که همان ضروریات صدق باشند به اصطلاح که شرح آن در مباحث منطقی است که آن صدق، مشاهداتش را دو قسمت می کنند: مشاهدات به حس درون که وجدانیات می شوند و مشاهدات به حس برون که حسیات می شود. مشاهدات را دو قسم کنند، هفت تا می شود که در اینجا شش تایش را نوشته ولی خدسیات را نگفته است. حالا علتش هم این است که به جای محسوسات باید می نوشتند مشاهدات، بعد مشاهدات را دو قسمتش کرد به حس درون وجدانیات که آن موقع حس درون قبل از شناخت علم حضوری بوده است. علم حضوری در قدیم مطرح نبوده است. خلاصه اینها برای مباحث منطقی است که باید رسیدگی کنیم - و اولها بالقبول الأولیات و هی القضايا التي يكفي في التصديق بها تصور الموضوع و المحمول كقولنا الكل أعظم من جزئه و قولنا الشيء لا يسلب عن نفسه و أولى الأوليات بالقبول قضية استحالة اجتماع التقيضين و ارتفاعهما - اولیات بدیهی هستند. اول الاوائل، قضیه امتناع اجتماع تقيضين و ارتفاعشان می شود. البته باید بحث کرد که آیا امتناع اجتماع و ارتفاع در یک رتبه هستند یا در دو رتبه؟ فعلا سرجمعش را استاد می فرماید و در مقام این ریزه کاری ها نسبتند که امتناع اجتماع تقيضين و ارتفاع تقيضين، أم القضايا است و کسی تا آن را تصدیق نکند، هیچ تصدیق دیگری به دستش نمی آید - و هی قضیه منفصله حقیقه - اولی این بود که صرف تصرف موضوع و محمول فقط، در تصدیقش کافی است. اول الاوائل این است که أم القضايا است و بدون آن هیچ تصدیق دیگری راه ندارد.

سه پرسش اساسی در این بحث

یک بحثی است که ما بین بدیهی و اولی آیا فرقی قائل هستیم یا خیر؟ که در اولی، کسب و نظر محال باشد، در بدیهی نیاز به آن نباشد. این هم یک بحثی است که اگر این هم درست کردیم، امتناع اجتماع تقيضين جایش کجاست؟ این هم یک بحث دیگری است. - إما أن يصدق الإيجاب أو يصدق السلب و لا تستغنى عنها في إفادة العلم قضية نظرية و لا بدیهية - پس اینجا دو مساله شد. مساله اول این بود که ما امتناع اجتماع و ارتفاع را در یک رتبه بدانیم یا دو رتبه؟ مساله دوم این بود که ما بین اولی و بدیهی فرق بگذاریم یا نه؟ که این هم فرق می گذارند، بیاناتی هم استاد بزرگوار حضرت آیت الله جوادی دارند که بدیهی، محتاج نظر نیست، اولی، کسبش محال است که باید آن را بحث کنیم. بعد بر اساس این فرق اولی الاوائل با بقیه اولیات چیست؟

باز یک بحث دیگری داریم که در واقع بدیهی ترین تصدیقات نفس، تصدیق به واقعیت است یا تصدیق به امتناع اجتماع نقیضین؟ چون تصدیق امتناع اجتماع نقیضین را باید ببینیم در افاده علم است یا در علم به علم است؟ این را در معرفت شناسی باید رسیدگی کنیم که ما علم به علم پیدا می کنیم یا علم پیدا می کنیم؟ اینها را باید در معرفت شناسی باید رسیدگی کنیم.

(پرسش...پاسخ): ما داریم می گوئیم اولین تصدیق ما چیست؟ تصدیق به این که واقعیتی است بدیهی ترین است؟ یا این که امتناع اجتماع نقیضین بدیهی ترین تصدیق است؟ شاید برای تصمیم گیری در این رابطه باید جایگاه امتناع اجتماع نقیضین را بررسی کنیم که جایگاه اجتماع نقیضین اصل علم است یا علم به علم است؟ مثل آقای مصباح معتقدند علم به علم است. مرحوم آقای مطهری و آقای طباطبایی در اصول فلسفه، علم به علم را دارند. اینجا تعبیری دارند که می رسیم ببینید «و لا تستغنی عنها فی إفادة العلم قضیه نظریه و لا بدیهیه» - هیچ قضیه نظری یا بدیهی، مستغنی نیست از امتناع اجتماع نقیضین در افاده علم. - حتی الأولیات فإن قولنا الكل أعظم من جزئه - قضیه «کل بزرگتر از جزء است» چه موقع علم در آن است؟ وقتی که آدم یقین کند نقیضش باطل است. مرحوم مطهری این مطلب را در منطقشان گفته اند اما در حاشیه اصول فلسفه علم به علم را گفته اند که البته آن جا دو احتمال داده اند و علم به علم احتمالش بیشتر شده است. این جا می گویند: شما هر تصدیقی که می خواهید انجام بدهید تا جذب به امتناع نقیضین نکنید خودش انجام نمی شود؛ یعنی اگر من گفتم «کل اعظم از جزء است» وقتی می توانم بگویم «است» که یقین کنم «نیست» غلط است. اگر احتمال بدهم «نیستش» هم درست است تصدیق نمی کنم. پس علم پیدا کردن به تصدیق متوقف بر اجتماع نقیضین است. - إنما یفید علما إذا كان نقیضه و هو قولنا لیس الكل بأعظم من جزئه کاذبا - اگر نقیضش، کاذب باشد ما خودش را داریم، علم به خودش را داریم اما اگر نقیضش کاذب نباشد علم به خودش را نداریم؛ لذا ایشان معتقد است چون اول قضیه ای است که هر تصدیقی متوقف بر آن است، آن موقع ما هر تصدیقی را انجام بدهیم محتاج امتناع اجتماع نقیضین هستیم و الا هیچ تصدیقی انجام نخواهد شد. در مقابل این نظریه، این نظریه است که علم به عده ای از تصدیقات داریم منتها به التفات ندارید به تهاافتشان. وقتی علم به علم می خواهید پیدا کنید آن موقع با اجتماع نقیضین مرتبشان می کنید؛ یعنی یک دیدگاهی هم است که باید رسیدگی شود یعنی من علم به «الف، ب است» دارم، علم به «الف ب نیست» هم دارم اما وقتی می خواهم علم به علم پیدا کنم می فهمم نمی شود که هم «الف ب است و هم الف ب نیست»؛ یعنی شما یک عده ای از قضایای این طوری دارید، وقتی می خواهید اینها را مرتب کنید با امتناع اجتماع نقیضین مرتب می کنید. تقریبا همین نظر را از آقای مصباح تقویت می کنند که با امتناع اجتماع نقیضین، علم به علم پیدا می کنیم. اینها همه نیاز به بررسی دارد. اگر اینگونه شد آن موقع ما در هر تصدیقی، وجود داریم و چون در هر تصدیقی، وجود داریم و چون آن تصدیق متوقف بر امتناع اجتماع نقیضین نیست و ما اصل وجود را داریم، آن موقع اصل تصدیق به واقعیت بداهتش بالاتر می رود؛ یعنی ما تصدیق به بداهت واقعیت را داریم، بعد اجتماع نقیضین را داریم که علم باشد. - فهی أول قضیه مصدق بها لا یرتاب فیها ذو شعور و تبتنی علیها العلوم - ایشان دارد الان می گوید اصل علم است. علامه حسابش روشن است می گوید اصل علم. - فلو وقع فیها شک سری ذلک فی جمیع العلوم و التصدیقات» اگر کسی شک کند در امتناع اجتماع نقیضین بر همه تصدیقاتش سرایت می کند. یک بحثی ایشان دارد که تقریبا خلاصه نظرشان در اصول

فلسفه است که دو صفحه اینجا بیان کرده اند که بالاخره به بحث شکاکان و سوفسطائیان اشاره می کنند، البته در اصول فلسفه دسته بندی اش از اینجا قوی تر است. این جا همه را با هم گفته اند، در آن جا یک دسته بندی دیگر هم دارند که لابلای عبارت عرض می کنم.

تتمه (بررسی آراء سوفسطائیان و گروههای مختلف آنان)

گروه اول

«السوفسطی المنکر لوجود العلم غیر مسلم لفضیة أولى الأوائل» اینجا بحث است که آیا سوفسطی منکر وجود علم است یا منکر واقع؟ سوفسطی منکر وجود علم است و معتقد است که ما شکاک هستیم که انکار علم می کنیم. -إذ فی تسلیمها اعتراف بأن کل قضیتین متناقضتین فإن إحداهما حقّة صادقة- چون اگر این تصدیق را قبول کند و اگر اعتراف به امتناع اجتماع نقیضین کند، مجبور است یک طرف نقیض را حق و مطابق واقع بداند و صادق بداند و حال آن که قرار بر این شد که علمی را قبول نداشته باشد. این جا دیگر تصریح می کند -ثم السوفسطی المدعی لانتفاء العلم و الشاک فی کل شیء- «شاک فی کل شیء» یک مقداری فرق می کند. اگر من گفتم شک در واقع دارم؛ یعنی اصل واقع برای من مورد تردید است یک حرف است. اگر گفتم شک در انتقال ادراکاتم دارم، یک حرف دیگری است. آن جا یک مقداری اینها مرتب تر جدا شده است. -إن اعترف بأنه يعلم أنه شاک- اگر کسی گفت من شک در هر چیزی هستم، اگر گفت در شک خود هم شک هستم، یا مریض هستی مثل وسواسی ها یا واقعا یک منافعی داری مثلاً بدهکاری. اگر گفت من در شک خودم شک ندارم اگر علم داری، علم به شک داری. به همان دلیلی که علم به شک خود داری، علم به نظرت هم داری، علم به حواس و قوای نفسانی ات هم داری و به همان دلیلی که علم به اینها داری علم به خودت هم داری. این «من شک دارم» در مقام محاجّه خوب است؛ چون معمولاً اسکات، از این جا شروع می شود ولو در مقام برهان، غلط است؛ چون شک من فرع وجود من است که بحثش را کردیم. -فقد اعترف بعلم ما و سلم قضیة أولى الأوائل فأمكن أن یلزم بعلم کثیرة تماثل علمه بأنه شاک- آن موقع می شود وادارش کنیم تسلیم بشود به علوم کثیره ای که شبیه به علمش هستند -کعلمه بأنه یری و یسمع و یلمس و یذوق و یشم و أنه ربما جاع فقصد ما یشبعه أو ظمأ فقصد ما یرویه- خلاصه تشنه و گرسنه می شود، می رود دنبال چیزی که سیراب و سیرش کند. -و إذا أزم بها أزم بما دونها من العلوم- وقتی که به اینها الزامش کردیم، الزامش می کنیم به پایین تر، -لأن العلم ینتهی إلى الحس کما تقدم-. قبلاً بحث کردیم که همه علوم باید به حس برگردند؛ یعنی نشانش می دهیم که اگر اینها را داری، از خودت که نداری، از جای دیگری داری، این جا علم به حس برمی گردد.

گروه دوم

«فان لم یتعرف بأنه یعلم أنه شاک- اگر اعتراف به علم در شکش نکند -بل أظهر أنه شاک فی کل شیء و شاک فی شکه لایدری شیئا- هیچ چیز بلد نیست. -سقطت معه المحاجّه و لم ینجع فیه برهان و هذا الإنسان إما مبتلی بمرض أورثه اختلالا فی الإدراک فلیراجع الطیب- این انسان یا بیمار است باید به طیب مراجعه کند- و إما معاند للحق یظهر ما یظهر لدحضه- یا می خواهد اینها را

بگویند برای این که انکارشان کند و قبول نکنند. چرا می گویند هیچ چیز نیست؟ برای اینکه پول ندارد و بدهکار است. - فلیضرب و لیؤلم و لیمنع مما یقضه و یریده و لیؤمر بما یبغضه و یکرهه إذ لا یری حقیقه لشیء من ذلک. - آن وقت آن را آزار و اذیت کنند، بعد منعش کند از چیزی که مورد قصدش است و برعکس خواستش رفتار کنند؛ زیرا حقیقت را قبول ندارد.

گروه سوم

بعد ایشان می فرماید: «نعم» ما گاهی متوجه می شویم بیمار نیستند ولی بدون این که متوغل در علوم عقلیه و صناعت برهان باشند، وارد بحث های عقلی می شوند و در هر بحثی، هر کسی هر چیزی گفت، می گویند بله! بعد روی هر چیزی می ریزند، می بینند اینها با هم تناقض دارد و نمی شود. «نعم ربما راجع بعضهم هذه العلوم العقلية و هو غير مسلح بالأصول المنطقية و لا متدرب فی صناعة البرهان فشاهد اختلاف الباحثین فی المسائل بین الإثبات و النفی و الحجج التي أقاموها علی کل من طرفی النقیض - اینها اینگونه استدلال می کنند که عجب حرفی است آنها آن طور استدلال می کنند می گویند عجب حرفی است - و لم یقدر لقله بضاعته علی تمييز الحق من الباطل فتسلم طرفی النقیض فی مسألة بعد مسألة فأساء الظن بالمنطق و زعم أن العلوم نسبية غير ثابتة و الحقیقة بالنسبة إلى کل باحث ما دلت علیه حجته» این اتفاق (قول به نسبت در حقیقت) در اروپا افتاده است به دلیل جهل تفکر فلسفی و نبود یک متافیزیک قوی و رشد علم، اینها انصافا با مشکلات عدیده ای مواجه شده اند. اگر فندانسیون قوی تفکر فلسفی نداشته باشیم، مملکتی که به سمت تولید علم حرکت می کند گرفتار نسبت می شود. چاره ای هم ندارد مخصوصا اوائل رنسانس. آخرش هم گفتند ما ارزش نظری نداریم و اینجاست که ما یک فلسفه غنی و یک منطق مبتنی بر صناعت برهان. ما مستحبات منطق را می خوانیم و واجبش را رها می کنیم. واجبش، کتاب البرهان است که دیگر نمی شود نخواند، مستحباتش هم که می خوانیم این طور می خوانیم که وقتی به آخرش می رسیم اولش یادمان رفته است. - و لیعالج أمثال هؤلاء بإيضاح القوانين المنطقية و إراءة قضايا بدیهية لا تقبل التردد فی حال من الأحوال كضرورة ثبوت الشيء لنفسه و استحالة سلبه عن نفسه و غیر ذلک و لیبالغ فی تفهیم معانی أجزاء القضايا و لیؤمروا أن یتعلموا العلوم الرياضية» اینها را باید معالجه کنیم. این افرادی که شک هستند، وادارشان کنید ریاضی بخوانند.

گروه چهارم و پنجم

«و هاهنا طائفتان أخريان من الشكاكين فطائفة یتسلمون الإنسان و إدراکاته و یظهرون الشک فی ما وراء ذلک فیقولون نحن و إدراکاتنا - یک عده ای می گویند ما انسان و ادراکات انسان را قبول داریم، شک ما در بقیه است. اصل انسان را قبول داریم. بعدها فهمیدند که وقتی می گوئیم -نحن و ادراکاتنا- یعنی انسان دیگر هم قبول داریم! این انسان دیگر از کجا آمد؟! - و نشک فیما وراء ذلک. و طائفة أخرى تفتنون بما فی قولهم نحن و إدراکاتنا من الاعتراف بحقائق كثيرة من أناسی و إدراکات لهم - اینها دیدند، اگر بگویند «نحن و ادراکاتنا» خیلی چیزها را قبول نموده اند انسان های متعدد و ادراکات را پذیرفته اید - و تلک حقائق خارجیه - اینها خارجیه اند اینها را چگونه می فهمیم - فبدلوا الکلام بقولهم أنا و إدراکاتی و ما وراء ذلک مشکوک» گفتند نمی گوئیم ما و

ادراکات ما. می گوییم من و ادراکاتم و بقیه اش مشکوک است. بعد اینها می گویند: به خاطر خطای ادراکات؛ چون خطای ادراکات زیاد است، ما نمی توانیم یقین کنیم که غیر از خود و ادراکاتمان آیا این ادراکات منطبق با واقع هم هستند این را نمی فهمیم. جوابش این است که شما از کجا فهمیدید خطا تحقق پیدا کرده است؟ «و يدفعه أن الإنسان ربما يخطئ في إدراكه كما في موارد أخطاء الباصرة و اللامسة و غيرها من أغلاط الفكر - انسان گاهی اوقات خطا می کند. لامسه و باصره خطا می کند، واضح است این سرابی که آدم می بیند. دستش را از آب سرد به آب گرم می گذارد یک حسی به او دست میدهد. سؤال این است از کجا فهمیدیم خطا داریم؟ اگر واقعیتی برای ما نبود، درک خطا نمی کردیم، درک خطا نشان می دهد به موجب جزئی، واقعیتی است - و لو لا أن هناك حقائق خارجة من الإنسان و إدراكاته تنطبق عليها إدراكاته أو لا تنطبق لم يستقم ذلك بالضرورة» اگر نبود مراجعه به عالم خارج. یک حقایقی که خارج از انسان هستند و خارج از ادراکات انسان است که بر این حقایق، ادراکات انسان گاهی منطبق می شود. ما هم قبول داریم خطا وجود دارد اما این امکان نداشت که شما بفهمید خطا کردید. فهم خطا وقتی امکان دارد که واقعیتی را به شکل موجبه جزئی پذیرید بعد بگویید انطباق ادراکات مثلا خطاست. اگر من واقعیتی را به شکل موجبه جزئی نفهمم، هیچ گاه نمی فهمم خطا کرده ام. خطا دلالت می کند بر این که واقعیتی دارم، لذا می فهمم که این ادراک با آن ادراک منطبق نیست. بحث که به اینجا می رسد، بر اساس نظریات جدید در فیزیک، ایشان می خواهد بگوید بعضی می گویند: مساله فلسفی اینگونه نیست که شما فکر می کنید، فلسفه ای در کار نیست بلکه ما می خواهیم بگوییم فیزیک جدید می گوید: اینها امواج و ارتعاشات هستند. موج وقتی به عدد فلان برسد، صوت می شود. وقتی به فلان درجه ارتعاش پیدا کند می شود نور. در صورتی که نه صوتی وجود دارد، نه تصویری وجود دارد؛ ما هستیم و امواج با ارتعاشات مختلف و درجات ارتعاشی خاص.

گروه ششم

«و ربما قيل إن قول هؤلاء ليس من السفسطة في شيء بل المراد أن من المحتمل أن لا تنطبق الصور الظاهرة للحواس بعينها على الأمور الخارجية - یعنی اینها می خواهند بگویند: خود این صور بر خارج انطباق ندارد. اگر منطبق بود فکر می کردیم صوت حسنی هست، نه خیر، صوت حسنی نیست، یک موج است با فلان درجه ارتعاش - بما لها من الحقيقة كما قيل إن الصوت بما له من الهوية الظاهرة على السمع ليس له وجود في خارجه - صوتی که ما الان به گوشمان می رسد، وجودی در خارج ندارد. پس چه اتفاقی افتاده است؟ - بل السمع إذا اتصل بالارتعاش بعدد - وقتی سمع به یک موجی با درجه ارتعاشی خاص می رسد، فیزیک همه اینها را توضیح داده. - كذا ظهر في السمع في صورة الصوت و إذا بلغ عدد الارتعاش كذا ارتعاشا - وقتی عدد ارتعاش به فلان ارتقا می رسد - ظهر في البصر في صورة الضوء و اللون - این نور و رنگ پیدا می شود - فالحواس التي هي مبادئ الإدراك لا تكشف عما وراءها من الحقائق - حواسی که مبادی ادراک هستند و شما قبول دارید هر ادراکی به حس برمی گردد و مبدا ادراک ما حس است، این کشف از واقع نمی کند. وقتی حواس اینگونه نبود - و سایر ادراکات منتهیه إلى الحواس» بقیه ادراکات هم به حس برمی گردد؛ لذا شما نمی توانید بگویید ادراکات ما با واقع منطبق است؛ چون وقتی که قطع می کنید می بینید ادراکات حسی که اصل در

ادراکات ما هستند، واقع خارجی یک چیز دیگری است یک موجی است با ارتعاشِ فلان ما فکر کردیم یک صوت حسنی است. پس ما هستیم و امواج ارتعاشات و جذب و دفع عالم ماده؛ لذا این بر اساس فیزیک جدید، خیلی دفاع پذیر است.

ایشان می فرماید که شما اولاً اگر فرض کردید اگر حقائق خارجی وجود ندارد؛ یعنی ما راهی به شناخت این حقایق نداریم؛ اصل حرفتان دارای تناقض است. شما اصل حرفتان این است که گفتید: ادراکات مطابق با واقع نیستند. اگر ادراکات مطابق با واقع نیستند از کجا فهمیدید واقعی وجود دارد که ادراکات مطابق با واقع نیستند؟ شما راهتان به شناخت واقع، ادراکاتتان است. اگر معتقد شدید ادراکات را ذهن می سازد و مطابق واقع نیست از کجا به دستتان آمد که ادراکات مطابق با واقع نیستند؟ بدتر اینکه از کجا فهمیدید حقیقت صوت یک موجی است با ارتعاش کذایی که وقتی به سمع ما ظاهر می شود، صوت می شود عدد ارتعاش بالا رفت می شود لون. اصلاً ما در خارج، موج نداریم، انرژی نداریم، عدد ارتعاش کذایی، نداریم. اگر شما راه ارتباط انسان با واقع را قطع کردید و گفتید این صور ادراکی حسی، ساخته ما است و بقیه ادراکات ما مبتنی بر حس هستند و حواس که مبادی ادراک هستند، وضعشان این است؛ شما راه ادراک را می بندید. اگر راه را بستید می خواهید چه کار کنید؟ لذا این حرف شما سفسطه است و در خود نظریه شما، نقض این حرف وجود دارد؛ لذا متوجه می شوید این حرف به تمامه درست نیست. اشکال ندارد ما در فیزیک جدید، نظریه درباره الوان بدهیم.

«و فيه أن الإدراکات إذا فرضت غير كاشفة عما وراءها فمن أين علم أن هناك حقائق وراء الإدراک لا يكشف عنها الإدراک - اگر بنای شما بر این شد که ادراکات کاشف نیستند، از کجا دانستید یک حقایقی دارید ادراکات از آنها کشف نمی کند؟ اصل وجود حقایق را از کجا آوردید؟ مگر اصل وجود حقایق جز از طریق ادراک می شود اثبات کرد؟ - ثم من أدرك أن حقيقة الصوت في خارج السمع ارتعاش بعدد كذا - کسی که گفت حقیقت صوت ارتعاشی است به عدد کذا. این حقیقت صوت را که از این ارتعاش است از کجا می فهمید؟ از کجا فهمیدید یک موجی دارید با این عدد ارتعاش به آن صوت می گوئیم - و حقيقة المبصر في خارج البصر ارتعاش بعدد كذا - گفت: حقیقت بصر این است که من یک مبصری دارم با این طول موج و درجه ارتعاش که بر چشم من فلان، نور فلان رنگ و این حرف هاست. - و هل يصل الإنسان إلى الصواب الذي يخطئ فيه الحواس - آیا انسان، ممکن است به صوابی برسد در حالی که در آن صواب، حسش خطا می کند؟ این نقض، فنی است. شما وقتی به خطا می رسید که صواب را بفهمید. وقتی می آید نظریه قدما را در باب حقیقت رنگ، ردّ می کنید. پس خودت اعتقادی داری و به واقعیتی رسیدی که داری آن نظریه را رد می کنی، اما اگر حرفت طوری بود که راه را برای رسیدن به واقع بستی، خود این نظریه خراب می شود. - إلا من طريق الإدراک الإنسانی.» مگر از طریق ادراکش که همان حس باشد؟ ایشان می فرماید: اصلاً یک نکته اضافه ای هم بگوئیم. اصلاً این حرف شما که دارید احتمال می دهید که ادراک با واقع منطبق نشود بدترین نوع سفسطه است. اصلاً ایشان معتقد است ما اگر راه سفسطه را باز کردیم مفردات کلام اینها بی معنی می شود فضلاً از تصدیقات کلام اینها. ما هر وقت مفردات یک کلام را معنا کنیم، حتماً برای آن مفردات، یک واقعی داریم که آن واقع را داریم اما آن وقتی بر جای دیگری تطبیق دادیم، خطا می شود. یک نظریه مفصلی دارد که عمقش در بحث معرفت شناسی است. ما هر وقت راه سفسطه را به معنای کامل باز کردیم، آن

موقع بدانیم که ممکن است مفردات کلام ما بی معنا بشود. چرا؟ چون وقتی می‌خواهم بگویم واقع، می‌گویند واقع یعنی چه؟ می‌گویم ادراک، می‌گویند ادراک یعنی چه؟ شما اگر راه رسیدن انسان را به حقیقت ببندید، نمی‌تواند سخن بگوید، حتی نمی‌تواند خطا کند. کسی که سخن می‌گوید نظریه می‌دهد، چه خطا، چه صواب، راه رسیدن به واقع را دارد؛ لذا می‌فرماید: «و بعد ذلک کله تجویز أن لا ینطبق مطلق الإدراک علی ما وراءه - اگر کسی اجازه داد مطلق ادراک بر ماورائش منطبق نشود - لا یحتمل إلا السفسطه - این سفسطه است؛ این یعنی هر چیزی را از دست دادن - حتی آن قولنا یجوز أن لا ینطبق شیء من إدراکاتنا علی الخارج - حتی خود این جمله که من می‌گویم امکان دارد هیچ ادراکی از ادراکات ما منطبق بر خارج نیست. - لا یؤمن أن لا یکشف بحسب مفاهیم مفرداته و التصدیق الذی فیه عن شیء» خود این جمله هم ممکن است بی معنا باشد؛ یعنی کسی می‌تواند سخن بگوید که همیشه حق را تصور یا تصدیقا، هیچ فرقی نمی‌کند. ایشان یک نظریه ای دارد اسمش را می‌گذارد افراط در رئالیسم بودن. نظریه شان این است که نفس هیچ گاه نزد خودش اختراع نمی‌کند. اگر کسی راه اختراع را باز کرد، آن موقع کلماتش از امنیت می‌افتد؛ اگر کسی اجازه داد، نفس مخترع باشد؛ یعنی نفس چیزی را از خودش بخواهد که هیچ اصلی در واقع نداشته باشد، اگر چنین چیزی را تجویز کرد همه چیز خراب می‌شود و به هر جا رسید تصورا و تصدیقا با مشکل مواجه می‌شود. دلیل بطلان را این می‌دانیم که ما حرف می‌زنیم؛ یعنی وقتی کسی نظر داد، حرف زد و نظر داد و اثبات کرد، به واقع رسیده و لذا خطا را قبول دارد، ادراک را هم قبول دارد واقع را هم قبول دارد. می‌داند یک ادراک داریم، یک واقع داریم. یک خطا داریم، یک صواب داریم. کسی می‌تواند اینگونه ورود کند که هم واقع را قبول داشته باشد، هم موجب جزئییه رسیدن به واقع.

تفاوت معانی اصطلاح اعتباری

مفاهیم ارزشی و اعتباری و اجتماعیات به کار می رود. باز این اصطلاح را با آن اصطلاح نباید خلط کنیم یا اعتباری در جاهایی که واقعیت های خارجی ما داریم اما وجودشان منحاز نیست. وقتی یک چیزی واقعیت خارجی دارد اما وجودش منحاز نیست، مثل معقوله اضافه که از معقولات عشر است اما وجودش به وجود طرفینش است اضافه معقول ثانی نیست و معقول اولی است و لذا چون وجودش منحاز نیست به آن اعتباری می گوئیم. هر کدام از این کاربردها باید سر جای خودش به کار گرفته شود فعلا حقیقی مربوط به مفاهیم است و به این اعتبار است که معقولات اولی از خارج وارد ذهن می شوند و معقولات ثانی را ذهن می سازد کأنه از خارج نیامده اند یا برای معقولات ثانی فلسفی است با آن شرحی که دادیم یا معقولات ثانی منطقی است با همان شرح.

الفصل التاسع: ینقسم العلم الحصولی الی حقیقی و اعتباری

«و الحقیقی هو المفهوم الذی یوجد تارةً بوجود خارجی فیترتب علیه آثاره و تارةً بوجود ذهنی لایترتب علیه آثاره هذا هو الماهیه - پس مفاهیم خارجی مفاهیمی هستند که اصطلاح وجود ذهنی درباره آن ها به کار می رود یعنی مفاهیمی هستند که وجود خارجی دارند و تارةً وجود ذهنی دارند - والاعتباری ما کان بخلاف ذلک - اعتباری آن است که به خلاف این مساله است که گفتیم معقولات ثانی هستند - و هو اما من المفاهیم الی حیثیه مصداقها حیثیه کأنه فی الخارج - با توضیحی که بنده دادم که متخذ از نهایه است عبارت نهایه قوی تر است بدایه است باید تعبیرشان این می شد - وهو اما من المعقولات الثانیه الفلسفیه و اما من المعقولات الثانیه المنطقیه» بعد معقولات ثانیه دو قسم است یا مثل وجود یا صفات حقیقی وجود هستند که حیثیتشان خارجیت است یا مثل عدم هستند. عدم هم معقول ثانی فلسفی است باز مشمول همین استدلال است ولی برعکس است؛ چون خارجیتی ندارد که بخواهد وارد ذهن شود؛ لذا این تعبیر که تعبیر نهایه است مقدم تر بر تعبیر بدایه است. در صورتی که عدم، حیثیتش بطلان و هلاک است نه در عالم و نه در ذهن، اگر آن طوری تعبیر می کردند که تعبیر نهایه شان بود این تعبیر غنی تر بود.

«و هو إما من المفاهیم الی حیثیه مصداقها حیثیه أنه فی الخارج کالوجود و صفاته الحقیقیه کالوحده و الفعلیه و غیرهما - مثل صفات حقیقیه وجود مثل علم و حیات و بقیه هم می آید که این ها را در تنبیهات می گوید فلا بدخل فی الذهن - این هایی که حیثیتشان خارجی است هیچ گاه وارد ذهن نمی شوند و الا انقلاب پیش می آید چیزی که حیثیتش خارجی است اگر بخواهد وارد ذهن شود یعنی دست از حیثیت ذاتی اش کشیده است - و الا ینقلب - مثل ماهیات نیست چون ماهیات حیثیتشان خارجی است می توانند در ذهن هم بیاید البته با نظر خیلی ادق. با نظر ادق قبلا خواننده آید این حرف هم مسامحه دارد؛ چون در خارج هم ماهیتی نداریم که بخواهد وارد ذهن شود - و اما من المفاهیم الی حیثیه مصداقها حیثیه عنه من الذهن اینها معقول ثانی منطقی اند -

کامفهوم الکلی و الجنس و النوع فلا يوجد فی الخارج- این در خارج نیست که بخواهد وارد ذهن بشود- و الا لا تقلب- در تقسیم ایشان عدم، نه حیثیتش خارجیت است نه ذهنیت است. اما اگر آن طوری تعبیر می فرمودند که در نهایت تعریف می کردند جامع می شد. بگوییم معقولات ثانی منطقی و فلسفی هر دو اعتباری اند. فلسفی ها دو دسته هستند یا صفات حقیقی وجود هستند که عین خارجیت هستند یا عدم و ما يقول من العدم هستند که دیگر هیچ خارجیتی ندارند مثلاً امتناع اجتماع نقضین قبلاً خواندید از محالات ذاتیه که حیثیتشان، حیثیت امتناع وقوع است اینها خارجیت ندارند که بخواهند از خارج وارد ذهن بشوند- و هذه المفاهیم انما يعملها الذهن بنوع من التعمل- در معقولات ثانی، ذهن با نوعی عملیات و تامل این ها را به دست می آورد. شرح این بدست آوردن را هم در اصول فلسفه خواندیم و هم در نهایت خواهیم خواند که چگونه ذهن معقولات ثانیه فلسفی و منطقی را می گیرد که شرح داده ایم.

در بحث های معرفت شناسی یکی از سوالات مهم این است که معقولات ثانیه منطقی و فلسفی از کجا می آیند؟ فلسفی اش از حکم می آید اما منطقی اش باز بحث دارد؛ لذا ایشان شرحش را نمی دهد چون برای نهایت است ولی ما برای شما قبلاً گفته ایم. و یوقعا علی مصادقها- ذهن این ها را بایک عملیاتی به دست می آورد شرح این عملیات در نهایت خواهد آمد. علتی هم که می گوئیم با یک عملیات و تامل به دست می آورد فرض این است که این ها از خارج نمی آید؛ چون اگر از خارج می آمدند می شدند مفاهیم حقیقی. الان تقسیمات ما این بود که مفهومات اولی یک وجود خارجی دارند یک وجود ذهنی دارند لذا از خارج می آیند. اما معقولات ثانی از خارج نمی آیند یا حیثیتشان، حیثیت خارجیت است یا حیثیتشان، حیثیت بطلان است یا حیثیتشان حیثیت در ذهن بودن است. پس با یک عملیاتی ذهن اینها را می گیرد و بر مصادیقشان واقع می کند -لکن لا کوقوع الماهیه- لکن آنها مثل معقولات اولی نیستند -و حمل الماهیه علی افرادها- که ماهیت بر افعالش حمل شود -بحیث توخذ فی حدها- طوری که ماهیت در حد افرادش اخذ می شود یعنی وقتی می خواهیم تعریف کنیم ماهیت را باید بگوییم که زید انسانی است که این خصوصیات را دارد؛ یعنی انسان بودن گفتیم نسبتشان نسبت کل و جز می شود، معقولات اولی اینگونه هستند، زید می شود یک کلی که خود ماهیت، جزئش است یا حیوان، جزء انسان است یا جسم نامی جزء حیوان است همان شرح هایی که قبلاً دادیم در معقولات اولی اینگونه است اما در معقولات ثانی اینگونه نیست؛ چون معقول ثانی به همه این واقعیت برمی گردد نه به بخشی از او که این در حدش اخذ شود.

نتایج بحث: (ویژگی های سه گانه مفاهیم اعتباری)

«و مما تقدم يظهر- پس خلاصه ما معقولات ثانیه را با یک عملیاتی به دست می آوریم، مثل معقولات اولی نیستند که از خارج بیایند و در حد افرادشان اخذ بشوند- و مما تقدم يظهر- از این جا ظاهر می شود چون واجب، ماهیت ندارد هر مفهومی که بر واجب و ممکن تطبیق کند این از صفات حقیقی وجود می شود و دیگر جزء مفاهیم ماهوی نیست، از مفاهیم اعتباری است؛ چون اگر یک مفهومی هم بر واجب ثابت بود هم بر ممکن، و ما چون برای واجب، ماهیتی قائل نیستیم پس مفاهیمی که هم بر واجب صادق است هم بر ممکنات این ها دیگر جزء مفاهیم اعتباری است منتها از دسته اول که صفات حقیقیه وجود هستند و همه جا با

وجود هستند - آنما کان من المفاهیم محمولاً علی الواجب و الممكن معا کالوجود والحیات - علم، قدرت - فهو اعتباری - این یک مفهوم اعتباری است. امادسته اول که حیثیتش، حیثیت خارجیت است و هیچ گاه از خارج وارد ذهن نمی شود و الا اگر از مفاهیم اعتباری نباشد و از مفاهیم حقیقی باشد آن موقع باید واجب دارای ماهیه باشد - و الا لکان الواجب ذا ماهیه تعالی عن ذلک - و الا واجب دارای ماهیت می شد که واجب هم ماهیت ندارد. - و ثانیاً آن ما کان محملاً علی ازید علی مقوله واحده - هر کدام از این مفاهیم که بر بیش تر از یک مقوله صادق باشند باز مفاهیم اعتباری می شوند. دیگر شما حق ندارید حرکت را جزء معقولات اولی بدانید و یک مفهوم حقیقی بدانید که مستقیماً از خارج وارد ذهن می شود؛ چون فرض بر این است که حرکت حداقل در چهار مقوله عرضی وجود دارد. آن موقع اگر بخواهد در چهار مقوله صادق باشد، جنس عالی اینها می شود و تباین معقولات به هم می ریزد. - کالحرکه فهو اعتباری و الا کان مجنسا بجنسین و ازید و هو محال «ایشان از این طرف گفته است. از آن طرف هم می شود گفت یا معقولات متباین به تمام ذات نیستند یا حرکت دو جنس عالی پیدا می کند فرق نمی کند هر دو طرف قابل استدلال است. یا تباین معقولات عشر به هم می ریزد یا اگر تباین مقولات به هم نریزد، آن موقع دو مقوله متباین می شود یک ماهیت و یک ماهیت نمی تواند دو جنس عالی متباین داشته باشد.

«و ثالثاً المفاهیم الاعتباریه لا حد لها و لاتوخذ فی حد ماهیه من الماهیات» مفاهیم اعتباری، حد ندارند و در حد هیچ مفهوم ماهوی اخذ نمی شوند. فرض بر این است که اینها مفهوم ماهوی نیستند. با این زیبایی که ایشان دسته بندی می کند ما یکی از کاربردهای بسیار مهم این مفاهیم را یاد گرفتیم.

اصطلاحات دیگر واژه اعتباری

«و للاعتباری معان أخر خارجة عن بحثنا؛ منها: الاعتباری مقابل الاصل کالماهیه مقابل الوجود - اصطلاح دیگر مقابل اصیل را با این اصطلاح خلط نکنید دو اصطلاح هستند. این جا داریم با مفاهیم کار می کنیم آن جا داریم با ماهیت خارجی کار می کنیم اتفاقاً از همین توضیحمان هم در می آید که اصیل هستند. آن جا اصیل در مقابل اعتباری به چیزی می گفتیم که ملاء خارج را پر کند؛ لذا این کاربرد با آن کاربرد دوتا هستند این یک اصطلاح بود اول درس هم توضیح دادم.

«و منها» یک اعتباری دیگر هم داریم که درباره معقولات اولی هم ممکن است به کار رود. اضافه را مشهور از معقولات اولی می دانند و خارجیت برایش قائل هستند؛ لذا با این تقسیم قبلی ما، جزء مفاهیم حقیقی است، نه اعتباری؛ چون مفاهیم اعتباری برای معقولات ثانی بود. مشهور اضافه را جزء معقولات اولی می دانند ولی به این اصطلاحی که الان داریم به کار می بریم، اضافه، مفهوم اعتباری می شود؛ زیرا ما به مفهومی حقیقی می گوئیم که وجود منحاز داشته باشد. هر بار یک مفهومی، وجود منحاز نداشت، اعتباری می شود منتها این سؤال باقی می ماند که باید جواب حضرت آیت الله مصباح را بدهیم که چگونه اضافه، وجود منحاز ندارد اما معقول اولی است؟ معقولات ثانی اگر وجودشان در خارج به وجود ربطی است، چگونه ممکن است یک چیزی وجودش، منحاز نباشد اما معقول اولی باشد؟ این دعوا در مبنای آقایان است منتها اصطلاح را به هم نمی زند. مشهور اضافه را جزء مفاهیم

حقیقی می دانند؛ چون معقول اولی است. مفاهیم اعتباری، معقولات ثانیه هستند، منتها در یک کاربرد دیگر به هر مفهومی که وجودش وجود غیر منحاز است، اعتباری می گویند.

«و منها: الاعتباری بمعنی ما لیس له وجود منحاز- اگر یک کسی گفت اعتباری با این اصلاح چیزی است که وجود منحاز ندارد -مقابل ما له وجود منحاز- مقابل چیزی که وجود منحاز دارد -کالاضافه الموجودة بوجود طرفیها- مانند اضافه که موجود به وجود طرفینش است-مقابل الجوهر الموجود بنفسه- مقابل جوهر که وجود به نفسه دارد یا مقابل کمی که از اعراض است و وجود بنفسه دارد ولی اضافه از اعراض بوده ولی وجود بنفسه ندارد بلکه موجود به وجود طرفینش است و از نظر مشهور، معقول اولی است که در تفسیر ما جز مفاهیم حقیقی است اما به این اعتبار، جزء مفاهیم اعتباری است. این هم یک کاربرد اعتباری است. منشأ خلط بعضی از آقایان همین نکته بوده است؛ لذا می روند به دنبال این تعبیر و آن را معقول ثانی و اعتباری اش می کنند. در عبارات مرحوم مطهری در بحث حرکت و زمان هم اضطراب دارد که اضافه را اعتباری می کند به این اعتبار، و یکبار اضافه، اعتباری است به اعتبار دیگری. در شرح مختصر در مقدمات بحث عقل و عاقل و معقول چنین اضطرابی نیست و عبارات روشن است.

«و منها ما یوقع و محمل علی الموضوعات بنوع من التشبیه و المناسبه- آقای طباطبایی حق گردن همه دارد؛ یعنی واقعا خط کشی شده و دقیق مطرح می نمایند، حتی آقای جوادی می فرمود که استاد ما خیلی ریاضی وار مطالب را تیترو دسته بندی می کند. این خط کشی ها اینگونه روشن نبوده است. یکی دیگر از کاربردهای کلمه حقیقی و اعتباری، اعتباری در باب اعتباریات اجتماعی است که آن جاهایی که مسائل به اعتبارات اجتماعی برمی گردند اینگونه است که ایشان می فرماید -بنحو من التشبیه و المناسبه- که در واقع اعطاء حدّ شیء بشیء است مثلاً به زید می گوئیم تو رئیس؛ چون رأس کارش تدبیر بدن است و زید هم چون ریاست می کند و تدبیر اجتماع را انجام می دهد می گوئیم رئیس هستی. کلمه رئیس از رأس می آید، رأس کارش حقیقی است هر کس را که مدبر این جامعه است می گوئیم تو رئیس. در واقع این کلمه را حدّ یک موجود حقیقی را به یک موجود دیگر دادیم. حدّ رأس را که برای یک واقعیت خارجی است، کاری هم به ما ندارد، ما هم قراردادش نمی کنیم به رئیس می دهیم - للحصول علی غایة العملیه- چرا این کار را می کنیم و در سیستم سکاکی و بالاتر از آن و مجاز عقلی را پیاده می کنیم؟ به خاطر هدف عملی. می خواهیم نظام جامعه را اداره کنیم -کاطلاق الرأس علی زید لكون نسبتة الی القوم کنسبة الرأس الی البدن- مانند اینکه به زید می گوئیم تو رئیس چون نسبتش با قوم، نسبت سر به بدن است- حیث یدبر امرهم و یصلح شأنهم و یشیر الی کلّ بما یخصه من واجب العمل» تکلیف هر کس را روشن می کند، می گوید تو این کار را بکن! تو آن کار را بکن! به این دستور را می دهد و هر کدام را معین می کند چه کار باید بکنند. پس اعتباری کاربردهایی داشت در بحث ما این کاربرد مهم بود که ما معقولات ثانیه منطقی و معقولات ثانیه فلسفی را اعتباری می دانیم؛ چون از خارج وارد ذهن نمی شود در مقابل معقولات اولی که مفاهیم حقیقی هستند که البته گفتیم این تقسیم میراث قدماست و الا بر اساس اصالة الوجود آن معنای ادقش ما معقولات اولی را از خارج وارد به ذهن نمی کنیم. نکته فنی این بحث همین یک مطلب است؛ چون ما در خارج واقعیت نداریم که وارد ذهن شود و لذا قول

به وجود ذهنی را در واقع نظر اذق رد می کند که ما بگوییم ماهیتی از خارج وارد ذهن شده است؛ با دو بیان، یک بیان از باب اصالة الوجود اذق است که ما در خارج ماهیت نداریم و یک بیان، منشا علم است که ما گفتیم اینها را از خارج نمی گیریم بلکه از علم حضوری مان می گیریم، این یک بیان دوم است. دو بیان این وسط است؛ یکی اش برای مبنای خود ملاصدر است که بر اساس اصالة الوجود اذق باید یک حرفی بزنیم. یکی برای مبنای علامه طباطبایی در باب علم است که در واقع ما از باب اتصال به آن جواهر مجرده که در عالم عقل و مثال هستند، ادراک معقولات اولی جوهری و معقولات اولی عرضی می کنیم.

الفصل العاشر: فی أحكام متفرقه

معلوم بالذات و معلوم بالعرض

« منها: أنَّ المعلوم بالعلم الحصولی ینقسم إلى معلوم بالذات و معلوم بالعرض؛ و المعلوم بالذات هو الصورة الحاصلة بنفسها عند العالم- اینها را که دیگر خوانده ایم و باید ترجمه کنیم. می خواهد اصطلاح معلوم بالذات و بالعرض را بگوید که ما با توجه به مبنای اذق ایشان در باب علم، معلوم بالذات و بالعرضی که الان دارد می گوید با «ثانیا» جور در نمی آید با «منهای» دوم هماهنگ نیست- و المعلوم بالعرض هو الامر خارجی التي یهدی صورة العلمیه و یسمى معلوم بالعرض و المجاز لاتحاد ما له مع المعلوم بالذات- خلاصه ما یک ما معلوم بالعرض و یک معلوم بالذات داریم. معلوم بالذات، صورت حاصله عند العالم است، معلوم بالعرض، آن واقعیت خارجی است که آن واقعیت خارجی در واقع معلوم بالعرض ماست. چرا؟ چون آن معلوم است اما به خاطر اینکه صورت، یک مشابهتی و اتحادی با آن واقعیت خارجی دارد، شده معلوم بالعرض. بعدا در نهایت رسیدگی کنید که این اختلاف با اصطلاح مشهور است یا با اصطلاح خودشان است. اصطلاحی که خودشان داشتند در «منها»ی دوم که خوانده ایم. - و المعلوم بالعرض- آن امر خارجی است که-یهدی بصورة العلم- با سیستم مشهور مثال بزنم؛ من یک صورتی از شما دارم. آن صورتی که پیش من است معلوم بالذات من است اما واقعیت خارجی شما، معلوم بالعرض است؛ لذا وقتی معلوم بالعرض شد، در واقع ارتباط و اتصال با همین صورت است که معلوم بالذات است. در اصول فقه خواندیم که اتحادش و بحث های دیگر را این جا پیاده می کردیم، شوق و مشتاق الیه بالذات در وعاء شوق باید موجود باشد. معلوم بالذات در وعاء علم باید موجود باشد. وقتی وعاء علم داخل ماست، عالم و معلوم در همان وعاء که طرفین هستند، باید موجود باشد و آن صورت ذهنیه، مطلوب بالذات است. آن صورت ذهنیت، مشتاق الیه است. اما نه صورت به اعتبار وجود ذهنی اش، بلکه به اعتبار آن تعبیری که می کردید فئاتش در ذی الصورة و حکایتی که از ذی الصورة می کند، به اعتبار این حکایتی که از این ذی الصورة می کند، آن ذی الصورة می شود معلوم بالعرض؛ -ویسمى معلوما بالعرض و المجاز لاتحاد ما له مع المعلوم بالذات- چون آن واقعیت خارجی اتحادمایی با معلوم بالذات دارد که ماهیتشان یکی است. چون گفتیم اینها معقول اولی هستند از خارج وارد ذهن می شود. پس این معلوم بالذات و بالعرض یک ماهیت دارد، این هم می شود اتحاد ما.

بالاخره منظور این است که تعبیر معلوم بالعرض و بالذاتی که می خوانید و متاسفانه خیلی ها نسبت به ملاصدرا می دهند باید تکلیفش را روشن کنیم. بعد هم خیلی ها فکر می کنند اتحاد علم و عالم و معلوم از طریق ارتباط نفس است با معلوم بالذات یعنی صورت. ایشان کار را خراب کرد که این حرف ها در کار نیست، در واقع اتحادی است که ما در نظام علیت باید درست کنیم. از آنجا درست می کنیم و به پایین می آییم و لذا بازگشت علم حصولی به علم حضوری به معنای سومش مهم است که گفتیم بزرگانی مثل آیت الله مصباح بخوبی سه معنا را تصویر می کنند اما ممکن است زیر بار معنای سوم نروند. مهم اصل تصویر است که بدانیم استاد وقتی می خواهد بگوید بازگشت به علم حصولی به علم حضوری است یعنی این معنای سوم است که من به محضر معلوم بالذات، مشرف می شوم اما چون تشریف از دور است و هنوز در عالم ماده هستم و هنوز پرواز نکرده ام بالا بروم. اینجا دستم کوتاه است و برای خودم صورت سازی می کنم.

«و بان ایضاً أنّ العقول المجردة عن المادّة لا علم حصولیاً عندها» لذا اینها دیگر علم حصولی ندارند؛ چون به ماده وصل نیستند که کارشان دور باشد. چون ما با عالم ماده در ارتباط هستیم و هنوز مجرد تام پیدا نکرده ایم با مشکل مواجه هستیم اما اگر ارتباطمان با عالم ماده قطع شد و مجرد پیدا کردیم؛ یعنی در واقع مراتب پیدا کردیم. هنر انسان این است که هیچ گاه ارتباطش قطع نمی شود، هنرمند آنی است که در عین حالی که این جاست، آن جاست. این آقا دیگر می داند جریان چیست؟ یعنی می فهمد انتهای مساله علم حصولی کجاست. ایشان می گوید: عقول مجرد دیگر علم حصولی ندارند؛ چون علم حصولی - لانقطاعها عن المادّة ذات و فعلا- ما انقطاع فعلی پیدا نکرده ایم. انقطاعمان ذاتی است که باز هم کار دارد. چگونه می شود ذاتی باشد؟ چگونه فعلی نمی شود؟ استكمال چگونه است؟ اینجا سوالاتی است که برای نهایه و بالاتر از نهایه است. بالاخره ما اگر این مطالب را خوب تصویر کردیم آن موقع روال درست در می آید.

(پرسش... پاسخ): ولی وجود ذهنی، توهم می شود. در تعریف وجود ذهنی، این در شناسنامه وجود ذهنی است که از خارج آمده است؛ این اشکال دارد. اصل صور را کسی انکار نمی کند، اما اگر در شناسنامه مفاهیم حقیقی که وجود ذهنی را برایش تعریف می کردیم این بود که اینها از خارج آمده اند. ایشان می گوید به دو دلیل اینها از خارج نیامده اند: یک دلیل عام است که ما در واقعیت نیستیم. یک دلیل این است که ما اصلاً از خارج اینها را نمی گیریم. واقعیت خارجی با همین دلیلی که می آید نمی تواند ملاک علم باشد.

بازگشت علوم حصولی به حضوری

«منها: أنّه تقدم أنّ کل معقول فهو مجرد کما کل عاقل فهو مجرد بل يعلم انها هذه المفاهيم الظاهر في القوّة عاقله التي تکتسب - آن قوه عاقله - بحصولها للقوّة العاقله الفعلیه حيث کانت مجرد فهی اقوی وجودا من النفس العاقله - اینها چون مجرد هستند اقوی وجودا از نفس عاقله هستند - التي تستکمل بها و آثارها مترتبة علیها فهی فی الحقیقه موجودات مجردة - که شرحش را دادیم - تظهر بوجوداتها الخارجیة للنفس العالمه فتتحد النفس بها ان کانت صور جواهر وبموضوعاتها المتصفه بها ان کانت اعراضاً؛ لکننا

للتصال من طريق ادوات الادراك بالمواد نتوهم أنّها نفس الصور القائمة بالمواد نزعناها من المواد من دون آثارها المترتبة عليها في نشأة المادة فصارت وجودات الذهنية للأشياء - ما فكر می کنیم از خارج اینها را گرفته ایم. توهم ما به این است که ما به دلیل اتصالمان به مواد خارجی، توهم می کنیم که اینها را از خارج گرفته ایم و حال آنکه این ها را از خارج نگرفته ایم. ما این ها را ساختیم به دلیل دوری مان از واقعیت خارجی که آن عقل مجرد است؛ منتها اگر به اصطلاح بخواهیم عرض کنیم ما وجود ذهنی را قبول نداریم اصطلاح وجود ذهنی در شناسنامه اش این بود که للشيء... همین اصطلاحی که در مفاهیم حقیقی داشتید. ما به معقولات اولی می گفتیم مفاهیم حقیقی که «تارة یوجد بوجودخارجی یترتب علیه آثاره و تارة یوجد بوجودذهنی لا یترتب علیه آثاره». اگر فکر می کنید که اینها از خارج آمده اند و وقتی در خارج هستند آثار دارند و وقتی در ذهن هستند آثار ندارند، این غلط است اما ما صورت را قبول داریم. ما صورت را ساختیم و می سازیم اما به دلیل این که دور هستیم می سازیم - فقد تبین بهذا البیان أنّ العلوم الحسولیه بالحقیقه علوم حضوریه» در واقع اتصال ما به این امور مادی در عالم خارج، اعداد می کند اتحاد ما را با آن ذات اما چون ما دوریم، با صورت خودمان را مشغول می کنیم. من یکی از بحث هایی که خدمت حضرت آیت الله جوادی داشتیم این جا اشکال داشتیم که این فرمایش ملاصدرا که می گفتیم این نظریه ایشان نیست نظریه خود ملاصدرا است. آقای جوادی میگفتند: این نظریه خوب نیست. عقول مجردة، علم حصولی دارند. اشکالی که ما خدمت استاد داشتیم این بود که اگر کسی گفت علوم مجردة، علم حصولی دارد، آن موقع نباید در باب حقیقت کلی، نظریه ملاصدرا را قبول کنیم. ما معتقد بودیم که این حرفی که آقای طباطبایی اینجا می زند تصریح به مراد ملاصدراست؛ چون ملاصدرا درباره حقیقت کلی می گفت این حقیقت کلی یک وجود سببی دارد که ما به دلیل رویت از بعید، مفهوم کلی را می سازیم. این می شود همین نظریه. ما می گفتیم آقای طباطبایی دارد همین حرف ملاصدرا را می زند. خدمت استادمان هم اشکالمان اینجا بود. گفتیم آن جا شما این حرف را اختیار می کنید این جا حرف آقای طباطبایی را می خواهید رد کنید. اگر کسی آن جا در حقیقت کلی آن حرف ملاصدرا را زد باید این جا هم همین حرف را بزند که در واقع حقیقت کلی، رویت از بعید است. بعد دعوایمان شد رفتیم نهاییه آوردیم و خدمت آقا بردیم بعد گفتند یک بخش دیگرش؟ گفتیم بقیه اش در بدایه است که ایشان همین مطلب را دارد می گوید و نمی شود یک کسی آن جا در حقیقت کلی، رویت از بعید را بگوید؛ رویت بعید یعنی همین.

«و بان ایضاً أنّ العقول المجردة عن المادة لا علم حصوليًا عندها لانقطاعها عن المادة ذاتا و فعلا».

الفصل الحادی عشر: کل مجرد فهو عاقل

ویژگیهای موجود مجرد

هر مجردی، عاقل است؛ چون مجرد از آن جهت که در آن قوه نیست و امتداد حرکتی و امتداد مکانی نیست حضور است. وقتی حضور بود عاقل است؛ چون عقل یعنی حضور. هر مجردی از آن جهت که مجرد است تام است و قوه در آن نیست، نه امتداد حرکتی در آن است و نه امتداد مکانی؛ چون مجرد است. هر جا تجرد بود اینگونه است. اگر ذاتش مجرد است که ذاتش مجرد

است. اگر ذات و فعلش، مجرد است، ذات و فعلش مجرد است فرقی نمی‌کند؛ لذا مجرد يساوق با حضور. «لان مجرد تام ذاتا- ایشان که قید ذات را آورده است چون می‌خواهد استدلالش از عقل و نفس اعم باشد؛ چون نفس در مقام فعل مادی است اما در مقام ذات مجرد است. - لا تعلق له بالقوه- دیگر قوه ای در آن نیست - موجوده لها ولا نغنی بالعلم الا حضور شیء لشیء بالمعنی الذی تقدم- قبلا هم در این فصل های اول و دوم این بحث ها را کرده ایم. علم که می‌گوییم- هذا فی علمه بنفسه- مجرد، چون مجرد دارد و مجرد یعنی حضور و حضور هم یعنی عقل و علم، این در خودش مسلّم است و هیچ مشکلی نداریم اما درباره علمش به غیر، هر چیزی که برای مجرد امکان داشته باشد باید برایش ضرورت پیدا کند. هر شیء ای که برای مجرد، ممکن است به امکان عامه، برایش ضروری است؛ چون در مجرد، امکان استعدادی نیست، حرکت و قوه نیست؛ لذا اگر امکان علم به غیر در آن ثابت بشود، آن علم به غیر برایش ضرورت پیدا می‌کند. هر چه که برای او ممکن به امکان تام باشد برایش ضروری است - و اما علمه بغیره- اما علمش به غیرش- فان له لتمام ذاته- می‌گویند اگر اینگونه باشد که ما همه باید علم داشته باشیم. بله! داریم اما چه کنیم که در عالم ماده زندانی است، خودت را آزاد کن بعد ببین همه چیز حاضر است. - فان له- مجرد- لتمام ذاته امکان ان یعقل کل ذات تام یمكن ان یعقل- این مجرد، این خاصیت برایش است که امکان دارد تعقل کند هر ذات تامی را. یعنی هر ذات مجردی را که امکان تعقلش است، حال که امکانش مسلّم است- و ما للموجود المجرد بالمكان فهو له بالفعل- هر امکانی برای او ضرورت و فعلیت دارد؛ چون در مجرد امکان استعدادی نیست- فهو عاقل بالفعل لكل مجرد تام الوجود- پس این مجرد، عاقل بالفعل است برای هر موجود مجرد تام الوجودی - كما ان كل مجرد فهو معقول بالفعل و عقل بالفعل- هر مجردی هم عقل است هم عاقل، هم معقول، دیگر عالم می‌شود. عقل بودنش را که قبلا ثابت کردیم. معقول بودنش را برای یک مجرد دیگر الان ثابت کردیم. برای خودش که هم عاقل است هم معقول. برای غیرش، امکان عاقلیت دارد و آن غیرش، معقول بالامکان می‌شود. آن غیر، وقتی بالفعل شد پس هم غیر، عاقل بالفعل و هم غیر، معقول بالفعل است نسبت بخودش را که قبلا ثابت کردیم- كما ان كل مجرد فهو معقول بالفعل و عقل بالفعل» هم عاقل است و هم معقول. نسبت به خودش هم عاقل و هم معقول است؛ چون مجرد تام است و مجرد تام حاضر است. با حضور نزد خودش که دارد یعنی عاقل است. پس خودش، معقول خودش است. نسبت به غیرش یک موجود تام دیگری داریم که آن غیر که همان موجود تام است می‌تواند او را تعقل کند، آن می‌تواند معقول او باشد. هر امکانی برای مجرد تام، ضرورت دارد دیگر امکان استعدادی آن جا نیست؛ لذا بالفعل می‌شود.

«فان قلت: مقتضى ما ذكر- لازمه این برهانی که شما آوردید، این است که نفس انسان، ذاتا مجرد است. حالا که ذاتا مجرد است ذاتا به خودش عاقل است. ذاتا نسبت به خودش، معقول خودش است. نسبت به غیر چه؟! غیرها، آن مجردات تام دیگری که الان در عالم این همه فرشته و جنود الهی وجود دارند که می‌توانند معقول نفس باشند بر اساس برهانی که شما ذکر کردید الان باید بالفعل معقول باشند نفس هم باید بالفعل عاقل آنها باشد- کون النفس الانسانية عاقلة لكل معقول لتجردها؛ و هو خلاف الضروره» این باید، عاقل هر معقولی باشد؛ چون مجرد است.

الفصل الثانی عشر: فی علم الحضوری و أنه لا یختص بعلم الشئ بنفسه

یکی از مباحث اختلافی فلسفه اسلامی در این است که آیا علم حضوری اختصاص دارد به علم مجرد به ذاتش؟ یا علم علت به معلول مجردش و علم معلول به علت مجرد؛ یعنی معلول مجرد به علت مجرد؟ و علم معلولی علت ثالثه نسبت به هم می تواند حضوری باشد. اوّلی مسلم و متیقن است که مجرد به خودش علم حضوری دارد به همان استدلالی که دیروز خواندیم «کل مجرد فهو عاقل» هر مجردی، خودش نزد خودش حاضر است، هم خودش عاقل است و هم معقول نسبت به خودش با همان استدلال. در این جهت مسلم است. اما علم حضوری علم و معلول و معلول به علت مخصوصا علم حضوری معلولی به علت ثالثه نسبت به هم محل اشکال است که الان استاد آن دو تا بعد را بحث می کند معلولی علت ثالثه را مطرح نمی کند؛ چون یک مقدار دقیق تر و فنی تر است. ولی استدلالشان واضح است که ما اگر فرض کردیم علت، مجرد است و معلول هم مجرد است با مبنای ملاصدرا که معلول، عین ربط به علت است، معلول حاضر عندالعله است و چون نسبت بین علت و معلول، نسبت حقیقت و رقیقت است. رقیقه علت، نزد علت حاضر است و چون معلول هم عین الربط است علتش نزد او حاضر است و لذا مشکلی نداریم برای اینکه اثبات کنیم معلول به علت هستی بخشش، علم حضوری دارد و علت به معلول هستی بخشش، علم حضوری دارد. اگر اشکالی وجود داشته باشد در آن قسمت است که معلولی علت ثالثه آیا نسبت به هم علم حضوری دارند یا ندارند؟ که استاد اینجا این را بحث نکرده اند تا نهایه ان شاء الله.

بحث ما در علم حضوری است و اینکه علم حضوری به علم شیء به خودش اختصاص ندارد؛ چون قبلا خواندیم در عالم و معلوم، تجرد شرط است و لذا علم الهی به عالم طبیعت، محل بحث بود. «و قد تقدم أن الجواهر المجردة لتمامها و فعليتها حاضرة في نفسها لنفسها- قبلا این را یاد گرفتیم که جواهر مجرد به دلیل تمامیت و فعلیتشان و به دلیل اینکه قوه در آنها نیست، امتداد حرکتی ندارند کما اینکه سایر امتدادها را ندارند. اینها نزد خودشان حضور دارند و برای خودشان حاضر هستند و چون حاضر لنفسها هستند این هم یعنی علم که حضور المعلوم للعالم است، این را ثابت کردیم. در فصل یازدهم هم خواندیم. -فهی عالمة بنفسها علما حضوريا؛ پس به خودشان علم حضوری دارند.- فهل یختص العلم الحضوری بعلم الشئ بنفسه- سؤال این فصل این است که آیا علم حضوری به علم مجرد به خودش اختصاص دارد؟ -أو یعمّه- یا اینکه علم حضوری، عام است؟ -و علم العلة بمعلولها إذا كان مجردین و بالعکس؟ یا این دو مورد را هم داخل کنیم. آن دو مورد چیست؟ علم علت به معلول مجردش و علم معلول به علت. شرطش هم این است که هم عالم، مجرد باشد هم معلوم. یا اینکه شامل می شود این مورد را یعنی علم مجرد به نفس را و شامل می شود علم علت به معلول را -إذا كان مجردین- اگر هر دو مجرد باشند -و بالعکس- که علم معلوم باشد به علتش. یک فرض دیگری هم دارد معلولی علت ثالثه و باز هم به فضل تجرد آیا علم حضوری را هم دارند یا ندارند؟ این دیگر سخت ترین فرضش

است که حضرت آیت الله مصباح آنجا فرمودند: بنده نمی فهمم که استدلال استاد چگونه می تواند این را ثابت کند. - المشائون علی الاول- مشائیون می گویند اختصاص دارد به علم مجرد به نفسش -والاشراقیون علی الثانی- شیخ اشراق، معتقد است که علت مجرد به معلول مجردش و معلول مجرد به علت مجرد، علم حضوری دارند- و هو الحق- حق هم با اشراقیون است که علم حضوری اختصاصی به علم مجرد به نفس ندارد.

صدرا هنرش این بود که اصالة الوجودی را که مشائیون قائل بودند مبنای حرف اشراقیون نمود و این هنر بزرگی است- و ذلك أنّ الوجود المعلول رابطة لوجود العلة قائم به- چرا حرف اشراقیون درست است؟ بخاطر مبنای زیبای عین الربط بودن معلول؛ چون بر اساس اصالة الوجود، معلول، عین ربط است و رقیقه علت است- غیر مستقل عنه- وجود معلول هیچ استقراری از علت ندارد- فهو إذا كان مجردین حاضر بتمام وجوده عند علتها- اگر این معلول مجرد باشد، علت هم مجرد باشد، معلول حاضر است به تمام وجودش نزد علت، اصلاً رقیقه علت است. -لاحائل بینهما- هیچ حائلی بین علت و معلول وجود ندارد. فقط شرط، تجرد است- إذا كان مجردین- این را مرتب تکرار می کند. مشکلی هم داشتیم قبلاً گفتیم در عالم طبیعت چه کار کنیم. - فهو بنفس وجوده معلوم لها علم حضوريا- پس معلوم به نفس وجودش، معلوم است برای علت، بصورت علم حضوری. استقلال ندارد - و كذلك العلة حاضرة بوجودها لمعلولها- علت حاضر است به وجودش، نزد معلولش - القائم بها- آن معلولی که قائم به علت است - المستقل باستقلالها- آن معلولی که مستقل است اما به استقلال علش - المستقل، صفت معلول است. در واقع می خواهد بفرماید: استقلال معلول، استقلال علت است نه استقلال خودش؛ چون معلول شأن من شئون العله است. شأن شیء جدای از شیء نیست، در این صورت معنا ندارد که بگوئیم بین شیء و بین شأنش، غیبتی وجود دارد. فقط شرطش این است که هر دو مجرد باشند. -إذا كان مجردین من غیر حائل يحول بینهما فهی معلومة لمعلولها علماً حضوريا و فهو المطلوب» پس نتیجه این است که ما بر اساس اصالة الوجود و عین الربط بودن و بر اساس اینکه معلول، رقیقه است و علت، حقیقت معلول است. اگر فرض کردیم این، حقیقت و رقیقت هر دو مجرد هستند، اصلاً حائلی بین اینها وجود ندارد و وقتی فاصله ای وجود ندارد، علم حضوری، محقق است. اگر مشکلی داشته باشیم در عالم ماده است. در عالم ماده، آقای مصباح اصرارش بر این است که معلول به علت، علم حضوری ندارد اما علت به معلول علم حضوری دارد با همین استدلال رقیقه بودن. آقای مصباح اصرارش این است که چون علت احاطه وجودی به معلول دارد ولو معلول مادی است به آن علم حضوری دارد و لذا در تحقق علم، تجرد عالم کافی است نیاز به تجرد معلوم ندارد؛ خلافاً لملاصدرا و اکثر فلاسفه از پیروان صدرا؛ علامه و سایرین.

(پرسش...پاسخ): ما ثابت کردیم برای تحقق علم مجرد مقابل ماده لازم است نه تجرد تشکیکی. یک بار دیگر هم این را گفته بودیم. ما قبلاً گفته بودیم تجردی که می خواهیم برای علم اثبات کنیم، علم را با تجرد مقابل ماده درست کردیم نه با مطلق التجرد.

(پرسش...پاسخ): هر معلولی یک رقیقه علتش است منتها بر اساس نظام تشکیکی ما چون منتها الیه ضعف هستیم چون هیولا و قوه داریم عالم ظلمانی هستیم.

المرحلة الثانية عشرة: فيما يتعلق بالواجب تعالى

الفصل الاول: في اثبات ذاته تعالى

فصل اول در اثبات ذات خداوند متعال است. قبلا یک بحثی در مقدمه فصل داشتیم که آیا الهیات بالمعنی الاخص از بحث های فلسفی است یا نیست یا علم جداگانه ای است؟ حضرت آقای طباطبایی در نهاییه در مقدمه این بحث یک جمله ای دارند که در واقع جواب این سؤال را داده اند، گفته اند این بحث ادامه بحث مواد ثلاث است. «أفردوها للاهتمام» در واقع ما آنجا که مواد ثلاث را می خواهیم بحث کنیم می گوییم موجود یا ممکن یا واجب، صفات و جوب را باید بحث کنیم اما اینجا در واقع تکرار می کنیم و جدا می کنیم برای این که برایمان مهم است، نه اینکه این از فلسفه جداست.

(پرسش...پاسخ): بوعلی صریحا اصرار دارد که عارضِ اخص، ذاتی است فقط لامرأخص نباشد. به تعبیری که مرحوم آقای مطهری داشتند این بود که محمولاتی که نیاز به این ندارند که مقید به قید طبیعی و ریاضی بشود تا بیاید.

(پرسش...پاسخ): آنها بر این بوده که سه قسم می دانسته اند. دعوا سر این بود که ما اینها را سه علم کنیم یا بیش تر؟ بعد ارجاع دادیم که چرا به اینها الهی می گویند؟ الهی بودن به خاطر بشرط لا بودنشان است یا لا بشرط بودنشان؟ به خاطر لا بشرط بودنشان که آقای مطهری تحقیق کرد و شرح داده است.

ما داشتیم این قید را می کردیم که اینها در فضای مشاء درست است و لذا اینها در فضای حکمت متعالیه نیست؛ یعنی در فضای آقای طباطبایی. لذا این خیلی مهم است که اینها در فضای آقای طباطبایی یک افق دیگری دارد. و لذا ما یکی از سوالاتی که از محضر استاد بزرگوار داشتیم که شما که در رحیق در نظرات استادتان علامه طباطبایی کار می کنید و اصرار دارید که فرق بگذارند بین عارض اخص و عارض لامرأخص، و می فرمایید این دقت را نکرده اند و خلاصه اگر این دقت را می کردند خیلی از مشکلات حل می شد و مساوات لازم نبود. اینها از فرمایش استادتان، اجنبی و بیگانه است. اینها فضای مشاء و بوعلی است. با حساب مشاء، مشکل نداریم. ما الهیات بمعنی الاخص را در عارض اخص می بریم و می گوییم اینها مثل خیلی دیگر از محمولات فلسفی هستند که عارض اخص هستند و نیاز به این نداریم که قید طبیعی و ریاضی داشته باشیم؛ زیرا براساس برهان حصر، حکمت نظری سه قسم است؛ طبیعی، ریاضی، الهی و لذا اینها می آیند عارض موجود بما هو موجود می شوند و مشکل هم ندارند. این مقدمه بحث است. پس در این مقدمه معلوم شد که این فصل مرحله دوازدهم واقعا مرحله دوازدهم است به یک معنا و به یک معنا مرحله دوازدهم هم نیست و در همان مراحل قبلی حل و فصل شده است.

برهان صدیقین

در باره اثبات ذات، براهینی وجود دارد. ایشان یک برهان خیلی قوی دقیقی را ذکر می کند که تقریبا بیان ملاحظاتی سبزواری است و خیلی مورد اعتراض آقای مصباح است که این استدلال را ایشان قبلا هم خوانده ایم یک ارجاعی به شما داده ایم. اگر آن ارجاع

را یادتان بیاید، خیلی خوب می شود که گفتیم ایشان از اول تا آخر وقتی حقیقه وجود می گوید این را منظور می گیرد. خیلی از شُرّاح اول در بدایه و نهاییه، حقیقه وجود را کل الوجودات می گیرند و می خواهند این را گردن آقای طباطبایی بگذارند بعد به اینجا که می رسند آقای طباطبایی حرف آخرش را می زند که این حقیقه وجود ثانی ندارد و واجب الوجود است، همه اعتراض می کنند و می گویند قرار شد حقیقه وجود یک کلی باشد که هم واجب الوجود در آن تعریف شود هم مراتب پایین تر یعنی ممکنات. در صورتی که ما که از اول صرف اصطلاح ایشان را تحفظ کردیم که حقیقت وجودی که ایشان می گوید: بقیه درمقابل وجود او، وجودی ندارند و بقیه «نمودی» هستند نه «بودی». وقتی اینگونه شد حقیقت وجود، واجب الوجود می شود. اگر این تعبیری که ایشان الان می خواهد به کار ببرد را همان جا ما در تخصص وجود، تحفظ کردیم و بحث کردیم حفظ می شد، دیگر آدم به اینجا می رسید با مشکل مواجه نمی شد. و لذا به اینجا که می رسند بعضی از بزرگان اعتراض شدید دارند. ایشان می خواهد بفرماید که «حقیقه الوجود التي هي اصیل - حقیقت وجود، اصیل است بر اساس اصالة الوجود - و لا اصیل دونهما - هیچ چیزی غیر حقیقت وجود هم اصالتی ندارد و صرف است؛ صرافتش هم این است که هیچ مخالطی با آن مخلوط نشده است. - كما تقدم فی المرحلة الاولى - یعنی ما از همان اول هم داشتیم به شما این را می گفتیم که ما حقیقت وجود را اصیل می دانیم و این حقیقت وجودی که اصیل است، ثانی ندارد، غیر هم ندارد؛ اولاً غیر ندارد؛ چون چیزی غیر از وجود یا ماهیت است یا عدم، ماهیت و عدم هم پوچ است. حال که گیری نداریم که با حقیقت وجود، خلط شود پس حقیقت وجود، صرافت دارد، صرف، محض است، صرف هم دومی ندارد. پس سه مقدمه داریم: (۱) اصالت وجود که حقیقت وجود را اصیل می کند. (۲) صرافت وجود به خاطر اینکه صرافت سبب می شود که خلیطی نداشته باشد؛ چون چیزی غیر از حقیقت وجود نیست. (۳) «صرف الشی لا یتثنی و لا یتکرر» ثانی ندارد. حال که اینها درست شد می خواهیم بگوییم این، واجب الوجود است؛ چون حقیقت وجود را که قبول داریم واجب الوجود بالذات است و اگر نباشد بالغیر است، گیری نداریم که واجب الوجود بالغیر باشد و این حقیقت وجود خداوند متعال می شود. حقیقه الوجودی که اینگونه است واجب الوجود است؛ لازم نبود استدلال کنیم، ما ثابت کردیم وجود اصیل است اما باز هم توضیح می دهد عدم، نقیض وجود است، هیچ گاه وجود نقیض خودش را نمی پذیرد. اگر وجود بخواهد نقیض خودش را بپذیرد، سفسطه پیش می آید؛ چون ماهیت که باطل بود، وجود هم بخواهد باطل باشد حالا که واجب الوجود است کافی است بگوییم واجب الوجود بالذات است؛ چون گیری ندارد. اگر می خواهد واجب الوجود بالغیر باشد گیری ندارد. «لضرورة ثبوت الشی لنفسه و امتناع صدق نقیضه وهو العدم علیه - این واجب الوجود است؛ چون ضرورت دارد ثبوت شیء برای خودش و محال است صدق نقیضش که عدم است بر وجود - و وجوبها اما بالذات أو بالغیر - عمده باید بگوییم وجوبش یا بالذات است یا بالغیر - لکن کون وجوبها بالغیر خلف - اگر ما بخواهیم وجوبش را به سبب غیر بدانیم، خلف است؛ چون گیری ندارد. به عبارت زیبایی که حضرت آقای مصباح این را توضیح می دهد، می گوید این إِمَّا «للتردید» است نه «للتقسیم» یعنی ما غیر نداریم. می گوییم یا بالذات است یا بالغیر و تردید است. دو احتمال می دهیم؛ چون قرار شد ما غیر حقیقت وجود، ثانی نداشته باشیم. بعد متوجه می شویم احتمال بالغیر، غلط است؛ چون ثانی نداریم نمی خواهیم تقسیم کنیم، بگوییم یک موجودی داریم واجب بالذات، یک موجودی داریم

واجب بالغیر. ما یک موجود داریم آن هم حقیقت وجود است که آن هم واجب الوجود است. این بیان اول ملاحضاتی از طریق برهان خُلف. - از لا غیر هناک ولا ثانی له و هی واجب الوجود بالذات - حالا سؤال این است ما بر اساس آن دقیقه، حقیقت و رقیقت، غیر خداییم؟ ثانی او هستیم؟ ما همان اول اینها را برای شما حل کردیم وقتی گفتیم تمام این حرف ها باید به این جا برگردد که آیا ما دوم هستیم؟ ایشان می خواهد بگوید: «قد کفر الذین قالوا ان الله ثالث ثلاثة» همه حرف در این است که شما اگر گفتید که حقیقت وجود، یک واقعیت است، بقیه آیات او هستند. ایشان اصرار و استدلالش بر این است که آیه شیء، دوم شیء نیست، رقیقه او، دوم او نیست، ظهورش است. اگر غیر او ظهور اوست پس ما دوم در وجود نداریم. این استدلال می خواهد بگوید: ثانی او باید بشود غیرش، غیر او، خلیط می خواهد و برایش خلیط نداریم.

کلام استاد مصباح در تعلیقه بر نهاییه الحکمه در ذیل بحث برهان صدیقین

ما کدام نوع کثرت را برای تشکیک درست کردیم؟ تشکیک حقیقه الوجود. شما کثرتی که در ذهنتان است ماهوی است. دارید هل بسیطه درست می کنید. ما همین جا نقد آقای مصباح را جواب دادیم. گفتیم ایشان وقتی آمد در تشکیک کار کند، کثرتی را که بدیهی دانست برای اینکه تشکیک را درست کند کدام نوع بود؟... گفت ذاک فرس، ذاک شجر. می خواهیم بگوییم غیر ندارد ایشان از اول کارش درست بود «قد تقدم فی المرحلة الاولى» ما در همان مرحله اولی گفتیم کثرت ماهوی نداریم. کثرت ماهوی یعنی درست کردن هل بسیطه. ما هل بسیطه نداریم. شما اگر با آقای طباطبایی بخواهید حرکت کنید باید ببینید. یک مقداری در حق این بزرگمرد کوتاهی می شود. آقای مصباح در ذیل عبارت آقای طباطبایی «و أوجز ما قبل» «نهاییه الحکمه ص ۲۶۸ فصل اول مرحله دوازدهم) خیلی زیبا شرح می دهد هنر آقای مصباح این است که کامل افاده می فرماید: ایشان (درذیل تعلیقه ۳۹۷ ص ۴۱۱) می فرمایند: «أحدهما: علی سبیل الخلف باخذ لفظه «أما» بمعنی التردید فی الفرض بأن یقال: حقیقه الوجود الصرْفه واحده لا تتثنى فإن کانت واجبه فهو المطلوب و إن فرضت ممکنه لزم کونها متعلقه بالغیر فیلزم أن یكون وراء هذه الحقیقه الصرْفه حقیقه أخرى تتعلق هذه الحقیقه بها مع أن الصرْف لا یتثنى و ثانيهما علی سبیل الاستقامه بأخذ لفظه «أما» بمعنی التقسیم» ایشان فرضشان تردیدی است چون دارد ثانی را انکار می کند. دو احتمال برای یک واقعیت است یا واجب الوجود بالذات است یا بالغیر است. اما بالغیرش خلف است؛ چون غیری وجود ندارد. خیلی عالی است «و یلاحظ علی الوجه الاول أن ما ثبت بالأبحاث الفلسفیه هو اصالة الوجود و کونه ذات مراتب و أما أن هناك حقیقه صرْفه لا یخالطها مهیة و لیس لها» (همان) ایشان نقدهایی نموده اند که من واقعا نمی فهمم. بعد هم اشکالی دارد که این است «و قد عرفت تصریح الاستاد قدس سره الشریف فی الفصل الثانی من المرحلة الاولى أن تکثر الوجود امر بدیهی» (همان).

آقای طباطبایی فرمودند: «و اما إن حقیقته مشککه فلما یظهر من الکمالات الحقیقیه المختلفه التي هی صفات متفاضله غیر خارجه من الحقیقه الواحده کالشده و الضعف و التعدد و التاخر و القوة و الفعل و غیر ذلك و هی حقیقه واحده متکثره فی ذاتها» (بدایه ص ۱۶) یعنی آنجا هم ما وقتی دنبال تشکیک رفتیم آن را با چه درست کردیم؟ ... پس ما کثرتی که با آن تشکیک را درست کردیم و کثرت بدیهی دانستیم. یک پله دیگر بگویید الان همین که ما گفتیم «ان هذا فرس و هذا شجر» یک اشکال دیگری هم

داشت. یک اشکال دیگرش در بحث حرکت بود. ما گفتیم بر اساس حرکت جوهری تا این را نگه نداریم حدّ ندارد. ما یکبار این حرف را با خود اصالة الوجود نقد می کنیم که در عالم خارج ماهیت نداریم. یکبار با وجود سیال بحث می کنیم که قوه و فعل داریم بعد این وجود سیال را تا نگه ندارید حد پیدا نمی کند. لذا کثراتی که ما درست می کنیم کثرات صفات حقیقیه وجود است. ما یک حقیقت وجود داریم و صفات حقیقیه اش. این صفات حقیقیه که بعداً در سیستم تشکیک می بریم اینها ثانی و دوم حقیقت وجود نمی دانیم، غیر هم نمی دانیم، غیر باطل می شود. اگر ما رفتیم در غیر حقیقت وجود لازمه اش این است که یک چیزی از جنس وجود نباشد. اگر چیزی از جنس وجود نیست و غیر وجود است هالک و باطل است.

پس نکته فنی قضیه این است. ایشان هنرش این است می گوید «کما تقدم فی المرحلة اولی» من می خواستم این را شاهد بگیرم که از اول که ایشان وارد کتاب شد با کدام ادبیات داشت صحبت می کرد؟ با همین ادبیات. نمی رفت یک چیزی را درست کند که بعد ما یک کلی درست کنیم بعد فکر کنیم غیری را و ثانی و دومی و سومی را. اصلاً این حرف ها در کار نبود. ایشان از همان اول می فرماید: من یک حقیقت وجود اصیل دارم و یک حقیقت وجود اصیل، واجب الوجود بالذات است. اگر واجب الوجود بالغیری بود غیری می داشت که غیری ندارد، ثانی ندارد؛ چون صرف است. چون ارسال دارد. یک حقیقت صرفه مرسله است؛ چون اگر بخواهد صرافت نداشته باشد، خلیطی می خواهد. کثرتی که شما از اول فکر می کردید بدیهی است، صفات حقیقیه وجود بود. تشکیکی که ایشان از اول برنامه ریزی کرد، روی صفات حقیقیه وجود رفت.

حجة الاخری

«الماهیات الممكنة المعلوم موجودته و هی واجبة الوجود- منتها این ماهیات یک پله پایین تر می آیم با بقیه خلق الله اینگونه حرف می زنیم. الان ببینید یک پله از اصل پایین آمد «الماهیات الممكنة المعلومه موجودة» در روال معمولی ماهیات آمدیم. در عبارت هایی که بعداً می خوانیم حواستان را جمع کنید که در کدام فضا داریم حرف می زنیم؟! الان آمدیم پایین و دنبال این آمدیم که «ذاک شجر و فرس و هذا انسان» می گوییم اینها موجود هستند، این کثرت می شود کثرت ماهوی؛ لذا ذهن عرفی ما اصالة الماهیتی است. ذهن عرفی ما وجود ذهنی را به همان معنای متعارف کار می کند. اگر منظورتان این است که می خواهیم فلسفه عامیانه بخوانیم که ما یک ماهیات موجوده معلومه داریم و این ماهیات، واجبة الوجود است. الان فضا عوض شد. فضای اول که حکمت متعالیه بود تشکیکش رفت روی صفات حقیقیه. اصلاً ما که با نهایه داریم دارای این دقت ها است. شما مقایسه کنید و به دست بیاورید یک وقت در فضایی بحث می کنید که مبنایتان در تشکیک صفات حقیقیه وجود است. یکبار در فضا پایین تر می آید می گوییم که «ذاک شجر و فرس و انسان» این فضا را به دو دلیل جمع کنید: یکی به دلیل بحث اصالة الوجود، یکی به دلیل بحث حرکت. ما در حرکت هم یک چیزی دیگری داشتیم. راه سوم هم ربط بود. آنجا در بحث ربط گفتیم، وجود ربطی، ماهیت ندارد و هر وقت من بخواهم به یک وجودی، ماهیت بدهم، طرف النسبه اش می کنیم. از نسبت آن راببرون می برم. ایشان جای جای مباحث این حرف ها را کاشت. شما اگر در فضای حکمت متعالیه حرکت کردید و متوجه شدید که هلیات بسیطه ای که شما می سازید به چند جهت در آن مسامحه است، هم طرف النسبه و هم کاری به حرکت و سیلان وجودی ندارید و هم از همه مهمتر

بحث اصالة الوجود مانع شما می شود. اگر ما این ذهن را اینگونه مرتب کردیم آن موقع هر وقت خواستیم حرف بزنییم باید حواسمان را بدهیم: یکبار در فضای کثرت ماهوی حرف می زنییم، یک گونه استدلال تحویلتان می دهیم. یکبار در فضای ادقی حرف می زنییم که حقیقه الوجود، ثانی ندارد و وقتی ثانی نداشت، ما کثرت ماهوی نداریم اینگونه حرف می زنییم. یعنی باید نگاهتان به نوع ورودها و خروج ها و آن نتیجه گیری ها باشد.

ادامه بحث حجة أخرى

«الماهیات الممكنة المعلومه موجوده فهی واجبه الوجود لان الشی ما لم یجب لم یوجد و وجوبها بالغير- دلیل دومی که برای اثبات خداوند اقامه می شود دلیلی است که از طریق قاعده «الشی ما لم یجب لم یوجد» استدلال می شود و استدلال خلاصه اش این است که چون ما موجوداتی داریم که این موجودات، ممکن الوجود هستند یا به امکان ماهوی، بنابر اصالة الماهیه یا به امکان فقری، بنابر اصالة الوجود ولی این ممکنات چون موجود هستند، واجب هستند؛ چون «الشی ما لم یجد لم یوجد» وقتی که واجب هستند و این وجوبشان را ذاتشان نمی تواند توجیح کند؛ چون ممکن الوجود هستند، بالاخره ماهیت دارد ولو ماهیت اعتباری باشد، قبلا خواندیم ماهیت موجوده ولو اینکه ما بگوییم ماهیت اعتباری است اما بالاخره این موجودی که پا به عرصه وجود گذاشت تا به ضرورت نرسد وجود پیدا نکرده است. از این طرف اینها وجود دارند و از آن طرف وجوبشان را خودشان نمی توانند توجیح کنند؛ لذا علتی لازم دارند آن علت هم اگر وجوبش بالغير باشد یعنی باز هم وجوبش را از جایی گرفته باشد؛ چون تسلسل و دور پیش می آید و دور و تسلسل هم باطل است؛ نتیجه اش این است که باید این وجوب به یک واجب بالذاتی منتهی شود. لذا این برهان مبنا و حد وسطش، تمسک به قاعده «الشی ما لم یجد لم یوجد» است. ماهیات ممکنه ای که موجود هستند اینها کاری هم به حیث اصالة الماهیه ندارد. ما بالاخره می دانیم که موجوداتی داریم که ممکن الوجود هستند و ماهیت دارند؛ حال چه ماهیت در خارج موجود باشد، چه از حد وجودی آن موجودات ما ماهیت اخذ کنیم. بالاخره اینها ممکناتی هستند که به وجود آمده اند و چون این ممکنات موجود هستند، وجوب دارند و چون این وجوب برای خودشان نیست علتشان به آنها وجوب داده است. آن علت اگر وجوبش بالغير باشد و خودش هم در واقع امکان ذاتی داشته باشد، قاعدتا دور و تسلسل پیش می آید، به دلیل استحاله دور و تسلسل باید ما به واجب الوجود بالذات برسیم. «الماهیات الممكنة المعلومه موجوده- این ماهیات ممکنه معلومه موجود هستند- فهی واجبه الوجود- اینها واجب الوجود هستند- لان الشی ما لم یجد لم یوجد و وجوبها بالغير- این وجود بالغير است- اذ لو کان بالذات لم یحتج الی علة- اگر این وجوب، بالذات بود علت نمی خواست- و العلة التي لها یجب وجوبها موجوده واجبه و وجوبها اما بالذات او بالغير- اینها علت می خواهند و آن علت هم باید موجود باشد و آن علت هم باید واجب باشد؛ چون باز هم «الشی ما لم یجد لم یوجد»- و العلة التي بها- آن علتی که به سبب آن علت- یجب وجودها- واجب می شود وجود این ماهیات، آن علت، هم موجود است و هم واجب؛- و وجوبها اما بالذات او بالغير- وجودش یا بالذات است یا بالغير. اگر وجوب بالغير باشد باز هم باید به واجب بالذات برگردیم- لاستحالة فی الدور و التسلسل- در تقریری که کردیم متوجه شدید ما اصراری نداریم که این برهان را بر اساس امکان ماهوی تقریر کنیم؛ چون این برهان اعم است از اصالة الوجود و اصالة الماهیه. من می گویم انسان، موجود است حالا یا وجود انسان، موجود است یا ماهیت انسان، بالاخره این انسان، ممکن الوجود است، این امکان یا امکان

ماهوی است بنا بر اصالة الماهیة، یا امکان فقری است بنا بر اصالة الوجود، منتها اگر امکان فقری باشد دیگر لازم نیست بگوئیم «لاستحاله الدور و التسلسل» چون یکی از براهین امتناع تسلسل، بحث امکان فقری است. در امکان فقری، چون ما سلسله را عین الربط می دانیم، و عین الربط بدون طرف مربوطه الیه تعقل نمی شود؛ این بیان هم در بیانات ملا هادی است با آن «أو» تقسیم و نه «أو» تردید؛ یعنی بگوئیم موجود یا واجب است یا ممکن و تقسیم کنیم. این موجود ممکن، واجب بالغیر است و واجب بالغیر باید منتهی شود به واجب بالذات. لذا بعضی تلاش کرده اند و گفته اند که این امکان، امکان فقری است، خودش می شود از ادله امتناع تسلسل، دیگر نیاز نیست، بگوئیم «لاستحاله الدور و التسلسل» علیّی حال این برهان دوم می شود.

(پرسش... پاسخ:) چون ملاحظه سبزواری هم که برهان را آورده بر اساس امکان فقری و او هم گفته لاستحاله الدور و التسلسل... ما واجب الوجود را ثابت می کنیم اما وقتی می خواهیم ثابت کنیم، گاهی یک ذهن قوی است، خودش می فهمد که وقتی یک چیزی ممکن به امکان فقری شد دیگر نیازی به تذکر استحاله دور و تسلسل نداریم. اما گاهی تذکر، اشکالی ندارد که امکان فقری خودش از ادله استحاله تسلسل است.

الفصل الثانی: فی اثبات وحدانیتہ تعالی

دلیل اول (صرافت ذات)

بعد از اثبات واجب الوجود با دو برهان که یکی ادق بود و دیگری دقیق و ما دقیقش را هم با امکان ماهوی و هم با امکان فقری توانستیم توضیح دهیم. بعد از اثبات ذات مقدس پروردگار، دنبال توحید و وحدانیت خداوند جل جلاله می شویم. برهانی که برای اثبات وحدانیت می آورند، یک برهان ادقی می آورند و یک برهان دقیقی. برهان ادقشان، همان برهان قبلی است؛ می گویند اگر موجودی صرف الوجود شد، ثانی ندارد؛ چون فرض ثانی، وحدت حقّه او را از بین می برد. خداوند، یک توحید حقیقی و وحدت حقّه ای دارد نه یک وحدت عددی و این وحدت حقّه بر اساس صرافت است، همان صرافتی که با آن خداوند را اثبات کردیم، توحید را هم برای ما درست کرده است؛ چون این صرافت، از ابتدا به ما گفت: «صرف الشیء لا یتثنی و لا یتکرر».

«کون واجب الوجود و حقیقه الوجود الصرف - بودن واجب الوجود، حقیقت وجودی که صرف است - التی لاثانی لها - آن حقیقت صرفی که ثانی ندارد - یتثنی وحدانیتہ - این وجود خودش، اثبات وحدانیت می کند و - بالوحدة الحقّة - یک وحدت حقّه ای پیدا می کنیم - التی یتحیل معها فرض التکثر فیها - دیگر فرض دو برایش محال است - إذ کل ما فرض ثانیاً لها عاد أولاً لعدم المیز - چون هر دویی به آن اول برمی گردد، و میزی نداریم، چون اگر میزی خواهیم داشته باشیم، خلیطی می خواهیم و خلیطی هم غیر حقیقت وجود نداریم - بخلاف وحدة العدیدہ التی اذا فرض معها ثانی عاد مع الاوّل اثنین و هكذا» وحدت عددی، دو و سه و چهار دارد. به تعبیر زیبای علامه طباطبایی، واحد قهار. به تعبیر قرآن کریم «الله واحد القهار» واحد قهار، قهرش سبب شده که غیری نداشته باشد که این، ظهورش در قیامت برای همه خلق الله است، برای اولیایش در دنیا هم چنین واحدی ظاهر است. آنجا ندا می

رسد که «الله واحد القهار» اینجا هم همینگونه است اما اینجا لیلۃ الدین، آنجا یوم الدین. واحد قهار، وحدتش وحدت حقه حقیقه است که ثانی ندارد؛ چون هر دویی به او برمی گردد و خلاف واحد عددی که دو و سه و چهار دارد.

دلیل دوم (بساطت)

دلیل دوم این است که اگر ما فرض کردیم دو واجب الوجود داریم حتما آنها ترکب پیدا می کنند؛ چون اینها در وجوب وجود مشترک هستند و ما به الامتیازی پیدا می کنند تا دو بشوند؛ چون اگر هیچ ما به الامتیازی نداشته باشند دو نمی شوند؛ لذا چون ترکب پیدا می کنند از واجب الوجود بودن خارج می شوند چون واجب، بسیط است و ترکیب ندارد؛ چون هر مرکبی محتاج به اجزایش است و احتیاج با وجوب وجود، سازگار نیست. پس حجة اُخری واضح است. «لو كان هناك الواجبان فصاعدا- اگر ما دو تا یا بیش تر واجب الوجود می داشتیم- امتاز احدهما من الاخر بعد اشتراكهما فی وجوب الوجود- یکیشان باید از دیگری ممتاز می شد بعد از آنکه اشتراک دارند در وجوب وجود- و ما به الامتیاز غیر ما به الاشتراک بالضرورة- ما به الامتیازشان باید غیر اشتراکشان باشد؛ چون اگر ما به الامتیازشان هم ما به الاشتراک بشود، دیگر دو تا نمی شود. باز هم تمسک به آن قاعده است که «صرف الشئ لایتننی و لا یتکرر» متنها این صرف الشی را در وجوب پیاده کردیم. آنجا (در استدلال اول) در وجود پیاده می کنیم. لذا اولی برای اصالة الوجود است که می گوید وجود، اصیل است. فقط حواسمان باید باشد که غیر وجود نداریم ما صرف الوجود داریم. اما این استدلال در وجوب کار می کند؛ لذا با سازمان مشاء هم سازگار است که من بگویم اینها وجوب دارند و وجوب صرف یکی بیش تر نیست، اگر دو وجوب دارند حتما از صرافت افتاده است؛ یعنی یک ما به الامتیازی دارد و در آن صورت مرکب می شود- و لازمه ترکب ذاتها مما به الاشتراک و ما به الامتیاز- لازمه اش این است که اینها ذاتشان مرکب باشد از مابه الامتیاز و ما به الاشتراک - و لازم ترکب الحاجة إلى الاجزاء- لازمه ترکب این است که اینها محتاج به اجزا باشند- و هی تنافی الوجوب الذاتی الذی هو مناط غنی الصرف» و این منافات دارد با وجوبی که مناط بی نیازی محض است.

(پرسش... پاسخ): در وجوب است باز هم ماهیت نیست؛ چون واجب الوجود، ماهیت ندارد. اینها حواسشان نبوده که وجوب، صفت حقیقی وجود است؛ چون خورشید اصالة الوجود طلوع نکرده است. اینها قاعده صرف را داشته اند با وجوب کار می کردند در فضای اصالة الوجود نیامده اند اما وقتی در فضای اصالة الوجود آمدند گفتند ما یک وجود داریم، یک عدم داریم و یک ماهیت وجود داریم و صفات حقیقی وجود. اینها عین وجود هستند و حقیقت دارند و ثانی هم ندارند.

تتمه: (شبهه این کمونه و پاسخ به آن)

یکی اشکالی شده است که معروف است که به شبهه این کمونه معروف است ولی به نظر می رسد محققین گفته اند این شبهه اول از شیخ اشراق ارائه شده است. ایشان شارح حرف های شیخ اشراق بوده و این حرف از شیخ اشراق شروع شده است و این طعنی است بر اصالة الماهیه و خلاصه اش این است که اگر دو واجب الوجود داشته باشیم حتما اینها مرکب هستند. اینها می گویند چه اشکال دارد ما دو واجب الوجود داشته باشیم که دو ماهیت مجهول الکنه داشته باشد؟! اینها دو ماهیت مجهول الکنه هستند و اینها

به تمام ذات مابین هستند. وقتی متباین به تمام ذات هستند، بسیط می شوند؛ یعنی هیچ اشتراکی با هم ندارند اما دو تا هستند، چه اشکالی دارد؟!

این استدلال روز اول بر اساس اصالة الماهیه ارائه شده است، بعد محققین گفته اند می شود این اشکال را بر اساس اصالة الوجود هم مطرح کرد اما با مبنای تباین وجودات. بگوییم ما دو وجود مابین به تمام جهات داشته باشیم. اگر دو وجود مابین داشته باشیم آن موقع دیگر ترکب ندارد. بر اساس این حرف، ما آن اشکالات را مطرح نمی کنیم که ماهیت دارد یا ندارد... تنها جواب مهمی که به این اشکال می شود داد، این است که اگر ما گفتیم دو واجب هستند، در این صورت اخذ مفهوم وجود از این دو گزارف نیست، پس حتما ما به اشتراک دارند. کما اینکه اگر بگوییم دو وجود هستند باز هم این حرف را در وجود می خواهیم پیاده کنیم، اخذ وجود از اینها گزارف نیست، همان مبنای بسیار مهمی که فلاسفه دارند. لذا اگر من گفتم دو وجود است اینها در وجود باید شریک باشد الان بر اساس اساس الوجود حرف می زنیم. اگر گفتم دو ماهیت هستند، آن اشکالات وارد است که واجب، ماهیت ندارد؛ چون ماهیت از حد الوجود می آید. ولی اگر ما بعد اصالة الماهیتی قضیه را کنار بگذاریم و مطلب را سر اصل مساله ببریم این است که ما نمی توانیم از دو واقعیت متباین به تمام جهات، مفاهیم مشترک اخذ کنیم که در اینجا فرض بر این است که این دو، واجب هستند. آنهایی که می گویند می شود، این حرف را در همه معقولات ثانی نمی زنند، همان جا تحقیق می کنند مثلا علت و معلول را معقول ثانی می دانند اما در امکان فقری درستش می کنند، همه مفاهیم معقولات ثانی نزد آنها اینگونه نیستند.

تطبیق عبارت تتمه (شبه ابن کمونه و پاسخ به آن)

«أورد ابن کمونه علی هذه الحجة - اشکال ما به استدلال دوم این است که تعدد، موجب ترکب است از مابه الاشتراک و ما به الامتیاز. اشکال این است که چرا اینها را مرکب می کنید؟! دو ذات بسیط متباین من جمیع الجهات بگیرید. اشکال اصلی اش این مطلب این است که اخذ کردن یک مفهوم از دو مصداق گزارف نیست. اگر ما از این دو موجود، یک مفهومی به نام واجب و وجوب می گیریم گزارف نیست.

« أنه لم لا يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الماهية - چه اشکال دارد که ما دو هويت و دو واقعیت داشته باشیم که مرکب نباشند ولی خلاصه آن اشکال ماهیت داری، وارد نشود، ایشان فرموده ما بگوییم ماهیت دارد ولی نمی شناسیم. اما مختلف به تمام ماهیت هستند؛ ممکن است اشکال شود که معقولات عشر هم متباین به تمام ذات هستند؟ اگر بگوییم معقولات عشر هستند به مشکل برخورد می کنیم، بگوییم این دو ماهیت را نمی شناسیم و کنه شان را نمی دانیم. حصر معقولات هم در عشر، استقراتی بود. ما دو ماهیت داریم و نمی دانیم چه هستند. اینها متباین به تمام ذات هستند و در این صورت بسیط می شوند نه مرکب. اگر اینگونه که بنده عرض می کنم در ذهنتان ثبت کنید زیبا تر است؛ یعنی از تباین شروع کنید تا به بساطت برسید که ترکب را نفی کنید. منتها ذهن مبارکتان را اینگونه جمع کنید که یکبار این را در اصالة الماهیه ببرید که به تمام الماهیه اینها، متباین هستند. یکبار در اصالة الوجود ببرید که ماهیت را به معنی الاعم نمایید. -یکون کل منهما واجب الوجود

بذاته - هر کدام واجب الوجود بذاته خواهند بود- و یکون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا علیهما قولاً عرضياً» آن موقع واجب الوجود بودن، می شود یک مفهوم خارج از ذات که صدقش بر اینها، صدق یک مفهوم خارج از ذات بر ذات است. کاری به ذات اینها دیگر ندارد؛ چون اگر بخواهد داخل در ذاتشان باشد ترکیب پیش می آید. اصالة الماهیتی می گفت: این دو، ماهیتی که ما به آنها موجود می گوئیم، یک مفهوم عرضی خارج از محمولی است بر اینها صدق می کند و کاری هم به واقعیت ندارد؛ یعنی صدق عرضی دارد و ذاتی نیست.

«و أجب عنه - این جواب اصلی مساله است که اگر آن مطلب را با اصالة الوجود هم بخواهند پیاده کنند باز این اشکال به آنها وارد است - بان فیه انتزاع مفهوم واحد من مصادیق مختلفه بما هی مختلفه و هو غیر جائز» شما در این نظریه می گوئید، ما اجازه داریم مفهوم واحدی به نام وجوب را از دو واقعیت متباین به تمام تباین اخذ کنیم. این سفسطه می شود. این حق معنایش این است که ذهن اجازه دارد، بدون اینکه هیچ وجودی در متن واقعیت داشته باشد مفهوم واحدی را از مصادیق مختلفه بما هی مختلفه انتزاع نماید که نمی شود. اشکال اصلی این نظریه، این است. اگر من به «الف» می گویم واجب الوجودی! و به «ب» می گویم واجب الوجودی! باید این واجب بودن، وجودی در واقعیت داشته باشد. وقتی وجودی در واقعیت داشت، می شود ما به الاشتراک در واقعیت بعد هم مابه الامتیاز کنارش می آید ترکیب می شود.

«علی ان فیه اثبات الماهیه للواجب - این اشکالات دیگر، اشکالات دست دوم این حرف است؛ چون این حرف ابتدا بر اساس دو ماهیت متباین ارائه شد. «علی - مضافاً به اینکه شما چگونه برای واجب الوجود، ماهیت قائل شدید؟ مجیب، ممکن است بگوئید من این حرف را برای تباین موجودات می گویم که دیگر بحث ماهیت مطرح نشود. آن موقع تنها اشکالش، اشکال بالایی است. مابالذات حرف را از ما بالعرضش جدا نماییم تا نظریه معلوم شود. - علی ان فیه اثبات الماهیه للواجب - این حرف اثبات ماهیت از برای واجب است - و قد تقدم اثبات ان ماهیته تعالی وجوده» ما قبلاً ثابت کردیم که «ماهیته، انیته» که این ماهیت بالمعنی الاعم شد که نشان بدهد کلمه ماهیت دو نوع کاربرد دارد. ما قبلاً ثابت کردیم که واجب الوجود، ماهیت ندارد؛ چون ماهیت از حد وجود انتزاع می شود.

«و فیه ایضا - اگر گفتید که ماهیتی داشته و آن ماهیت، اقتضاء وجود کرده که نمی شود. ماهیت اعتباری که فی حد ذاته در آن امکان ماهوی باشد و ملازم امکان است، نمی تواند اقتضاء وجوبی بکند که آن وجوب اصیل باشد. اینها را در بحث مواد ثلاث خواندیم که اگر ماهیت داشت نسبت ماهیتش با وجودش چیست؟ - اقتضاء الماهیه للوجود و قد تقدم اصالة الوجود و اعتباریتها و لا معنا لاقتضاء الاعتباری للاصیل» شما نمی توانید بگوئید یک امر اعتباری (یعنی ماهیت)، اقتضاء یک امر اصیل (یعنی وجود) کرده است. البته این بنا به بعضی از فروض این حرف است، تمام فروض را باید اینجا در بیاورید.

فروع وحدانیت واجب تعالی

۱) وجود واجب، هیچ حدی ندارد

«و یتفرع علی وحدانیت بهذا المعنی - ایشان یک نتیجه ای می خواهند بگیرند که اگر ما اثبات وحدانیت کردیم و از وحدانیت خدا بر می آید که خداوند، هیچ حدّ عدمی ندارد؛ چون اگر خداوند، حدّ عدمی می داشت، صرافت نداشت که قبلاً گفتیم. گفتیم اگر خدا، حدّ عدمی می داشت؛ یعنی فاقد بعض کمالات می بود آن موقع صرافت نداشت؛ چون گفتیم صرف، در واقع حدّ ندارد و همه واقعیت ها به او برمی گردد؛ لذا چیزی بیرون آن نیست. این مطلب درست است اما اشکال این است که آیا این، «یتفرع علی وحدانیت تعالی» یا این خودش مقدمه اثبات وحدانیت بود؟ ما در واقع در مقدمه اول بحث را از صرافت شروع کردیم. ما در جلسه قبل هم خواندیم که او چون صرف است، غیری ندارد. پس نفی حد عدمی و نفی فقدان را مقدمه این بحث کردیم یا از نتایج این بحث است؟ تحقیق نهایی این مطلب را در نهاییه می خوانید. شما اینجا در واقع ملازمات عامه ای دارید که گاهی مفهوم واضح تر را حد وسط اثبات ملازمش می کنیم؛ یعنی صرافت، ملازم وحدانیت است. صرافت، ملازم «لا حدّی» است. «لا حدّی»، ملازم وحدانیت است. گاهی برعکسش است و عیبی ندارد. آن تحقیق نهایی اش ان شاء الله آن جا می آید. منتها چیزی که بیشتر مورد نظر است این است که ممکن است ما این تفرع ها را در فلسفه متوسطمان بتوانیم واضح تر داشته باشیم، نه در مبانی عمیق اعمق صدرایمان. در بحث های میانی است که می گوییم واجب الوجود، چون واحد است و توحید دارد، چون توحید، مستلزم ترکیب است؛ یعنی ما دو واقعیت در آن نداریم؛ چون اگر دو واقعیت می داشت بسیط نبود، مرکب بود. پس از این نتیجه می گیریم که واجب الوجود، ماهیت ندارد؛ چون ماهیت ندارد، واجب الوجود، حد ندارد. این سیستم های تفرعی معمولاً در فضای مشائی بیش تر صادق است و الا در فضای اصالة الوجودی، آنچه که ما روز اول آوردیم این است که واجب الوجود، حقیقه الوجود است و همه کمالات را دارد؛ چون غیرش بطلان و عدم است؛ - و یتفرع علی وحدانیت تعالی بهذا المعنی - متفرع می شود بر وحدانیت خداوند متعال به این معنا که گفتیم خداوند متعال ثانی ندارد و دویی ندارد - آن وجوده تعالی غیر محدود بحدّ عدمی - وجود خداوند محدود به حد عدمی نیست که بوجب انسلا به عما ورائه اگر یک کمالی در ذات واجب الوجود نبود و ما توانستیم فرض کنیم آن کمال را از واجب الوجود یا ذات واجب الوجود را آنجا برایش مصداقی قائل نباشیم؛ یعنی حدّ عدمی داریم منتها این مطلب درست است. اگر اشکالی وجود دارد در «تفرع» است و انصافاً با سازمان فلسفه صدراپی «تفرع» محل اشکال است؛ چون ما از روز اول ثابت کردیم که واجب الوجود، حد ندارد و چون حد ندارد، ثانی ندارد. البته ممکن است کسی بگوید: واجب الوجود، ثانی ندارد؛ چون غیرش باطل است و لذا هر کمالی، داخلش است؛ این ملازمات عامه می شود. یک کسی ممکن است بگوید این یکی برای من روشنتر از آن یکی است. یک کسی ممکن است بگوید من با «لا حدّی» وحدت را ثابت می کنم. یک کسی ممکن است بگوید من با خود اصالة الوجود و حقیقه الوجود می توانم مستقیم به وحدت برسم، بگویم وجود، اصیل است و هیچ غیری ندارد؛ چون غیرش، باطل است. ان شاء الله تحقیق نهایی در نهاییه می آید؛ چون ما در فلسفه، برهان لمّ نداریم، اینی داریم از نوع ملازمات عامه که یکی را که اظهر است واسطه قرار می دهیم برای اثبات آن که اخفی است.

«و یتفرع ایضا انّ ذاته تعالی بسیطة منفی عنها التریب- اینها به قرینه همین ذیلش است که بیشتر تفرعاتش در سازمان مشاء است. ما از آنجا می توانیم بفهمیم که ذات پروردگار متعال بسیط است. ترکیب در ذاتش نیست، چون در استدلال دوم نشان دادیم هر جا ترکیب بود، احتیاج است، هر جا احتیاج بود، واجب نیست. پس ثابت می کنیم که ذات پروردگار، بسیط است. منتها باز هم سؤال است که این، متفرع بر آن است؛ ما چون وساطت برایمان مسلم بود، اثبات وحدانیت کردیم. ما الان در برهان دوم وحدانیت را به خاطر بساطت ثابت کردیم- بای وجه فرض لا یتحقق إلا بأجزاء یتألف منها الكل و یتوقف تحققه- کل- علی تحقیقها- أجزاء- چون ترکیب به هر معنا که فرض کنیم. یادتان است گفتیم چند ترکیب داریم؟ گفتیم عقلی داریم، خارجی داریم. ترکیبات خارجی ممکن است ترکیب از ماده و صورت باشد. ترکیب از اجزای مقداری باشد حتی ترکیبات ترکیب از وجود و ماهیت، این هم یک نوع ترکیب است. ایشان می خواهد بگوید هر جور ترکیبی که شما فرض کنید، تحقق پیدا نمی کند الا به اجزایی که کل باید از آنها تالیف شود- و هو الحاجة إليها- این معنایش این است که ما به این اجزاء، احتیاج داریم- و الحاجة تنافی الوجوب الذاتی» و حاجت و نیازمندی با وجوب ذاتی نمی سازد. همه اینها درست است. واجب، حدّ عدمی ندارد، واجب بسیط است، اما سؤال در تفرع است آیا بساطت را ما ثابت می کنیم و با بساطت توحید را ثابت می کنیم؟ «لا حدی» را ثابت می کنیم و با «لا حدی» به توحید می رسیم یا بالعکس است اول توحید را ثابت می کنیم و با توحید به «لا حدی» و به بساطت می رسیم؟ عرض کردم در واقع تحقیق نهایی اینها موکول به محلس است که ما ببینیم براهینی که اینجا در فلسفه ارائه می کنیم چه نوع براهینی هستند؟ اگر ثابت کردیم اینها ملازمات عامه هستند، آن نتیجه ادق را می گیریم که خود آقای طباطبایی خیلی جاها نتیجه ادق گرفته است و اگر آن تحقیق را نکنیم به نظر می رسد در این تفرعات ما خیلی هم بخواهیم تلاش کنیم در فضای مشاء، باز با مشکلاتی مواجه می شویم؛ چون الان شما دومی را دیدید که تا اثبات بساطت نمی کردید نمی توانستید اثبات توحید کنید.

(پرسش... پاسخ): در همین فضای مشاء، صرافت را کنار بگذارید. شما با بساطت، اثبات توحید کردید یا با توحید، اثبات بساطت کردید؟ گفتید اینها اگر دو تا باشند مرکب هستند و مرکب، محتاج است. پس در واقع اثبات بساطت از نتایج بحث توحید بود یا از مبادی تصدیقی بحث توحید بود؟ یعنی شما تا اثبات بساطت نمی کردید، نمی توانستید برهان دوم را اقامه کنید. کما اینکه الان در بحث قبل برهان اول تا اثبات «لا حدی» نکنیم نمی توانیم اثبات توحید کنیم. بگوییم خداوند، صرف است چون خلیط ندارد، چون خلیطش، غیرش است و غیری ندارد پس واحد است. ایشان هم عمدا این نشانها را در این بحث ها می گذارد.

بیان تکمله ای از جلسه قبل

در عبارت «علی أن فیہ اثبات الماہیة للواجب» یک نکته مهمی داشت و مهمتر از همه این است که این ماهیت نمی تواند اقتضای وجود کند؛ چون ماهیت، اعتباری است و وجود، اصیل است. در واقع این تعبیر، تعبیر قوی تر از آن بحثی است که آنجا خواندیم که گفتم این ماهیت که می خواهد اقتضا کند، موجود به همین وجوب است یا به چیز دیگری موجود است؟! اما از همه جالبتر این است که این ماهیت، اعتباری است و اعتباری نمی تواند اقتضای اصیل داشته باشد. جمع بندی مسأله این است که اگر واجب، ماهیتی داشته باشد، چون ماهیت، امکان، ذاتی اش است پس از جای دیگری موجود شده، حالا به اقتضای چه چیزی موجود شده است؟ به اقتضای موجود خارجی یا ماهیت؟ اگر به اقتضای موجود خارجی آمده باشد با وجوبش ناسازگار است و محتاج به غیر می شود، اگر با اقتضاء ماهیتش آمده باشد که امکان ندارد امر اعتباری، اقتضای امر اصیل را بکند. کل مطالب را بیاورید. این در واقع به آن قبل اشاره دارد. منتها فعلا این مورد، مقصود بالذات بحث فعلی ما نیست؛ چون بحث فعلی ما در نقد شبهه ابن کمونه، متوقف نیست بر اینکه ما این شبهه را درباره دو ماهیت مجهوله داشته باشیم؛

الفصل الثالث: فی أن الواجب تعالی هو المبدأ المفیض لكل وجود..

دو راه برای اثبات توحید در خالقیت

راه اول

یکی از خصوصیات واجب الوجود این است که افاضه کننده هر وجود بر کمال وجود است و در واقع به تعبیری که در آخر فصل اشاره می کنند او ربوبیت دارد، رب العالمین است و همه عوالم را او ربوبیت می کند و تربیت می کند و به کمال لائق می رساند و ربوبیت همه عوالم با ذات مقدس پروردگار است. برهان بر این مسأله هم از دو طریق است: یکی از طریق ممکن الوجود بودن موجودات است که موجودات، ممکن الوجود هستند و ممکن الوجود تا علت بالای سرش نباشد وجودی به او افاضه نمی شود و یکی از طریق امکان فقری است. هر دو طریق هم برای اثبات مسأله کافی است. «کل موجود غیره تعالی ممکن بالذات - این، برهان اول بر اساس امکان ماهوی است - لانحصار الوجوب بالذات فیہ تعالی - به خاطر اینکه وجوب به ذات منحصر در خدای متعال است - و کل ممکن فان له ماهیة هی التي تستوی نسبتها إلى الوجود و العدم - هر ممکنی، ماهیتی دارد که مساوی است نسبت آن ماهیت به وجود و عدم - و هی التي تحتاج فی وجودها الی علة بها یجب وجودها فتوجد - حال که ماهیت، ممکن الوجود بالذات است، ماهیت در موجود شدن به علتی محتاج است. معلوم است این حرف معنایش، ماهیتی است؛ یعنی در آن فضا دارد استدلال می کند - و العلة ان کانت واجبة بالذات فهو - اگر این علت، واجب الوجود بالذات باشد که همان است - و ان کانت واجبة بالغير -

اگر وجوب به غیر داشته باشد. پس ممکن بالذات باشد. همین استدلال درباره آن علت پیاده می شود؛ چون فرض بر این است که وجوبش وجوب بالغیر است پس ماهیتی دارد. - انتهی ذلک الی الواجب بالذات - نهایتاً به واجب بالذات منتهی می شود به خاطر امتناع دور و تسلسل. - فالواجب بالذات هو الذی یفیض عنه وجود کل ذی وجود من الماهیات - پس واجب بالذات، آن موجودی است که وجود هر ذی وجودی از آن افاضه می شود - من الماهیات» از ماهیات. فرض بر این است که ما ماهیات را موجود می دانیم. این استدلال، استدلال اصالة الماهیتی است.

راه دوم

طریق دوم، این است که «ما سواه تعالی الله من الوجودات امکانیه فقراء فی انفسها - ما سوی الله، ممکن الوجوداتی هستند که امکان فقری دارند - متعلقات فی حدود ذواتها - این ذاتشان، عین ربط و تعلق است - فهی وجودات رابطه لا استقلال لها حدوثا و بقاء - نه در حدوث و نه در بقاء، هیچ استقلال وجودی ندارد - و انما تتقوم بغیرها - اینها متقوم به غیر هستند - و ینتهی بذلک الی وجود مستقل فی نفسه غنی فی ذات لا تعلق له بشی تعلق فقر و الحاجة» این نهایتاً باید به یک موجود مستقلی ختم شود که گفتیم خود این از ادله امتناع تسلسل است. گفتیم در امتناع فقری نیازی به امتناع تسلسل نداریم. خودش ثابت کننده امتناع تسلسل است.

(پرسش... پاسخ): تاکید بر لمّ مطلب است. لمّ مطلب این است که وقتی این سلسله، عین الفقر است، نمی تواند این عین فقرها بدون طرف باشد. آن طرف، دیگر فقر ندارد؛ چون لمّ استدلال این بود که گفتیم این وقتی از ادله امتناع تسلسل است که «لا تعلق له بشی تعلق فقر و الحاجة و هو واجب الوجود تعالی و تقدس. فتبین أنّ الواجب الوجود هو المفیض لوجود ماسوی - واجب الوجود، مفیض وجود ماسوی است - و کما انه مفیض له مفیض لآثاره و النسب القائم به - منتها این شرحی می خواهد. تا الان ما ثابت کردیم واجب الوجود، وجوب هر معلولی را افاضه کرده با دو برهان؛ برهان اول، امکان ماهوی بود که ثابت می کردیم این موجودات، ماهیات ممکن الوجوبی هستند که تا واجب بالذات بالاسرشار نباشد، وجوب بالغیر پیدا نمی کنند که به وجود بیابند. برهان دوم بر اساس اصالة الوجود، اینها امکان فقری دارند و امکان فقری یعنی عین الربط. اما افعال. اگر ما افعال موجودات را با برهان دوم نگاه کنیم راحت است و هیچ مشکل ندارد؛ لذا یکی از خدمات بسیار بزرگ ملاصدرا این بود که برای اثبات توحید افعالی و برای اثبات توحید در ربوبیت و افاضه وجود، هیچ مشکلی ندارد؛ چون فرض بر این است که توانسته، امکان فقری را ثابت کند. وقتی موجودی ذاتش عین فقر و ربط است دیگر اثر به آن منتسب نیست الا اینکه آن اثر را به علت مفیضه، منتسب کنیم این خیلی واضح است اما اگر ما رفتیم در سیستم امکان ماهوی، چون فرض بر این است که امکان ماهوی ربطی به امکان فقری ندارد، آن موقع برای آن وجودات هم باید همان برهان را پیاده کند یعنی بگوییم هر موجودی که به وجود می آید وجودی است که آن وجود، ممکن الوجود است و آن ممکن الوجود نهایتاً باید با وجوب بالذات یعنی واجب الوجود مرتبط شود. یعنی دوباره باید عین آن مطلب را این جا پیاده کنیم؛ چون فرض بر این است که حد وسط ما برای اثبات افاضه وجود، امکان ماهوی است. بعد ما باید بگوییم آثاری که از این موجود صادر می شود این آثار، وجوداتی هستند، این وجودات، ممکنات هستند. این ممکنات،

ماهيات هستند. این ماهیات، علتشان بالاسرشان است اما این علت خودش بالذات نیست بالغیر است باید نهایتا بالذات برسد. چون فرض بر این است در حد وسط برهان اول، استقلال ذات از بین نرفته، لذا برای هر مرحله ای باید ما این حرف را تکرار کنیم. هم برای اصل وجود باید این حرف را بنویسیم هم برای آثاری که از آن وجود صادر می شود. اما در برهان دوم چون مساله امکان فقری شد، مشکل حل است؛ زیرا دیگر آن ذاتی ندارد که من بخواهم چیزی را به آن نسبت بدهم. پس دو مرحله اش کرد -تفتیین واجب الوجود تعالی هو المفیض لوجود ما سواه- تا الان اصل ذات را حل کردیم -و کما انه مفیض له- کما اینکه واجب الوجود، مفیض ذات به ماسوی است -مفیض لآثاره- افاضه کننده آثار اوست. - و النسب القائم به -آن آثاری که که قائم به آن ماسوا هستند- و النسب و الروابط التي بينه- آن نسب و روابطی که بین ماسواست. بین این معلول ها هر گونه ارتباطی باشد، هر گونه تأثیر و تأثری باشد باز هم واجب الوجود افاضه کننده این نسب و روابط است. واجب الوجود افاضه کننده آثاری است که به ماسوا قائم است.

(پرسش... پاسخ): بله. آن تناقضی در اصالة الماهیه است که چگونه یک ماهیتی که امکان، ذاتی اش است یا به عرصه وجود گذاشته است؟ ما بعدا نتیجه می گیریم به دلیل اینکه امکان، ذاتی ماهیتش است هیچ گاه یا به عرصه وجود نمی گذارد؛ چون عرصه وجود، عرصه وجوب است، دیگر امکان معنا ندارد. با فرض این که ما داریم از اشکال اصالة الماهیه غفلت می کنیم. ماهیت، امکان ذاتی اش است. وقتی امکان، ذاتی اش است حدوثا و بقائا دیگر علتی بالاتری نیاز دارد. آثارش هم وجودات امکانیه اند، موجوداتی هستند ممکن الوجود دارای ماهیت. چون این موجودات، ممکن الوجود، آثارش هستند این آثار باید واجب الوجود بالاسرشان باشد.

علامه طباطبایی در ذیل بحث یعنی برای استناد کمال وجودی رفته اند بدنبال امکان فقری، و نه امکان ماهوی. -فان العله موجب للشی المقوم لوجوده- این که گفتیم علت مقوم وجود معلول است، این حقیقت و رقیقت است. این حقیقت و رقیقت، برای برهان امکان فقری است که معلول بشود رقیقه علت و علت بشود مقوم وجود معلول؛ این -موجبه لآثاره و لنسب قائمه به و مقومه لها- این، موجب اینهاست و مقوم همه آثاری است که قائم به آن شیء است. پس چیزی که باید به حاشیه کتابتان اضافه کنید این است که برای کمال وجودی و آثار، فقط برهان امکان فقری ادامه پیدا کرده که اصل هم همین است که راحت ترین راه است اما اگر بخواهیم برای اثبات قیام آثار از برهان امکان ماهوی استفاده کنیم باید دوباره همه آن ها را تکرار کنیم بگوییم اینها وجوداتی هستند و این وجودات، ممکن الوجود هستند و این ممکن الوجودها با همان بیانی که عرض کردم.

«و هو التعالی وحده المبدأ- خدای متعال به تنهایی مبدایی است که -الموجب بما سواه المالک له المدبر امره و فهو رب العالمین لا رب السوا» به این ترتیب مالکیت حقیقی او که خیلی عالی با امکان فقری تبیین می شود. مالکیت حقیقی، مدیریت واقعی و ربوبیت حقیقی پروردگار لما سواه تماما درست می شود. اما با اصالة الماهیه انصافا قضیه مؤنه دار است؛ چون فرض بر این است که اینها استدلال در ذات دارند بقائشان بیان می خواهد آثارشان بیان می خواهد.

تتمة (شبهه ثنويه)

«قالت الثنويه انّ في الوجود خيرا و شرا و هما متضادان لا يستندان إلى المبدأ واحد و هناك الميدان مبدأ الخير و مبدأ الشر» ما تا اینجا ثابت کردیم که مبدا همه چیز اوست. ثنویه اهریمن و اهورا مزدا را می خواهند درست کنند. مبدا الخیری درست کنند و مبدأ الشری. حکما از زمان افلاطون بیان کرده اند که شر، امر عدمی است و عدم، مبدا نمی خواهد. ما اگر شر را تحلیل فلسفی کردیم و نشان دادیم که امر عدمی است دیگر مبدا نمی خواهد. فقط یک مبدا بالعرضی می خواهد. آن اگر وجود افاضه نکند، شر پیش می آید که باید بعد ببینیم افاضه نکردن وجود به دلیل نقص در فیاضیت او است یا به دلیل عدم قابلیت قابل است؟ ما با سیستم تشکیک که تفسیر می کنیم مشکل حل است. می گوییم این باید تا پایین ترین مرتبه وجود را افاضه کند و این پایین تر مرتبه را اگر ندهد نقص در افاضه است. اما این دیگر مرتبه اش این است قوه محض است. این قوه محض دیگر ضعیف ترین مرتبه است. اتفاقا اگر همین را ندهد بعدا می گوییم این، نقص در افاضه است. بعد این را هم در بیانات ارسطو بیان جالبتری آمده است که عرض می کنم. افلاطون با مثال کار کرده ولی ارسطو کلی اش کرده که به آن هم می رسمیم.

«قال الثنويه انّ في الوجود خيرا و شرا- این مطلب را چرا ذیل بحث آورد؟ چون ما داریم اثبات می کنیم هر افاضه ای به ذات مقدس پروردگار تعلق گرفته است. حالا می خواهیم بگوییم کسی تصور نکند شرور را خداوند، افاضه فرموده، خداوند شرور را افاضه نمی کند. حالا اگر مبدا دیگری آنها را افاضه کرده، می شود ثنویت. -انّ في الوجود خيرا و شرا و هما متضادان- آن ها شر را یک امر وجودی تعبیر کردند اما ما می خواهیم ثابت کنیم که شر، امر عدمی است- لا يستندان إلى مبدأ الواحد- اگر متضادان باشد می شوند امران وجودیان- فهناک مبدأان» پس مجبوریم دو مبدا درست کنیم که یک مبدا، افاضه این امر وجودی کند و یک مبدا، افاضه آن امر وجودی دیگر کند.

پاسخ افلاطون به شبهه ثنويه

«و عن افلاطون في دفعه انّ الشر عدم و العدم لا يحتاج إلى علة فياضه- خلاصه شر، عدمی است و عدم علت مفیض نمی خواهد. (پرسش...پاسخ): دارد می گوید قاعده «الواحد» نمی تواند در امر وجودی علت واحده صادر شود. اگر «الواحد» بخواهد این را بگوید اولاً تضاد، بی موضوع است. صرف دو موجود بودن کافی است برای این که ما بگوییم دو موجود از علت واحد صادر نمی شود. ثانیاً در تحقیقاتی که با هم مشاوره می کردیم نشان دادیم «الواحد» برای بسیط من جمیع الجهات است نه این جایی که کثرات مختلف وجود دارد. ما اینجا باید روی تضاد کار کنیم، کاری به کثرت نداریم.

افلاطون گفت: «بل علته عدم الوجود- علت شرّ این است که وجودی، افاضه نشود. اگر ما وجودی افاضه نکردیم آن موقع می گوییم شری تحقق پیدا کرده، نه این که واقعا شری را ایجاد کرده باشد. وجودی ندادیم، وجود که ندهیم شر می شود- فقد بین صغری بامثلة جزئیة- بعد هم صغری را با یک مثال های جزئی تبیین کرده اند -كالقتل الذی هو شر مثلا- زور بازوی قاتل،

وجودی است. شدت این شمشیر، وجودی است، انفعال گردن مقتول، وجودی است. یعنی شما نگاه کنید آن قسمت های وجودی اش که کمال است. هر چیزی کمال خودش است. نیش عقرب، اثر وجودی اوست، برای خودش هم کمال است اما آن که شر است عدم الحیاء است. کجای قضیه شر است؟ آنجایی که مساله به عدم برگردد و الا وقتی ما در عالم وجود هستیم. وجودات هستند و وجودات هم خیر است. - فإِنَّ الشَّرَّ لَيْسَ هُوَ قَدْرَةُ الْقَاتِلِ عَلَيْهِ فَانْهَ كَمَالُ لَه - قدرت قاتل برای این که این ضربه را با قدرت زند گردن فلانی را بزند. این قدرت بر ایجاد چنین ضربه ای کمال برای اوست - و لَا حُدَّةَ السَّيْفِ - این تیزی و برندگی شمشیر و صلاحیت شمشیر از برای قتل که شر نیست - فانه کمال فی السیف - این هم کمالش است - و لَا انْفِعَالَ رَقَبَةَ الْمَقْتُولِ مِنَ الضَّرْبَةِ - گردن مقبول که بریده می شود، قابلیت بریده شدن، هم کمال است - فانه من کمال البدن فلا یبقی للشر - پس برای شر باقی نمی ماند - الا بطلان حیاة المقتول بذلک - بذلک، یعنی به سبب قتل چیزی که اینجا شر است این است که حیات مقتول قطع می شود - فهو امر عدمی - در واقع عدم الحیاء کرده است اما قسمت هایی که مربوط می شدند به امور وجودی همه خیر هستند - و علی هذا القیاس فی سایر الموارد - نیش عقرب، باد، طوفان، زلزله، آتار وجودیشان، کمالشان است اما این آثار وجودی، ممکن است منشأ فقدان هایی شود که آنها شر می شوند. ان شاء الله بعدا مطرح می شود که این فقدانها برای تراحم فلسفی است و برای بحث قابلیت قابل است؛ چون بعدا یک سؤال دیگر مطرح می شود که درست است، شر عدمی است و عدم، خالق نمی خواهد ما از ثنویت دست برمی داریم اما خدا نمی توانست نظام را طوری در نظر بگیرد که شرور به وجود نیاید؟ آنجا بحث نظام احسن پیش می آید؛ یعنی می گوئیم قبول است، عالم، وجودات است و آن هم یک خالق بیش تر ندارد. بعد که به مقام بعد می رسیم که بالاخره نمی شود این عالم را طوری در نظر گرفت که آن نقصان و فقدان ها پیش نیاید؟ می گوئیم نمی شود. خاصیت قابلیت قابل به این معناست.

(پرسش... پاسخ): اگر به قوه برگردیم و قابلیت را قوه معنا کنیم، می شود صفت حقیقه وجود. آن موقع که در فلسفه اشکال شده خیلی بر اصالة وجود اصرار نبوده بیان شود، قله هایش اصالة وجودی می شود با آن بحث نظام جهان، ذاتی جهان است منتها ذاتی بودن نظام جهان از برای جهان با اصالة الوجود قابل تبیین است کما این که با اصالة الماهیة هم می شود تبیین کرد که سلسله اعداد می شود که سلسله اعداد، اصالة الماهیتی است.

افلاطون آنگونه معنا کرده است.

دیدگاه ارسطو درباره شرور

ارسطو گفته موجودات، پنج قسم هستند: یا خیر محض هستند یا شر محض هستند یا خیر و شرشان مساوی است یا خیرشان غالب است یا شرشان غالب است. بعد ثابت کرده که آنچه که در جهان است یا خیر محض است یا خیرش غالب بر شرش است و حالا که خیرش غالب بر شرش است، ترک خیر کثیر به خاطر شر قلیل، شر است. پس خدا باید آن خیر کثیر را ایجاد می کرده است. آن که خیر و شرش مساوی است، ترجیح بلامرجح است. آنکه شر محض است ما نداریم. آن که شرش غالب بر خیرش است ایجادش می شود تقدیم مرجوح بر راجح این هم محال است.

«و عن ارسطو انّ الاقسام خمسۀ، ما هو خير محض و ما هو خيره كثير و شره قليل و ما خيره و شره متساويان و ما شره كثير و خيره قليل و ما هو شر محض و اول الاقسام موجود كالعقول مجرد التي ليس فيها الا الخير- عقول مجردة، براهين فلسفی می خواهد؛ چون در عقول مجردة ما تضاد فلسفی نداریم؛ برای اینکه قابلیت قوه در آنها نیست. اینها باید ریشه هایش در فلسفه تبیین شود که شده است. عقول مجردة، فقط خير است؛ چون هر چه بخواهند داشته باشند، دارند. قبلا این را برهانش را خوانده ایم؛ چون اینها در جایی است که تزاحم نیست. - و کذا قسم الثاني كسائر الموجودات المادية التي فيها خير الكثير بالنظر الى نظام العام- قسم ثاني آنهايي هستند که خيرشان كثير است و شرشان قليل است، اینها موجودات مادی هستند که خيرشان كثير است به اعتبار همین نظام عام و شرشان قليل است که همان امور عدمی است که به دليل تزاحمات عالم ماده است. - فانّ في ترك ايجاده شرا كثيرا- اگر فاعل بخواهد خير كثير را به خاطر شر كثير ترك کند، شر كثيری است- و اما الاقسام ثلاثة الباقي فهي غير موجودة- اقسام ثلاثي باقى موجود نیستند - اما ما خيره و شره متساويان فانّ في ايجاده ترجيحا بلا مرجح- واضح است؛ چون مساوی هستند - و اما ما شره الكثير و خير القليل فانّ في ايجاده ترجيح المرجوح على الراجح و اما ما هو شر محض و امره واضح- ما شرّ محض نداریم، شرّ محض که واقعا هيچ جهت وجودی خیری در آن یافت نشود نداریم - و بالجمله لم يستند بالذات إلى العلة الا الخير المحض- آن که مستند به علت است، خير محض است - و الخير الكثير و اما الشر القليل فقد استند اليها بعرض الخير الكثير الذي يلزم- شر قليل به عرض خير كثيری می آید که لازم خير كثير است - فقد استند إلى العلة- شر قليل استناد به علت پیدا کرده است به عرض آن خير كثيری که لازم دارد آن شر قليل را یا شر قليل از لوازم آن خير كثير است. بر اساس تحليل ارسطو، عدمی نبودن شر هم به ما ضرر نمی زند. منتها آن موقع سؤال پیش می آید آیا فاعل می توانسته کاری کند که اینگونه نشود که خير محض باشد؟ آن موقع آن بحث پیش می آید که بحث فاعلیت فاعل است.

الفصل الرابع : فی صفات الواجب الوجود تعالی ومعنی اتصافه بها

صفات ذاتیه و فعلیه

«تنقسم الصفات الواجبية بالقسمة الأولى إلى ما تكفي في ثبوته الذات المتعالية من غير حاجة إلى فرض أمر خارج كحياته تعالی وعلمه بنفسه وتسمى الصفة الذاتية» در ارتباط با صفات پروردگار متعال و معنای اتصاف ذات پروردگار به این صفات، یک بحثی دارند که صفات به تقسیم اولی، به دو قسمت ذاتیه و فعلیه تقسیم می شوند و تعبیری که در بدایه است شاید از تعبیر نهایی قوی تر باشد؛ چون تعبیر در اینجا این است که صفات واجبیه، اگر صفاتی باشند که در ثبوتشان، ذات کافی باشد، صفات ذاتیه هستند و اگر صفاتی باشند که در ثبوتشان، ذات کافی نیست و برای ثبوتشان، غیر ذات هم نیازمند است، صفات فعلیه هستند. تعبیر نهایی، تعبیر «ما تكفي في ثبوته» ندارد، تعبیر «ما تكفي في انتزاعه» دارد. ان شاء الله در ادامه معلوم می شود که ثبوت، بهتر از انتزاع است. اگر ما گفتیم صفات ذاتیه، صفاتی هستند که انتزاعشان فقط به ذات احتیاج دارد، این، یک معنی دارد در مقابل صفات فعلیه که انتزاعشان، غیر ذات را هم می خواهد. اما اگر گفتید صفات ذاتیه، صفاتی هستند که ثبوتشان فقط به ذات احتیاج دارد، این تعبیر قوی تری هست. دلیلش را ذکر خواهیم کرد. صفات ذاتیه، صفاتی هستند که برای تحقق و ثبوتشان، فقط به ذات، احتیاج داریم در مقابل صفات فعلیه اگر گفتیم ذات باری تعالی عالم است، علم، صفت ذات است، اگر گفتیم ذات باری تعالی، حی است، حیات، صفت ذات است، اما اگر گفتیم باری تعالی خالق است خالق بودن، رازق بودن حتما یک واقعیت بیرونی می خواهد خالقیت و رازق بودن معنی شود، اینها را صفت فعل می گویند. نکته بعد این است: صفات فعل برای مقام فعل اند و لذا صفات فعل، عین فعل اند، و صفات ذات، عین ذات اند.

تطبیق عبارت

«تنقسم الصفات الواجبية بالقسمة الأولى إلى ما تكفي في ثبوته - أنى است که در ثبوتش، ذات متعالية کافی برای ثبوتش است - الذات المتعالية من غير حاجة إلى فرض أمر خارج كحياته تعالی وعلمه بنفسه - مثل اینکه می گوئیم خداوند، حی است و عالم است «علم به نفس» دارد. - وتسمى الصفة الذاتية وما لا يتم الاتصاف به - و آنهایی که تمام نمی شود اتصاف خداوند به آن صفات - إلا مع فرض أمر خارج من الذات - مگر اینکه ما یک امر خارج از ذاتی داشته باشیم، ما تا مخلوقی نداشته باشیم، صفت خالق، مطرح نیست، تا مرزوقی نداشته باشیم که روزی بخواد رازق مطرح نیست - كالخلق والرزق والإحياء وتسمى الصفة الفعلية - پس صفات یا صفات ذات اند یا صفات فعل. آنهایی که ثبوتشان فقط به ذات محتاج است، صفات ذات اند، آنهایی که علاوه بر ذات، بر امری خارج از ذات محتاج اند، صفت فعل اند؛ چون امر خارج از ذات، جز فعل الهی است و در جای خود بحث

خواهد شد. در نهایه می‌گوییم دارِ واقعیت، دو بخش بیشتر نیست یا ذات خداست و یا فعل خداست، اگر گفتیم امر خارج از ذات، یعنی فعل است و چیز دیگری نداریم، لذا صفت فعل می‌شوند. صفاتی که واجب الوجود به آنها متصف می‌شود دو قسمند: یا صفاتی هستند که عین ذات واجب اند و در رتبه ذات، تحقق پیدا می‌کنند، ثبوتشان به امری غیر از ذات احتیاج ندارد یا صفاتی هستند که در رتبه فعل واجب تحقق پیدا می‌کنند. خالق بودن واجب به این است که چیزی را خلق کنیم. واجب در رتبه فعلش، رازق است نه در رتبه ذاتش. «والصفات الفعلية كثيرة - صفات فعلیه، کثیر هستند - و هی علی کثرتها منتزعة من مقام الفعل - این صفات، از مقام فعل انتزاع می‌شوند؛ یعنی واجب در رتبه فعلش، خالق است، واجب در رتبه فعلش، محیی و ممیت است - خارجه عن الذات - خارج از ذاتند و در رتبه فعل، واجب به آنها متصف است و تا رتبه فعل نباشد، اتصاف واجب به آنها امکان ندارد. تا واجب، فعلی به نام مخلوق نداشته باشد خالق نیست. تا واجب، فعلی به نام رزق دادن به این موجود نداشته باشد رازق نیست. - والكلام فی هذه الفصول فی الصفات الذاتية» در این فصولی که بحث می‌کنیم عمده محور بحث ما، صفت ذاتی واجب اند.

اتصاف واجب تعالی به همه صفات کمالی

«فقول» برای اثبات اصل صفات ذاتی واجب می‌خواهیم بگوییم از آنجا که واجب، معطی هر کمالی است و فاقد، هیچ گاه معطی نیست، همه کمالات وجودی، باید در رتبه ذات واجب وجود داشته باشد، و یک برهان سر جمعی داریم که این صفات در رتبه ذات واجب، وجود دارند و همه عین ذات اند؛ چون صفات حقیقیه وجودند؛ چون مفاهیم ماهوی نیستند، چون نمی‌توانند غیر ذات باشند. اگر غیر ذات باشند یعنی غیر حقیقت وجود باشند، غیر حقیقت وجود، عدم و ماهیت است که باطل است؛ لذا ما برای اثبات صفات ذاتیه دو بیان می‌توانیم داشته باشیم: یک بیان قوی، اصالة الوجود است که ما جز حقیقت وجود نداریم، و هر کمالی عین حقیقت وجود است؛ چون اگر چیزی، غیر حقیقت وجود باشد یا عدم یا ماهیت است. این بیان، بیان روانی است و کاری به معطی و مفیض هم نداریم، با همان بیان اول که اثبات واجب الوجود هم کردیم اثبات همه صفات کمالیه برای ذات واجب الوجود می‌کنیم. این برهان خیلی واضح است. اگر بخواهیم از این برهان، صرف نظر کنیم باید بگوییم ما هر وجود و کمال وجودی که داریم از ذات واجب افاضه شده است. ذات واجب که مفیض این کمال وجودی است، خودش باید به نحو اعلی و اتم، این کمال را داشته باشد؛ لذا همه این کمالات به نحو اعلی و اتم در ذات واجب الوجود، موجود است. اصل صفات ذاتی پروردگار می‌شوند از باب این که فاقد شیء نمی‌تواند مفیض شیء باشد. «فقول قد عرفت أنه تعالی هو المبدأ المفیض لكل وجود و کمال وجودی - دانستی که مبدأ مفیض هر وجودی و هر کمال وجودی، ذات مقدس پروردگار است، - وقد ثبت فی المباحث السابقة أن العلة المفیضة لشیء واجدة لحقیقة ذلك الشیء بنحو اعلی و أشرف - ثابت شد که فاقد، معطی نیست، علت اینکه یک چیزی را افاضه می‌کند او را دارد به نحو اعلی و اتم. این اعلی و اتمش، یعنی تشکیک؛ یعنی «قد عرفت» به اینکه هر چیزی در معلول است، در علت هم هست به نحو اعلی و اتم - فمعطی الشیء غیر فاقد له - پس معطی شیء، اولاً فاقد او نیست، ثانیاً معطی شیء او را به نحو اعلی و اتم دارد؛ یعنی بحث تشکیک، پس «قد عرفت» دو مطلب دارد: یکی اینکه فاقد، معطی نیست، یکی این که معطی است و او را به نحو اعلی و اتم دارد، چون تشکیک خاصی بر اساس بحث علیت است. - فله سبحانه اتصاف ما بصفات الكمال - پس خداوند متعال،

اتصاف مائی به صفات کمال دارد-کالعلم والقدرة والحياة» این صفات کمالی را دارد چون معطیشان است، معطی علم است و آن را دارد و معطی قدرت است قدرت را دارد و معطی حیات است حیات را دارد. اما چرا فرمود اتصاف ما؟ بعدا بحث می کنیم.

صفت ثبوتی و سلبی

«فلننظر فی أقسام الصفات ونحو اتصافه بها- باید نگاه بکنیم این صفات چند دسته اند؟ و ذات چگونه متصف به هر دسته اند؟- فنقول تنقسم الصفة إلى ثبوتية كالعالم والقادر وسلبيّة- این تقسیم دوم به یک معنی می توانست هم عرض تقسیم اول باشد، چون ما صفات سلبيه را که بحث می کنیم، در مقام فعل هم می توانیم صفات سلبيه را بحث کنیم، لازم نیست حتما منحصر به مقام ذات کنیم. اما الان سیاق این است که چون از اول فرمود این بحث ها را در بحث صفات ذاتی بحث می کنیم و الا می توانستیم صفات چه ذاتی یا فعلی، یا ثبوتی اند یا سلبی اند، عیبی هم نداشت. -ثم الصفات الثبوتية تنقسم إلى حقيقية كالعالم وإضافية كالقادرية والعالمية وتنقسم الحقيقية إلى حقيقية محضة كالحی وحقیقیة ذات إضافة كالعالم بالغير- پس ما فعلا در فضای ذات هستیم. در فضای ذات، صفات یا سلبی اند یا ثبوتی. ثبوتی ها یا حقیقی اند یا اضافی. حقیقی ها یا حقیقی محضه اند یا حقیقی ذات اضافه هستند. سلبی ها در واقع سلب السلب اند؛ یعنی به کمال برمی گردند؛ چون ما تنها صفتی را از ذات سلب می کنیم که به نقص برگردد. می گوئیم خدا جسم نیست، ماهیت ندارد، زمان ندارد، مکان ندارد. اینها سلبی اند؛ چون جسم بودن، زمان دار و مکان دار بودن و ماهیت داشتن به نقص برمی گردند. پس آن صفتی که از واجب، سلبش می کنیم در مفاد خود، سلب است، ما که سلب می کنیم این سلب را، در واقع ایجاب کردیم. وقتی می گوئیم خداوند زمان ندارد، زمان در واقع در شناسنامه اش یک سلب و حدی خوابیده است. حرکت ندارد، جسم نیست، در همه اینها ما یک سلب داریم، یک حد داریم، ما وقتی سلب الحد کردیم، در واقع سلب السلب کردیم که سلب السلب، ایجاب است. پس علم و قدرت در حد صفات ذات اند؛ چون مقسم صفات ما قرار شد محدود به صفات ذاتیه شوند و الا اصل تقسیم صفات سلبی و ایجابی اقتضا ندارد که حتما برای صفات ذات باشد -و السلبيه تفيد معنى سلبيه لكنك عرفت أنفا أنه لا يجوز سلب كمال من الكمالات منه تعالى لكونه مبدأ كل كمال- شما دانستی که نمی شود از خدا کمالی را سلب کرد، چون هر کمالی به نحو اعلی و اتم در او هست -فضافته السلبيه- پس معنای صفات سلبی، یعنی سلب السلب، سلب النقص، نه سلب الكمال است.- فضافته السلبيه ما دل على سلب النقص والحاجة كمن ليس بجاهل ومن ليس بعاجز وما ليس بجوهر- جوهر نیست، چون جوهر، ماهیت است. ماهیت جوهری ندارد، ماهیت کم، کیف و مفاهیم ماهوی نیست، جسم نیست، -و لما كان النقص والحاجة في معنى سلب الكمال- از آنجا که نقص و حاجت خودش یک حدی است، در واقع سلب کمال است. وقتی یک چیزی زمان دارد، در واقع یک کمالی را ندارد، مکان دارد یک کمالی را ندارد، جوهر است یک کمالی را ندارد. چون ماهیت دارد، وقتی ماهیت دارد یعنی حد دارد. پس وقتی نقص و حاجت در معنای سلب کمال است-كانت الصفة السلبيه المفيدة لسلب النقص- نتیجه این می شود که سلب سلب کمال می کنید، سلب سلب کمال، اثبات کمال است؛ چون هر صفت سلبی، یک حدی و سلب کمالی است، نفی حد یعنی اثبات کمال. پس هر صفت سلبی نهایتا به اثبات کمال برمی گردد-فی معنى سلب الكمال كانت الصفة السلبيه راجعة إلى سلب سلب الكمال و هو إيجاب الكمال فمعنى ليس بجاهل- جاهل یعنی عدم العلم، ليس بجاهل،

یعنی عدمِ علم، یعنی علم دارد- فمعنی لیس بجاهل، سلب سلب العلم ومعناه إيجاب العلم- معنایش ایجاب علم است. پس سلبیه به این معنی شد که تمام صفات سلبیه بر اساس برهانی که اقامه کردیم هر کمالی به نحو اعلی و اتم در ذات واجب وجود دارد یا به برهان اولی حقیقت وجود هر چه هست کمالات عین اوست، چیزی که غیر حقیقت وجود است عدم و ماهیت است؛ لذا همه صفات سلبیه به عدم و ماهیت برمی گردند. همه صفات سلبیه - راجعان الی عدم و الماهیه» عدم العلم، وجود می شود.

اقسام صفات ثبوتی

«ثم الصفات الثبوتية تنقسم إلى حقيقية كالعالم، وإضافية كالقادرية والعالمية- ما یک قادر داریم و یک قادریت، یک عالم داریم و یک عالمیت با آن نسبتی که دارند. هر گاه یک مفهوم انتزاعی و اضافی درست کردیم که در آن اضافه و نسبت داشت، اضافه و نسبت، یک امر اعتباری است، اضافه یعنی نسبت. وقتی قادریت و عالمیت درست می کنیم، نسبت، اقتضا می کند طرفین را. ما در واقع ذهنمان علم را یک واقعیت می کند و ذات را یک واقعیت می کند و نسبتی بین علم و ذات درست می کند، عالمیت می شود. اتصاف ذات به چیزی، نسبت است. قدرت را یک نسبت می کند، ذات را یک نسبت می کند و از آنجا که ما واقعا مغایرتی نداریم و نسبت «ینادی بالمغایره» اینها مفاهیم اعتباری و ساخته ذهن می شوند. -کالعالمیه و القادریه- البته بعدا می گوئیم می توانیم در صفات فعل هم بگوئیم رازق، رازقیت. خالق، خالقیت. اضافه کردن اینگونه، منافاتی ندارد که در مقام فعل هم این کار را بکنیم؛ یعنی در مقام فعل، خالق را ، خلق را از مخلوق جدا کنیم؛ چون صفات فعل، عین مقام فعل اند، تعبیر کردند که اینها منتزع اند- و هی علی کثرتها منتزعة من مقام الفعل خارجه من مقام الذات- بعدا همین کار را در مقام فعل هم می تواند انجام بدهد منتهی چرا الان مثالها در محدوده ذات اند؟ چون از اول مقسم بحث ما صفات ذاتیه بود؛ ما چون در مقام صفات ذاتیه بحث می کنیم هرچه مثال می زنیم در آن مرحله است و الا ثبوتی و سلبی، حقیقی و اضافی، اختصاصی به مقام ذات ندارد، برای مقام فعل هم می شود این کار را کرد. برای مقام فعل هم می شود صفات سلبیه تعریف کرد. برای مقام فعل می شود صفات اضافی تعریف کرد تحلیلش هم این است که ذهن یک مفهوم اعتباری درست می کند، یک صفت را به ذات نسبت می دهد و این نسبت، اضافه می شود لذا صفات یا حقیقه هستند یا اضافه. منتهی حقیقه ها یا محضه اند، یا حقیقه ذات اضافه اند. حقیقه ذات اضافه مثل عالم بغیر است. عالم بنفسه، صفت حقیقه محضه است. عالم به غیر، حقیقه ذات اضافه است. اضافه یعنی عالمیت، با همان نسبتی که عرض کردم. پس من یک حقیقه دارم، یک حقیقه ذات اضافه داریم یک اضافه دارم. بحث اضافه، اعتباری است؛ چون ذهن این کار را کرده است که نسبتی بین علم و ذات درست کرده است اسمش را عالمیت گذاشته است، یک نسبتی بین رزق و ذات درست کرده است اسمش را رازقیت گذاشته است، این اعتباری مسلم است. دعوا در صفات حقیقه است که می خواهیم بگوئیم صفات حقیقه، چه حقیقه محضه، چه حقیقه ذات اضافه، همه عین ذات اند، منتهی فرق محضه و ذات اضافه چیست؟- ثم الصفات الثبوتية تنقسم إلى حقيقية كالعالم وإضافية كالقادرية والعالمية وتنقسم الحقيقية إلى حقيقية محضة كالحی، وحقیقه ذات إضافة كالعالم بالغير ولا ریب فی زیادة الصفات الإضافة علی الذات المتعالیه- صفات اضافه، زائد بر ذات اند- لأنها معان اعتباریه- اینها غیر صفت فعل اند، صفت فعل هم زائد بر ذات است اما صفت فعل، عین فعل است اما اینها معانی اعتباری اند یعنی کار ذهن است- و جلّت الذات أن

تکون مصداقاً لها - ذات هیچ گاه مصداق یک معنایی که ذهن اعتبار کرده نیست، عالمیت و قادریت، معانی اعتباریه ای هستند که ذهن ساخته است، -والصفات السلبیة ترجع إلى الثبوتیة الحقیقیة- صفات سلبیه به صفات ثبوتیه برمی گردند از طریق سلب السلب. سلب السلب، ایجاب شد. -فحکمها حکمها- حکم صفات سلبیه، حکم همین صفات حقیقیه اند که الان می گوئیم و دعوا متمحض در صفات حقیقیه می شود- واما الصفات الحقیقیة أعم من الحقیقیة المحضه والحقیقیة ذات الإضافة ففیها أقوال: أحدها أنها عين الذات المتعالیة و کل منها عين الأخری و الحق هو الاول- حق، قول اول است که صفات حقیقیه اعم از این که حقیقیه ذات اضافه باشند یا حقیقیه محضه. فرق حقیقیه محضه و حقیقیه ذات اضافه به این است که تعقل ذات اضافه ها، غیر را می خواهد، اما تحقیقشان، غیر را نمی خواهد. برای همین گفتیم که مقسم را طوری بگیرد که اقسام را پوشش بدهد، ایشان درست اینجا تنظیم فرمودند که حقیقیه محضه، البته در نهایت بحث هایی دارد اما در ورود بحث این است، آنجا آخرش چه می خواهد بگوید، سر جایش بماند. ما گفتیم که صفات ذات، صفاتی هستند که ثبوتشان به امر خارج احتیاجی ندارد، لذا ما در رتبه ذات، علم به غیر هم داریم، در رتبه ذات، ثبوت علم به غیر را داریم. ولو مفهومها، علم به غیر، فرق دارد با علم به نفس. علم به نفس تعقلش در عالم مفهوم، به چیزی جز تعقل ذات احتیاج ندارد اما علم به غیر، تعقلش در عالم مفهوم نیاز دارد. لذا اگر تعبیر کنیم همین تعبیر که اینجاست جامع است- ما تکفی فی ثبوته الذات المتعالیة- در آن صورت، اینها همه صفات حقیقیه می شوند. صفات حقیقیه، چه حقیقیه محضه و چه حقیقیه ذات اضافه- تکفی فی ثبوته الذات» برای تحقیقش، بیشتر از ذات احتیاج ندارد.

دیدگاههای مختلف در نحوه اتصاف واجب تعالی به صفات حقیقی

«وَأَمَّا الصِّفَاتُ الْحَقِيقِيَّةُ أَعْمُ مِنَ الْحَقِيقِيَّةِ الْمُحْضَةِ وَالْحَقِيقِيَّةِ ذَاتِ الْإِضَافَةِ فَفِيهَا أَقْوَالٌ أَحَدُهَا أَنَّهَا عَيْنُ الذَّاتِ الْمُتَعَالِيَّةِ، وَكُلُّ مِنْهَا عَيْنُ الْأُخْرَى - اینها همه عین ذات اند و هر کدام از آنها عین دیگری اند؛ چون آنجا بساطت محض حاکم است، آن جا هیچ گونه تعدد و ترتب و تجزیه ای نیست. -وثانیها أنها زائدة على الذات لازمة لها فهي قديمة بقدمها- قول اشاعره است که قدمای ثمانیه درست می شود که هفت صفت قدیم درست می کنند، ذات هم یک قدیم است و هشت تا می شوند؛ علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، تکلم، کلام و اراده که بعداً نزاع صغروی می کنند که کدامشان ذاتی است و کدامش برای مقام فعل است؟ بعداً ممکن است برخی را از مقام ذات ندانیم ولی آن هفت تاست؛ علم، حیات، سمع، بصر، کلام، کلام و اراده، اینها را قدیم به قدم ذات می گویند اما از لوازم ذات اند- و ثالثها أنها زائدة على الذات حادثة- این از قول فرق کلامیه است که می گوئیم مستلزم تغییر در ذات است- و رابعها أن معنی اتصاف الذات بها- قول معتزله است- کون الفعل الصادر منها فعل من تلبس بها- آنها می گویند وقتی می گوئیم ذات متصف به اینهاست؛ یعنی مثل عالم ها کار می کند نه اینکه واقعا عالم است- فمعنی كونها عالمة أنها تفعل فعل العالم في إتقانه وإحكامه ودقة جهاته- وقتی به فعل خداوند نگاه می کنیم از جهت اتقان و متقن بودن و دقت در جهاتش، مثل عالم است، ذات، اتصافی به آنها نداریم- وهكذا فالذات نائبة مناب الصفات. والحق هو الأول المنسوب إلى الحكماء لما عرفت أن ذاته المتعالیة مبدأ لكل کمال وجودی ومبدأ الكمال غیر فاقد له ففي ذاته حقيقة كل کمال یفیض عنه وهو العینیة- ذات پروردگار متعال، مبدأ هر کمال وجودی است، و مبدأ کمال، فاقد کمال نیست، امکان ندارد مبدأ کمال، فاقد کمال باشد. پس نتیجه می گیریم -ففي ذاته حقيقة كل کمال-

پس در ذات خداوند حقیقت هر کمالی وجود دارد-حقیقه کل کمال- یعنی به نحو اعلی و اتم، کمال در ذات خدا وجود دارد و به خاطر اینکه آن کمال به نحو اعلی و اتم است- یفیض عنه- آن کمال از ذات خدا افاضه می شود، ولی عبارت ضعیف است- و هو العینیة- اگر برهان اول را بیان می کردند روان تر بود. برهان اول این بود که حقیقت وجود، هر چه هست عین حقیقت وجود است؛ چون چیزی که غیر حقیقت وجود است عدم و نقص است.- ثم حیث کانت کل من صفات کماله عین الذات الواجدة للجمیع فهی أيضا واجدة للجمیع وعینها فصفات کماله مختلفة بحسب المفهوم واحدة بحسب المصدق الذی هو الذات المتعالیة- حکما گفتند: صفات عین ذات و عین هم اند؛ چگونه عین ذات اند؟ بخاطر اینکه گفتیم هر صفات کمالی که در عالم وجود دارد مبدأ فیاضش خداوند است پس در ذات خداوند، مبدأ هر کمالی هست. اصل هر کمالی آنجا هست منتهی این عینیتش را ثابت نمی کند؛ اشکال اینجاست. ضعف عبارت در این است: ما یکبار می گوئیم هر کمالی در ذات مقدس پروردگار وجود دارد. با این بیان می توانیم بگوئیم، که برهان قبلی هم همین بود که هر کمالی که پایین است، بالا هم هست؛ چون فاقد، معطی نیست. این، قول معتزله و اشاعره را رد می کند؛ یعنی رد می کند که ذات اینها را نداشته باشد، خود ذات اینها را باید داشته باشد اما ثابت می کند که اینها عین ذات اند؟ دعوا این است که اینها عین ذات باشند. مدعا این است که اینها در ذات هستند اما نحوه اتصاف ذات به اینها محل دعواست. آیا اینها عین هم و عین ذات اند، یا لازم ذات اند، یا اصلا ذات به آنها متصف نیست، یا حادث اند؟ لذا عبارت «لما عرفت أن ذاته المتعالیة مبدأ لكل کمال وجودی ومبدأ الکمال غیر فاقد له ففی ذاته حقیقه کل کمال یفیض عنه وهو العینیة» پس در ذات خداوند متعال، اصل هر کمالی وجود دارد. این را با چه برهانی ثابت کنیم؟ عبارت بالا مشکل اصلی ما را حل نکرد، به سرعت نتیجه گرفت «و هو العینیة» این، یعنی چی؟ «و هو العینیة» استدلال می خواهد. ما یکبار می گوئیم این کمالات، در ذات است. یکبار می گوئیم این کمالات، عین ذات است. اثبات اینکه هر کمالی اصلش در ذات است مسأله و اثبات اینکه عینیت است مسأله آخری. برهان اول، همه چیز را درست کرد؛ می گفتیم حقیقه الوجود است و بس، و هر چه غیر حقیقت وجود است عدم و ماهیت است. در صورت اولی، براحتی عینیت درست می شود، می گوئید اگر علم و قدرت و حیات است اینها عین حقیقت وجودند. اگر وجوب است، عین حقیقت وجود است، اما اگر با این بیان بگوئیم چون هر کمالی که در پایین است در بالا هم هست؛ چون فاقد، معطی نمی شود این درست است. این نشان می دهد همه کمالات آنجا هستند اما آیا همه کمالات، عین ذات اند؟ پس مشکل عبارت این است که اثبات اینکه اصل هر کمالی در ذات است و هر کمالی که افاضه شده در پایین، در بالاست، این به تنهایی اثبات عینیت هر کمالی با ذات را نمی کند- ثم حیث کانت کل من صفات کماله عین الذات الواجدة للجمیع فهی أيضا واجدة للجمیع و عینها- ایشان می گوید: چون هر صفتی، عین ذات است. پس هر صفتی عین بقیه است؛ چون همه، عین ذات اند. -ثم- یعنی اگر من ثابت کردم حیات، عین ذات است و قدرت هم عین ذات است، پس حیات و قدرت هم عین هم اند، چون عین ذات اند. ولی مشکل این است که چگونه عینیت علم با ذات را ثابت کنیم؟ اینکه کمال علم در ذات، وجود دارد مسأله، و این که عین ذات است مسأله آخری-فصفات کماله مختلفة بحسب المفهوم واحدة بحسب المصدق الذی هو الذات المتعالیة» اینها مفهوما مختلف اند اما مصداقا یکی اند که همان ذات خداوند متعال است.

جلسه صد و سی و سوم

بیان راه حل مشکل عبارتی جلسه گذشته

«و الحق هو الأول المنسوب إلى الحكماء لما عرفت أن ذاته المتعالية مبدأ لكل كمال وجودی ومبدأ الكمال غير فاقد له ففی ذاته حقيقة كل كمال يفيض عنه وهو العينية» درباره این عبارت شاید تنها راه حل مشکل، این باشد به قرینه «لما عرفت» که در صدر فرمودند. «لما عرفت» ناظر به این عبارت «قد عرفت أنه تعالى هو المبدأ المفيض و كل كمال وجودی» است. «و قد ثبت فی المباحث السابقة أن العلة المفیضة لشيء واجدة لحقيقة ذلك الشيء»؛ چون ارجاع به عبارت قبلی داده، در عبارت قبلی، تعبیر این بود که علت مفیضة، واجد حقیقت آن شیء است آن هم به نحو اعلی و اشرف که نفی حدّ می کند؛ یعنی حقیقت آن شیء در علت مفیضة هست اما به نحو اعلی و اشرف، یعنی حدّش در آنجا نیست؛ لذا هر وقت ما خواستیم استدلال بکنیم به خاطر ارجاعی که «لما عرفت» به این مطلب کرده، این موقعیت عینیت درست می شود که قرینه دیگری هم در بحث بعدی داریم که آقای طباطبائی استفاده کرده و آن اشکال پیش نمی آید. و عبارت را باید اینگونه بخوانیم و این طور اعراب کرده است: «ففی ذاته حقیقتاً كل كمال» ما می گویم «ففی ذاته حقیقة كل كمال»؛ چون در عبارت قبلی بود که «واجدة لحقيقة ذلك الشيء» حقیقت ذلك الشيء یعنی آن اصل وجودش، آن هم به نحو اعلی و اشرف. آن موقع خلاصه اش این می شود که ما هر کمالی که پایین داریم، بالا حقیقت و اصل آن کمال را داریم آن هم بدون حدّ؛ وقتی در بالا حقیقت و اصل این کمال را بدون حدّ داشتیم؛ چون در آنجا حدی وجود ندارد، عینیت می شود که مشکل حل می شود. شاهد این تفسیر هم، عبارتی است که در بحث علم می خواهیم بخوانیم: «الفصل الخامس فی علمه تعالی، وتقدم أيضا أن ذاته المتعالية صرف الوجود الذي لا یحده حد ولا یسذ عنه وجود ولا کمال وجودی فما فی تفاصيل الخلق من وجود أو کمال وجودی بنظامها الوجودی فهو موجود عنده بنحو اعلی و اشرف - چون اعلی و اشرف است - غیر متمیز بعضها من بعض فهو معلوم عنده علماً إجمالياً فی عین الكشف التفصیلی» خود ایشان از حد وسط اعلی و اشرف استفاده می کنند که وقتی یک کمال وجودی در جایی به نحو اعلی و اشرف وجود داشت تمیز و دوگانگی وجود ندارد. تنها راه تکمیل این عبارت، ارجاع ایشان به استدلال قبل است منتهی اگر کسی به نهایت مراجعه کند، در نهایت صریح این عبارت را بیان و تفصیل کردند که ما علت مفیضة واجد آن کمال است اما چون آنجا بساطت هست، تکثیری نیست، عینیت درست است منتهی اینجا چاره ای نداریم برای تکمیل این مطلب استفاده کنیم از «لما عرفت» که اشاره کرده است و شاهد عبارتی این است که «ففی ذاته حقیقة كل كمال وجودی - که - یفیض عنه» هر کمالی که افاضه شده از آنجا، حقیقتش به نحو اعلی و اشرف است. نتیجه این است که وقتی حقیقت، حدّی نداشت، عینیت درست می شود.

اشکال این است که ما وقتی می خواهیم استدلال کنیم، باید حد وسط را توضیح بدهیم؛ چون اگر بخواید اعلی و اشرف درست بکند نیاز به این ذیل هم نداشت، وقتی در ذیلش گفت «ثم حیث کانت کل من صفات کماله عین الذات الواجبة» چون هر کدام عین

ذات است، پس عین دیگری هم هست. آن اعلی و اشرف را همه باید با هم جمع کند. علت کار هم همان نقضی است که گفتیم و آن این است که ما اگر حدّ وسط را دقیق بیان کنیم و اگر حد وسط این باشد که این کمال، چون حدّ ندارد، عین ذات است و عین همه کمالات است دیگر بیان زائد نمی خواهد. اگر حد وسط، بساطت و عدم ترکیب در ذات است- داریم به عبارت کمک می کنیم، که بگوییم این «لما عرفت» به آن اشاره می کند که هر کمالی را اینجا داریم، حقیقتش را آنجا داریم و فرق این کمال با حقیقتش در این است که حقیقتش به نحو اعلی و اشرف آنجاست، و یک مرتبه ای از آن در اینجاست و چون آنجا اعلی و اشرف، حقیقتش است، عینیت درست است که استدلال تمام شود.

(پرسش...پاسخ): لذا ارزش توجیه قبلی، جدلی بود، اما این توجیه با ارجاع به «لما عرفت» مسأله را می خواهد برهانی کند. اما کماکان این مطلب باقی است که اگر برهان، «لاحدی» است، «لاحدی» عینیت صفات با هم و با ذات را ثابت می کند. دیگر نمی گوید این صفت، عین ذات است، و بعدا بگوید چگونه عین بقیه است؟ می گوید چون این، عین ذات است و آن هم عین ذات است پس اینها عین هم اند. اگر «لاحدی» مطرح بود همه را با هم جمع می کرد، اما بالاخره مشکل تا حد زیادی حل می شود.

نقد دیدگاه متکلمان

«وقول بعضهم: إن علة الإيجاد مشيئة وإرادته تعالى دون ذاته» بعضی گفتند: چه کسی گفته است ذات، علت است؟ مشیت ذات، علت است، اراده ذات، علت است، که تقریباً ظاهر ناقص برخی از روایات است، یعنی در برخورد اولیه است و الا اگر دقت کنید آنجا هم اینگونه نیست؛ چون در تعبیر حضرت امیر «ع» داریم که خداوند، مشیت را خلق کرد و سایر اشیاء را به وسیله مشیت خلق کرد ولی خلق مشیت را به ذات اسناد داده است برخلاف برداشت ناقص. برخی گفتند: خالق بقیه، مشیت الهی است، اراده الهی است، نه ذات الهی. اگر خالق، مشیت پروردگار شد، و مشیت، خالق بقیه کمالات وجودی شد استدلال خراب می شود؛ چون استدلال ما این بود که چون ذات اینها را خلق کرده است. پس فاقد نیست، چون فاقد نیست حقیقت اینها به نحو اعلی و اشرف در ذات وجود دارد. این اصل استدلال است.

جواب: این، معنایش معلوم نیست چه می خواهد بگوید! اگر قائلید به اینکه اراده و مشیت الهی خالق اینهاست، آیا اراده خودش عین ذات است یا غیر ذات است؟ اراده برای مقام ذات است یا مقام فعل؟ اگر اراده برای مقام ذات است هذا الاشکال. باز هم اراده ای که عین ذات است خالق است پس ذات خالق است، اراده واجد همه کمالات است؛ چون خالق، اراده است اما چون اراده، عین ذات است، اگر قائلید به این که از صفات ذات و عین ذات است. اگر قائل شدید که از صفات فعل و غیر ذات است، دور پیش می آید؛ چون اراده از صفات فعل است نمی تواند خالق فعل باشد، شما می گوید اراده، خالق فعل است، می خواهید بگویید مخلوقات الهی که برای مقام فعل اند، اینها به وسیله اراده به وجود آمدند و حال آنکه اراده، خودش را صفت فعل کردید، کار را خراب کردید. بالاخره خود اراده، صفت فعل است. ما در دار وجود، ذات الهی و فعل الهی داریم وقتی اراده، صفت فعل شد، پس در رتبه فعل شد، نه در رتبه ذات. وقتی در رتبه فعل شد، نمی تواند خالق فعل باشد. بعدا می گوییم وقتی اراده صفت فعل و عین فعل است،

خالق می خواهد یا نه؟ در تنمه نقد بحث نظریه اشاعره می گوئیم، بالاخره اراده در هر رتبه ای، خالق می خواهد، و اگر خودش خالق می خواهد، خالقش ذات است، پس همه کمالات را دارد و استدلال ما تامّ است. اشکالشان رفع شد. آنها می خواستند استدلال ما را با این حرف رد کنند، ما استدلالمان این است که هر ذاتی وقتی افاضه کمال وجودی نمود، خودش واجد آن کمال است. آنها گفتند ذات افاضه نکرده، اراده افاضه کرده است. می گوئیم آیا اراده ای که افاضه کرده، صفت فعل است؟ می گویند، بله! پس این اراده ای که مفیض هر کمالی است در رتبه فعل است، و خالقش، ذات است، پس ذات، همه کمالاتی را که در اراده است، دارد. استدلال ما را خراب می خواهند بکنند. اگر بگویند اراده در رتبه فعل است و بعد اراده ای که در رتبه فعل است، خالقش، ذات است، همان روایات ماست، حرف خوبی است، منتهی نفی استدلال ما نمی کند که این اراده را ذات خلق کرده است. اراده ای که همه کمالات را دارد، مخلوق ذات است. پس ذات هم دارای همه کمالات است.

تطبیق عبارت (نقد دیدگاه متکلمان)

«وقول بعضهم إن علة الإيجاد مشيئة وإرادته تعالی دون ذاته كلام لا محصل له - بعضی که گفتند علت ایجاد، ذات خدا نیست، بلکه مشیئت الهی است، پس خالق و موجد در واقع مشیئت و اراده الهی است، نه ذات الهی. - مشیئته وإرادته تعالی دون ذاته - که نقض کند حرف ما را - کلام لا محصل له - یعنی نمی فهمیم چه چیزی می خواهند بگویند. - فإن الإرادة عند هذا القائل - اگر اراده نزد این قائل - بعدا در مورد این اراده بحث خواهیم کرد - این کانت صفة ذاتیه هی عین الذات کانت نسبة الإيجاد إلى الإرادة عین نسبته إلى الذات فلم یأت بظائل - آن موقع این حرف، فایده ای ندارد، چیز مفیدی نخواهد بود. خالق چه اراده باشد، چه ذات باشد، علی ای حال، ذات می شود - و این کانت من صفات الفعل المنتزعة من مقام الفعل - اگر اراده از صفات فعل است که منتزع از مقام فعل است - فللفعل تقدم علیها واستناده فی وجوده إليها تقدم المعلول علی العلة - آن موقع یک دوری درست می شود، به جهت اینکه این، منتزع از مقام فعل است. تا فعل نباشد اراده انتزاع نمی شود، از این طرف چون اراده می خواهد موجد فعل باشد، باید بر فعل تقدم داشته باشد؛ چون فرض بر این است که منتزع از مقام فعل است، - و استناده فی وجوده - استناد آن فعل در وجودش - الی الاراده - فعلی که باید باشد تا ما اراده را از آن بگیریم، اگر بخواهد استناد به اراده بکند - و استناد الفعل الی الاراده تقدم المعلول علی العلة - این تقدم معلول است که اراده باشد بر علت که فعل است؛ چون قرار شد ما اراده را از فعل بگیریم، دیگر نمی توانم فعل را از اراده بگیرم - وهو محال - اگر این حرف را گفت، چه اشکالی دارد یک رتبه ای از فعل، اراده شود، یک رتبه ای از فعل، معلول شود؟ بگوئیم اراده از یک رتبه ای از فعل در آمده است بقیه افعال هم مخلوق اراده اند. ما در مقام فعل چند معلول داریم. معلول اول، اراده باشد که اول اراده را خلق کردیم بعد بقیه افعال به واسطه اراده درست شدند که مفاد روایات ما شود که خَلَقَ اللهُ المَشِيئَةَ وَ خَلَقَ بقیه موجودات را بالمَشِيئَةِ، خداوند اول مشیئت را خلق کرده و بعد مشیئت. اگر ما اینگونه معنی کردیم که اراده اول خلق شد و بقیه افعال بواسطه اراده خلق شوند باز اشکال این است که بالاخره قبول داریم که مخلوق اول که اراده است همه کمالات سایر مخلوقات را دارد، خودش هم چون مخلوق ذات است، ذات باید همه کمالاتش را داشته باشد - عاد الاستدلال - که ذات الهی، فاعل کلّ است و موجد همه کمالات است به نحو اعلی و اشرف. اراده، خالق بقیه است؛ ذات، خالق اراده است. اسناد،

طولی می شود. «علی أن لازم هذا القول-لازم این که ما اراده را خالق بدانیم نه ذات؛ چون اینها خالقیت ذات را نفی می کنند، یعنی استناد را مع الواسطه ثبوتی، به ذات غلط می دانند- کون نسبة الإيجاد والخلق إليه تعالی مجازا- نسبت باید مجازی شود، و هیچ کس زیربار نمی رود. خالق و موجد، خداست. اینها می گویند خالق، خود اراده است مستقلا، اسناد خالقیت به خداوند مجازی است. اگر درست باشد استدلال ما غلط است نمی توانیم بگوییم آن موجد است، وقتی موجد نبود، واجد کمالات مادون نیست. بهتر از همه توضیحات ابتدایی قضیه را در درسهای مرحوم مطهری در درس های شرح اشارات و شرح شفا مطالعه نمایید.

بررسی و نقد دیدگاه اشاعره

«وأما القول الثانی وهو منسوب إلى الأشاعرة- نظر اشاعره هم بیان شد، اشاعره قائل به قدمای ثمانیه شدند. هفت صفت داریم که قدیم اند: علم، حیات، قدرت، سمع، بصر، تکلم و اراده. ذات هم کنارشان می آید و قدمای ثمانیه می شود بنابر نظر اشاعره که اشکالات عدیده ای اینجاست. -ففيه أن هذه الصفات و هي على ما عدوها الحياء والقدرة والعلم والسمع والبصر والإرادة والكلام إما أن تكون معلولة أو غير معلولة لشيء- یا این صفات، معلول هستند یا نیستند، -فإن لم تكن معلولة لشيء وكانت موجودة في نفسها واجبة في ذاتها- اگر معلول نبودند، اما وجود داشتند پس خود به خود، وجودشان، واجب بالذات است، معلول نیستند- کانت هناك واجبات ثمان وهي الذات والصفات السبع- هشت واجب پیدا می کنیم: هفت صفت و یک ذات- وأدلة وحدانية الواجب تبطله» و ادله وحدانیت واجب، این را باطل می کند. مشکل این است که در توجیه صفات، نمی توانند بساطت را بفهمند. توحید صفاتی را نمی فهمند- وإن كانت معلولة- اگر معلول اند، یا معلول هستند به غیر آن ذاتی که متصف بها است، یعنی معلول یک واجب الوجود دیگر هستند، خدا متصف به عالم است اما علم خدا را یک واجب الوجود دیگر خلق نموده است- فإما أن تكون معلولة لغير الذات المتصفة بها- یعنی معلول غیر خداوند اند، خداوند، واجب الوجود محل بحث است که متصف به صفت علم است، علم خدا را یک واجب الوجود دیگری به وجود آورده است- أو معلولة لها- یا معلول همان ذاتی اند که متصف به آنهاست که خود خداوند علتش باشد- وعلی الأول كانت واجبة بالغير وينتهي وجوبها بالغير إلى واجب بالذات غير الواجب بالذات الموصوف بها- «علی الاول» نهایتا به یک واجب الوجود دیگری برمی گردند که آن واجب الوجود دیگر غیر از واجب الوجود محل بحث ماست، و تعدد واجب الوجود می شود. -وأدلة وحدانية الواجب تبطله- ادله وحدانیت واجب، این را باطل می کند- کالشق السابق».

اشکال دیگر این است که «علی أن فيه حاجة الواجب الوجود لذاته في اتصافه بصفات كماله إلى غيره وهو محال- هم دو واجب درست کردیم، هم واجب الوجود خود ما، برای آن که متصف به صفت عالم شود نیازمند به واجب الوجود دیگری است که علم را خلق کن تا ما متصف به علم شویم. اگر بخواهیم حل کنیم، مشکلمان، توحید صفاتی است؛ یعنی اگر کسی توحید صفاتی را نفهمید، چه مناط احتیاج شیء به علت را حدوث بداند یا امکان بداند باز اشکال است. -يلزم كون الذات المفيضة لها متقدمة عليها بالعلية، وهي فاقدة لما تعطيه من الكمال وهو محال» اگر واجب الوجود، محل بحث، واجد این کمالات نباشد، این کمالات از کجا آمدند؟ یا این کمالات، واجب الوجود اند، یا ممکن الوجوداتی اند که علتی دارند یا اگر واجب دیگری علتشان است تعدد واجب است، اگر واجب دیگری، علتشان نیست و واجب الوجود ما علتشان نیست این که درست نمی شود.

«و علی الثانی یلزم-لازم می آید آن ذاتی که افاضه کننده این صفات است-متقدمه علیها بالعلیه و هی فاقده لما تعطیه من الکمال- و حال آنکه خودتان گفتید علت، فاقد کمالی است که دارد اعطا می کند و آن ذاتی که مفیض آن صفات است، فاقد آن کمالی است که می دهد -و هو محال». همه اینها یک حرف است؛ یعنی واجب الوجود، صفات کمال را ندارد. نداشتن صفات کمال برای واجب، یک نقص است، نقص واجب را اعتراف دارند، اینکه معلول از علتی به وجود می آید که آن علت، آن کمال را ندارد یک اشکال است و اشکالات حد وسطشان فرق می کند. به آنها می گوئیم شما خدا را ناقص می دانید؛ چون آدم های به اصطلاح مقدسی اند، اشاعره می گویند ما تعبد می کنیم. اشکال دوم، اینها را بیشتر اذیت می کند. «علی آن فیه-علاوه بر اینکه در اشکال دوم، واجب، فاقد صفات کمال است-فقدان الواجب صفات الکمال- و این لازمه فرض شماسست؛ چون می گوئید آن کمالات، آنجا وجود ندارد و کاری به حیثیت مفیض بودن واجب نداریم.- وقد تقدم أنه صرف الوجود الذی لا یسذ عنه وجود ولا کمال وجودی- و حال آنکه ما برهان آوردیم که تخلف نمی کند از آن ذات مقدس، هیچ وجود و کمال وجودی- و هذا خلف». خلاصه: اشاعره قائل به قدمای ثمانیه شدند یا معلول بلا علة و قائل به نقص واجب الوجود در صفات کمالیه شدند. و اینکه بگوئیم خدای شما علم و حیات ندارد و فاقد این کمالات است، این خیلی اذیتشان می کند.

نقد و بررسی دیدگاه کرامیه

«وأما القول الثالث وهو منسوب إلى الكرامیه- کرامیه معتقدند صفات حادث اند. حدوث در ذات متعالی قائل می شوند، نبودند و بعد به وجود می آیند. نقص اینجاست و هزار مشکل اینجاست. اگر کسی ذات پروردگار را محل حدوث حوادث، یعنی به وجود آمدن صفات بداند مشکلات عدیده ای پیش می آید.-فلازم ما فیه من کون الصفات زائده حادثه- لازمه اش این است که ذات باید قابلیت آمدن آن صفات را داشته باشد، آن قابلیت عبارت است از ماده و استعداد و ترکب و هر چه که در بحث حدوث داشتیم.- قابله للصفات التي تحدث فيها و لازمه ترکب الذات- لازمه اینکه ذات باید ماده ای داشته باشد که قابل باشد، ترکب در ذات است- و هو محال- مضافا بر اینکه خود ذات هم ناقص است. این متکلمین را بیشتر اذیت می کند و دومین لازمه اش این است که -وكون الذات خالیة فی نفسها عن الکمال وهو محال» «کون الذات» عطف به «کون» اول است، عطف به «لازمه» نیست. ما دو اشکال مستقل می کنیم، می گوئیم اشکال اول این است شما ذات را محل حوادث کردید. وقتی ذات، محل حوادث است، قوه ای و قابلیت و ماده قابل و ترکب دارد و لازمه دوم حرف شما این است که خود ذات، قبل از آمدن اینها، اینها را ندارد.

نقد و بررسی دیدگاه معتزله

«وأما القول الرابع وهو منسوب إلى المعتزلة فلازم ما فیه من نیابة الذات عن الصفات- لازمه اش این است که ذات خالی از صفات باشد، قول به نیابت این بود که یعنی ذات اینها را ندارد، اما نائب مناب اینهاست، اما مثل اینها عمل می کند، معنایش خلو است. معتزله انصافا کم اشکال ترین حرف را زدند. معتزله تنها اشکالشان، خلو ذات است. اشکال دومی که به کلامیه و اشاعره هم وارد بود، و خلو ذات، و نقصان ذات، اشکال همه متکلمین است. در حالی که همان طور دانستی-وهو کما عرفت ذات المتعالی وجود

صرف لا یشد عنه وجود ولا کمال وجودی هذا خلف - کمال وجودی از این ذات تخلف نمی کند و بیرون نمی ماند، و ذات شامل هر وجودی و هر کمال وجود؛ چون وجود صرف است. اگر شامل نمی بود، حدّ عدمی پیدا می کرد و آن با صرافت ناسازگار بود. وجود صرف، حدّ ندارد. پس شامل هر کمال وجودی و وجود است.

(پرسش... پاسخ): ما اقوال را نقل و نقض می کنیم و عمده بحث ما هم با استدلال اول است. اگر همه اشکالات را با قول اول، رد می کنیم، چرا دومی را نقل می کنیم؟ ما در واقع مشت همه متکلمین را با استدلال اول باز می کنیم که صرافت وجود را درک نکردند، و هنر بزرگ ملاصدرا این است که بگوییم اگر کسی اصالة الوجود و صرافت حقیقت وجود را درک کند، مشکلیش در توحید صفاتی حل می شود. البته ما قبلا یک جمله بالاتر گفتیم. صفات حقیقیه وجود همه جا عین وجود اند. ملاصدرا کار مهمی که کرد گفت که این که هنری نیست که صفات، عین ذات باشند. در هر وجودی صفات حقیقیه اش، عین ذاتش اند. ما در سایه اصالة الوجود، ذهنمان به اینجا آمد و این قله ای است که ایشان واردش نمی شود؛ لذا ما می گوییم در همه صفات حقیقیه وجود، کمالات از متن می آید، آنچه از حاشیه می آید عدم و ماهیت است؛ لذا آنچه آنها برای واجب الوجود نتوانستند درکش کنند، ملاصدرا برای همه طرحش کرده است و گفته است همه جا صفات حقیقیه، وجود عین وجوداند. اگر درباره واجب الوجود چیزی داریم برای مقام احدیت است یا بالاتر یا پایین تر است. یک جمله ای از استاد بزرگ «خوشوقت» (رحمه الله تعالی) نقل می کنند: که فهمیدیم ماهیت، اعتباری است، فهمش مهم است، خیلی ها نمی فهمند.

الفصل الخامس: فی علمه تعالی

یکی از صفات مهم پروردگار که مورد بحث و اشکال بسیار زیاد بین آقاییان است و دیدگاه های مختلفی در تحلیل فلسفی آن وجود دارد، مسأله علم الهی است. قبلا در بحث فاعل بالتجلی، مبنای ملاصدرا را در مسأله علم تبیین کردیم و بیان شد که پروردگار متعال هم علم بذاته دارد و هم علم تفصیلی به همه مخلوقاتش دارد فقط در ارتباط با موجودات مادی است که بالذات متعلق علم قرار نمی گیرد و از طریق صورت مجرده، متعلق علم هستند که مبنای ملاصدرا و علامه طباطبائی بود؛ لذا ما عملا مبنای ملاصدرا و علامه را - چون در بحث فاعل بالتجلی خواندیم - مشکلی نداریم. اینجا هم برای بیان آن مبنا در دو مرحله استدلال می کنند: مرحله اول؛ علم، مجرد است بذاته؛ چون تجرد، یعنی حضور، و حضور هم یعنی عالم و معلوم یکی اند. کثرت اینجا تحلیلی است. درباره علم مجرد به افعالش گفتند که پروردگار متعال بر اساس صرافت وجودی که دارد «کلّ الاشیاء و کلّ الوجودات» و کمال وجودات است؛ لذا علمش به ذاتش، عین علمش به همه معلولات و مخلوقاتش است.

«قد تقدم أن لكل مجرد عن المادة-هر مجرد از ماده ای، علم به ذاته دارد-علما بذاته لحضور ذاته عند ذاته وهو علمه بذاته- این حضور هم علم است، لذا وقتی می گوئیم عالم و معلوم، در واقع کثرتشان تحلیلی است، یک واقعیت بیشتر نیست که ما به دلیل حضور و تجرد که عین حضور و مساوق حضور است، تعبیر به عالم و معلوم می کنیم، آنجا وحدت است نه اتحاد، و یک واقعیت است -وتقدم أيضا أن ذاته المتعالية صرف الوجود الذی لا یحده حد ولا ییشذ عنه وجود ولا کمال وجودی- گفته شد که پروردگار متعال، ذات متعالی صرف الوجودی است که حدّ ندارد؛ چون حد، عدمی است و فقدان کمال است و از ذات مقدس بیرون نمی ماند-فما فی تفاصيل الخلقه من وجود أو کمال وجودی بنظامها الوجودی فهو موجود عنده - عند ذات پروردگار - بنحو أعلى وأشرف- پس هر کمال وجودی که در مخلوقات داریم در ذات متعال، به نحو اعلی و اشرف وجود دارد، -غیر متمیز بعضها من بعض- بدون این که تمیز داشته باشد، بعض اینها از بعضشان -فهو معلوم عنده علما إجمالیا فی عین الكشف التفصیلی» که در بحث فاعل بالتجلی گفته شد، در بحث انواع علم هم گفته شد که این علم اجمالی، در واقع اجمالی اصطلاحی نیست. آن چشمه ای است که تفصیل از آن می جوشند و همه آنجا بدون حد، آنجا وجود دارند. ما برای پروردگار در رتبه ذاتش، علم به ذات و علم به همه مخلوقات را در رتبه ذات داریم. در رتبه فعل، چون مخلوقات او عین الربط اند، و امکان فقری را تصویر کردیم؛ هر کدامشان مجردند، حاضر عند الله اند، عین حضورند، اگر مخلوقی مادی باشد؛ چون در تجرد ما شرط کردیم که هم عالم مجرد باشد و هم معلوم، آن مخلوق مادی در عین اینکه عین الربط است اما به دلیل اینکه کثرت و افتراق و بینونت بین ابعاض عالم ماده وجود دارد و تا هر جا پیش برویم باز هم قابلیت انقسام است؛ معلوم مادی مستقیما متعلق علم قرار نمی گیرد و عالم ماده مستقیما متعلق علم

الهی واقع نمی شود بلکه از طریق صورت مجرده است، که گفتیم اینجا محل اشکالی است که برخی مثل آقای مصباح به ملاصدرا و علامه طباطبائی دارند که ما در درست شدن علم، مجرد عالم برای ما کافیت و نیازی به مجرد معلوم نداریم.

«ثم إن الموجودات بما هي معاليل له-موجودات، چون معاليل پروردگارانند- قائمه الذوات به قيام الرابطة بالمستقل- قسمت اول، علم ذات بود، که علم ذات به ذات و علم ذات به همه مخلوقات در رتبه ذات، که در بحث فاعلی بالتجلی مفصل بحث کردیم و نشان دادیم که تنها کسی توانسته است این مسئله را درست کند ملاصدراست، نه مشاء، نه اشراق، هیچ کس نتوانسته است علم ذات را به مخلوقاتش در رتبه ذات درست کند. حالا می خواهیم علم ذات به مخلوقات را در رتبه فعل درست کنیم. -حاضرة بوجوداتها عنده فهي معلومة له علما حضوريا في مرتبة وجوداتها المجردة منها بأنفسها والمادية منها بصورها المجردة- ما هل بسيطة تشكيل مي دهيم تفصيلات را در هل بسيطة مي بریم با صرافت وجود نمی سازد. اينها حاضرند به وجوداتشان عند الله. پس مجردات، خودشان حاضرند؛ چون مجرد دارند. ماديها چون از هم غائبند کسی نیست که بگوئیم حاضر است. لذا ماديها به صورت مجردشان می آیند-فقد تحقق أن للواجب تعالى علما حضوريا بذاته وعلما حضوريا تفصيليا بالأشياء في مرتبة ذاته قبل إيجادها- که در برهان دوم آمد. برهان اول، علم ذات به ذات است. برهان دوم، علم ذات به اشياء في مرتبه ذات است،-وهو عين ذاته وعلما حضوريا تفصيليا بها في مرتبتها وهو خارج من ذاته، ومن المعلوم أن علمه بمعلولاته يستوجب العلم بما عندها من العلم» حال که علم به معلولات دارد، هر چه که نزد معلولات معلوم است، نزد خدا هم معلوم است، چون معلولات، عين الربط اند، ذاتی ندارند که بخواهند حاجب عن الله باشند، بلکه علم خداوند به معلولات، از علم خودشان به خودشان اقرب است. «اقرّب اليكم من حبل الوريد» است. «بحول بين المرء و قلبه» است؛ یعنی من که خودم به خودم علم دارم، علمش به من از من نزدیک تر است، فقط باید صرافت را بدرستی تعقل کنم.

تمته: (کیفیت نسبت دادن دیدن و شنیدن به خداوند متعال)

ما توانستیم با برهان منطقی فلسفی بر اساس روال ملاصدرا از باب حقیقت و رقیقت، از باب بسیط الحقیقه، از باب تشکیک الوجود با روال صدرایی، هم علم ذات را به افعال در رتبه ذات، و هم علم ذات را به افعال در رتبه فعل درست کنیم. در عالم ماده، ماده قاصر است، علم قاصر نیست، لذا در روایت دارد که از وقتی عالم ماده را خلق کردند، نگاهش نکردند. آنها هم اینگونه می گویند. روایتش را مرحوم میرزا جواد ملکی تبریزی در رساله لقاء الله دارند.

عبارت های آقای طباطبائی خیلی دقیق اند، باید با دقت کار کنید، باید دقیق بخوانید و دقیق نقد کنید، و به قائلش هم کاری نداشته باشید. خود مطلب را بدون ذکر قائل بیان کنید و بحث کنید. این فرمایش آیت الله جوادی آملی است و ایشان خودشان، جواب آقای مصباح را دادند در دفاع از علامه طباطبائی، و خواستند مشکل را هم حل کنند که حق با استاد ماست. پس ما ثابت کردیم که واجب علم به غیرش؛ در ذاتش به ذاتش علم دارد، ذاتش به مخلوقاتش علم دارد، وقتی گفتیم ذاتش به مخلوقاتش علم دارد، به همه مخلوقاتش است دیگر ماده نیست که بگوئیم به ماده. ماده، ماهیت است، حد است. آنجا کمال وجود فقط مطرح است، ماده،

سلب می شود، صفت سلبی می شود. جسم، صفت سلبی می شود، سلب که متعلق علم نیست؛ چون ماهیت و عدم در کار نیست. در رتبه وجود، فقط کمالات اند، در رتبه فعل، چون اینها فعل است، اینجا تحقق پیدا نمی کند؛ چون قابلیت انقسام، وجود او را از بین برده است.

در بحث حقیقت سمع و بصر - تحلیل این بحث در نهایت - تعبیری دارند می گویند: «لما كانت حقيقة السمع والبصر» نه خود سمع و بصر؛ چون دعوایی داریم که سمع و بصر که می گوئیم اگر مفهومش را اخذ کنیم از صفات فعل می شود. اگر حقیقتشان را بخواهیم، کمال و علم اند، از صفات ذات می شود. ایشان که می خواهد در ذات ببرد، خود سمع و بصر را نمی برد، حقیقت سمع و بصر را می برد. «ولما كانت حقيقة السمع والبصر هي العلم بالمسموعات والمبصرات - چون علم به مسموعات و مبصرات در حقیقت سمع و بصر هست، ما به ظاهر اخذ نمی کنیم، اگر به ظاهر اخذ کنیم که مسموع و مبصری باید باشد، مسموع و مبصر، مربوط به مقام فعل است. - کانا من مطلق العلم - اینها زیرمجموعه علم می روند- و ثبتا فیه تعالی - مسموع، آن است که به گوش ما برسد، مبصر، یعنی آن که به چشم ما برسد. اگر آن که به گوش و چشم ما برسد، ما برای ذات مقدس پروردگار گوش و چشمی نداریم که بگوئیم خداوند، سمیع و بصیر است، سمیع و بصیر را به ظاهرش بخواهیم اخذ کنیم - و هو تعالی سمیع بصیر کما انه علیم خبیر - چون علیم و خبیر است؛ یعنی علم دارد و با خبر است و حقیقت سمع و بصر را به مطلق علم ارجاع دادیم نه خصوص علمی که از طریق سمع یا بصر باشد؛ چون اگر گفتیم این حقیقت را دنبالش هستیم، این علم می شود که - ثبتا فی ذات الله تبارک و تعالی. ما چون « النفس فی وحدتها کل القوی » است. ما در رتبه سمع مان هستیم، اما سمع مان در رتبه ما نیست، پس ما سمیع و بصیر هستیم حقیقتا؛ چون نفس اینگونه است، ذاتش مجرد است در مقام فعل، متعلق به ماده است. ما می گوئیم خدا در رتبه ما سمیع است واقعا سمیع است. الان برای رتبه ذات گفتیم، باز در رتبه فعل این حرفها اشکال ندارد. برخی مثل آقای مصباح، سمیع و بصیر را از صفات فعل می دانند و به ظاهرش اخذ می کنند و در رتبه فعل، سمیع و بصیر است. ایشان که می گوید « ثبتا فیه » یعنی در ذات مقدس خدا. در واقع، علم آنجا در آن رتبه قابل اثبات است، اگر به حقیقتش اخذ کنیم. اگر به ظاهرش اخذ کنیم در رتبه فعل می آید. مسموع بودن از طریق سمع، خصوصیت ندارد؛ چون حقیقتش، تحقق علم است، یعنی حضور مسموع است عند السامع است. چون مسموع، عند الله حاضر است در رتبه ذات هم حاضر است، او در رتبه ذات، عالم، سمیع بصیر است.

تنبیه و اشاره (بررسی دیدگاههای گوناگون در باب علم واجب تعالی)

دیدگاه اول

«لناس فی علمه تعالی، أقوال مختلفه ومسالك متشتتة آخر نشیر إلی ما هو المعروف منها أحدها أن لذاته تعالی علما بذاته - عرفا را هم ناس کرده است، صوفیه را هم داخل ناس کرده است - دون معلولاته لأنّ الذات أزلية ولا معلول إلا حادثا - برای مردم «اجمعهم» در علم خدا اقوال مختلف و مسالک متشتتة آخری است که به معروفش اشاره می کنیم. «احدها - می گویند: علم ذات به ذات را قبول داریم، علم ذات به مخلوق را قبول نداریم. متکلمین تقریبا همین را می گویند. - لأنّ الذات أزلية ولا معلول إلا

حادثاً- ذات، ازلی است و ما معلولی نداریم الا این که آن معلول، حادث باشد. می گوئیم وقتی که ذات، ازلی است، یعنی غیر حادث است، معلول ها همه حادث اند، اگر ذات بخواهد به معلول ها علم پیدا کند، علم هم بخواهد مطابق با واقع باشد، ذات باید حادث شود. حد وسطش این است. استدلال این است: ذات، ازلی است؛ یعنی غیر حادث است و معلولی نیست الا اینکه آن معلول، حادث باشد. پس اگر علم ذات بخواهد به معالیل تحقق پیدا کند، باید ذات، حادث باشد و معلول ها قدیم شود و این نمی شود. - و فيه أن العلم بالمعلول في الأزل لا يستلزم وجوده في الأزل بوجوده الخاص به كما عرفت» جوابش این است که علم خدا به معلول در رتبه ذات، مستلزم وجود معلول نیست؛ چون علم، علم بسیط اجمالی است، وجود معلول یعنی هل بسیطه معلول است. هل بسیطه معلول، برای مقام فعل است. - وفيه أن العلم بالمعلول في الأزل لا يستلزم وجوده في الأزل بوجوده الخاص به - با وجود تفصیلی خاصش یعنی با وجودش، چون آنجا حدودی ندارد. علمش، علم اجمالی است، حقیقتش، به نحو اعلی و اشرف است - كما عرفت».

دیدگاه دوم: دیدگاه منسوب به معتزله

الثاني ما نسب إلى المعتزلة أن للماهيات ثبوتاً عينياً في العدم وهي التي تعلق بها علمه تعالى قبل الإيجاد- بحث معتزله را قبلاً خواندیم که می گویند بین وجود و عدم، واسطه ای است و می گویند علم پروردگار را به ماهیات قبل از وجودشان از طریق این واسطه حل کنند، گفتیم این حرف، غلط است، عقلشان نرسیده است. خواستند بین وجود و عدم، واسطه درست کنند، از این طرف می خواستند علم خداوند را قبل از ایجاد درست کنند، و از این طرف متوجه نیستند که ما اگر ما اگر ارتفاع نقیضین را جایز بدانیم راهی برای اثبات خدا نداریم. ما اگر أم القضايا را از دست خودمان گرفتیم ذهنی دیگر نداریم. - ما نسب الی المعتزله ان للماهيات ثبوتاً عينياً في العدم- چون می خواهند بگویند ماهیات نیستند، اما متعلق علم الهی اند، پس یک واسطه ای بین عدم وجود و عدم هستند. - ثبوتاً عينياً- گفتیم دو گونه تعبیر دارند، برخی برای امور انتزاعی دارند و برخی - أن للماهيات ثبوتاً عينياً في العدم وهي التي تعلق بها علمه تعالى قبل الإيجاد- این ثبوت در عدم، متعلق علم خداوند است قبل از ایجاد. قبل از این که ماهیت به وجود آید جایی که نه معدوم است نه موجود، متعلق علم الهی است. - وفيه أنه تقدم بطلان القول بثبوت المعدومات» ما نمی توانیم معدومات را ثابت بدانیم و ثبوت را اعم از وجود بگیریم، بلکه ثبوت، مساوق وجود است.

دیدگاه سوم: دیدگاه منسوب به صوفیه

«الثالث ما نسب إلى الصوفية» صوفیه معتقدند به اعیان ثابته و اعیان ثابته را موجود به تبع اسماء و صفات الهی می دانند. به اصطلاح در مرتبه فیض اقدس می دانند، یک فیض اقدس، یک فیض مقدسی دارند که در مرحله فیض اقدس، اعیان ثابته به تبع اسماء و صفات الهی موجودند و ثبوت علمی دارند.

«الثالث ما نسب الى الصوفية: أن للماهيات الممكنة - ماهيات ممكنة - ثبوتاً علمياً بتبع الأسماء والصفات» مفصل بحث می کنند که فرق اسم با صفت چیست، فیض اقدس و فیض مقدس چیست؟ فیض منبسطی که می گویند ثبوت خارجی به ماهیات می دهد، نفس رحمانی و فیض منبسط، فیض مقدس است و ثبوت خارجی ماهیات را درست می کند در مقابل فیض اقدسی که ثبوت علمی به ماهیات می دهد، و در آن مرحله، اعیان ثابت می گویند؛ چه ماهیات جزئی و چه ماهیات کلیه. شرحش را مرحوم مطهری دادند. - این قول را قیصری، ابن عربی، حضرت امام در مصباح الهدایه و ... تقریباً همه - خود ملاصدرا در اسفار شرح دادند - توضیح اولیه این مطلب در رسائلی آقای مطهری دارند شرح دادند. در باب وجود ذهنی ایشان رساله ای دارند که صدرا اخیراً چاپ کرده است در مجموعه رسائلش این بحث را شرح داده است، تمام اقوالش را لیست کرده است. وجود ذهنی برای ماست، این ماهیات قبل از اینکه تحقق خارجی پیدا کنند، در مرحله فیض مقدس، به وجود منبسط، قبل از این که تحقق خارجی پیدا کنند، یک وجود علمی دارند در مرحله علم الهی. آن مرحله، مرحله ثبوت علمی این ماهیات است، که در واقع متعلق علم الهی اند در آن مرحله. نقد آقای طباطبائی این است که ما بر اساس اصالة الوجود، برای ماهیت در هیچ موطنی، ثبوت قائل نیستیم.

«وفیه أن القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهيات ينفي أي ثبوت مفروض للماهية - نفی می کند هر ثبوت مفروضی را برای ماهیت. عرفاً تصریح کردند که وقتی می گوئیم عین ثابت؛ عین ثابت یا ماهیت یا ماهیت جزئی یا ماهیت کلیه است، و این موجود به تبع اسماء و صفات الهی است. اشکال این است که ما برای ماهیت در هیچ موطنی، ثبوت قائل نیستیم، ماهیت، اعتباری است، و دو مشکل با عرفا دارند، یکی این است و یکی مسأله ... قبلاً گفتیم. - قبل وجودها العینی الخاص بها»

(پرسش... پاسخ): در ذات خداوند، آنها ذات خداوند را محکوم به هیچ حکمی نمی دانند، آنها مرتبه ذات خداوند را که اعتبار لا بشرط مقسمی قائلند، غیر از مرتبه احدیت و واحدیت می دانند و مرتبه ثبوت اعیان ثابته را به فیض اقدس در مرحله چهارم تصویر می کنند. آنها یک بحثی دارند که درباره ذات مقدس نمی توان حرف زد و لذا چون ذات خداوند، محکوم به هیچ حکمی نیست، ما هرچه بحث داریم، برای ممکن تا مرحله احدیت می شود بالا رفت مقام «أو أدنی» و برای فرشته تا مقام واحدیت که مقام قاب قوسین است به اصطلاح خودشان. ولی دیگر ذات ندیدیم که «ما عبدناک حق عبادتک و ما عرفناک حق معرفتک انت کما اثبت علی نفسک» بر این حرف اصرار دارند که امام «ره» در مصباح الشریعه مفصل این بحث را گفتند. لذا مقام «أو أدنی»، مقام احدیت است، آنجا می شود برای انسان البته برای پیامبر اکرم که یک اعتبار است. آنها معتقدند توحید فلسفی بیشتر از مقام احدیت نیست، و لذا خدای فلاسفه از نظر اینها فرق دارد با خدایی که اینها می خواهند اثبات کنند. آقای طباطبائی با آنجا فعلاً کار ندارد، با این قسمت بحث دارد که در مرتبه فیض اقدس، کار دارند و با آنجا اصلاً بحث نمی کنند.

(پرسش... پاسخ): با صرافت وجود هم سازگار است. این حرف ما برای مقام جمع الجمع است. می گوئیم هرچه شما از صرافت وجود می گوئید که استهلاک همه اسماء و صفات در ذات مقدس پروردگار است برای مقام احدیت است؛ لذا این تعبیر «قل هو الله احد» را اینگونه تقریباً معنی می کنند که «هو» را ناظر به مرحله غیب الغیوب می دانند که دیگر کسی حتی پیغمبر اکرم «ص»

دستش به آن نمی رسد. مقام احدیت، غیر از آن مقام است. عرفان نظری یک علم است و ربطی به عرفان عملی و صعود و سیر عملی ندارد، اما علمی با ضوابط خاص خودش است و یک بحثی است که آیا می توانیم با حرفهای ملاصدرا به آن برسیم، و ملاصدرا در جلد دوم اسفار، در بحث «فی خیابا مباحث العلیه» که علامه اینجا را درس نداد و تعطیل کرد و بعد در جلسات خصوصی به برخی از شاگردانش اینجا را درس داد و خارجش را گفت و بعد کتاب تمهید را خصوصی درس داد. صوفیه گفتند ماهیات ممکنه، ثبوت علمی دارد، بنده احتراز دارم از کار با این ادبیات، لاجل مصالح متعدد که عمده از دست نرفتن محاسن و یا کج فهمی در برخی از پیچ هایش است، چون اینها دقیق هستند به نظر حقیر تا ما با اوج و عمق نهاییه که کار کنیم ذهنمان روان تر می شود و تقریباً هم به این نتایج می رسیم.

دیدگاه چهارم: دیدگاه منسوب به افلاطون

«الرابع ما نسب إلى أفلاطون أن علمه تعالى التفصيلي بالأشياء هو المفارقات النورية والمثل الإلهية، التي تتجمع فيها کمالات الأنواع» افلاطون از طریق مُثُل افلاطون و مفارقات نوریه، امور مجرد نوری که به آنها مثل افلاطونی می گویند. مثل افلاطونی، کمالات انواع در آنها هست، در واقع وجوداتی هستند که کلی های سعی می شوند، و کمالات انواع آنجا هست و لذا هر نوعی، یک فرد مجرد دارد که آن فرد، دیگر فردِ مقابل کلی نیست، یک واقعیت مجرد است که رب النوع این ماهیتی است که ما در پایین داریم. اینجا ایشان خواسته بگویند آنها مصداق علم الهی می شوند. جوابش این است که اشکالی ندارد، این می تواند علم ما را به اشیاء در مرتبه اشیاء درست کند، مثلاً می تواند توضیحی باشد برای علم خدا به عالم ماده، از طریق مثل افلاطونی باشد. چقدر حرف خوبی است که بگوییم علم خدا به این نوع مادی، از طریق مثلش که فرد مجردش است تحقق پیدا می کند؛ چون خزانه اش آنجاست، منتهی این نهایتاً علم خدا به مخلوق در رتبه مخلوق است. علم خدا به مخلوق در رتبه خدا را چه کار کنیم؟

«و فيه أن ذلك علی تقدیر ثبوتها- اگر ثابت هم بشود- إنما یکفی لتصویر العلم التفصیلی بالأشياء فی مرتبتها- این علم تفصیلی به اشیاء را در مرتبه اشیاء کفایت می کند، مثلاً علم پروردگار به اشیاء مادی- لا فی مرتبة الذات - این در مرتبه ذات درست نمی شود - فتبقى الذات خالیة من الکیمال العلمی - ذات خالی از کمال علمی می ماند - وهو وجود صرف لا یشذ عنه کمال وجودی، هذا خلف».

دیدگاه پنجم: دیدگاه منسوب به شیخ اشراق

«الخامس ما نسب إلى شیخ الإشراق وتبعه جمع من المحققین أن الأشياء بأسرها من المجردات والمادیات حاضرة بوجودها عنده تعالى غیر غائبة عنه وهو علمه التفصیلی بالأشياء» فاعل، فاعل بالرضاست که علمش به اشیاء، عین وجود اشیاء در خارج است اعم از مجرد و مادی. دو اشکال در اینجا هست: (۱) این علم ذات را به فعل در رتبه ذات حل نکرد؟ (۲) وجود خارجی مادی، متعلق علم نیست؛ چون کسی عند الله حاضر نیست. اجمالی درست شد، ولی تفصیلی درست نشد. «وفیه أن المادیة لا تجامع

الحضور- مادیت با حضور جمع نمی شود -کما تقدم في مباحث العلم والمعلوم على أنه إنما يكفى لتصوير العلم التفصيلي في مرتبة الأشياء فتبقى الذات خالية في نفسها عن الكمال العلمي كما في القول الرابع» این هم مثل قول قبلی است که ذات خالی می ماند.

دیدگاه ششم: دیدگاه منسوب به ثالثی مطلق

«السادس ما نسب إلى ثالثي المطلق وهو أنه تعالى يعلم العقل الأول وهو المعلوم الأول بحضور ذاته عنده ويعلم سائر الأشياء بارتسام صورها في العقل الأول» اینها از فلاسفه قدیم یونان اند. به ثالثی مطلق نسبت دادند که خدای متعال به عقل اول که اولین مخلوق است، علم دارد و چون صور بقیه اشیا در عقل اول رسم شده است از طریق عقل اول به بقیه علم دارد. جواب: باز هم ذات خالی شد. پس عقل اول، معلول اول است، بحضور ذات آن عقل اول عند الله تبارک و تعالی. این عقب تر از شیخ اشراق است؛ زیرا توانسته است فقط حضور عقل اول را درست کند، شیخ اشراق توانست حضور همه مجردات و مادیات را درست کند حال اگر مادیات غلط بود، بقیه مجردات حاضر بودند.» «وفیه أنه یرد علیه ما ورد علی سابقه» اشکالش همان اشکال قبلی است که ذات خالی است.

دیدگاه هفتم

«السابع قول بعضهم إن ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلوم الأول وإجمالي بما دونه وذات المعلوم الأول علم تفصيلي بالمعلوم الثاني وإجمال بما دونه وهكذا- باز ذات، خالی است. -وفیه ما فی سابقه. الثامن ما نسب إلى فرفوربوس، أن علمه تعالى باتحاده مع المعقول- ذات خداوند از طریق اتحاد عاقل و معقول است. توجیهی کردید برای بیان کیفیت تحقق علم یا توانستید ذات را پر کنید؟ -وفیه أنه إنما یکفی لبيان نحو تحقق العلم - این بیان نحوه تحقق علم است - وأنه بالاتحاد دون العروض ونحوه - یعنی عارض ذات مقدس پروردگار نمی شود که عارضی داشته باشیم و یک معروضی. به اصطلاح عرض خارجی نیست، عرض تحلیلی است، علم عالم و معلوم تحلیلا متعددند نه خارجا، همان طور که مشهور می گفتند کیف نفسانی است و عرض خارجیش می کردند، عارض نفس می شد، این را فهمید. - وأما كونه علما تفصيليا بالأشياء قبل الایجاد مثلا فلا - این را نتوانسته بیان کند-وفیه ما فی سابقه» پس همان اشکال سابق در اینجا هست.

دیدگاه نهم: دیدگاه منسوب به اکثر متأخرین

«التاسع ما نسب إلى أكثر المتأخرين أن علمه بذاته علم إجمالي بالأشياء فهو تعالى يعلم الأشياء كلها إجمالاً بعلمه بذاته وأما علمه بالأشياء تفصيلاً فبعد وجودها لأن العلم تابع للمعلوم ولا معلوم قبل وجود المعلوم» با عنایت به بحث هایی که قبلاً خوانده شد، درباره علم پروردگار به مخلوقات «مرحله دوم» خیلی از فلاسفه نتوانستند علم به مخلوقات را در رتبه ذات تصویر کنند و عمده مکاتب و مذاهب که وجود داشت اندیشه مشائی بود که خداوند را فاعل بالاراده می دانستند و اندیشه شیخ اشراق را که خداوند را فاعل بالرضا می دانست و اندیشه متکلمین که متکلمین اصل مطلب را نتوانستند حل کنند و در عین حال که استاد مجبورشان می کنند نظر مشائیین را قبول کنند اما خودشان متوجه حرف خودشان نبودند. ملاصدرا هر سه دیدگاه را نقد کرد و نشان داد که علم پروردگار به مخلوقاتش در رتبه ذات، عین ذات است و در واقع بقیه تلاش هایی که صورت گرفته است، در این مرحله، نتوانسته است در رتبه ذات، علم به مخلوقات را تصویر کند و ریشه اش هم عمدتاً این بوده است که اینها با اصالة الوجود و با تشکیک الوجود مأنوس نبودند و فکر می کردند که وقتی ما در رتبه ذات، معلوم نداریم چگونه علم داشته باشیم؟ وقتی در رتبه ذات، کثرات نداریم، چگونه علم داشته باشیم؟ وقتی در رتبه ذات، بساطت داریم چگونه علم به مخلوقات در رتبه ذات می توانیم تصویر کنیم؟ گفتیم عمده اشکالات به این بود؟ البته جماعتی از صوفیه هم با اندیشه اعیان ثابته می خواستند ماهیت را متعلق علم الهی قرار دهند که ما گفتیم ماهیتی در کار نیست، اصالة الوجود و اعتباری بودن ماهیت، ماهیت را از همه مراتب واقعیت بیرون می کند و لذا ما ماهیتی نداریم که بخواهد متعلق علم الهی قرار بگیرد. این تقریباً شاکله مطلب است و سر هر بحث که می رسیم که این بزرگان مثل افلاطون و دیگران، مشکل اصلی شان این است که در رتبه ذات، علم به مخلوق تصویر نشده است، بقیه ریزه کاری هایی را نتوانستند درست کنند، بگویند خودش حاضر عند المعلوم است اما مشکل اصلی را ملاصدرا حل کرده است، از طریق اصالة الوجود و تشکیک الوجود، علم به مخلوق را در رتبه ذات تصویر کرده است و فاعلیت خداوند، فاعل بالتجلی شده است.

تطبیق عبارت دیدگاه نهم

«التاسع: ما نسب إلى أكثر المتأخرين، أن علمه بذاته علم إجمالي بالأشياء- نتوانستند علم به اشياء را در رتبه ذات بیاورند، گفتند علم به ذاتش دارد و علم به ذاتش هم اجمالاً اشياء را دارد، تفصيلاً اشياء را در رتبه ذات ندارد- فهو تعالى يعلم الأشياء كلها- خداوند متعال به اشياء علم دارد اما اجمالاً- بعلمه بذاته وأما علمه بالأشياء تفصيلاً فبعد وجودها- این در رتبه فعل است، بعد از این که شیء، فعل شد در رتبه فعل شد. در رتبه فعل، خداوند علم به فعل دارد- لأن العلم تابع للمعلوم- چون علم تابع معلوم است -ولا معلوم قبل وجود المعلوم» قبل از این که معلومی به وجود آید، ما معلومی نداریم، چگونه می خواهیم علمی درست کنیم. -

وفیه ما فی سابقه - اشکال همه این اقوال یک جمله است - علی أن کون علمه تعالی علی نحو الارتسام والحصول ممنوع کما سیأتی» استاد اشکال درجه دو گرفتند. اینکه اینها فکر می کردند علم، ارتسامی و حصولی است صد درصد اشکال دارد. ما می گوئیم حتی اگر علم، ارتسامی و حصولی نباشد، باز ما قبلاً برهان آوردیم که در رتبه ذات که منشأ تمام مخلوقات است، کمال معلول و معلوم باید وجود داشته باشد، حق هم است و این اشکال دسته دو است؛ چون ظاهر کلمات آنها تبعاً للمشائیین به علم ارتسامی و حصولی می خورد که علم حصولی اشکالات بیشتر از این حرفها دارد. می گوید: «فیه ما فی سابقه» همان اشکال درجه دو ما است که ذات نمی تواند خالی از کمال مخلوق باشد، وقتی در رتبه ذات، کمال مخلوق وجود دارد، علم به مخلوق وجود دارد و ما چاره ای نداریم مضافاً به اینکه تبعاً للمشهور و مشائیین مائل شدند به اینکه علم، علم حصولی است که در این نظریه فی نفسه نیست ولی اصل دیدگاه مشائیین در دیدگاه «العاشر» است.

دیدگاه دهم: دیدگاه منسوب به مشائیین

مشائیین می گویند: خداوند، فاعل بالعنایه است، علم عنایی دارد. علم عنایی، علمی بود که خودش منشأ به وجود آمدن معلومش بود بدون اینکه قصد و داعی زائد بر ذات بخواهد. گفتند وقتی خود علم، منشأ صدور معلوم است. این علم عنایی که می گفتیم علم از لوازم ذات عالم است و خود علم منشأ صدور معلوم است مثل کسی که بالای ساختمان چند طبقه تصور می کرد و می افتاد، و تصورش باعث افتادنش می شد. خود علم باعث به وجود آمدن معلوم می شد و معلول و علم ایجاد می کرد، داعی زائد بر ذات نداشت. مشائیین همین اشکال را داشتند، تصویرش را اینگونه بیان کردیم. مشائیین می گفتند این ذات فاعل، اگر این ذات، فاعل باشد، این لازم ذات است، علم اینجاست، علم به مخلوق از لوازم ذات است. شیخ اشراق می گفت علم اینجاست، این مخلوق می شود، می گفت خود مخلوق حاضر عند الذات است. بوعلی سینا در رتبه ذات می برد اما لازم ذاتش می کرد. شیخ اشراق در رتبه فعل می برد که وقتی جمع بندی از آقای مطهری گفتیم (در اقسام فاعل)، گفتیم شیخ اشراق وقتی فهمید مخلوق نزد خالق حاضر است حرف خوبی است اما اشکال کار این است که اینجا خالی از علم است، وقتی فاعل به مخلوقش و به فعلش علم ندارد، دیگر فاعل مختار نیست، فاعل مختار، فاعلی است که با علم به فعلش، فعلش را انجام بدهد. فاعل موجب می شود؛ لذا مرحوم مطهری فرمود آقای شیخ اشراق! ما اگر از لابلای حرفهای بوعلی سینا، علم حضوری ذات به فعل را بتوانیم درست کنیم در رتبه فعل، اما این مشکل را حل نمی کرد، بوعلی می خواست علم را از رتبه فعل، به رتبه ذات بکشاند اما چون تصویری که از علم داشت علم حصولی بود یک، و تصویری که از تشکیک الوجود نمی توانست داشته باشد، دو؛ فکر می کرد این لازم ذات اگر نگوید، در ذات، کثرت ایجاد می کند و ارتسام صور است که بعد جمع بندی خوبی که آقای طباطبائی می گوید که آخرش به قول افلاطون برمی گردد؛ چون در واقع ما اگر این علمی که لازم ذات است اگر علم حصولی بدانیم که غلط است برای ذات پروردگار. ارتسام و حصول در ذات برای خدا معنی ندارد، ذات پروردگار محل حدوث صور نیست، و چون این شیء، تصویری است که مخلوق ندارد، معلوم ندارد، خودش یک واقعیت خارجی می شود. وجود ذهنی، یک وجود قیاسی بود، این تصویر هنوز وجود خارجی پیدا نکرده است. پس خودش یک واقعیت خارجی می شود. کأنه بوعلی سینا یک واقعیت خارجی را به نام صور ترسیم کرده است که

پروردگار از طریق علم به این واقعیت خارجی، علم به این موجود پیدا می کند که این همان حرف افلاطون می شود کأنه اینها همه مثل اند، واقعیت های عینی خارجی اند که ذات، به اینها علم پیدا کرده و از طریق اینها به واقعیت خارجی علم پیدا کرده است و آخرش به سمت مُثُل رفته است و اشکال این است که این که لازم ذات است و واقعیت های عینی هم هستند ذات به اینها علم دارد. خود ذات اینجا چه کاره است؟ خلو ذات را چگونه توجیه کنیم؟ لذا معلوم می شود که امتیازی که مرحوم مطهری به بوعلی دارد از آقای طباطبائی دارد؛ یعنی آقای طباطبائی، شأن حرف بوعلی را از شأن شیخ اشراق بالاتر برده است که ایشان فهمیده است که ما یک علمی می خواهیم نه در رتبه فعل، بلکه در رتبه ذات. این علم در رتبه ذات را اما چون نتوانسته با تصویر تشکیک حرکت کند، به سمت فاعل بالعنایه حرکت کرده و نتیجه حرفش، علم حصولی و ارتسامی استفاده می شود و چون علم حصولی و ارتسامی اولاً خودش فی نفسه برای پروردگار، محال است، ثانیاً این علم حصولی، وجود ذهنی است، وجود ذهنی، وجود قیاسی است. وجود قیاسی تا واقعیت خارجی عینی نداشته باشد معنی ندارد، فرض هم این است که این علم، واقعیت خارجی که از آن حکایت کند وجود ندارد، خودش می خواهد آن را به وجود آورد. پس خودش یک واقعیت عینی خارجی می شود و شبیه به قول افلاطون می شود که ما یک سری واقعیت های عینی داریم که ذات به آنها علم دارد و ذات از طریق آنها به مخلوقاتی که آنها را ایجاد کردند علم پیدا کرده است. این در یک مرحله ای حرف خوبی است، اما ذات چگونه این مخلوقات را ایجاد کرده است؟ علم داشته به اینها یا خیر؟ به این مُثُل یا خیر؟ اگر بگوییم علم نداشته؟ فاعل موجب می شود، اما اگر بگوییم علم داشته، اشکال همان اشکال است. منتهی اشکالی که الان به اینجا می گیرند علم پروردگار، علم اجمالی به مخلوق است این را بر اساس مبنای مشاء می گویند که تحلیلشان، علم حصولی است و الا در خود نظریه تاسع، اینها نظریه حصولی را ندارند به صراحت، یعنی شاید هنوز عقلشان به آنجا هم نرسیده باشد که فاعل بالعنایه ای درست کنند اما علی ما هو المشهور، علمشان، علم حصولی است و علم حصولی هم امکان ندارد ولی اشکال اصلیشان، «مافی سابقه» است که در رتبه ذات، ما علم به مخلوقات نداریم. اگر بگوییم از باب اتحاد عقل و عاقل و معقول بخواهند درست کنند؛ چون آنجا معلوم حضور ندارد، علم هم نیست. چرا معلوم حضور ندارد؟ چون کترات می آید. «علی أن کون علمه تعالی، علی نحو الارتسام والحصول ممنوع» این که ما علمشان را - البته همین طور است. آنها به علم حضوری نرسیده بودند علی ما هو مذاق المشهور، به طرف علم حصولی رفتند- این ممنوع است. دو اشکال وجود دارد: اشکال اول، اشکال ما فی سابقه است. اشکال دوم: بحث علم حصولی است.

تطبیق عبارت دیدگاه دهم

«العاشر ما نسب إلى المشاءین أن علمه تعالی بالأشیاء قبل إیجادها- این «قبل از ایجادهای» هنری است؛ چون ما اگر گفتیم در حد فاعل بالرضا است، قبل از ایجاد درست نمی شود - بحضور ماهیات علی النظام الموجود، فی الوجود لذاته تعالی - ماهیات علی نظام الموجود فی الوجود، بر اساس هر چه قرار بوده باشد. در این نظام احسن الهی چه موجوداتی قرار است باشند، آن ماهیات حاضرند لذاته تعالی - لا علی نحو الدخول فیها - نه این که آنها داخل در ذات باشند. ماهیات این مخلوقات عند الذات حاضرند اما نه این که داخل در ذات باشند بلکه لازم ذات اند، -والاتحاد بها بل علی نحو قیامها بها - بلکه علی نحو اینکه اینها قائم به ذات اند،

قیام ماهیات به ذات - بالثبوت الذهنی علی وجه الکلیه - البته علمشان، کلی است. این کلی همان کلی بالمعنی الآخر بود که گفتیم متغیر نیست؛ علم به معلوم متغیر از طریق ثبات علم، علم از طریق علم به علل که گفتیم ما به معلوم و معلول متغیر که علم داریم آن تقسیم علم به کلی و جزئی به معنای دوم است - بمعنی عدم تغیر العلم بتغیر المعلوم - مثل علم منجم از طریق علم به عللشان - فهو علم عنائی - این فاعل بالعنایه می شود. در علم عنائی، خود علم منشأ به وجود آمدن معلول بود، مثل اینکه تصور سقوط می کند و ساقط می شود - حصوله العلمی مستتبع لحصوله العینی - همین که صورت علمی آمد، واقعیت عینی هم تحقق پیدا می کند و فاعل، فاعل بالعنایه می شود. آقای طباطبائی، غزالی را توییح می کنند و چون آقای غزالی، فلاسفه را تکفیر کردند و گفتند این فلاسفه قائلند که علم خداوند، علم کلی است و علم به جزئیات ندارد. آقای طباطبائی گفتند شما خودتان هم باید این حرف را بزیند ولی بلد نیستید. اینها که گفتند علم خدا، علم به کلیات است، یعنی علم به معالیل از طریق عللشان، که تغیر معلول، تغیری در ذات عالم و در علم عالم ایجاد نکند - وقد جری علی هذا القول أكثر المتکلمین - اکثر متکلمین همین حرف را زدند - وإن خطئوه وطعنوا فیه من حیث إثبات الکلیه فی العلم - اگرچه مورد اشکال و طعن و تخطئه قرار گرفتند از جهت این که اثبات کلیت در علم شده است؛ - فإنهم جروا علی کونه علما حصولیا قبل الإیجاد - چون آنها قائل به علم حصولی قبل از ایجاد شدند. مرحوم آقای مطهری از برخی تعابیر بوعلی در شفا می خواهد استفاده کند که ایشان نخواستند علم حصولی بگویند، و بعد معلوم می شود که ریشه اش همین است که فرمایش نهایی آقای طباطبائی است. متکلمین صریحا حصولی می گویند، اما فلاسفه می گویند شما که حصولی می گویند، حصولی خودش یک مشکل است، حداقل حصولی بگویند که علم الهی متغیر نشود، و شما هم مجبور نشوید اینگونه بحث کنید. کلی که می گوئیم کلی به معنای آخر است، نه کلی در مقابل جزئی که این اشتباه اتفاق افتد - وأنه علی حاله قبل وجود الأشیاء وبعده - این دیگر عدم تغیر است که آن علم علی حاله است قبل وجود اشیاء و بعد وجود اشیاء. - وفیه ما فی سابقه «اولا اشکال اصلیش همان یک جمله، «خلو ذات» است؛ چون ما اگر از همه بگذریم، بگوئیم علم حصولی نداریم، یک واقعیت عینی درست کردید، در این صورت مانند افلاطون می شوید - علی أن فیه - مضافا بر این که - إثبات العلم الحصولی لموجود مجرد ذاتا وفعلا - شما چگونه برای موجودی که مجرد تامّ دارد هم ذاتا مجرد است، نفس می تواند علم حصولی داشته باشد علی ما هو المشهور - ما که خرابش کردیم - نفس می تواند علم حصولی داشته باشد اما موجودی که ذاتا و فعلا مجرد است و مجردش تام است، نفس چرا می تواند علم حصولی داشته باشد؟ چون در مقام فعل، متصل به ماده است؛ لذا این توهم پیش می آید که این صورت را از خارج گرفته و آن، منشأ علمش است، اما موجودی که مجرد تام است و هیچ نحو تعلقی به ماده ندارد، آنجا علم حصولی معنی ندارد - وقد تقدم فی مباحث العلم والمعلوم أن الموجود مجرد ذاتا وفعلا لا یتحقق فیه علم حصولی - این یک مطلب - علی أن فیه - علاوه بر این که - إثبات وجود ذهنی من غیر وجود عینی یقاس إلیه - قبلا گفتیم وجود ذهنی، وجود قیاسی است، حتما باید یک واقع خارجی داشته باشد که این نسبت به آن، ذهنی به حساب آید، اما این علم عنایی واقعیتی خارجی ندارد، خودش می خواهد واقعیتی خارجی را بوجود آورد. پس حرف افلاطون را گفتید. مرحوم مطهری از لابلای عبارات بوعلی می خواهد این را استفاده کند، قبلا آدرسش را در درسهایشان دادیم - و لازمه أن يعود وجودا عینیا آخر للموجود الخارجی - لازمه

این حرف، معنایش این است که این موجود خارجی، دو وجود عینی دارد، و وجود ذهنی در کار نیست، یک وجود عینی دارد که از لوازم ذات است، یک وجود عینی خارجی دارد. دو وجود عینی درست کرد: یک وجود عینی که از لوازم ذات است که بالاست و یک وجود پایین دارد. لازمه اش این است که یک وجود عینی دومی شود برای موجود خارجی - قبل وجوده العینی الخاص به - قبل از وجود عینی خاص به آن - ومنفصلا عنه تعالی - این یک موجود دیگری جدای از خداوند است. - ویرجع لا محالة إلى القول الرابع « نهایتا شما به قول افلاطون برگشتید، یعنی از شیخ اشراق بالاتر آمدید؛ چون شیخ اشراق از مثل عقب افتاده است. مثل دو واقعیت درست می کند: یک واقعیت عینی متغیر خارجی، یکی واقعیت عینی ثابت لایزولی که آنجا هست، خزانه ها را آنجا درست می کند. می گوئیم علم خدا به خزانه ها چگونه است؟ یک واقعیت های منفصلی که متعلق علم الهی قرار می گیرند. همه عبارتها را مرحوم مطهری می آورد و می فرماید بوعلی اجل شأننا از این است که دنبال علم حصولی باشد و عبارت ها را توضیح می دهد.

الفصل السادس: فی قدرته تعالی

بحث قدرت را قبلا در مرحله دهم در خاتمه فصل شانزدهم (ص ۱۳۵ بدایه الحکمة) خواندیم. آنجا چه چیز را رد کردیم؟ ایشان بر اساس همان بحث، یک مطلبی را ارائه می فرمایند. آنجا رد کردیم، گفتیم که فاعل قادر، اینگونه نیست که نسبتش به فعل و ترک مساوی باشد، بعد در مفهوم قدرت این اخذ شده است، و لذا به نظر آنها اثبات قدرت برای خداوند امکان ندارد. گفتیم این حرفها نیست. شما فرق قدرت را در علت تامه و علت ناقصه نفهمیدید، علت تامه، فعل برایش ضروری است، اما قدرت هم دارد. مبنای ما در قدرت آنجا مفصل روشن شد. «اذا قارنت العلم و المشیة» (همان) در آنجا گفته شد علم را دارد و خواست و اختیار هم دارد. «و من هنا يظهر ... و هذه القدرة الفاعلة» یعنی مصدریتش بالفعل است؛ یعنی واجد کمالی است که دارد افاضه می کند. «اذا قارنت العلم و المشیة سمیت قدرة الحيوان و هی علة فاعلة تحتاج فی تمام علیتها و وجوب الفعل بها الی امور خارجه» (همان) ایشان آنجا تحلیل کرد نشان داد که در مفهوم قدرت، همین وجود دارد که یک فاعلی مصدریت یک کاری را داشته باشد و واجد یک کمالی باشد و این کمال را با علم و اختیار بدهد، منتهی اگر در حیوانات و موجودات امکانی می بینید که آنها علت ناقصه اند؛ لذا با فرض وجود آنها فعل، ضرورت ندارد، این ربطی به قدرت ندارد، این برای ممکن الوجود بودن و علت ناقصه بودن آنهاست و لذا گفت «و من هنا يظهر - اینها - تحتاج به تمام علیتها و فی وجوب الفعل بها الی امور خارجه كحضور المادة القابلة و صلاحية ادوات الفعل تصیر باجتماعها علة تامة يجب معها الفعل» پس اینکه نسبت به ذات قادر، فعل وجوب یا ممکن باشد این ربطی به مفهوم قدرت ندارد، قدرت در ما معمولا اینگونه است که علت ناقصه ایم، ولذا فرمودند «و من هنا يظهر» از همین تحلیل که عرض کردیم که ما در مفهوم قدرت نه وجوب داریم، نه امکان. «اولا عدم استقامة تحديد بعضهم للقدرة بفلان - ما اینها را گفتیم که اینها غلط است - بانها ما یصح معه الفعل و الترك فان نسبة الفعل و الترك الی الفاعل انما تكون بالامکان اذا كان جزءاً من العلة التامة - اینها خصوصیت مورد را در مفهوم قدرت آوردند، ما با این کاری نداریم - لایجب الفعل به وحده بل به و به بقية الاجزاء التي لم تتم بها العلة التامة لان الفاعل التام الفاعلية الذي هو وحده علة تامة للواجب» آن موقع قدرت دارد، مشیت دارد، شبهه ای در مشیتش

پیش آمد. بعد گفتند قیدی اصلاً در کار نیست. آقای جوادی تعبیر خوبی که دارند این است که وجوب از او، غیر از وجوب بر او است - این از آقای طباطبائی است - که همه وجوب ها از اوست، کسی نیست که بر او جبری تحمیل کند. وجوب بر او، یعنی جبر ما. فرمود «اذ هذا الوجوب لاحق بالفعل من قبله و هو اثره فلا يضطره الى الفعل - پس این وجوب او را مضطر نمی کند - لا ان هناك قائلاً آخر يؤثر فيه بجعله مضطراً الى الفعل» کسی دیگری نیست، ذات است و فعل، فعل هم رشحه وجود اوست. آقای جوادی در این نکته خوب، وجوب عن الله و وجوب على الله را بحث کردند و بحث برای آقای طباطبائی است.

تطبیق عبارت این فصل

«قد تقدم أن القدرة - قدرت چیست؟ - كون الشيء مصدراً للفعل عن علم - آنجا یک اضافه ای داشت «مشیت» هم آمد. آنجا دقیق تر بود. بودن فاعل، مصدر فعل آن هم از علم و مشیت - و من المعلوم أن الذي - می خواهد ثابت کند اولاً ذات، مصدر هر فعلی است؛ چون آنکه - ينتهي اليه الموجودات الممكنة هو ذاته المتعاليه - ذات خداوند است؛ - إذ لا يبقى وراء الوجود الممكن إلا الوجود الواجبي - چیزی باقی نمی ماند وراء وجود ممکن الا وجود واجب؛ - من غير قيد و شرط فهو المصدر للجميع - پس ذات پروردگار، مصدر همه موجودات است. مدعا این است که واجب، قادر است؛ چون در قدرت، سه مفهوم داریم: یک؛ مصدریت، دو؛ علم، سه؛ اختیار و مشیت. می خواهیم سه تا را ثابت کنیم. در این مرحله فرقی نمی کند اما یک فرق ظریفی دارد - و علمه عين ذاته - حالا که ذات مصدریت دارد، علم ذات به ذات هم، عين علمش به مخلوقاتش است، هم ذاتش مصدر است و هم عالم است - التي هي المبدأ لصدور المعاليل الممكنة فله القدرة وهي عين ذاته» از همین جا معلوم می شود آنهایی که نتوانستند علم را درست کنند، قدرت هم را نمی توانند درست کنند.

«فإن قلت أفعال الإنسان الاختيارية مخلوقة لنفس الإنسان - افعال اختیاری انسان، مخلوق نفس اند، قدرت این است که فاعل، مصدریت داشته باشد، علم داشته باشد، اختیار هم داشته باشد. می خواهد به این اشکال کند. - لأنها منوطه باختیاره إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل - «ان قلت» ضعیف و غلط است؛ چون آن که مخلوق نفس انسان بود، اراده اش بود - ولو كانت مخلوقة لله سبحانه مقدوره له»

واجب بودن فعل الهی، مستلزم مجبور بودن خداوند نیست

(به ان قلت صفحه بعد مراجعه کنید. در جلسه بعد اشکالات قبلی خوانده می شود) «فإن قلت: السلوك إلى بيان عموم القدرة من طریق توقف وجود المعلول الممكن على وجوبه بالغير وانتهاء ذلك إلى الواجب بالذات ينتج خلاف المطلوب فإن كون فعله تعالی واجباً يستلزم كونه تعالی موجباً بفتح الجيم، أي واجبا عليه الفعل ممتنعاً عليه الترك ولا معنى لعموم القدرة حينئذ» این ان قلت در مفهوم قدرت، اختیار را آورد چون این بحث را کردیم اول این بحث تمام شود بعد به بحث قبلی ادامه می دهیم. ان قلت می گوید:

اگر شما گفتید خداوند، مصدر همه عالم است؛ چون و رای ممکن، واجب الوجود بالذات وجود دارد و همه موجودات مصدرشان اوست؛ چون او واجب بالذات است. پس خدا را فاعل موجب قرار دادید و حال آن که در مفهوم قدرت، ما اختیار می خواهیم.

جواب: «فإن قلت، السلوك إلى بيان عموم القدرة من طريق» شما که سیر کردید برای بیان عمومیت قدرت، از این طریق که توقف دارد وجود معلول ممکن بر وجوب بالغیرش، و وجوب بالغیر نهایتاً به واجب بالذات برسد، در مصدریت هم این بود؛ چون ذات پروردگار، مصدر هر وجود و هر کمال وجودی است پس هر فعلی - از طریق امکان هم که سیر کنید عیبی ندارد، هر ممکن الوجودی که بخواهد به وجود آید، باید یک واجب بالذات بالا سرش باشد؛ چون وجوب بالغیری می خواهد که این وجوب بالغیر به واجب بالذات باید برسد. حال که گفتید سیرتان این شد که باید واجب بالذات بالاسر هر واجب بالغیری است این «ینتج خلاف المطلوب» - می شود - توقف وجود المعلول الممكن علی وجوبه بالغیر و انتهاء ذلك إلى الواجب بالذات ينتج خلاف المطلوب فإن کون فعله تعالی واجباً - این که شما گفتید فعل خداوند متعال واجب است به وجوب غیری، به دلیل اینکه ذات پروردگار، بالاسرش است که واجب به وجوب ذاتی است، -یستلزم کونه تعالی - این وجوب فعل، مستلزم این است که فاعل موجب باشد، - موجبا بفتح الجیم آی واجباً علیه الفعل - باید فعل برایش ضرورت داشته باشد - ممتنعاً علیه الترتک ولا معنی لعدم القدرة حیثئذ». در این موقع نمی توانید قدرتت را عام بدانید و بگویید قدرت خدا در همه جا هست. این مستشکل در مفهوم قدرت، اختیار و مشیت را اخذ کرد، آن که اختیار ندارد، فاعل موجب است.

جواب این است که وجوب از کجا انتزاع شد؟ از وجود. وجود را چه کسی داد؟ خدا داد. وجوب، مساوق وجود است یا بالذات یا بالغیر. بالذاتش از حقیقت وجود می آید، بالغیرش از فعل می آید. پس وجوبی که منتزع از فعل است فعلی که اثر خداوند است، خدا را مجبور می کند؟ این وجوب از اوست نه بر اوست. «قلت الوجوب کما تعلم - وجوبی که شما به آن استدلال می کنید - منتزع من الوجود - وجوب از وجود منتزع است - فکما أن وجود المعلول من ناحية العلة كذلك وجوبه بالغیر من ناحيتها ومن المحال أن يعود الأثر المترتب علی وجود الشيء مؤثراً فی وجود مؤثره - امکان ندارد آن اثر یعنی وجوبی که مترتب بر وجود معلول است، مؤثر باشد در علت آن شیء. دو واسطه خورده است؛ علت به شیء وجود داده است، و ما از وجود شیء، وجوبش را استفاده کردیم، وجوبی که منتزع از وجود است نمی تواند تأثیر در علت این بگذارد، چون همه اش از اوست - فالإيجاب الجائی من ناحية تعالی إلى فعله - آن ایجابی که آمده است از سوی خداوند متعال - يستحيل أن يرجع فیوجب علیه تعالی فعله - محال است که آن ایجاب برگردد خودش موجب باشد - ویسلب عنه بذلک عموم القدرة وهی عین ذاته» و از خداوند تبارک و تعالی به سبب ایجابی که خودش خلق کرده است، عموم قدرت سلب شود. در حالیکه آن قدرت، عین ذات خداوند است. در رتبه ذات همه عین هم اند.

خداوند متعال مختار بالذات است

«وَيَتَّبِعُنَا بِمَا تَقْدُمُ أَنَّهُ تَعَالَى مَخْتَارٌ بِالذَّاتِ - خداوند متعال، اختیار بالذات دارد. اعلی مراتب اختیار، برای فاعل بالتجلی است - إذ لا إجبار إلا من أمر وراء الفاعل - ما اجباری نداریم الا از آن که یک چیزی از وراء فاعل آید و آن را موجب کند - یحمله علی خلاف ما یقتضیه أو علی ما لا یقتضیه - فاعل را بر چیزی که خلاف اقتضای فاعل است یا بر چیزی که فاعل اقتضائش را ندارد، آن موجب ، فاعل را بر آن حمل کند - ولیس وراء تعالی - ما وراء خداوند متعال، نداریم - إلا فعله - فقط فعل خدا، وراء خداست - والفعل ملائم لفاعله فما فعله من فعل هو الذی تقتضیه ذاته ویختاره بنفسه» کسی نیست که بخواهد ایجاب علی الله داشته باشد. وادار کننده خدا باشد. پس هر آن چه که خدا انجام داد، ذات خدا اقتضا می کند و اختیار می کند آن چیز را بنفسه؛ چون چیزی وراثت نیست.

نتیجه اینکه خداوند قدرت دارد؛ چون مصدریت هر کمالی را دار ، علم هم دارد، اختیار و مشیت هم دارد، بخاطر اینکه هر دو را ثابت کردیم. مصدریت، علم، اختیار و مشیتش ثابت شد؛ چون کسی وراثت نیست که خداوند را موجب کند. وجوب از اوست نه بر او. این مفهوم قدرت و اثبات قدرت است. اشکال دیگر این است که اگر خدای متعال قدرت بر افعال ما دارد، آیا قدرت خدا بر افعال ما، ما را فاعل موجب نمی کند؟

مقدمه ای جهت تبیین اشکال

فرمودند: مفهوم قدرت، یعنی مصدریت یک فاعلی از برای فعل، آن هم عن علم و اختیار، و ما یک چنین مصدریتی را برای خداوند متعال داریم؛ چون هم مصدریتش به جهت اینکه منشأ همه کمالات و وجودات است و هم علمی دارد عین ذات، و هم عالی مراتب اختیار برای ذات مقدس پروردگار اثبات می شود و لذا مشکلی از این جهت نداریم. منتهی این را در دو بخش گفتند پاراگراف اول بحث و ان قلت و قلت آخر بحث که روشن کردند که قدرت برای خداوند متعال با هر سه قید «منشأیت اثر، علم و اختیار» ثابت است.

شمول قدرت الهی نسبت به افعال اختیاری انسان

«ان قلت» می خواهد به عمومیت قدرت پروردگار اشکال کند که عمومیت قدرت پروردگار اگر بخواهد همه چیز را حتی افعال اختیاری انسان را بگیرد، معنایش مجبور بودن انسان است، و چون مجبور بودن انسان، غلط است و انسان، مختار است. پس قدرت نمی تواند همه چیز را حتی افعال اختیاری انسان را بگیرد. جواب یک جمله است و آن این است که شما فاعل بالتسخیر را با فاعل بالجبر اشتباه گرفتید. ما بر اساس مبانی حکمت متعالیه، ذهنتان را بخواهیم منظم کنیم، فاعلیتی را که برای خداوند در اینگونه موارد قائلیم، فاعل بالتسخیر است و فاعل بالتسخیر، چون در طول فواعل معمولی قرار می گیرد، اراده اش از طریق خود اراده فاعل ها به فعل تعلق می گیرد، کما اینکه علمش تعلق می گیرد به فعل، از طریق خود معلول ها، لذا اگر اراده و علم الهی - در نهایت مطاف - تعلق به این که فلان فعل، اختیارا از انسان صادر شود. اگر اختیار انسان، آنجا نباشد اراده الهی تخلف پیدا کرده است؛ چون فاعل، فاعل بالتسخیر است. این اصل مطلب از نظر فلسفی است. پس شبهه این است که عمومیت قدرت است. در ذیل شبهه، عمومیت علم را می گوید. اگر علم الهی، عام است و صادق است و قدرت الهی عام است و افعال اختیاری ما را هم می گیرد آیا مستلزم این است که ما فاعل بالجبر باشیم و مجبر بر فعل باشیم نه مختار بر فعل؟ می گوییم خیر! چون خداوند، فاعلیتیش در اینگونه موارد، فاعلیت بالتسخیر است و فاعل بالتسخیر در عرض فاعل دیگر نمی خواهد عمل کند که سلب اختیار او بکند، بلکه وجودش در طول است، وقتی وجودش در طول یک فاعل است، اصلاً برای آنکه علم و اراده الهی درست شود باید این فعل، فعل اختیاری باشد، اگر این فعل بخواهد فعل غیر اختیاری باشد آن موقع، علم الهی، غلط است. منتهی استاد آقای طباطبائی در عین اینکه این بحث را نهایتاً به اینجا می رسانند یک نکته فنی در لابلای «ان قلت و قلت» اول می گنجاندند که یک مقدار تحلیل ما از اختیار درست شود و آن نکته این است که شما نباید فکر کنید اختیار، ناقض قانون علیت است، نباید فکر کنید اگر قرار است من انسان مختار باشم معنایش این است فعلی که دارد انجام می شود، ضرورت بالغیر ندارد، امکان ندارد. هر چه در دایره وجود انجام

می شود قطعا ضرورت بالغیر دارد و ضرورت بالغیر، منتهی به ضرورت بالذات می شود و این منافات ندارد؛ چون معنی ندارد که فعل بدون علت تامه تحقق پیدا کند. هر واقعیتهایی در عالم تحقق پیدا می کند قطعا علت تامه اش بالا سرش است و علت العلل هم ذات مقدس پروردگار است. «الشیء ما لم یجب لم یوجد» این مسلم است پس اختیار یعنی امکان صدور فعل نسبت به علت ناقصه اش است؛ چون در واقع این فعلی که از من صادر می شود اگر ده مقدمه دارد، یک مقدمه اش انتخاب من است، فعل، نسبتش با علت ناقصه، امکان است، نسبتش با علت تامه، ضرورت است؛ نه به صرف انتخاب من آن فعل به وجود می آید که تفویض می شود؛ این غلط است، نه بدون انتخاب من آن فعل می آید که جبر می شود بلکه این فعل با علت تامه اش می آید لذا حین الوقوع و حین الصدور، فعل ضروری است. در واقع علت تامه اش هست بقیه مقدمات بودند و من هم انتخاب کردم و فعل هم ضرورت وجود پیدا کرده است و علت تامه اش که واجب الوجود بود بالا سرش است که همان مفهوم فاعل بالتسخیر می شود که وجود او که ضرورت بخش همه ممکنات است، در طول فواعل عمل می کند؛ لذا اولاً توجه کنیم به مفهوم فاعل بالتسخیر. این که ذات مقدس او در طول سایر فواعل است، علم و اراده اش، قدرتش، به همه عالم تعلق می گیرد، اما از جهت اینکه در طول است و نکته دوم این است که ما در مفهوم فعل اختیاری باید بدانیم که این مفهوم فعل اختیاری با ضرورت علی و معلولی منافات ندارد بلکه اگر کسی ضرورت علی و معلولی را انکار کند فعل اختیاری خراب می شود معنایش این است که من اختیار کنم انجام نشود. اگر قرار است ضرورت علی و معلولی از بین برود من می خواهم بخوابم، مثلاً می شنوم، فرض هم این است که بقیه مقدمات تمام است؛ چون علت و معلولی در کار نیست، صد درصد نظام جهان، نظام علی و معلولی است و هر وجوب بالغیری به وجوب بالذات ختم می شود و هر چه در عالم تحقق پیدا می کند تا ضرورت پیدا نکند وجود پیدا نمی کند و این منافاتی با اختیار ندارد. این مطلب را به اصطلاح سیستم عام فلسفی اضافه کنید که فاعلیت خداوند، فاعل بالتسخیر است.

تطبیق عبارت

«فإن قلت أفعال الإنسان الاختيارية مخلوقة لنفس الإنسان - که این هم مسامحه دارد فعل اختیاری، مستقیماً مخلوق انسان نیست - لأنها منوطه باختياره إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل - مسامحه اش این است که مخلوق انسان به آن معنی که در خلق و علیت وجودی داریم، اینگونه نیست که افعال به معنای عامشان، ایجاد می شوند. اراده مثلاً مخلوق نفس است. بله! یک سری افعال بی واسطه نفس دارد، که قوای نفس اند، آنها از شئون نفس اند، آنها ربط وجودی به نفس دارند بر خلاف افعال خارجیه که اینها با هم فرق دارند اما فعلاً این مطلب ناظر به معنای دقیق خلق نیست؛ چون در تعلیلش آمده است - لأنها منوطه باختياره - در این حد، به معنای عام علیت است - ولو كانت مخلوقة لله سبحانه - حاق شبهه این است که بالتسخیر را ندیده است. مخلوقیتشان از برای خداوند را در عرض ... با مشکل برخورد کرده است، در صورتی که ما با فرض فاعل بالتسخیر و آن طولیتی که ذات مقدس پروردگار به سلسله علل و عوامل دارد، - مقدوره له كان الإنسان مجبراً علی الفعل - انسان مجبور بود، - لا مختاراً فيه فأفعال الإنسان الاختيارية - نتیجه اش این است که افعال انسان خارج از تعلق قدرت است - خارجة عن تعلق القدرة فالقدرة لا تعم کل شیء» قدرت هم چیزی را شامل نمی شود. شبهه اصلی زمانی حل می شود که ما فاعل بالتسخیر را بفهمیم. استاد در «قلت» دوم که در

بحث علم هم مطرح می شود به آن می پردازند، فعلا می گویند اختیار، منافات با وجوب بالغیر و بالذات ندارد. اختیار نسبتی است که معلول با جزء العله دارد و ضرورت، نسبتی است که معلول با تمام علت دارد و چون ذات پروردگار در طول ممکنات است، مشکل حل می شود.

«قلت ليس معنى كون الفعل اختياريا- معنای اختیاری بودن این نیست که- تساوی نسبته إلى الوجود والعدم- فعل تساوی دارد با وجود و عدم- حتی حين الصدور- حين الصدور یعنی حين الوقوع، هر فعلی ضرورت دارد؛ چون «الشیء ما لم يجب، لم يوجد» این ضرورت فلسفی که از باب قانون علیت تأمین می شود و نهایتا ما را به واجب الوجود بالذات می رساند. فاعل بالتسخیر می شود با سیستم مشاء- فمن المحال صدور الممكن من غیر ترجیح و تعین لأحد جانبی وجوده وعدمه- محال است که ممکنی صادر شود بدون آنکه ضرورت پیدا کند؛ یعنی توجه پیدا کند و تعین پیدا کند یکی از وجود یا عدمش. در باب عدمش هم گفتیم منتهی عدم، مسامحه است قیاساً علی الوجود، قبلا در بحث های قبلی گفتیم- بل الفعل الاختیاری لكونه ممكنا فی ذاته- چون فعل اختیاری، ممکن الوجود است در ذاتش- یحتاج فی وجوده إلى علة تامه لا يتخلف- آن ممکن، فعل اختیاری- عنها- از علت تامه- نسبته -فعل اختیاری- إليها- علة- نسبة الوجوب، واما نسبته إلى الإنسان الذی هو جزء من أجزاء علته التامة فبالامكان- نسبتش به انسان که جزء است، به امکان است. پس نسبت معلول با علت ناقصه، امکان است، نسبت معلول با علت تامه، وجوب است، و هر فعلی که در عالم انجام می شود واجب الوجود می شود، منتهی واجب الوجود بالغیری است که نهایتا منتهی به واجب الوجود بالذات منتهی می شود- کسائر الأجزاء التي لها- مانند سایر اجزائی که برای فعل یا علت تامه است - من المادة القابلة و سائر الشرائط الزمانية والمكانية وغيرها- پس هر کدام از اجزاء را که نگاه کنید به فعل، امکان وجود می دهد، مجموع اجزاء که علت تام است، به فعل، ضرورت و وجوب می دهد- فالفعل الاختیاری لا يقع إلا واجبا بالغير- هر فعل اختیاری، ضرورت دارد اما ضرورت بالغير دارد؛ چون ممکن الوجود است -كسائر المعلولات ومن المعلوم أن الوجوب بالغير لا يتحقق إلا بالانتها إلى واجب بالذات، ولا واجب بالذات إلا هو تعالی، فقدرته تعالی عامه حتی للأفعال الاختیاریة» ای کاش همین جا در عبارت، مسأله فاعل بالتسخیر تصریح می شد. مطلب آمده است که فاعلیت واجب الوجود بالذات در طول است و طولیت او که تأمین کننده وجوب ضرورت در همه عالم وجود است، عرضیتی را نمی دهد که شما در ذهنتان آمده است منتهی در ادامه بحث دقیق تر مطرح می شود.

(پرسش... پاسخ:) حُسن امکان فقری به این است که فاعل بالتسخیر را دقیق تر می کند به یک معنی، و به معنای دیگر فاعلیت را از غیر خدا برمی دارد؛ چون بقیه را علل اعدادی می کند.

عدم استقلال معلول در افعال بر اساس اینکه وجودش عین ربط به علت است

«و من طریق آخر- این سیستم مشاء بود؛ ما ممکن الوجود را واجب الوجود بالغير می دانیم و واجب الوجود بالغير را منتهی به واجب الوجود بالذات می دانیم- الأفعال کغيرها من الممكنات معلولة- افعال همه معلول اند- وقد تقدم فی مرحلة العلة والمعلول- معلول، عین ربط و عین فقر است- أن وجودَ المعلول رابط بالنسبة إلى علته - رابط است - ولا يتحقق وجود رابط إلا بالتقيام

بمستقل یقومه - مگر یک مستقلی بیاید که مقوم وجود آن رابط باشد - ولا مستقل بالذات إلا الواجب بالذات - و ما مستقل بالذاتی نداریم الا واجب بالذات - فهو مبدأ أول لصدور كل معلول متعلق الوجود بعله - پس مبدأ اول برای هر معلولی که تعلق وجود به علت دارد، اوست؛ چون فاعل قریب، خداوند متعال است، یعنی فاعلیت خداوند بر اساس امکان فقری، سرسلسله نیست خداوند. بر اساس امکان فقری، چون ذات برای ما سوی الله نداریم، در واقع مبدأ اول هر فعلی اوست. این مبدأ اول است برای صدور هر معلولی که متعلق الوجود است به علت. هر معلولی به هر علتی بخواهد تعلق وجودی داشته باشد مبدأ اولش اوست، فعل الله است - وهو علی کل شیء قدیر».

(پرسش... پاسخ): مبدأ اول برای هر فعلی، اوست، در صورتی که در امکان ماهوی، مبدأ اول هر فعلی، علت قریبش است. در واقع واجب الوجود، سرسلسله است، نسبت به فعل، اول نیست. مبدأ اول نسبت به هر فعلی علت قریبش است. در هر جا، واجب الوجود فقط مبدأ اول عقل اول است یعنی فعل مستقیمش، هر فعلی بر اساس سیستم مشاء، علت قریبش، مبدأ اولش است نهایتاً این مبادی باید به مبدأ اصلی برسند که واجب الوجود است اما بر اساس امکان فقری مبدأ اول هر فعلی، خود خداوند است؛ یعنی بر اساس امکان فقری، اولیتش واحد لا بالعدد است. «اول» اگر می‌گوییم اصرارمان بر این است که نفی اضافی که امکان ماهوی دارد را نفی می‌کنیم.

«و من المعلوم انّ الوجوب بالغیر لا یتحقق الا بالانتهاء الی واجب بالذات - در امکان ماهوی، واجب بالذات سرسلسله است، در واقع شما یک سلسله دارید که به واجب می‌رسید در امکان فقری. واجب الوجود سرسلسله نیست، مبدأ قریب است. اگر قریب تعبیر می‌کرد بهتر بود. ما می‌خواهیم عموم قدرت را ثابت کنیم.

اثبات عمومیت و شمولیت قدرت خداوند بر افعال انسان از دو راه

برای اثبات عموم قدرت، گفتیم دو بیان داریم: یکبار از طریق امکان ماهوی ثابت می‌کنیم، می‌گوییم هر ممکن الوجودی، منتهی به واجب بالذات است، این امکان ماهوی است. شاید شبهه پیش آید که افعال اختیاری انسان که به انسان مستندند، ما می‌گوییم مبدأ اول همان فعل اختیاری، انسان نیست، چون ذات ندارد. توجه کنید این به «طریق آخر» چرا کار ملاصدرا اثر دارد! کار ملاصدرا این بود، به تعبیری که مطهری در عدل الهی می‌فرمود. می‌فرمود ما وقتی بیان صدرا را در ارتباط با رابطه معلول با علت هستی بخشش یاد می‌گیریم شبهه نمی‌کنیم که الفعل، فعل الله؛ چون ما دنبال اثبات عموم قدرت بودیم، عموم قدرت در فعل اختیاری، مورد شبهه قرار گرفت که اگر این عموم قدرت درست باشد، این فعل، دیگر اختیاری نیست. ما چون در ذهنمان است که این فعل اختیاری مستند به فاعل قریبش است ولی توانستیم به زور استدلال به توسط مشائی‌ها، بگوییم بالانتهاء الی الواجب درست می‌شود؛ چون هر موجودی تا ضرورت وجود پیدا نکند، وجود پیدا نمی‌کند ولی با امکان فقری می‌گوییم. وقتی ما برای معلول، ذات قائل هستیم که غض نظر کنیم از ذات باری تعالی. وقتی ذات پیدا کردیم، طرفی النسبه در عالم داریم. هر وقت ذات پیدا می‌کنیم اینگونه است. وقتی ذات نداریم یعنی حقیقت و رقیقت است.

تعلق اراده و علم الهی به افعال انسان، مستلزم جبری بودن آن افعال نیست

«فإن قلت الالتزام بعموم القدرة للأفعال الاختيارية» می گوئیم حال که اینگونه شد، اگر این قدرتِ فاعل قریب اول است، چگونه می شود اگر متعلق اراده الهی است و اراده الهی تخلف از مراد ندارد؟ اشکال الان قوی تر شد. قبلا در سیستم امکان ماهوی سلسله ای بود که می گفت این فاعل قریبش است و آن بعیدش است، آن سرسلسله اش است منتهی او از طریق اینها خواسته است. وقتی او فاعل قریب شد، این را چگونه حل کنیم؟ اگر او «اقرب الیه من حیل الوریث» است او را چگونه اراده کنیم؟ جواب: اراده او، تعلق به معلول اختیاری گرفت، وقتی اراده او تعلق می گیرد به معلول که بقیه معداتش هستند، باید معدات باشند تا اراده آید. بقیه، دیگر فاعل نیستند، معدات هستند، فرق این دو تحلیل، این یک جمله است.

(پرسش... پاسخ): این «ان قلت» تکرار «ان قلت» اول نیست؛ چون «ان قلت» اول در فضای مشاء حرف زد، «ان قلت» دوم در فضای حکمت متعالیه دارد حرف می زند. «ان قلت» اول، فرضش این بود که افعال اختیاری مخلوق نفس الانسان است، آن سرسلسله می شد. این «ان قلت» می خواست مبدأ اول هر فعلی را خدا بداند.

«فإن قلت الالتزام بعموم القدرة للأفعال الاختيارية التزام بكونها جبرية» - این، التزام به این است که افعال انسان، جبری است. - فإن لازمه القول بتعلق الإرادة الإلهية بالفعل الاختيارية - لازمه اش این است که اراده الهیه به فعل اختیاری خورده باشد - وهی لا تتخلف عن المراد - این اراده الهی، تخلف از مراد پیدا نمی کند؛ چون اراده الهی، علت تامه است، نمی توانیم بگوئیم علت ناقصه است، علت تامه می شود - فیکون ضروری الوقوع - پس فعل اختیاری است - ویكون الإنسان مجبرا علیه لا مختارا فيه - نتیجه اش این است که فعل اختیاری، جبری است؛ چون متعلق اراده الهی است و او در واقع فاعل قریبش است. این از باب قدرت یا اراده است. - و بوجه آخر ما وقع من الفعل متعلق لعلمه تعالی فوقه ضروری - فعلی که متعلق علم الهی است باز هم ضروری است. - وإلا عاد علمه جهلا - و الا علمش، خلاف واقع می شود - تعالی عن ذلك فالفعل جبری لا اختیاری» پس فعل جبری است نه اینکه اختیاری باشد. پس هم از طریق اینکه متعلق قدرت و اراده الهی است، هم از طریق اینکه متعلق علم الهی است، مخصوصا در فضای حکمت متعالیه که امکان، امکان فقری است و آن قریب به هر معلولی است نه اینکه سرسلسله باشد.

«قلت: کلاً - هرگز! اتفاقاً چون متعلق اراده الهی است یک وصف اختیاریت است. اگر متعلق جبری تحقق پیدا کند، تخلف اراده الهی است، و این تأمل در فاعل بالتسخیر است، معنای فاعل بالتسخیر یعنی این. کما اینکه متعلق علم الهی به وصف اختیاریت است. اگر جبری واقع شود، علم الهی تخلف پیدا می کند - فالإرادة الإلهية إنما تعلقت بالفعل علی ما هو علیه فی نفسه - اراده الهیه فعل را همانگونه که هست، خواسته است - والذي علیه الفعل هو أنه منسوب إلى الإنسان الذي هو جزء علقته التامة بالإمكان - آن که فعل دارد، فعل اختیاری است، وجودا اختیاری است، آن صفتی که فعل دارد این است که منسوب به انسانی است که جزء علت تامه آن فعل، بالامکان است؛ چون نسبت معلول با علت ناقصه اش، امکان است. - ولا يتغير بتعلق الإرادة عما هو علیه - این اراده ای که از نوع فاعل بالتسخیر است و با تسخیر ذات فاعل، فعل او را تسخیر می کند؛ چون قرار شد ذاتی برای ما سوا باقی نماند، و از طریق

تسخیر ذات، فعل را تسخیر می کند فعل را همان طور تسخیر می کند که اگر ذات می بود، یعنی ادق دقیق است. چگونه اگر ذات بود، این فعل اختیاری بود، الان هم که ذاتی وجود ندارد می گوئیم اختیاری است - فقد تعلق الإرادة بالفعل من طریق اختیار الإنسان ومراده تعالی أن يفعل الإنسان الفعل الفلانی باختیاره ومن المحال أن يتخلف مراده تعالی عن إرادته» لذا محال است مراد خداوند از اراده اش تخلف پیدا کند. خدا، فعلی را اختیاری بخواهد اما آن فعل، اختیاری تحقق پیدا نکند. فرق این تحلیل با تحلیل قبلی این است که تحلیل قبلی آن را سرسلسله می کرد و در فضای امکان ماهوی بود و وجوب بالغير را به واجب بالذات منتسب می کرد اما این تحلیل در فضای حکمت متعالیه، مستقیماً فعل را متعلق اراده الهی قرار می دهد از طریق تسخیر ذات، فقط یادتان می دهد که این ادق دقیق است. این فاعل بالتسخیر چون ذات را تسخیر کرده است، فعلش هم مسخر اراده الهی است؛ چون ذاتی وجود ندارد. وقتی فعل و ذات، مسخر اراده الهی است مسخرند همانطور که بودند. «والجواب عن الاحتجاج بتعلق العلم الأزلی بالفعل - علم هم همین است. می گوئیم علم الهی به ذاتش عین علمش به همه معلولاتی است که امکان فقری دارند. حال این معلولات که متعلق علم الهی اند، هر معلولی همانطور که بوده، متعلق علم الهیه است از طریق فاعل بالتجلی که درست کردیم. - كالجواب عن تعلق الإرادة به فالعلم إنما تعلق بالفعل علی ما هو علیه - علم هم تعلق گرفته به فعل، همان طور که هست. - وهو - آن ماهو علیه - أنه فعل اختیاری يتمكن الإنسان منه ومن تركه ولا يخرج العلمُ المعلومَ عن حقیقته - علم که نمی خواهد معلوم را از حقیقتش خارج کند و الا تخلف پیش می آید. علم الهی، یک علم حضوری به ذات است که در عین علم به ذات، علم به تمام تفصیل است. این تفصیل همان طورند که وجود دارند. این فعل، اختیاری وجود دارد، آنجا هم اختیاری است - فلو لم يقع اختیارها كان علمه تعالی جهلا و لا يخرج - العلم - آن معلوم را از حقیقت آن معلوم، پس اگر واقع نشود آن معلوم، اختیاراً - كان غیر موجد».

تأثیر حکمت متعالیه بر حکمت مشاء

فلسفه حکمت متعالیه، حرف مشاء را ادق کرد. ما اول سیستم دقیق داریم، یک سیستم ادق داریم. ما نشان دادیم در سیستم دقیق مان، یک سلسله معالیل داریم، قانون علیت داریم به عبارت اخری، صدرا علیت را تشآن کرد وقتی علیت، تشآن کرد، علیت ماهیت سیستمش عوض نمی شود. در تحلیل قبلی بر اساس قانون علیت این بود که علت ناقصه داریم، علت تامه داریم، نسبت فعل با علت ناقصه اش، امکان است و نسبتش با علت تامه اش ضرورت است. حالا همان علت تامه و ناقصه که درست شد و فرضش بر کثرت ماهوی و برداشتن هلیات بسیطه بود که در واقع در حاق ذهنمان داشتیم ماهیتی فکر می کردیم، همان را در سیستم تشآن می بریم با امکان فقری. تشآن، یعنی معلول شأن علت است. ما جزء العله را در سیستم مشاء تصویر می کنیم که متوجه شویم که واقعیت خارجی، یک سازمانی دارد. ما با سیستم اصالة الوجودی و امکان فقری، همان سیستم علیت را به امکان فقری تبدیل کردیم، امکان ماهوی را به امکان فقری تبدیل کردیم.

(پرسش ... پاسخ): وقتی ادق آمد، دقیقش غلط نیست. «قلت» این مطلب می گوید. این دقیق را از شرک درآوردن است، نه این که دقیق را غلط دانستن باشد، وقتی در دقیق، اختیار هست، همان دقیقی که اختیار در آن است، متعلق اراده الهی و ادق شده است؛

یعنی خدا فاعل قریبش شده است؛ چون شما قبلاً خدا را سرسلسله می کردید. حالا ادقش می گوید سرسلسله نیست، فاعل قریب است.

(پرسش... پاسخ): گفتیم هلیات بسیطه، تابعِ نظرمان است. اگر نظر استقلالی به اینها کردیم، نظر دقیق است، اگر نظر ربطی به اینها کردیم، نظر ادق است. پس با همان نظری که در سیستم متعارف داریم واقعیت از «ما هو علیه» آن عوض نمی شود فقط رتبه اش، از استقلال در وجود می شود آیه. رتبه وجودیش تغییر می کند نه این که واقعیتش عوض شود. واقعیش اختیاری بودن بود، الان هم اختیاری است، فقط اختیاری بودنش یکبار از باب دقیق بود، یکبار ادق بود؛ لذا هر وقت می خواهیم با ادق کار کنیم نیاز به دقیق داریم؛ چون تا دقیق را در ذهن نداشته باشیم، به مرز ادق نمی رسیم. برای همین وقتی وارد بحث ادق می شویم می گوئیم امکان ربطی و فقری و وجود ربطی، واقع را عوض نمی کرد. یادآوری قبلی این است که خداوند فاعل بالتسخیر است. مفهوم فاعل بالتسخیر این است که واقعیت ها همان طورند که خدا خواسته است. خدا خواسته یک جا ظهور کند در فعل جبری، یک بار خواسته ظهور کند در فعل اختیاری .

خداوند آیاتی دارد، یک بار این سنگ است، یک بار من هستم، یک بار اثر تکوینی باد است، یک بار فعل تکوینی من است، وقتی گفتم خداوند در اینها ظهور پیدا می کند؛ یکبار ظهور الهی، «ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» است، یکبار ظهور الهی، باد که می وزد ظهور الهی است، ظهورات و آیات الهی با هم فرق می کنند، باز هم در خود افعال، نباید هل بسیطه تشکیل بدهیم؛ چون قرار بر این شد که ذهن ما امکان عقلی باشد، فقط دقت کنید هندسه فرمایشات ایشان چقدر زیباست. اول دقیق را آورد، بعد ادق را آورد. ظاهرش هم تکرار شبهه است؛ چون هر دو «ان قلت» اشکال به عموم قدرت الهی است و حد وسط شان این است که عموم قدرت، منتهی به جبر است، التزام به عموم قدرت به جبر می شود. «ان قلت» چرا دوبار است؟ چون با دو فضا حرف می زنیم؛ یکبار با طریق ماهوی، و یکبار با طریق آخر. یکبار او را بالانتها و یکبار او را مبدأ قریب می کند. آقای طباطبائی در این حوزه خوب کار کرده است.

الفصل السابع: فی حیاته تعالی

«الحی عندنا هو الإدراک الفعال فالحیة مبدأ الإدراک والفعل ای مبدأ العلم والقدرة أو أمر یلازمه العلم والقدرة» یکی دیگر از صفات کمالیه ذاتیه پروردگار، صفت حیات است. حقیقت حیات، بر ما مجهول است که حیات حقیقتاً چیست؟ ما قدرت درکش را نداریم، در باب بقیه امور می توانیم نزدیک تر بشویم اما در باب حیات، مشکل داریم حتی در علوم طبیعی و تجربی؛ لذا حیات را در علوم طبیعی و تجربی از روی آثار معنی می کنند و حیاتی که در علوم طبیعی، آثار معنی می شود، می گویند تغذیه و تولید مثل و نمو در این وجود دارد. این معنای از حیات، مورد نظر حکما نیست. حکما وقتی حیات را معنی می کنند می گویند امر وجودی است که مبدأ علم و قدرت است؛ یعنی علم و قدرت، معلولش هستند و تأثیری در تحقق علم و قدرت دارد و به همین جهت، این معنی از حیات را که مبدأ علم و قدرت است یا ملازم با علم و قدرت است البته ملازم به آن معنایی که در لزوم خواندیم که ملزوم، علت شود و لازم، معلول شود آن هم نه علت تامه. حیات منشأ و مبدأ آثار وجودی به نام علم و قدرت است یا ملازم با این دو کمال وجودی است. اگر حیات یک امر وجودی شد که ملازم با علم و قدرت شد، هر جا ما اثبات علم و قدرت کردیم در واقع مبدأ آنها آنجا وجود دارد که حیات است و چون ما در ذات مقدس پروردگار هم اثبات علم کردیم و هم اثبات قدرت کردیم، حیات هم وجود دارد البته خداوند، معطی حیات است؛ یعنی حیات به همین معنی، در موجودات و مخلوقات الهی وجود دارد؛ یعنی خداوند یک کمالی را در عالم به وجود آورده که این مبدأ و منشأ علم و قدرت و درک و اینگونه چیزهاست. حقیقتش را نمی دانیم ولی می دانیم در انسان، مثلاً انسان موجود زنده است هم علم دارد هم قدرت دارد. یک سری کارها را با علم و اراده به عنوان موجود زنده انجام می دهد؛ چون خداوند متعال، این کمال را به وجود آورده و ایجاد کننده این کمال است، خود به خود فاقد شیء، معطی شیء نیست و لذا در ذات مقدس پروردگار این کمال هم هست.

دو برهان بر اتصاف واجب تعالی به حیات

پس دو برهان داریم: یک؛ حیات، مبدأ و منشأ دو کمال وجودی به نام علم و قدرت است و چون علم و قدرت را برای ذات مقدس پروردگار اثبات کردیم، منشأ و مبدأ وجودی آنها را هم خود به خود ثابت کردیم. دو؛ حیات به عنوان یک کمال وجودی توسط پروردگار به مخلوقاتش افزوده شده است و فاقد شیء، معطی شیء نیست؛ چون خداوند چنین کمالی را افزوده کرده است قطعاً واجدش است. از این دو طریق می توانیم اثبات کنیم که ذات مقدس پروردگار، حی است. هر وقت صفت حقیقیه ای وجود داشت در همه مراتب هست.

(پرسش...پاسخ): یک نحو تجردی در علم اثبات کردیم که مقابل ماده بود، منظور آن نیست، ولی وقتی که با علم و حیات و قدرت به عنوان صفات کمالی وجود کار می کنیم با مقسم کار می کنیم و تا پایین می آید. همان گونه که حیات، مقول به تشکیک می شود، قدرت مقول به تشکیک می شود، علم هم مقول به تشکیک می شود همه مقول به تشکیک می شوند. دو مرحله شد: یکبار علم را به معنایی برای ذات می خواهیم اثبات کنیم که مجرد است و حیات را هم به همان معنا اثبات کنیم که مجرد مقابل ماده است، این، اسمی است. یکبار علم و حیات را از باب مقسم رسیدگی می کنیم از باب مقول به تشکیک است تا آخر هم می آید. باید حیث ها را از هم جدا کرد. ما گفتیم علمی که مجرد است، مقابل مادی است با آن برهان ما. ما دو برهان داریم؛ ما صفات کمالیه وجود را چون عین وجود می دانیم، یا نیستند یا اگر هستند هر جا وجود بود، هستند. این یک برهان است. یک برهان دیگر است که علم را مقابل ماده اثبات می کردیم. گفتیم آن علمی که مقابل ماده با برهان اثبات شود در ماده نیست، آن علم در ماده نیست اما علم و هر صفات کمالیه وجود که عین وجود است مقول به تشکیک است، و با وجود می آید و اینها دو حیث اند.

(پرسش...پاسخ): برهان گفت: هر مفهومی که بر واجب و ممکن صادق است، معقول ثانوی می شود و مفهوم ماهوی نیست. علم هم بر واجب صادق است و هم بر ممکن صادق است. پس صفت حقیقیه وجود می شود، وقتی صفت حقیقیه وجود می شود، مقول به تشکیک است. قدرت هم بر واجب صادق است و هم بر ممکن صادق است. مفهوم ماهوی نیست.

(پرسش...پاسخ): ما دو گونه علم داریم. آنجا اشکال کار این است که علمی را می خواهیم برای ماده اثبات کنیم که مقسمی بود. ما نگفتیم مقسمی ثابت نمی شود. گفتیم آن مقسمی به درد کار نمی خورد؛ چون ما برهانی که بر مجرد علم اقامه کردیم، تجردی را ثابت کردیم که در مقابل ماده بود. به عبارت دیگر، ما می خواستیم مراتب عالی علم را ثابت کنیم نه مراتب دانی. وقتی به تشکیک می بریم، به مقتضای برهانی که برای تجرد علم استفاده کردیم. شما حیث صفات حقیقیه وجود را یک طرف بگذارید، حیث براهین ما را هم یک طرف. الان که می گویم حیات، مبدأ ادراک و قدرت است، این حیاتی که برای ذات واجب الوجود، ثابت می کنم برای همه موجودات ثابت نمی کنم. من باید براهینم را دقت کنم که حد وسط هر برهانی چه می گوید، من یکبار صفات حقیقیه وجود را مقول به تشکیک می دانم، حالا لفظ و کلمه ای مقابل ندارم؛ چون در ادبیات ماهوی دارم حرف می زنم. برهانم می گوید یک صفت حقیقیه وجود وقتی در یک جا بود، در همه جا هست. بعد در براهین دیگر می گوید یک مرتبه اعلی و شدید یک کمالی را ثابت کند، آن مرتبه و اعلی و شدید یک کمال وقتی به حکم یک برهان دیگر ثابت شد، به درد جای دیگر نمی خورد.

حکما در ارتباط با چیستی حیات، اختلاف نظر دارند؛ چون هنوز به درستی، چیستی به معنای کلی اش یعنی واقعیت حیات به علم حصولی درک نشده است، اما در این موجودات زنده ای که دارند کار می کنند می خواهند بگویند این موجودات زنده که کار می کنند یک کمال وجودی دارند که این کمال وجودی یک سری آثار دارد که مفصلش را بعدا می گویند، این آثار بعضیش، آثار ماهوی است؛ یعنی آثاری که برای حد وجود است اما برای اصل آن کمال وجودی نیست، مثل نمو و تولید مثل و تغذیه، مثل در

حیاتی که در طبیعیات با آن سر و کار داریم. این اثر کمال وجودی ملازم با تولید مثل است می گوئیم موجود زنده مثلاً تولید مثل می کند، موجود زنده مثلاً تغذیه می کند. خواستند بگویند آن امر وجودی و کمال وجودی، بعضی از آثارش برای خصوصیات مرتبه اش است. ما اگر آن آثاری را که مربوط به خصوصیات مرتبه اش است کنار بگذاریم ولو حقیقت آن امر وجودی را نشناسیم ملازم بودنش را با این آثار می توانیم بشناسیم. ملازم شدنش با آثار وجودی که آن آثار وجودی اختصاص به مرتبه ای دون مرتبه ندارد، مثل علم و قدرت. اقرار هم داریم که اگر به ما بگویند حقیقت آن امر وجودی را اصرار نداریم. در واقع اینها واسطه در اثباتشان می شوند؛ یعنی همان ملازمات عامه؛ یعنی اگر برای من حیات واضح تر بود ملازمه وجودی حیات را با اینها درست می کنم. این در واقع ذیلی است که ایشان گفت «امر یلازمه العلم و القدرة» ناظر به این بحث است. در خدا، علت و معلول نداریم اما اگر آمدیم ملازمه ثبوتی قائل شدیم، ملازمه ثبوتی همیشه به معنای مغایرت نیست، گاهی ملازمه ثبوتی، منشأ عینیت است؛ یعنی بعداً می گوئیم برهان «أنی» که بعداً می گوئیم ملازمات عامه می گوئیم، یک ملازمه واقعی اینجا وجود دارد، نه صرفاً یک ملازمه مفهومی. ما با مفهوم کار نمی کنیم. همه اشکالاتی که شاگردان آقای طباطبائی با آقای طباطبائی دارند همین جاست. این «أو امر یلازمه العلم و القدرة» نخواستند در حد علیت کار کنند. بالاخره حیات مبدأ دو کمال وجودی است که علم و قدرت است. هر جا آن دو کمال وجودی اثبات شد مبدأ آنها اثبات می شود. حال که ما کمال وجودی علم و قدرت را برای ذات مقدس پروردگار اثبات کردیم، آن مبدأ ثابت می شود اگر کسی برعکس کار کرد، اگر کسی گفت من می گویم از طریق فاقد شیء معطی شیء نیست، اول اثبات کمال حیات می کنم بعد از طریق کمال حیات، دنبال آثارش یعنی علم و قدرت می روم این هم اشکالی ندارد. کافیتست که ما اثبات کنیم حیات ملازم با علم و قدرت است. روال بحث ما این بود که چون توانستیم علم و قدرت را برای ذات اثبات کنیم برمی گردیم می گوئیم مبدأ علم و قدرت یعنی حیات هم ثابت است. اگر کسی طور دیگری گفت که حیات یک امر وجودی است، این امر وجودی در مخلوقات وجود دارد، و فاقد شیء، معطی شیء نیست. ذات مقدس پروردگار که این امر را ایجاد کرده است خودش به نحو اعلی دارد، و در این صورت کمال وجودی حیات را ثابت می کند؛ و چون ثابت کرده که حیات مبدأ علم و قدرت است از آنجا با اثبات حیات، به اثبات علم و قدرت می رسد، منتهی بعداً می بینیم که سازمان ثبوتی در واقع علیتش، علیت مفهومی نیست، در عالم مفاهیم ما کار نکردیم. در واقع این سازمان ثبوتی به ملازمات عامه برمی گردد که ما در واقع از احد واقعیتین به یک واقعیت دیگر منتقل می شویم منتهی همیشه ذهن آنی را که برایش روشن است...

(پرسش... پاسخ): بله! دو واقعیت دارند و عینیت دارند و عین هم اند، اصلاً فرق مفاهیم ماهوی و صفات حقیقیه وجود در این یک جمله است که صفات حقیقی، توحید صفاتی یعنی این که همه واقعیت دارند و عین هم اند.

صفات حقیقیه وجود، همه جا عین وجودند بر خلاف مفاهیم عدمی و ماهوی. ما وقتی گفتیم وجود و صفات حقیقیه وجود واقعیت دارند؛ یعنی واقعیتی که من از آن مفاهیم مختلف را به نحو تساوق می گیرم، اینها مساوق هم اند. صفات حقیقیه ذات اضافه، در مقام ذات اند؛ لذا تعبیر به ثبوت بهتر از انتزاع است. مساوقت، یعنی دو مفهوم در یک جا صادق اند، و صدق این مفاهیم بحسب واقع است، واقع را بخش بخش نمی کند اما به این معنی نیست که یکی واقعیت دارد، بلکه همه واقعیت دارد؛ یعنی الان می گوئیم

علم، می گوئیم حقیقتاً خداوند عالم است، حقیقتاً خداوند قادر است، حقیقتاً حیات دارد. وقتی صادق شدند همه صادق اند، و همه واقعیت دارند؛ لذا می گوئیم چند واقعیت یک واقع اند، اما این واقعیتها به گونه ای نیست که بخواهد آن شیء را بخش بخش کند.

تطبیق عبارت فصل هفتم

«الحي عندنا هو الدراک الفعال فالحياة مبدأ الإدراک والفعل أى مبدأ العلم والقدرة- مبدأ ادراک و فعل یا مبدأ علم و قدرت است- أو أمر یلازمه العلم والقدرة- این «أو» که به آن خیلی نمی پردازند، به نظر می آید این زمینه سازی است برای بحث بسیار عظیم ایشان در باب ملازمات عامه است که ما در واقع یک ملازمه ثبوتی داریم بین اینها که اینها ثبوتاً با هم اند، و ملازمه ثبوتی هم دارند و این ملازمه ثبوتی در متن واقع، به نحو عینیت است، ولذا مبدهی می شود برای بحث ملازمات عامه- واذ كانت الحیاء تحمل علینا- اگر حیات، مبدأ دو امر وجودی یکی علم و یکی قدرت شد، ایشان می گوید: ما حی هستیم؛ چون علم و قدرت داریم، آن هم علم و قدرت زائد بر ذات- والعلم و القدرة فینا زائدتان علی الذات- کدام علم و قدرت است که زائد بر ذات ماست؟ گفتید با مقسمی نیست؛ یعنی اینجا با مقسم کار نکردیم- والعلم و القدرة زائدتان علی الذات- اگر مقسمی می خواستیم ببینیم عین وجود ما هم علم و قدرت بود، و مورد دعوا نبود، و این علم و قدرت که داریم بحث می کنیم زائد بر ذات بود، در اینجا باید بین دقیق و ادق فرق بگذاریم داشتیم. الان کدام علم و قدرت را برای خدا اثبات می کردیم؟ آن که بالای حدی است؛ یعنی ما علم و قدرت و حیاتی را که می خواهیم برای خداوند ثابت کنیم با علم و قدرت و حیاتی که در جاهای دیگر ثابت می کنیم فرق دارد چون الآن به قضیه، مقسمی نگاه نمی کنیم- والعلم و القدرة- حالا که به ما می گویند ما حی ایم، ما حیات داریم، حیات بر ما حمل می شود در حالی که علم و قدرت در ما- فحملها علی ما کانتا فیہ موجودتین للذات علی نحو العینیة کالذات الواجبة الوجود بالذات أولى وأحق- حال که بر ما، حیات حمل می شود در حالی که علم و قدرت در ما زائد بر ذات است، حمل آنها بر واجب الوجودی که علم و قدرت، عین ذاتش است أحق و أولى است. اینجا دقیق و ادق یکی می شود و حیث هایش متفاوت می شود. اگر در فضای صدرا حرکت کردیم یک طور می گوئیم با آن مقسم. اگر مفاهیم را با رعایت حدود بخواهیم کار کنیم همه از هم سلب می شوند. منتهی این صفات را که داریم اثبات می کنیم طوری اثبات می کنیم که در جای دیگر پیاده نمی شوند؛ یعنی عینیتی که در جای دیگر درست می کنیم در جای دیگر نیست اما به یک معنای دیگر همه صفات حقیقیه وجود، عین وجودند.- فهو تعالی حیاة وحی بالذات» او هم حیات و هم حی بالذات است.

پس یک برهان ما این است که حیات مبدأ دو کمال است یا ملازم با دو کمال است. آن دو کمال وجودی علم و قدرت اند، و چون ما هر جا علم و قدرت داشتیم مبدأ آنها را داریم چه علم و قدرت زائد بر ذات و چه علم و قدرتی که عین ذات است در آنجا که اینها را داریم به طریق اولی چنین حیاتی داریم. یک برهان دیگر داریم- علی انه تعالی مفیض لحياء کل حی- مضاف به اینکه خدای متعال مفیض این کمال وجودی حیات است- و معطى الشيء غیر فاقد له است» فاقد شیء، معطى شیء نمی شود. پس خداوند که حیات را داده، حیات دارد.

می گویند به عوام الناس همین قدر بگویید. روایات ما می گویند یک عده ای که داشتند در صفات فکر می کردند، می گویند در همین حد فکر کنید و بیشتر فکر نکنید؛ لذا در روایات توحید صدوق، یک جاهایی نهی کردند و یک کسی سوال می کند امام جوابش را نمی دهد، و بعد یک کسی سوال می کند امام شروع به توضیح دادن می کنند. مشی و سیره ائمه اطهار است، یک جاهایی، هیچ نمی گویند و یک جاهایی فیض جاری می شود و سرنگهداری زیاد است. در باب توحید صفاتی اینگونه است.

الفصل الثامن: فی إرادته تعالی و کلامه

«قالوا إرادته تعالی علمه بالنظام الأصلح - یک بحثی داریم درباره اراده و کلام. مشهور فلاسفه مخصوصا در باب اراده خواستند اراده را از صفات ذات بدانند لذا کلام را همین طور. لذا تلاش کردند اراده را به گونه ای معنی کنند که به علم برگردد چون صفت ذات، «علم و قدرت و حیات» است کما این که کلام را طوری معنی کردند که به قدرت برگردد.

آقای طباطبائی می فرماید: این «الزام بما لایلزم» است. ما اگر بخواهیم اینگونه در مفاهیم عرفی تصرف کنیم، می توانیم همه اینها را به صفت ذاتی برگردانیم هر کدام را و لو به معنای ظاهرش با مقام ذات سازگار نباشد بگوییم قدرت علی الکلام است، یعنی قدرت بر ارائه دالی است که او ما را به مدلول برساند. قدرت بر ارائه دال، صفت ذات می شود، یا علم به نظام اصلح است؛ چون گفتند عالم که نظام اصلح است خداوند عالم به نظام اصلح است اگر می گوییم خداوند اراده کرده این نظام را، یعنی علم به این نظام دارد، خلاف ظاهر است اما می گوییم علم دارد. ایشان معتقد است نباید این کار را کنیم؛ ما بگوییم علم و اراده جزء صفات فعل اند و خودمان را از این تکلفات بارز که اینها را برگردانیم به امر خلاف ظاهر، نجات بدهیم. اینجا نه! ولی در نهاییه به خودشان اشکال می کنند در سمع و بصر هم همینگونه است و می گویند شما به علم برگردانید. ایشان می فرماید: آنجا ما روایت و آیه داریم اما در آنجا به خاطر تحفظ بر آیه و روایت، خلاف ظاهر معنی کردیم، اینجا هم می توانیم خلاف ظاهر معنی کنیم اما وقتی در اراده روایات ما می گویند اراده جزء صفات فعل است، چرا خلاف ظاهر کنیم؟! لذا حمل بر معنای ظاهرش می کنیم و اراده را جزء صفات فعل می گیریم. حقیقت سمع، ظاهرش شنیدن است، خلاف ظاهر بود، اگر بگوییم حقیقتش، حقیقت هر چیزی که در مقام فعل است مگر در مقام ذات نیست؟! تحقیقش در نهاییه می آید.

تطبیق عبارت

«قالوا إرادته تعالی علمه بالنظام الاصلح - اراده خدا، علم خدا به نظام اصلح است - وبعبارة أخرى علمه بكون الفعل خيرا - خداوند علم دارد که این فعل، خیر است، خواستند بگویند، اراده یعنی این، اراده یعنی خواستن؛ گفتند: خواستن و اراده کردن، علم به نظام اصلح و علم به خیر بودن فعل است. - فهی وجه من وجوه علمه تعالی - این اراده، از وجوه علم خداست. - كما أن السمع بمعنی العلم بالمسموعات والبصر بمعنی العلم بالمبصرات وجهان من وجوه علمه - سمع و بصرند - كما ان السمع والبصر وجهان من وجوه علم - اینها هم دو وجه اند، ما سمع را به علم به مسموع به عنوان حقیقتش برگردانیم، اراده را هم علم به نظام اصلح می کنیم علمی که عین ذات است، پس می گوییم اراده، عین ذات است - فهو عین ذاته تعالی» پس اراده، عین ذات خداوند متعال است.

توضیحی در باب کلام الهی

کلام چیست؟ کلام، یعنی اینکه ما یک دال اعتباری درست کنیم که به مدلول راهنمایی کند، لفظ زید را بگوییم که ما را به معنی منتقل کند، کلام یعنی به کار بردن لفظی که دلالت بر معنایی بکند، دلالتش هم دلالت اعتباری باشد، حال اگر یک اثری دلالت بر مؤثرش داشت قراردادی هم نبود، این به طریق اولی، کلام است؛ یعنی مناط کلام در آن هست. اگر واقعیت عینی خارجی به گونه ای بود که دلالت می کرد بر همه کمالاتش، مثلاً ذات باری تعالی که مبدأ هر کمالی است این ذات واجب الوجود به گونه ای است که ما را به کمالاتش می رساند، آنجا دلالت کردن یک واقعیت عینی بر همه کمالاتش، در واقع خیلی قوی تر از دلالت کردن لفظ زید بر معنایش است، دلالت لفظ زید بر معنایش، قرار دادی و اعتباری است، اما دلالت ذات مقدس پروردگار بر کمال وجودیش، یک دلالت حقیقی تکوینی است آن هم آنجا که عینیت است حال اثر و مؤثر با هم مغایر دارند در سیستم معمولی، آنجا عینیت دارند؛ لذا ما به یک معنای آدقی می توانیم کلام را در ارتباط با ذات به کار ببریم، بگوییم ذات، دال بر همه کمالات وجودیش است، کما اینکه لفظ زید، دال بر ذات زید است، و این دلالت هم عین ذاتش است. پس کلام هم عین ذات پروردگار است، صفت ذات است. اصوات برای مقام فعل اند، ما در مقام ذات بحث می کنیم. فرشته، صوتی ایجاد می کند که آن ایجاد صوت یعنی قدرت بر ایجاد دال دارد، یعنی قدرت. اینها می گویند این برمی گردد که خداوند یک واقعیت تکوینی ایجاد کند که ما را به یک واقعیتی برساند. حالا یک واقعیت تکوینی ایجاد شده است که دارد ما را به یک کمالاتی می رساند، این، خودش دلالت و کلام می شود و کلام چیزی بیشتر از این نیست. آقای طباطبائی می فرماید: نمی خواهیم بگوییم اینها غلط است ولی در واقع خروج از ظاهر است و ارجاع دادن یک چیزی به چیز دیگر است.

تطبیق عبارت (دیدگاه برخی از حکماء درباره کلام الهی)

«وقالوا الکلام فیما تعارفه لفظ دال علی ما فی الضمیر کاشف عنه - کلام، لفظی است که دلالت می کند بر معنی و مدلولی که در ذهن ما کاشف از آن است - فهناک موجود اعتباری - ما اینجا یک موجود اعتباری داریم - وهو اللفظ الموضوع - خود اصوات، اعتباری نیستند، موضوع بودن این اصوات. لفظ موضوع، اعتباری است - یدل دلالة وضعیة اعتباریة علی موجود آخر - دلالت بر موجود دیگری می کند و الا اصوات تکوینی دلالتی ندارند، لفظ زید، مرکب اعتباری است با شاکله اش. این که وضع شد اعتبار است. لفظ موضوعی است که - یدل دلالة وضعیة اعتباریة علی موجود آخر وهو الذی فی الذهن - دلالت می کند بر موجود دیگری که در ذهن است. موجود آخر که در ذهن است اعتباری نیست، آن یک واقعیت عینی خارجی است اما از جنس وجود ذهنی - ولو کان هناک موجود حقیقی دال بالدلالة الطبيعية - اگر ما یک موجود عینی و حقیقی داریم که دلالت دارد بر دلالت طبیعی - علی موجود آخر کذلک - یک موجود حقیقی ای دیگری داشته باشیم که این موجود بخواهد بر آن دلالت کند، مثل دلالت اثر بر مؤثر - علی موجود آخر کذلک کالأثر الدال علی مؤثره وصفة الکمال فی المعلول الکاشفة عن الکمال الأتم فی علته کان أولى وأحق بأن یسمى کلاماً لقوة دلالت - بخاطر این که دلالت، اینجا قوی تر، حقیقی و غیر قراردادی است. یک رابطه واقعی حقیقی تکوینی اینجا وجود دارد که ما را از دال به مدلول می رساند، این احق است که به آن کلام بگوییم - ولو کان هناک موجود إحدى الذات ذو

صفات کمال فی ذاته - اگر در مرحله عینیت برویم که اثر و مؤثری نداشته باشیم. اگر ما یک موجودی داشته باشیم احدی الذات باشد و احد باشد و هیچ‌گونه تکرر نداشته باشد، اما صفات کمالیه ذاتی دارد - بحیث یکشف بتفصیل کماله و ما یترتب علیه من الآثار عن وجوده الأحدی - به طوری که آن ذاتش کاشف از صفات کمال است. گفتیم که ذات متعال مبدئیت هر اثری را دارد. پس هر اثری را دارد، این دلالت تکوینی است چون آن ذات، مبدأ هر کمالی است. پس واجد هر کمالی است. ما ابتدا به ذاتش می‌رسیم بعد از طریق ذاتش، به تفصیل کمالاتش می‌رسیم. ما می‌گوییم ذات دال بر اینهاست با این برهان که «هو مبدأ لکل وجود و کمال وجودی» از باب مبدئیت ذات برای هر وجود و کمال وجودی. گفتیم هر کمالی اینجا هست آنجا هم هست و خود ذات دلالت می‌کند - یکشف بتفصیل کماله و ما تترتب علیه من الآثار عن وجوده الأحدی - خود ذات - یکشف عن وجوده الأحدی - اینجا احدیت، مکشوف ماست، نه خود ذات. احدیت یعنی عینیت این صفات کمالی با ذات. خود ذات یکشف عن احدیتش، و این یعنی اولاً آنجا کمال صفات کمال را دارد و ثانیاً صفات کمال، عین ذات اند. «باء» را سببیت نگیرید. برهان صرافت آوردیم و گفتیم ذات، وجود اصیل است و وجود اصیل هر کمالی را دارد و هر کمالی، غیرش هم عینش است، خود آن ذات، همه را درست کرد. اگر ما یک ذاتی داشتیم کاشفیت را برای ما داشته باشد که آن ذات همان واجب تعالی است. - وهو الواجب تعالی کان اولی و أحق باسم الکلام و هو متکلم لوجود ذاته لذاته» چون متکلم است به جهت این که ذاتش داد می‌زند از ذات خودش، ذاتش فریاد می‌زند که این کمالات اینجا هست، و این کمالات عین ذاتش است.

(پرسش... پاسخ:) احدی الذات بودن، یعنی عینیت ذات و صفات است. اما اصلش که مبدأ شیء، فاقد شیء نیست «و الذاتی ینادی بوجوده» کمالات در ذات است.

دیدگاه علامه طباطبایی درباره اراده و کلام الهی

«أقول فيه إرجاع تحليلی لمعنی الإرادة والكلام إلى وجه من وجوه العلم والقدرة - شما اراده را به علم برمی‌گردانید، کلام را به قدرت برمی‌گردانید؛ یعنی واقعیتی را ایجاد کنیم که آن واقعیت ما را به واقعیت دیگر برساند که آن واقعیت دوم یا عینش باشد یا از آثار وجودیش باشد. حالا در اثر و مؤثر یک جا، و در عینیت یک جا. (پرسش... پاسخ:) وقتی ما داریم قدرت را به کار می‌بریم، در قدرت هم مغایرت نخواهید است، وقتی می‌گوییم خداوند قدرت بر این کمال دارد، نه منظورش این است که کمال باید مغایر باشد، خود وجودش اینگونه است، قدرت یعنی همین مبدئیتش؛ یعنی ذات مبدأ واقعیتی است که آن واقعیت ما را به واقعیتی می‌رساند.

(پرسش... پاسخ:) خدا متکلم است، آنجا مشتق، عین مبدأ است. وقتی خدا متکلم است؛ چون خدا ذاتی است که وجودش کاشف از صفات کمال و ما تترتب بر این کمالات است، «لو کان هناک - یعنی یک واجب الوجودی که اینگونه بود که خودش بر صفات کمالیه اش دلالت می‌کرد نه از باب اثر و مؤثر، بلکه از باب عینیت. یک بار اثر از مؤثر دلالت می‌کرد دو واقعیت بودند. یکبار ذات می‌خواست از صفات دلالت کند. وقتی متکلم بودن را برای خداوند اثبات می‌کنیم، داریم می‌گوییم خداوند واجب الوجود،

متکلم است؛ چون دارد دلالت می کند بر این معانی. کلامش هم خودش است، عینیت است، اصلا وقتی می گوییم عالم است، علمش عین وجودش است. «أقول: فیه إرجاع تحلیلی لمعنی الإرادة والكلام- این در واقع برگرداندن تحلیلی معنای اراده و کلام است- الی وجه من وجوه العلم و القدرة فلا ضرورة تدعو إلی أفرادهما عن العلم والقدرة- شما سه صفت کمال برای خدا ثابت کردید؛ علم و حیات و قدرت. چرا اینها را جدا می کنید؟- ما نسب إلیه تعالی الیه فی الكتاب و السنه- این «ما نسب» جواب سوال مقدری است که این سوال مقدر در نهایت تفصیلا در عبارت آمده است که اگر این را شما به ما می گوئید در سمع و بصر چرا شما این کار را کردید؟ در سمع و بصر هم شما همین سوال را از خودتان می کردید!! می گوید در سمع و بصر همانی که در کتاب و سنت آمده بود، صفت ذات بود، اما در کلام و اراده آنچه در کتاب و سنت آمده است، صفت فعل است. ما اگر در سمع و بصر مجبور شدیم چنین حرفی را بزنیم و بگوییم حقیقت سمع و حقیقت بصر به ذات برمی گردد، می خواستیم کتاب و سنت را درست کنیم،- و ما نسب إلیه تعالی فی الكتاب و السنه من الإرادة و الکلام أرید به صفة الفعل بالمعنی الذی سیأتی إن شاء الله» در بحث صفات فعل، تحلیل می کنیم. آنچه در باب اراده و کلام آمده، صفت فعل است، چرا به ذات برگردانید؟ بعد هم جدایش کردید؟ اگر ما در سمع و بصر این کار را کردیم در کتاب و سنت، ذات بود جدا آمده بود، می خواستیم کتاب و سنت را جدا جدا تحلیل کنیم، اما در باب اراده و کلام چنین داعی نداریم.

سوال این است که ما بالاخره در باب حقیقت اراده و حقیقت کلام چه باید بگوییم؟ حضرت آقای طباطبائی در باب حقیقت اراده و کلام تحلیلشان را می فرمایند و ایشان بین اراده و اختیار تفکیک می کنند و اختیار را از صفات کمالیه وجود می دانند که همه جا با وجودند، اما اراده را از مفاهیم ماهوی می دانند و همان جا سوال می کنند که چه اشکالی دارد علم مثل اراده باشد؟ مثل صفات حقیقیه وجود، که در واجب، واجب است، در ممکن، ممکن است. آنجا مفصل بحث می شود، حیث مقسمیت و حیث قسمیت دقیق تر بحث می شود و تفکیک می شود که چه اشکالی دارد که در باب اراده مانند علم، یا در باب کلام چه اشکالی دارد که ما کلام را از صفات فعل بدانیم اما برای کلام هم مثل علم، یک حیث مقسمیتی قائل بشویم و تا رتبه ذات بالا ببریم؟! کما این که ما در باب علم، علم را هم در مرتبه فعل قائل می شویم هم در مرتبه ذات. آن موقع کتاب و سنت به مقام فعلش اشاره کردند. در کتاب و سنت یک جاهایی داریم که متعلق علم الهی، برای مقام فعل است و با تفصیلات مقام فعل، در آن تغییر هم هست مثلا آنجا علم خدا آنجا متغیر است. این تحلیل و جواب دقیقش در نهایت بحث می شود.

الفصل التاسع: فی فعله تعالی و انقساماته

این فصل در باب فعل پروردگار است. فعل، به معنای مفعول و مخلوق، انقساماتی دارد که ما با بسیاری از انقساماتش در فلسفه آشنا شدیم که در واقع واحد و کثیر و مادی و مجرد که اینها تقسیمات فعل پروردگار است منتهی اینجا به نکته ای اشاره می کنیم که قبلا یاد گرفتید که عوالم کلی وجود سه تاست. این را در بحث علم و عالم و معلوم خواندیم که عوالم، یا عالم عقل است یا عالم مثال یا عالم طبیعت است. عالم عقول، تجردشان تجرد تام است، یا عامل مثال است که تجرد تام نیست برزخی بین مجرد تام و ماده است و یا عالم طبیعت است.

«لعله تعالی بمعنی المفعول وهو الوجود الفاض منه، انقسامات بحسب ما تحصل من الأبحاث السابقة- برای فعل خداوند به معنای مفعول یعنی حیث فاعلی کار را کاری نداریم، خود فعل بالمعنی المخلوق را کارداریم مخلوقات الهی- و هو الوجود الفاض منه انقسامات- وجودی که از خداوند فاض است؛ چون مبنای ما در باب فعل، امکان فقری است و تقسیماتمان را بر اساس بحث ادق انجام می دهیم که در دار هستی ما یک ذات پروردگار داریم و یک فعل پروردگار. برای فعل خداوند، که همان وجود فاضی است که از پروردگار آمده است انقساماتی است- بحسب من الابحاث السابقه کانقسامه إلی مجرد ومادی وانقسامه إلی ثابت و سیال و إلی غیر ذلک» سوالی که اینجا وجود دارد این است که ابحاث سابقه، آیا فعل خدا را تقسیم می کرد یا موجود به ما هو موجود را تقسیم می کرد؟ فرقی هم واضح است. «ما تحصل من الابحاث السابقه» بالاصاله ناظر بود به انقسام موجود به ما هو موجود الی مجرد و مادی؟ الی ثابت و سیال؟ الی واحد و کثیر؟ آن می شد معقول ثانوی فلسفی که در امور عامه بحث شد یا ابحاث سابقه تقسیم رانظر به فعل پروردگار می کرد؟ قاعدتا ابحاث سابقه، موجود به ما هو موجود را تقسیم می کرد که اعم از ذات پروردگار و فعل پروردگار باشد؛ لذا ابحاث سابقه این بود که می گفتیم موجود یا مادی است یا مجرد، یا واحد یا کثیر است یا ثابت است یا سیال. اشکال و جوابی دارد که در سطوح بالاتر بحث می شود. وقتی از واجب الوجود بحث می کنیم در واقع از انقسامات وجود بحث کردیم؛ لذا بحث از صفات و افعال واجب، داخل در فلسفه اولی است؛ چون همین طور که خصوصیات ممکن را در جای خودش بحث می کنیم، خصوصیات واجب را اینجا بحث می کنیم اما اجالا و احتراماً بحثش را جدا می کنیم، این نشان می دهد که این بحث، استطرادی و مسامحی نیست و داخل در فلسفه اولی است و حق نیست که ما حکمت نظری را به چهار قسم تقسیم کنیم و بگوییم طبیعیات، ریاضیات، الهیات، امور عامه. اینگونه نباید گفت بلکه الهیات داخل در فلسفه اولی است منتهی آن مطلب، مؤید این اشکال می شود که وقتی ما در امور عامه می خواهیم تقسیم کنیم تقسیم ما در امور عامه، ناظر به موجود به ما هو موجود است. پس «فقد تحصل من الابحاث السابقه انقسام فعل الله- یعنی انقسام الوجود الفاض من الله- یا- تحصل من الابحاث السابقه انقسام الموجود به ما هو موجود؟» ابحاث، وجود را تقسیم کردند یا فعل خدا را؟ ما می گوییم فعل خدا یا ثابت است یا سیال، یا

موجود به ما هو موجود یا ثابت است یا سیال. مطلبی که آنجا گفتیم مؤید این اشکال می شود، و پاسخی که به آقای مصباح می دهیم و الهیات بالمعنی الاخص را زیر مجموعه امور عامه می کنیم. پس امور عامه، انقسامات فعل الهی نیستند فقط، بلکه انقسامات ...

عوالم کلی، سه قسم هستند

«والمراد فی هذا الفصل الإشارة إلى ما تقدم سابقا- پس ما این مطالب را نمی خواهیم تکرار کنیم، مطالبی را که تقسیم کردیم فعل الهی را به انقساماتی، پس اینجا می خواهیم بگوییم در انقسامات فعل، اشاره کنیم به این که-أن العوالم الكلية ثلاثة عالم العقل وعالم المثال وعالم المادة. عوالم کلیه سه تا هستند،-فعالم العقل مجرد عن المادة وآثارها وعالم المثال مجرد عن المادة دون آثارها- که آنجا گفتند -دون جمیع آثارها-است. و در عالم مثال، ما بعضی از آثار عالم ماده را قاعدتا باید داشته باشیم؛ چون مثال است و مثالی بود برزخی بود بین ماده و مجرد. دون آثارها، یعنی مجرد از ماده، دون جمیع آثارش است، یعنی بعض آثار را دارد اما همه آثار را ندارد، اما اگر گفتیم همه آثار را دارد، این عالم ماده می شود، ما در عالم مثال، بعضی از آثار عالم ماده را داریم، بعضی از آثار عالم ماده را نداریم -من الأبعاد والأشكال والأوضاع وغيرها- یعنی اینها را داریم، ابعاد، اوضاع و غیره را داریم اما یک سری سلسله را نداریم -ففيه أشباح جسمانية متمثلة في صفة الأجسام التي في عالم المادة على نظام يشبه نظامها في عالم المادة»

(پرسش...پاسخ): برهان برای اثباتش می خواهید یا فرضش؟ فرضش این است که جوهر داریم، این جوهر گاهی تجردش، تام است، گاهی تجردش برزخی و ناقص است؛ غ یعنی می گوئیم مفهوم خط، کلی است، اما تصور این خط، وقتی این خط را می خواهم تصور کنم، در بحث های معرفت شناسی هم گفتیم ما در نفس انسانی، یک حس، یک خیال، یک عقل داریم. حس وقتی است که من اتصال حسی به واقع خارجی دارم، الان دارم صورت زید را می بینم، وقتی صورت زید را می دیدم پیش من صورت ذهنی از زید هست، بعد که صورتم را برگرداندم این صورت، صورت خیالی است که وضوحش کمتر است، اما اینجا مفهوم انسان را داریم، مفهوم انسان، معقول و کلی است، صورت زید که نیست، و لو ما مپنمی توانیم معقول را درک کنیم. وقتی می گوئیم مفهوم انسان، یک زید مبهم در ذهنمان می آید. ما در واقع یک مثال منتشری در ذهنمان می آید، فکر می کنیم کلی درک کردیم، در مفهوم انسان، ابعاد نیست، اما صورت زید، دارای ابعاد است، منتهی این صورت زید، مجرد است؛ یعنی حرکت ندارد، انقسام پذیر نیست، اگر ماده خارجی می داشت، انقسام پذیر می بود؛ چون ماده خارجی دارد، ولی ابعاد دارد. صورت زید، غیر از مفهوم کلی انسان است. یکبار این پاره خط را می بینیم، می گوئیم این واقعیت خارجیش و صورت حسیش است، وقتی رو برمی گردانیم، آن را تصور می کنیم آن صورت، خیالی می شود، آن خط را که تصور کردیم آن خط است، اما مفهوم خط، معقول می شود. پس من یک صورت مثالی دارم، یک صورت عقلی دارم. صورت عقلی خط، مفهوم کلی خط است، صورت مثالی خط، ... پس خلاصه این شد که یکبار یک چیزی داریم ابعاد و اندازه و نسبت دارد، وقتی صورت زید را در خواب نگاه می کنیم، نسبت، وضع و محاذاء دارد، اما مجرد است؛ به این معنی که ماده ندارد، انقسام عالم ماده که در عالم ماده به دلیل آن جوهر مادی انقسام پذیر است، آن را

ندارد. صورت زید غیر از مفهوم کلی انسان است، به همین دلیل است که اول آقای طباطبائی از «من عرف نفسه» شروع کرد، ما که نمی‌توانیم در عالم خارج یک دفعه برویم و باید با این مثالها ذهنمان را قوی کنیم که مجرد مثالی غیر از ماده است کما اینکه غیر از عقل است، منتهی این مثال، مثال متصل است، منتهی این مثال، مثال قائم به نفس است.

بوعلی سینا می‌گفت: نفس، فقط مرتبه عقلش، مجرد است، معقول را مجرد می‌دید، عقل را مجرد می‌دید و حق هم داشت؛ چون مفهوم مجرد مثالی را نفهمیده بود. شیخ اشراق اول شخصی بود که مجرد مثالی را فهمید منتهی تطبیق‌های شیخ اشراق ضعیف بود، مثلاً گفت صورت آینه، صور حسی و خیالی و صور منامیه، البته اینها برای مجرد مثالی، مثال خوبی است، اما شما دنبال این نبودید، شما دنبال یک واقعیت خارجی بودید به نام مثال منفصل، اما الان مثال متصل تحویل می‌دهید اما در حدی که به مفهوم کمک کند، خوب است، من یک چیز مادی دارم که اندازه، اوضاع و ابعاد دارد ولی انقسام مکانی می‌پذیرد، انقسام حرکتی و زمانی می‌پذیرد، گذشته و حال دارد، امتداد حرکتی دارد، این در خارج است. من در صورت حسی زید، و در صورت خیالی زید، انقسام حسی و حرکتی و انقسام مکانی و حرکتی و زمانی ندارم؛ چون جوهر ماده را ندارم؛ چون در تعریف جوهر ماده گفتیم آنچه که جسم طبیعی است. جسم طبیعی یعنی جوهر طبیعی که یاد گرفتیم. جوهر مجرد تام، عقل است و قبلاً اینها را اثبات کردیم.

ویژگیهای عالم مثال

«وعالم المثال مجرد عن المادة دون آثارها من الأبعاد والأشكال والأوضاع وغيرها- پس عالم مثال مجرد از ماده دون آثارها، منظورش این نیست که عالم مثال، جمیع آثار ماده را دارد، بلکه وجود جمیع آثار عالم ماده نیست، بلکه بعضی از آنها را دارد - ففیه أشباح جسمانية- آنجا اشباح و شبح اند، منظور از شبح، موجود ضعیف الوجود نیست، بلکه قوت وجودیش، از عالم ماده بیشتر است. - ففیه اشباح جسمانية متمثلة في صفة الأجسام التي في عالم المادة على نظام، يشبه نظامها في عالم المادة- در اینجا ما یک اشباحی داریم جسمانی، شبح جسمانی که شبحی که صفات جسم را بعضاً دارد. اینها صفات اجسام را دارند تمثلی دارند به شکل صفت اجسام، آن اجسامی که در عالم ماده اند، همانگونه که این اجسام در عالم ماده نظامی دارد، اشباح این اجسام هم نظامی دارند که آن نظام شبیه نظام اجسام است که در عالم ماده است - غیر آن تعقب بعضها لبعض بالترتب الوجودی بینها - الا این که تعقب بعضی‌ها بر بعضی، به ترتب وجودی است. می‌گفت علم به تغیر، غیر تغیر علم است، وقتی علم را تغیر، تصور می‌کنم، در واقع تصور را امتداد می‌کنم، این امتدادی که در ذهن من تصور می‌شود بین اجزایش، ترتب وجودی است، بدون اینکه علم من تغییر کند، این علم به تغیر است. در عالم مثال، تغیر عالم ماده در جا آنجا هست؛ یعنی ترتب وجودیش هست. انطباقشان مفهومی نیست؛ یعنی آن موقع این عوالم وجود، وجودا بر هم منطبق اند از باب حقیقت و رقیقت. آنجا دیگر مفهوم نیست؛ چون قرار شد در عالم وجود، علم حصولی را کنار بگذاریم - غیر آن تعقب بعضها على بعض - اگر اجزای اینها را با هم نیاورید جمع نمی‌شود. الا اینکه تعقب بعض این صور و اشباح - لترتب الوجودی بینها لا بتغیر صورة إلى صورة - مثال خوبی که می‌زنند مثال ریسمان روی چاه است، که آدمی ته چاه باشد از ته چاه که نگاه می‌کند همیشه یک تکه است، آن که بالای چاه است همه اش را دارد، بعد این

همه بر همه چیز صادق است؛ چون وحدتش به وجود است نه به حد. وحدتش به این وجود متصل است. اگر این وجود متصل یک واقعیت است، همیشه یک واقعیت است و الا شما در عالم ماده هم معاد جسمانی نمی توانید بگویید؛ چون دیروزتان با امروزتان دوتاست. هم دوتاست و هم یکی است. اگر دیروزتان با امروزتان یکی است، یعنی نگاه به تکثرش نمی کنید یک واقعیت است؛ لذا معراج هم جسمانی می شود نه فقط معاد، جسمانی شود؛ یعنی باید هر دو را بگوییم. - او حال إلى حال بالخروج من القوة إلى الفعل من طريق الحركة علی ما هو الشأن فی عالم المادّة- پس ما آنجا یک عالم داریم، اینجا هم یک عالم داریم، آن عالم شبیه نظام عالم ماده است فقط آنجا ترتب، وجودی است، علم حضوری به تغییر است، نه تغییر علم است. علم به تغییر؛ یعنی صورت خیالی و صورت حسی تغییر است، و صورت حسی و خیالی تغییر، منطبق بر واقع است بدون اینکه این صورت متغیر باشد. -فحال الصور المثالیة فی ترتب بعضها علی بعض حال الصور الخیالیة من الحركة- چرا گفت حالش این طور است؟ این، مثال متصل است، آنها مثال منفصل است. سوال این است که اگر عوالم سه تا هستند، پس نفس چگونه مجردی هستند؟ ... این سوال از آن سوال مهمتر است شاید این سوال، جواب آن سوال باشد، کسانی مثل حضرت مصباح می گویند: تجرد، سه تاست؛ مجرد عقلی، مجرد مثالی، نفس. نفس را ثالث می کنند. -فحال الصور المثالیة فی ترتب بعضها علی بعض حال الصور الخیالیة من الحركة و التّغییر- بعضی می گویند این حصر ثلاث را که گفتید نفس را می خواهید چه کار کنید؟ اگر عالم نفس، ترکیب هر سه است، یک عالم دیگر می شود، -والعلم مجرد لا قوّة فیهِ ولا تغیرفهو علم بالتغییر لا تغیر فی العلم- پس عالم العقل، عالم المثال -عالم المادّة بجواهرها وأعراضها مقارن للمادّة» کلمه ماده اینجا مشترک لفظی است، ماده ای که پایین می آید یعنی قوه و امکان استعدادی و هیولا. ماده ای که بالا می آید مجموع است. عالم المادّة یعنی عالم الطبیعه، در این قوه است.

ویژگیهای عوالم سه گانه (عالم عقل، عالم مثال، عالم مادّه)

«والعوالم الثلاثة مترتبة وجودا فعالم العقل قبل عالم المثال وعالم المثال قبل عالم المادّة وجودا- اینها هر کدام ترتب وجودی بر هم دارند. ملاصدرا مختارشان این است که ما سه عالم بیشتر نداریم و حصر دارد، عوالم کلیه در سه تا است. این سه عالم وجودا مترتب اند. اختیار امام، ملاصدرا، علامه طباطبائی، حصر عوالم در سه تا است. کلیتی که در فلسفه گفتیم این بود که نمی خواستیم به تعین خاص با حدود خاص نظر کنیم. در آن کلی، موجود داریم با تعینات خاص بجواهرها و اعراضها. چرا اینها ترتب وجودی دارند؟- وذلک لأنّ الفعلیة المحضّة- چون فعلیت محض، هیچ کدام از آثار ماده را ندارد، وقتی هیچ کدام از آثار ماده را ندارد، حدود وجودیش کمترند. وقتی این کمتر شد، شدت و قوت وجودیش بیشتر است، حدود کمتری دارند. پس وقتی حد کمتری داشت، اشرف است وقتی اشرف است، در نظام تشکیک خاصی، علت می شود؛ ترتب یعنی این؛ یعنی ترتب علی و معلولی. پس قبلیت هم قبلیت وجودی است. عالم عقل، قبل از عالم مثال است، عالم مثال قبل از عالم ماده است. می خواهد بگوید آنجا بیشترین حد وجودی را داریم ضعیف ترین مرتبه وجود است، وقتی یک مقدار از حدود آمدند، این قوی تر از پایینی است، وقتی هیچ کدام از آن حدود ضعیف نیامدند، اقوی است، اقوی، قوی، ضعیف، بر اساس اصالة الوجود و بر اساس تشکیک الوجود. بر اساس سیستم تشکیک خاصی گفتیم که ضعیف از مراتب وجود قوی است -و ذلك لان الفعلیة المحضّة التي لا تشوبها قوّة أقوى وأشد وجودا مما

هو بالقوة محضا أو تشوبه قوة- ضعيف ترین مرتبه وجود هيولاست، -مما هو بالقوة محضا- که همان هيولاست -او تشوبه قوة- يا نه، فعلیت هایی هم دارد اما قوه در آن هست-فالمفارق قبل المقارن للمادة ثم العقل المفارق أقل حدودا وقيودا ، وأوسع وأبسط وجودا من المثال المجرد- مثال که در آن قوه و حرکت نیست، حدود وجودیش از عالم ماده ای که در آن قوه و حرکت است کمتر است؛ لذا اوسع و قوی تر است. عقل که باز آن اوضاع و ابعاد در آن نیست باز حدود وجودیش کمتر است. پس عقل هم اوسع از مثال است. -و المفارق- یعنی عالم مثال که مجرد از قوه است- قبل المقارن للمادة-قبل از عالم طبیعتی است که مقارن ماده است- ثم العقل المفارق- مفارق اول، مثال بود. مفارق دوم، عقل است- اقل حدودا و قيودا و أوسع و أبسط وجودا من المثال المجرد- این عقل مفارق، اوسع از مثال است- وكلما كان الوجود أقوى وأوسع كانت مرتبته في السلسلة المترتبة من حقيقة الوجود المشككة أقدم- پس هر چه که قوت وجودیش بالاتر است نزدیک تر است. این ها در مشاء است و الا این حرفها اشکال دارد. هر چه وجود اقوی باشد، مرتبه اش در سلسله مترتبه از حقیقت وجودی که آن سلسله مقول به تشکیک و مشکک است، اقدم است. در صورتی که ما می گوئیم خداوند اول و آخر و ظاهر و باطن است. اینگونه نیست که من بگویم این موجودی که این پایین است ابعد از موجودی است که آن بالاست، مگر اینکه بگوئیم این ابعد است اما آن اقرب است. یکبار نسبت را به این می دهیم، یکبار به آن می دهیم، می گوئیم این بعید از آن است، این که اضعف است در سلسله دورتر از آن است، اما او نزدیک تر است. او نسبتی با اینها ندارد، دو نسبت است، این دو نسبت با هم منافاتی ندارند، این موجودی که پایین است و بالا و بالا آمد نزدیک شد وجودا، اقدم شد اما اگر از آن طرف ببینید «او اقرب الیه من حبل الوريد» است. در باب انسان، «اقرب اليكم من حبل الوريد» اگر برای انسان است، یک گونه باید معنی شود، اگر برای کل عالم است باید یک طور دیگری معنی شود؛ چون ما چیزی که الان می گوئیم، تکوینی می گوئیم کاری به انسان ندارند؛ لذا آنها خواستند بگویند این «اليكم من حبل الوريد» برای همه است، همه را شامل می شود اما آن که مجیب مضطر است او یک طور دیگر است او حسابش با بقیه فرق دارد. اگر خواستیم وجودی حرف بزنیم، او با همه موجودات یک نسبت دارد. -و من المبدأ الأول- او به مبدأ اول اقدم است، نه این که مبدأ اول به او ...-الذی هو وجود صرف لیس له حد یحده ولا کمال یفقده، اقرب- آن موجود به مبدأ اول، اقرب است. هر چه وسعت وجودی پیدا می کند به مبدأ اول که حقیقت وجود است اقرب است؛ آنجا گفت مبدأ اول، علت هر معلولی است که قوام وجودی به علتش دارد. او اول برای هر معلولی است که به علت خودش، یعنی او نسبتش به معلول از علت قریبش، اقرب است، اما از این طرف، اقرب است- فعالم العقل أقدم وجودا من الجميع ویلیه عالم المثال ویلیه عالم المادة- انصافا آقای طباطبائی دقیق و ظریف فرمودند- ویتبین بما ذکر أن الترتیب المذكور ترتیب فی العلیة- و معلوم شد از این که گفتیم؛ چون تشکیک خاصی شد، اقوی وجودا، اضعف وجودا شد، تشکیک، ترتب وجودی شد، ترتب وجودی و تشکیک وجودی، علیت را درمی آورد-ای إن عالم العقل علة مفیضة لعالم المثال وعالم المثال علة مفیضة لعالم المادة- ویتبین أيضا بمعونة ما تقدم- وقتی علیت درست شد، یک مقدمه دیگری اضافه شد و آن این که علت، حقیقت معلول را دارد. اصل علیت را با اوسع وجودا و اضیق وجودا درست کردیم، گفتیم این سلسله تشکیکی، حد وجود، اوسع و اقوی است بالا می رود علیت درست می شود، قبلا هم گفتیم هر جا علت و معلول وجودی داشتیم، علت مشتمل بر کمالات معلول است

و حقیقت وجود معلول نزد علت است . حال که این طور شد تطابق عوالم درست می شود، تشابه عوالم درست می شود، تا علم ذاتی پروردگار و -یتبین ایضا- به کمک مقدمه دوم. علیت از بالا آمد به معونه ما تقدم - ما تقدم من أن العلة مشتملة علی کمال المعلول بنحو اعلی و اشرف- همان اعلی و اشرف است که استفاده کردیم. حالا که علیت را از بالا استفاده کردیم ، حقیقت معلول را ثابت کردیم نزد علتش است -یتبین أن العوالم الثلاثة متطابقة متوافقة- این عوالم با هم تطابق و توافق وجودی دارند، و نه مفهومی. مفهوم را از عالم وجود بیرون کنید-ففی عالم المثال نظام مثالی یضاهی-یشابه- النظام المادی-در عالم مثال، نظامی است که شبیه عالم ماده است-وهو اشرف منه- اما اشرف و اعلی است دیگر آن حدود را ندارد- و فی عالم العقل ما یطابقه-در عالم عقل هم آن چنان چیزی است که مطابقت می کند نظام عالم مثال را-لکنه موجود بنحو اَبسط و اَجمل-اما بساطت دارد، اجمل است، اجمل از آن اجمالی که گفتیم نابع و چشمه جوشان است. اجمل را می شود زیبایی گفت اما زیبایی که به حقیقت وجود برگردد؛ چون همه جمال ها برای حقیقت وجود است هر چه اَبسط است، اجمل است -و یطابقه النظام الربوبی الموجود فی علم الواجب تعالی» و مطابقت می کند با این نظام که در علم واجب است. باز از این باب که حقیقت و رقیقت است.

الفصل العاشر : فی العقل المفارق و کیفیت حصول الکثرة فیہ

عواالم کلیه سه تا هستند: عالم عقل، عالم مثال، عالم ماده. در واقع مراتب فعل پروردگار هستند. دو مطلب درباره عالم عقول مطرح می کنند: (۱) اثبات تکثر عقول را به وسیله قاعده «الواحد» و ثابت کنند ما عقول متعدده ای داریم و باید داشته باشیم. (۲) می خواهند ثابت کنند این تکثر، تکثر فردی و افرادی نیست. این تکثر از باب این است که هر عقلی، نوع متباینی از عقل دیگری است.

شاید از نظر ترتیب منطقی، اگر بحث بعدی را اول می گفتند بهتر می بود که ما اول ثابت می کردیم که عقول، کثرت نوعی دارند، بعد می گفتیم کثرت فردی ندارند. اما علی ای حال، چون ما بالاخره اصل عقول را در مباحث قبلی ثابت کردیم اشکال ندارد، ولی اگر ثابت نمی کردیم شاید اول بهتر بود بوسیله قاعده «الواحد» اصل عقول متعدده را اثبات می کردیم و بعد ثابت می کردیم که این عقول متعدده، کثرتشان نوعی است نه اینکه کثرت فردی دارند، نوع منحصر به فردند و یک فرد بیشتر ندارند. برای اینکه ثابت کنند این عقول، منحصر به فردند و کثرت افرادی ندارند می خواهند بفرمایند ماهیت اگر بخواهد تکثر افرادی و عددی داشته باشد یا کثرت عددی تمام ذاتش است یا بعض ذاتش است یا خارج از ذات است، خارج یا خارج لازم است یا خارج مفارق است، اگر تمام ذات یا بعض ذات یا خارج، لازم ذات باشد، هیچ گاه ماهیت پا به عرصه وجود نمی گذارد. چون هر فردی بخواهد از این ماهیت به وجود آید از آن جهت که ماهیت تمام ذاتش است یا بعض ذاتش است یا لازم ذاتش است باید دوباره کثیر بشود و وقتی قرار است کثیر شود هیچ فردی پا به عرصه وجود نمی گذارد؛ چون هر فردی بخواهد به وجود آید؛ چون کثرت، یا تمام ذات، یا بعض ذات، یا لازم ذاتش است باز هم کثرت دیگری و کثرت دیگری و ... یا به عرصه وجود بگذارد؛ لذا ماهیت نمی تواند کثرت عددی و افرادی از تمام ذات، بعض ذات یا لازم ذاتش باشد. اگر ماهیت تمام ذات، بعض ذات یا لازم ذاتش، کثرت نبود، کثرت، عرض مفارقتش می شد، اگر کثرت عددی، مفارق ذات بود، آن موقع، بعضی وقتها هست، بعضی وقتها نیست، آمدنش استعداد می خواهد، امور مفارقه اینگونه اند وقتی هستند که زمینه شان باشند، وقتی نیستند که زمینه شان نباشد. به همین جهت ثابت می شود که هر جا ما کثرت افرادی داریم ماده و قوه و استعداد داریم، عکس نقیض این مطلب این است که هر جا این قوه و استعداد نداریم، کثرت افرادی نداریم فهذا هو المطلوب این را قبلا ثابت کردیم.

تطبیق عبارت فصل دهم

«و لیعلم أن الماهیه لا تتکثر تکثرا إفرادیا إلا بمقارنۃ الماده والبرهان علیہ إن الکثرة العددیة إما أن تكون - کثرت - تمام ذات الماهیه أو بعض ذاتها أو خارجه من ذاتها إما لازمه أو مفارقه والأقسام الثلاثة الأول يستحيل أن يوجد لها فرد إذ كلما وجد لها فرد كان

کثیرا- آن سه قسم اول که تمام ذات، بعض ذات، لازم ذات است، امکان ندارد فردی برایش به وجود آید؛ چون هر وقت فردی به وجود می آید کثیر است - و کل کثیر مؤلف من آحاد- هر کثیری از آحاد است و هر آحادی از کثیر است. هیچ گاه هیچ موجودی یا به عرصه وجود نمی گذارد - و الواحد منها یجب أن یکون کثیرا- چون فرض بر این است که مصداق ماهیت است و ماهیت، تمام ذات، بعض ذات، یا لازم ذاتش است- لکنه مصداقا للماهیة وهذا الکثیر أيضا مؤلف من آحاد فیتسلسل ولا ینتهی إلى واحد فلا یتحقق لها-ماهیت- واحد فلا یتحقق کثیر هذا خلف- چون فرض کردیم ماهیتی وجود دارد و کثرت هم عین ذاتش است -فلا تكون الکثرة إلا خارجة مفارقة- پس کثرت نیست مگر یک امر خارجی مفارق. حال که خارجی و مفارق شد، مفارق یعنی صفتی که گاهی می آید و گاهی نمی آید.- یحتاج لحوقها إلى مادة قابلة- هر مفارقی، محتاج امکان استعدادی و قوه است، یک ماده و قابلی می خواهد که قبولش کند. پس نتیجه اش این است که هر جا ما کثرت افرادی داریم از آن جهت که کثرت، مفارق است و مفارق، محتاج ماده است. این کثرت افرادی محتاج ماده و قوه و استعداد است. عکس نقیضش این است که هر جا استعداد نداشته باشیم کثرت افرادی نداریم.- فکل ماهیة کثیرة الأفراد فهي مادیة و ینعکس عکس النقیض إلى أن کل ماهیة غیر مادیة- هر ماهیتی که غیر مادی است- وهی المجردة وجودا لا تتکثر تکثرا إفرادیا وهو المطلوب» هر ماهیتی که مادی نیست، مجرد است، آن تکثر، افرادی ندارد. نتیجه اینکه عقل مجرد، ماهیت مجرد، عقول مجرده که ماهیتند اما مجردند و در آنها قوه و امکان و استعداد وجود ندارد، کثرت افرادی ندارند.

بحث درباره انسان خارج از عوالم سه گانه است

در ادامه بحث دیروز، استثنائی می کنیم و در آن بحث معلوم شد که انسان یک موجود دیگری است و ربطی به عوالم ثلاثه نداریم و باید نسبتش بعدا بررسی شود. مهم این است که انسان اگر به مرحله تجرد تام رسید، کثرت افرادی اشکال ندارد؛ چون انسان، کون جامع است؛ یعنی از اینجا شروع می شود تا آنجا. کثرت فردیش را حفظ می کند؛ لذا عیبی ندارد البته این مطلب یک عمقی دارد و در کتابهای دیگر مطرح می شود و لذا می گوئیم خود پیغمبر تا آنجا رفت، بخاطر اینکه انسان یک موجود دیگر است «نعم تمكن الکثرة الأفرادیة فی العقل المفارق- می شود کثرت افرادی را در عقل مفارق فرض کرد- فیما لو استکملت أفراد من نوع مادی كالإنسان بالحركة الجوهریة- اگر یک افرادی از نوع مادی مثل انسان بالحركة الجوهریة- من مرحلة المادیة والإمكان إلى مرحلة التجرد والفعلیة- اینها رفتند تا به مرحله تجرد تام رسیدند، اگر به آنجا رسیدند که تجرد، تجرد تام شد-فتستصحب التميز الفردی- آن موقع اینها استصحاب لغوی است، می کشاند با خودش تمیز فردی را -الذی کان لها عند کونها مادیة- آن آثار وجودی را با خودشان می برند، حدود را نمی برند، بعدا می گوئیم ما این را یک واقعیت می بینیم بخش بخش نمی شود، ما هم نمی بینیم، واقعیتش اینگونه است که یک واقعیت ممتد است.- ثم إنه لما استحالت الکثرة الأفرادیة فی العقل المفارق فلو کانت فیہ کثرة فهي الکثرة النوعیة- قطعا معراج مراتبی مخصوص آنهاست و برای هیچ کسی قابل تحصیل نیست اما این اتفاق برای آنها دائمی است، مگر در غار حراء که جبرئیل پایین می آید که قرآن را بیاورد، مگر ایشان که قرآن را تحویل جبرئیل داده و بعد جبرئیل در عالم کثرات در بیست و سه سال تحویل پیغمبر داده، آنها حساب دارد، اگر او اقرب موجود عالم است او در ماسوی به

او داده است در آن مرحله - لما استحالت الكثرة الافرادية - بعدا می گوئیم نفس چگونه جسمانیة الحدوث است و داریم که «خلق الله ارواح قبل الابدان بألفی عام» - انه لما استحالت الكثرة الافرادية - وقتی ما در عقلی که مفارق است، کثرت افرادی نداشتیم - فلو كانت فيه كثرة فهي الكثرة النوعية؛ بأن توجد منه أنواع متباينة، كل نوع منها منحصر فی فرد - به اینکه کثرت نوعیه به این است که ما انواع متباینی داشته باشیم هر نوع، منحصر در فرد باشند - و يتصور ذلك على أحد وجهين - حال که ما کثرت نوعیه را فرض کنیم بعد اثباتش کنیم، قبلا اثباتش کردیم و الا اگر می خواستیم روال را طی کنیم باید اول کثرت نوعیه را ثابت کنیم بعد می گفتیم آن عقلی که ما کثرتشان را ثابت کردیم، کثرتشان نوعی است، نه کثرت فردی و عددی. وقتی کثرت فردی، محال است، کثرت نوعی باقی می ماند. کثرت، یا کثرت طولی است یا عرضی. یا نظر مشاء است یا نظر مشاء و اشراق است؛ چون اشراقی، کثرت طولی را رد نمی کردند، می خواستند علاوه بر کثرت طولی، می خواستند کثرت عرضی را ثابت کنند، هم کثرت را کثرت طولی می دیدند و هم عرضی؛ یعنی قاعده امکان اشرف را قبول می کردند مثبت کثرت طولی بود، مثبت کثرت عرضی هم می خواستند قرارش بدهند. - إما طولاً وإما عرضاً والكثرة طولاً أن يوجد هناك عقل ثم عقل إلى عدد معين - عقلی بعد عقلی تا عدد معینی. علت معین شدن عدد هم در سیستم مشاء، فرضیه افلاک بود، که می گفتند هر فلکی، عقلی می خواهد پس نه عقل داریم مادون فلک قمر هم که این فلک آخر بود که عالم ماده بود یک عقل می خواست که عقول عشره می شد. تعیین عدد را ما بعدا رد می کنیم که ثبوتاً معین اند، اما ما عددش را نمی دانیم. - كل سابق منها علة فاعلة للاحقه مباین له نوعاً - هر سابقی، علت لاحقش است و مبائنش است از حیث نوع و ماهیت - والكثرة عرضاً أن يوجد هناك أنواع كثيرة متباينة ليس بعضها علة لبعض ولا معلولاً - این کثرت عرضی، این طور است که هیچ کدام، علت دیگری نیست. عقول عرضی، موجودات مجرد تامی هستند که کثرت عرضی دارند - وهی جميعاً معلولات عقل واحد فوقها» پس آنها طولی را هم قبول دارند و آن عقول عرضیه معلول عقلی اند که در طولشان است. پس ما طولیت را رد نمی کنیم علاوه بر طولیت، اثبات عرضی هم می کنیم.

(پرسش... پاسخ): اختلافشان در ماهیات نوعیه متباینه است؛ چون بسیط اند، جنس و فصل حقیقی نیست. جنس و فصل، جنس و فصلی است که می سازیم برای عقول، چون جنس و فصل حقیقی به ماده و صورت برمی گردد و اینجا ماده و صورتی در کار نیست. ما کثرت عرضی عقول متباینه را هم داریم کثرت طولیشان را هم داریم.

الفصل الحادی عشر: فی العقول الطولية وأول ما یصدر منها

صادر اول، عقل است

عقول طولیه و اولین چیزی که از عقول طولیه صادر می شود. «لما كان الواجب تعالی واحداً بسیطاً من جميع الجهات امتنع أن یصدر منه الكثير - حال که برای اثبات عقول طولیه، مشاء به قاعده «الواحد» تمسک کردند، گفتند ما قاعده ای داریم که قاعده الواحد امکان ندارد بسیط من جميع الجهات، کثیر از آن صادر شود و چون این طور است پس اول ما خلق الله یک واقعیتی است که ابسط الموجودات است، فقط اختلافش با پروردگار این است که حد وجودی و ماهیت دارد، بخاطر قاعده «الواحد» که قبلاً

خواندیم و گفتیم که بسیط من جمیع الجهات امکان داشتن دو معلول، سه معلول و بیشتر ندارد؛ لذا اولین مخلوق خدا باید یکی باشد، «اول ما خلق الله» باید یکی باشد حالا هم تذکر می دهیم که این مسئله ربطی به محدود کردن قدرت پروردگار نیست؛ چون متعلق قدرت، ممکنات اند، امری که استحاله ذاتی دارد و امتناع ذاتی دارد ذاتا باطل الذات است اگر فرض کردیم صدور کثیر بما هو کثیر از بسیط من جمیع الجهات محال و ممتنع است، این متعلق قدرت الهی قرار نمی گیرد؛ لذا ما استدلالمان این است که -لما كانت الواجب واحدا بسیطا من جمیع الجهات- حد وسط قاعده الواحد، بساطت شد، خداوند بسیط من جمیع الجهات است -امتنع ان يصدر منه الكثير- محال است صادر شود از خداوند، کثیر بما هو کثیر، کثیری که جهت اشتراک و جامع خارجی ندارد- سواء كان الصادر مجردا كالعقول العرضية أو ماديا كالأنواع المادية- هیچ فرقی نمی کند این کثیر به ما هو کثیر صد عقل عرضی باشد که در عرض هم اند، کثیر و متباین اند، یا موجودات مادی باشند که کثرت دارند مثالی باشند فرقی نمی کند، مثلا مقولات عشر که متباین به تمام ذات اند- لأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد- واحد از آن صادر نمی شود الا الواحد- فأول صادر منه تعالی عقل واحد- اولین مخلوق خدا، اولین صادر، اولین موجودی که از خدا صادر شده است، عقل واحد است- يحاكي بوجوده الواحد الظلي وجود الواجب تعالی فی وحدته» این عقل، حکایت می کند به آن وجود ظلیش که همه کمالات را دارد، الا این که ممکن الوجود است. الان عقل اول را با قاعده الواحد درست کردیم. موجودات مادی الان وجود دارند، بدیهی اند، واجب الوجود بدیهی است بین بالا تا پایین این کثیر است، این کثیر از بسیط من جمیع الجهات صادر شود، مخلوقات این وسط وجود دارد.

(پرسش...پاسخ): اگر برای قاعده الواحد اشکال داریم برهانا؛ دو تاست یکی سنخیت، یکی بساطت. حالا داریم با بساطت استدلال می کنند. بسیط من جمیع الجهات، کثیر به ما هو کثیر نمی تواند از آن صادر شود؛ چون فاقد، معطی است. در کثیر بما هو کثیر اگر دو موجود داشته باشیم و جهت وحدت عینی خارجی ندارند، تباین دارند، این دو نمی توانند از بسیط من جمیع الجهات صادر شوند.

(پرسش...پاسخ): بسیط بما هو بسیط که هیچ جهت کثرتی در آن وجود ندارد، نمی تواند منشأ صدور چهار موجود متباین به تمام ذات شود که کثیر بما هو کثیر است. وقتی بسیط است، وقتی خواست کثرت ایجاد کند، باید این کثرت به اختلاف برگردد یا به اختلاف قابل باید برگردد که قابل نداریم؛ چون امکان استعدادی آنجا وجود ندارد یا به اختلاف فاعل باید برگردد که اختلافی نداریم. برهان می گوید اختلاف از کجا آمده است از قابل یا فاعل؟ می گوییم اراده، عین ذات بسیطش است، اراده یعنی اختیار، صفت ذاتش را می گویم.

صادر اول، نسبت به موجودات علیت دارد

«و لما كان معنى أوليته هو تقدمه في الوجود على غيره من الوجودات الممكنة وهو العلية- معنای اولیتش، تقدم در وجود است. حال که عقل اول، تقدم دارد بر غیرش از موجودات. چرا تقدم دارد؟ ابط است؛ یعنی بسیط ترین و کم حدترین است فقط یک حد دارد آن هم تأخرش است که ماهیت دارش نموده است. در وجود هم، علیت است- كان علة متوسطة بينه تعالی و بین سائر

الصوادر منه فهو الواسطة في صدور ما دونه ما ليس في ذلك - کسی اشکال نکند که در این ضرورت صدور عقل به عنوان اولین مخلوق - تحديد القدرة المطلقة الواجبة التي هي عين الذات المتعالية على ما تقدم البرهان عليها - بر اساس چیزی که برهانش را آوردیم. چرا؟! - وذلك لأنَّ صدور الكثير من حيث هو كثير - چون صدور كثير بما هو كثير ممتنع است - من الواحد من حيث هو واحد ممتنع على ما تقدم والقدرة لا تتعلق إلا بالممكن قدرت - متعلقش امور ممكنه است - وأما المحالات الذاتية الباطلة الذوات - اما محالات ذاتيه که ذاتشان بطلان و هلاک است؛ چون امتناع است، که هالکة الذات اند، - کسلب الشيء عن نفسه والجمع بين النقيضين ورفعهما مثلا فلا ذات لها - اينها ذاتي ندارند - حتى تتعلق بها القدرة - فعلا داريم مشائي حرف می زنيم بعدا می توانيم ادقش کنيم. ممکنات، متعلق قدرت الهي قرار می گیرند نه ممتنع بالذات. اگر گفتم صدور كثير بما هو كثير از بسيط محال است، ممتنع الوجود می شود - فحرمانها من الوجود - اگر اينها محروم از وجودند - ليس تحديدا للقدرة وتقييدا لإطلاقها» این تحديد قدرت و تقييد اطلاق قدرت نیستند. می گویند در عقل اول، سه جهت داریم: جهت اول، اینکه ماهیت دارد؛ چون ممکن الوجود است و هر ممکنی، ذو ماهیت است. جهت دوم، تعقل ذاتش است. جهت سومش، تعقل ذات واجب است. زمینه کثرت درست شد. اينها سه واقعييت جدا می شوند. امکانش، ماهيتش، یک مطلب است، تعلق ذاتش یک مطلب ديگر، تعلق علتش یک مطلب ديگر است.

ویرگیهای عقل اول و دلیل کثرت عقول طولیه

«ثم إن العقل الأول وإن كان واحدا في وجوده بسيطا في صدوره - اگر که عقل اول، یک واقعييت واحد در وجود است و بسيط در صدور است و به عنوان واحد بسيط از خدا صادر شده است - لكنه لمكان إمكانه تلزمه ماهية اعتبارية غير أصيلة - یک ماهيت اعتباريه غير اصيله، لازمه اوست - لأن موضوع الإمكان هي الماهية - چون هر جا امکان بود، ماهيت هست - ومن وجه آخر هو يعقل ذاته ويعقل الواجب تعالى فيتعدد فيه الجهة ويمكن أن يكون لذلك مصدرا لأكثر من معلول واحد» این جا در عقل اول ما جهاتي پیدا کردیم. این جهات و حد داشتن، حدود پیدا کردن ولو در حد این که تأخر رتبه دارد و این تأخر رتبه واقعييت او را از واقعييت علت جدا می کند علم او به ذات را از علم به علت جدا می کند؛ چون دو واقعييت اند، اينها سبب می شود در عقل اول، زمینه کثرت فراهم شود، منتهی کثراتی که در عالم مثال یا در عالم ماده وجود دارد، آن قدر زيادند که نمی شود با این سه، مشکلمان را حل کرد. ما مجبوريم بر اساس همان قاعده، آن عقول متأخره را بیشتر کنیم تا جهات کثرت بیشتر شود؛ چون هر چه پایین تر می آييم حد وجودی بیشتر است جهت کثرت بیشتر است، برهانشان این است می گویند اينها سبب باید شود که اينها آن قدر متأخر بشوند تا جهات واقعي کثرت، کثیر به کثرات عالم شود. «لكن الجهات الموجودة - جهاتي که موجودند در عالم مثال، کثرتشان زياد است؛ چون گفتيم در عالم مثال، وضع و اندازه بود فقط قوه و حرکت نبود، ماده ای که انقسام خارجی را درست کند نبود، اما اصل اندازه ها و اوضاع بود، آنها کثراتی دارند به یک جایی رسيدند که - في عالم المثال الذي دون عالم العقل بالغة مبلغاً لا تفي بصورها الجهات القليلة التي في العقل الأول - وفا نمی کند در صدور جهات قليله آن جهاتي که در عقل اول درست

کردیم - فلا بد من صدور عقل ثان ثم ثالث وهكذا حتى تبلغ جهات الكثرة عددا - این جهات کثیر به عددی برسد که - یفی بصدور العالم الذی یتلوه من المثال» بتواند صدور عالم مثال را توجیه کند.

«فتبین أن هناك عقولا طولية كثيرة وإن لم يكن لنا طريق إلى إحصاء عددها» ما طریقی برای احصاء عددشان نداریم. ما طریقی برهانی نداریم. کشف هیچ کاشفی غیر از معصوم نمی تواند احاطه به عالم عقول کند.

کیفیت جریان قاعده «الواحد»

سوال خوب این بود که آیا قاعده «الواحد» فقط در خدا پیاده می شود؟ ما قاعده «الواحد» را در عقل اول هم پیاده نمودیم گفتیم عقل اول در واقع، بساطت نسبی و جهات کثرتش، لاتفی به صدور آن کثرات متعدده آن عالم مثال. ما باید ببینیم آیا حد وسط بساطت تا کجا پیاده می شود؟ آیا در بسیط الحقیقه پیاده می شود؟ باید دید برهانی که در ارتباط با «الواحد» خواندیم حد وسطش چه بود؟ یا من جمیع الجهات بود یا برهانی که اقامه کردیم حد وسطش این بود که همان مقدار محدودیت در معالیل داریم. آنجا که بسیط الحقیقه داریم مطلقا، آن می تواند یک معلول داشته باشد، آنجا که بساطت یک مقدار از بین می رود به همان مقدار؟ الان ذیل استدلال، اینگونه استدلال کرد: «لكن الجهات الموجودة في عالم المثال بالغه جهات به جایی رسیدند که - لاتفی - به صدور این جهات؛ در واقع دنبال قاعده الواحد در سایر عقول رفته است. هر کدام از اینها را اگر بخواهید ارزیابی کنید فعلا حرف نهایی و ادق بماند، ما با حد وسط های خودش باید برهان را ارزیابی کنیم. ما نمی توانیم قاعده الواحد را با حد وسط سنخیت رد کنیم کما اینکه برخی از اساتید این کار را کردند. اگر بتوانم به حد وسط بساطت اشکال کنم، بله! درست است. بعد باید دید که حد وسط بساطت قدرتش چقدر بود؟

الفصل الثانی عشر: فی العقول العرضیة

تبیین مثل افلاطونی

«أثبت الإشراقيون في الوجود عقولا عرضية لا عليية ولا معلولية بينها هي بحذاء الأنواع المادية التي في هذا العالم المادي يدبر كل منها ما يحاذيه من النوع وتسمى أرباب الأنواع والمثل الأفلاطونية» بعد از آن که گفتند کثرت طولی و عرض در عقول قابل بحث است، اثبات کردند که کثرت طولی درست است با استفاده از قاعده «الواحد». کثرت عرضی عقول باقی ماند. فلاسفه اشراق علاوه بر کثرت طولی، قائل به کثرت عرضی هم هستند البته با ظاهر برخی ادله نقلیه هم سازگار است که مثلا ما می گوئیم مثلا فلان فرشته، ملک رزق است، فلان فرشته باران می آورد. برخی مثل مرحوم مطهری در اصول فلسفه گفتند اگر بخواهیم تقلی کار کنیم «مال الیه شیخ اشراقی» اما اینگونه نه برهانی. شیخ اشراق اصرار دارد بر اثبات عقول عرضیه و این عقول عرضیه را انواع ارباب و رب النوع هر فردی که از این امور. جواهر مادیه هر کدام رب النوعی دارند که آن در واقع مدبرش است و تدبیرش می کند. «اثبت الاشراقيون في الوجود- اشراقیون اثبات کردند عقول عرضیه را که -لا علیة و لا معلولية بينها- در عرض هم اند، نه در طول هم؛ لذا در واقع، علیتی بینشان نیست، -و هی بحذاء الانواع المادية- این انواع مادی که ما می بینیم به حذاء هر کدام از آنها رب النوعی وجود دارد- بدبر کل منها- تدبیر می کند هر کدام از عقول عرضیه، -ما يحاذيه- آنی که به حذائش است- من النوع- یکی رب النوع انسان، یکی رب النوع حیوان است و این انواع مادی مختلف است -و تسمى ارباب الانواع و المثل الافلاطونية؛ لأنه كان یصر علی القول بها- شیخ اشراق به این قول اصرار دارد -وأنكرها المشاءون- اما فلاسفه مشاء با این قول مخالفند. -و نسبوا التدابير المنسوبة إليها إلى آخر العقول الطولية الذي يسمونه العقل الفعال» گفتند که مشائین می گفتند که برای این عقول عرضیه دلیلی نداریم و نقشی را که شیخ اشراق به عقول عرضیه نسبت می دهد، آن تدابیری را که به عقول عرضیه نسبت می دهند، می گویند آخرین عقل، عقل فعال است. عقل فعال در مقابل عقل منفعل است؛ چون خزانه صور ادراکی انسان است. او معطی است و انسان منفعل است و ما عقل منفعلیم و او عقل فعال است یا عالم، عقل منفعل از اوست؛ چون کمالات و تدابیر و استکمالاتی که در عالم تحقق پیدا می کند همه از او پیدا می شود.

تفاوت ارباب انواع و مثل افلاطونی از نظر برخی از حکماء

عبارتها با هم فرق دارد و حتی برخی معتقدند ارباب انواع غیر از مثل افلاطونی اند و مثل افلاطونی، اتحاد ماهوی در آنها شرط است و اما ارباب انواع، اتحاد ماهوی در آنها شرط نیست. آن که شیخ اشراق در آن اصرار دارد ارباب انواع است و ارباب انواع، اتحاد ماهوی ندارند؛ لذا اشکالی که آقای طباطبائی به شیخ اشراق می گیرند به مُثُل وارد است ولی به ارباب انواع وارد نیست؛ یعنی به دیدگاهی وارد است که این رب النوع ها با مربوب هایشان اتحاد ماهوی دارند.

ویژگیهای ارباب انواع یا مُثُل

«وقد اختلفت أقوال المثبتين في حقيقتها - در حقیقت این عقول عرضیه - و أصح الأقوال فيها على ما قيل، هو أن لكل نوع من هذه الأنواع المادية فردا مجردا في أول الوجود - هر نوعی از این انواع مادی، یک فرد مجرد دارد - واجدا بالفعل جميع الكمالات الممكنة لذاك النوع - آن فرد مجرد، همه کمالات آن نوع را دارد، واجد بالفعل همه آنها را دارد - يعنى بأفراده المادية - خودش توجه دارد به افراد مادیه. آن نوع، انسانها را اداره می کند، آن یکی درختان را اداره می کند - فیدبرها - آن ها را تدبیر می کند - بواسطة صورته النوعية - با صورت نوعیه ای که آن افراد مادی دارند که - فيخرجها من القوة إلى الفعل بتحريكها حركة جوهرية بما يتبعها من الحركات العرضية» متأسفانه اینجا اگر سیرتاریخیش لحاظ می شد، بهتر بود؛ چون شیخ اشراق، صور نوعیه را اعراض می داند، صور جوهریه نمی داند؛ لذا تدبیر خیلی از جواب هایی که آقای طباطبائی به اشراق می دهد، مبنائی می شود. شیخ اشراق معتقد بود غیر از انکار هیولا، گفت صورت جسمیه، جوهر است و این صورت های نوعیه عرض است و حرکت جوهری را هم قبول نداشت؛ لذا صور جوهریه جسمیه می ماند. در واقع بر اساس این حرف شیخ اشراق، «یدبر» آن فرد مجرد این افراد مادیه را به واسطه صورت خودش «النوعیه»، خود فرد مجرد صورتی داشت و خودش می آمد به واسطه صورت خودش، افراد را تدبیر می کرد. این بنا بر نظر شیخ اشراق است که صورت نوعیه یک امر جوهری نباشد. در واقع جوهریت صورت نوعیه فقط در فرد مجرد است. تمام این صور نوعیه ای که اینجا در عالم ماده هستند همه اعراض اند. این خودش بحث حکمت الاشراق می خواهد با تفصیلاتش؛ یعنی سازمانی پیدا می کند که او معتقد بود که این صورت نوعیه که دست ما است اعراض است؛ لذا صورت اکسیژن و باد و صورت معدنیه همه را عرض می دانست، جوهر هم فقط صورت جسمیه است، هیولایی هم در کار نیست. نتیجه این می شد که یک کمالاتی در موجودات تحقق پیدا می کند و شیخ اشراق می گفت علتیشان باید آن صورت نوعیه فرد مجرد باشد که او باید بدهد و او باید استکمال بدهد و قوه ها را به استکمال برساند و بعدا در ادله می رسیم اشکال می کنند که چه اشکال دارد که ما اینها را به صورت نوعیه جوهریه نسبت بدهیم؟ می گوید من قبول ندارم. می گوید من صورت جوهریه ای که دارم همان است؛ لذا باید بحث کنیم که ما در جواهر، صورت جسمیه را که جوهر می دانیم صور نوعیه را هم جوهر می دانیم یا نه؟ بعد صور نوعیه را از طریق اعراضشان اثبات می کنیم. می گوئیم چون اختلاف آثار دارند و اختلاف آثار نمی تواند به عقل فعال برگردد و به جوهر جسمی هم نمی تواند برگردد؛ چون مشترک است، اینها باید فاعل قریبشان در عالم ماده پیدا شود و فاعل قریبشان هم صورت نوعیه است. در واقع بحث دعوائی که با این بنده خدا می شود در باب اثبات صورت نوعیه جوهریه است نه در باب ... یعنی ایشان سیستمش اینگونه بوده است. اگر این مدرسه ها را آدم نزدیک نکند بزرگی این فلاسفه پیش آدم کوچک می شود. این صورت نوعیه را عرض کردند، اگر در فضای شیخ اشراق حرف بزنی - فیدبرها بواسطه صورته النوعیه - صورت نوعیه فرد مجرد، اما اگر گفتیم این حرف را ملاصدرا زده است. ملاصدرا صورت نوعیه را قبول دارد، بعد آن فرد مجرد از طریق صورت نوعیه جوهریه هر فردی می خواهد تدبیرش کند؛ یعنی اینجا اختلاف مبانی است، باید عبارات را بدانید البته استاد هم فرمودند: «اختلفوا في حقيقتها و اصح الاقوال على ما قيل» بدانید اینجا شلوغ است. من فرد مجردی دارم که آن فرد مجرد واجد است به «جميع الكمالات

الممكنه... فیدبرها- به واسطه صورت نوعیه خودش. بنابر این که ما صورت نوعیه جوهری را در فرد مجرد بدانیم -فیخرجها من القوة إلى الفعل بتحریکها حركة جوهرية بما يتبعها من الحركات العرضية فيخرج- آن افرادرا- من القوة إلى الفعل- به این که افراد را حرکت بدهد-... حركة جوهرية بما يتبعها من الحركات العرضية» یک حرکت جوهری به آن بدهد، حرکت جوهری هم به تبع، حرکت اعراض را دارد.

(پرسش...پاسخ): چرا اول ارجاع به صورت افراد دادیم؟ اگر ارجاع به صورت افراد بدهیم، منطبق با عبارات ملاصدرا می شود. ملاصدرا معتقد است که صورت جوهریه داریم یک اعراضی دارد، درست است که این صورت جوهریه، علت حرکت عرض است اما خود آن صورت نوعیه جوهریه بخواهد حرکت کند، محرکش مجرد است.

تقد و بررسی ادله اثبات ارباب انواع

دلیل اول

«وقد احتجوا لإثباتها بوجه- به وجوهی احتجاج کردند:- منها أن القوى النباتية» قوای نباتی، نبات یک سری قوای وجودی دارد مثلاً تغذیه، نمو، تولید مثل، غذا می خورد، رشد می کند و بعد هم تولید مثل می کند. این قوای نباتی، اعراض اند. این قوای نباتی اعراضی هستند در این جسم نباتی، و اینها به واسطه جسم نباتی، متغیرند. جسم نباتی که تحلیل می روند، اینها تحلیل می روند از بین می روند، ضعیف که می شوند اینها هم ضعیف می شوند، منتهی شعور و ادراک ندارند، و وقتی شعور و ادراک ندارند، می توانند مبدأ این همه نقش و نگار عجیب این عالم شوند، این همه موجودات با این همه کمالات و خطوط زیبا در چهره های موجودات مختلف، این همه کمالات از این موجود فاقد ادراک و شعور، اینها چگونه ممکن است؟ پس ما مجبوریم قائل شویم که یک نوع مجردی وجود دارد که دارد اینها را حرکت می دهد و افاضه می کند و کمالات نوعیه هر یک از انواع نباتی را تأمین می کند. اگر این نبود ما نمی توانستیم وجود این همه کمالات را به این جسم نباتی با این اعراض و با این وضعیتش که فاقد ادراک و شعور است، نسبت بدهیم. چرا نمی توانیم؟ ما اینها را به صورت نوعیه نسبت می دهیم، خود صورت نوعیه که صورت جوهری است اینها را انجام می دهد ولی خود صورت نوعیه از عقل فعال می گیرد. این کارها را می کند. پس من اگر اختلاف آثار هر نوع را می خواهید من با صورت نوعیه جوهریه اش درست می کنم. اگر مفیض نهایی کمال را می خواهید با عقل فعال درست می کنیم که فرض هم این است که این قدر در عقل فعال جهات کثرت زیاد شده است که مثلاً می تواند عوالم بعد را توجیه کند. هیچ مشکلی پیش نمی آید. پس نتیجه این شد: اختلاف آثار هر نوع، یک مسأله است. اگر می گوئید این نوع جوهری یک نقش و نگاری می آفریند و آن نوع هم یک نقش و نگاری. می گوئیم مربوط به علل فاعلیشان است. این صورت های نوعیه منشأ آن آثار است و این صورت نوعیه هم منشأ این آثار است. دعوا بر سر چیست؟ دعوا بر سر این است که آنها خود صورت نوعیه را قبول ندارند، نه اینکه ما دو دعوا داریم؛ یکی تصور کند شیخ اشراق آن را جوهر می داند و بعد نمی توانست این حرف را بزند. جوهریت را به صور مجرد عقلیه (عقول عرضیه) داده است، گفته عقل فعال هم بالای سرشان اینها را اداره کند؛ یعنی کأنه تمام دعوا اینجا می شود

که من صور نوعیه جوهریه مادیه را قائل شوم یا همین صور نوعیه را مجرد کنم، عقل فعال هم بالای سرشان می شود. «و منها القوة النباتية-قوای نباتی-من الغاذية والنامية والمولدة أعراض حالة في جسم النبات- حال در جسم نبات می شوند-متغیره بتغیره متحلله بتحلله لیس لها شعور وإدراک- هر چه او تحلیل برود، اینها هم تحلیل می روند و از بین می روند، اینها شعور و ادراک ندارند،-فیستحیل أن تكون هی المبادئ الموجدة لهذه التراكيب والأفاعیل المختلفة، والأشكال والتخاطیط الحسنة الجميلة-حال که شعور و ادراک ندارند، نمی توانند مبدأ موجد این تراکیب باشند. این همه فعل ها و انفعالات متعددی که در جسم نباتی اتفاق می افتد، اشکال و خطوط حسنه ای که می بینیم هر کدام نقش و نگاری دارد. ایشان دارد شعور مقابل ماده را بحث می کند، او می گوید باستناد عقول فلان، ما می گوئیم عقل فعال. اما اختلاف آثار هر نوع را با صورت نوعیه...»

-علی ما فیها من نظام دقیق متقن تتحیر فیہ العقول والألباب فلیس إلا أن هناك جوهرًا مجردًا عقليًا یدبر أمرها و یهدیها إلى غایتها فتستكمل بذلك» نتیجه این است که یک جوهر مجردی باید باشد که اینها را باید هدایت کند و اینها را به غایات و کمالات نوعیه شان برساند.

«وفیه أن من الجائز أن ینسب ما نسبوه إلى رب النوع إلى غیره- امکان دارد ما آنچه که ایشان به رب النوع نسبت می دهد به صورت نوعیه نسبت بدهیم- فإن أفعال کل نوع مستندة إلى صورته النوعیة- افعال هر نوعی «نباتی یا غیر نباتی» مستند به صورت نوعیه اش است، خود صورت نوعیه، اختلاف آثار را در جاهای مختلف توجیه می کند بعد خود آن صورت نوعیه، از عقل فعال می گیرد-وفوقها العقل الأخير الذی یثبتہ المشاءون و یسمونه العقل الفعال» بالاتر از اینها هم عقل فعال است.

جلسه صد و چهل و یکم

دلیل دوم (بر اثبات ارباب انواع)

«ومنها أن الأنواع الواقعة في عالمنا هذا على النظام الجاری في كل منها دائما من غير تبدل و تغییر لیست واقعة بالاتفاق فلها ولنظامها الدائم المستمر علل حقیقیة وليست إلا جواهر مجردة توجد هذه الأنواع وتعتنى بتدبير أمرها» یکی دیگر از ادله ای که شیخ اشراق برای اثبات عقول عرضیه اقامه فرموده، این استدلال است که ما یک نوعی در این عالم داریم و این انواع در چارچوب نظامی جاری اند و این نظام ثابت و لایتغیر سبب شده که یک نظم و نسق بسیار دقیق و عجیبی بر این عالم حاکم شده باشد. پس دو مسأله داریم: یکی وجود خود انواع و یکی نظام ثابت و مستمر و غیر قابل تغییری که بر این انواع و بر این عالم حاکم است. هم وجود این انواع بسیار بدیع و عجیب و هم نظام ثابت و لایتغیری که بر این انواع حاکم است، هر دو دلالت دارد بر اینکه ما نمی توانیم این نظام بدیع و وجود این انواع را بدون دخالت جوهر مجرد و جواهری که هر کدام از این انواع را اداره و تدبیر کند، توجیه کنیم. همان طور که استحضار دارید دو نکته در دلیل است: یکی وجود خود انواع و یکی نظامشان است و هر دو برای شیخ مهم اند. پس «ان الانواع الواقعة في عالمنا هذا- آن نوعی که واقع در عالم ماست، فرقی نمی کنند جوهری باشند یا عرضی، مخصوصا نظامی که جاری بر این انواع است،-علی النظام الجاری فی کل منها- آن هم نظامی که دائمی است بدون اینکه این نظام تغییر و تبدلی پیدا کند، مثلا آب آثار خودش را دارد، اکسیژن آثار خودش را دارد، فعل و انفعالاتشان تأثیر خودشان را دارد، تبدیل و تبدلاتشان که بین انواع مختلفه به وجود می آید بر اساس یک نظام غیر متغیر و ثابت و جاری است. این انواع وجودا و نظامشان -لیست واقعة بالاتفاق- اتفاقی نیست، فلها- برای این انواع- و لنظامها الدائم- و وجود این انواع و وجود نظامشان، یعنی دو مطلب مورد تأکید است، وجود این انواع و نظام ثابت و مستمرشان- علل حقیقیة- این علل نمی توانند برگردند به این طبیعت ها به صورت اتفاقی که بگوییم یک فاعل بی ادراک، همین طوری و اتفاقا سبب شده که این انواع به وجود آید و این نظام عجیب بر این انواع حاکم باشد. نسبت این دلیل با دلیل قبلی، اعم و اخص مطلق است؛ چون آنجا سر قوای نباتیه بحث می کرد، اینجا روی تمام انواع جوهریه و نظاماتشان را بحث می کند. حد وسطش این است که اگر ما اینها را به مزجه و طبایع بی شعور فاقد ادراک برگردانیم، این توجیه اتفاقی وجود این انواع و نظاماتشان می شود؛ چون این توجیه اتفاقی، غلط است و نمی تواند وجود طبیعت های بی جان بی ادراک، توجیه کننده وجود این انواع و توجیه کننده نظام دائمی و مستمر اینها باشد پس یک جواهر مجردی وجود دارد که این کار را کردند و آقای طباطبائی بعدا می گویند همه اینها درست است اما چگونه جواهر، عقول عرضیه اند؟ فرض کنید؛ چون اینجا دعوا سر جوهر و عرض بودن نیست، انواع را چه جوهر بدانیم و چه عرض، وجود و نظاماتی دارند، و نمی توانیم این نظامات را بالاتفاق توجیه کنیم. بله! درست است. نمی توانیم رجما بالغیب بگوییم یک طبایع بی جان و مزاج های طبیعی بی جان و بی ادراک اینها باعث این انواع و تدابیرشان اند. اینها همه درست است. مجبوریم به جوهر مجرد برگردانیم، این هم درست است؛

با واسطه یا بی واسطه؛ یعنی آثار را به انواع برگردانیم و انواع را به جوهر مجرد برگردانیم یا نه، مستقیماً به جوهر مجرد برگردانیم؛ چون بحث جوهر و عرض بودن صورت نوعیه است. اگر همه اینها برگردد از کجا ثابت می‌کند که آن جوهر مجرد، حتماً عقول عرضیه هستند؟ از کجا ثابت می‌کند که حتماً هر کدام از این انواع، یک عقل مجردی دارند که آنها را تدبیر کند؟ نخیر! -فلیکن- به اینکه این آثار و این نظامات همه به صور نوعیه برگردند و صور نوعیه هم به عقل فعال برگردند؛ یعنی آخرین عقل طولی. این مطلب، اعم است از اینکه ما به عقل طولی برسیم که موجد این انواع و موجد نظاماتشان است یا به عقل عقول عرضیه برسیم. خلاصه می‌فرمایند: -فلها و لنظامها الدائمی علل حقیقیه- علل دائمی دارند -و لیست الا جوهر مجرد- نیستند مگر جوهری که مجرد باشند، -توجد هذه الانواع- دو مطلب داشتیم: یکی وجود انواع و یکی نظاماتشان -و تعتنی بتدبیر امرها- و این علل اعتنا بکنند به تدبیر امر این انواعی که بوجود آوردند، اینها باید باشند. -دون مایتخرصون به من نسبة الأفعال والآثار إلى الأمزجة ونحوها- نمی‌شود گفت ماده بی جان - همین تخمین‌هایی که مادیون می‌گویند - نسبت این فاعلیت‌ها و این آثاری که از این فاعل‌ها می‌آیند به مزاج‌ها و طبیعت‌ها برگردانند و بگویند: طبیعت این، این طور است. آن هم تخمین و گمان بی دلیل. دلیل می‌گوید این آثار و نظام بی بدیل نمی‌تواند مستند به عوامل طبیعی بی ادراک و بی شعور باشد - من غیر دلیل - تا اینجا ما قبول داریم که ما انواعی داریم و نظامات بدیع ثابت لایتغیر. این نظامات، علل حقیقی دارند، این علل حقیقی نمی‌توانند فاقد ادراک و شعور باشند حتماً علل حقیقی، دارای شعور و ادراک اند که توانستند این انواع را به وجود آورند و این نظامات ثابت را توجیه کنند. آن امزجه بی جان و بی ادراک هم کاره‌ای نیستند، همه آن علل مجرد هستند، اما از کجا فهمیدیم عقول عرضیه اند؟ چرا همه حرفها را قبول بکنیم سر عقول طولیه ببریم؟ مشکل سر «بل» است - بل لکل نوع مثال کلی یدبر أمره - هر کدامشان یک مثال کلی دارند، و کلیت، کلیت سببی و تجردی است نه کلیت مفهومی. -ولیس معنی کلیته جواز صدقه علی کثیرین- اینها جواز صدق بر کثیرین نیستند، -بل إنه لتجرده تستوی نسبته إلى جميع الأفراد- یعنی سعه وجودیش همه را می‌گیرد «تستوی نسبته» یعنی نسبت وجودیش همه را می‌گیرد. اینها حُسن‌های شیخ اشراق است، آرام آرام ما را از مشاء و از حصول و ذهن، ما را به سوی اشراق و سعه وجودی می‌برد.

«وفیه أن الأفعال والآثار المترتبة علی کل نوع مستندة إلى صورته النوعية - آقای طباطبائی می‌گویند: علت قریش، صورت نوعیه اش است. اشکال از ایشان بخصوصه نیست. این اشکال را دیگران هم داشتند لذا بیشتر نقل است. ما دو ادعا داشتیم: (۱) وجود انواع، (۲) نظام آثار. این جواب، صغریا، نظام را درست کند؛ یعنی ما نظام را مستند به خود صور کنیم اما خود صور نوعیه را درست نمی‌کند؛ چون در استدلال شیخ اشراق، دو نکته بود: یکی وجود انواع و یکی نظام آثار. بعدش می‌فرماید: «توجد هذه الانواع و تعتنی بتدبیر امرها» دو مسأله است. حال ما اگر آثار را به صور نوعیه برگردانیم، باز وجود صور نوعیه محل استدلال است. -و لولا ذلك لم تتحقق نوعیه لنوع- اگر آن صورت نوعیه جوهریه نبود بر اساس برهانی که برای اثبات صور نوعیه آوردیم - فالأعراض المختصة بكل نوع هی الحجة علی أن هناك صورة جوهریه هی المبدأ القریب لها - اعراضی که اختصاص دارند به هر نوعی، آثار اختصاصی اکسیژن، غیر از آثار هیدروژن است. هر نوع و طبیعتی آثاری دارد که ما از روی آثارش برهان اقامه

کردیم بر اثبات صور نوعیه. - كما أن الأعراض المشتركة دليل على أن هناك موضوعا مشتركا. - كما اینکه آثار مشترک را به صورت جسمیه برمی گردانیم یا همین طور در سلسله که جلوتر می رویم می گوئیم صورت نباتی، آثار مشترک دارد، بعد هر نوعی از انواع نبات هم آثار خاص خودش را دارد - ففاعل النظام الجاری فی النوع هو صورته النوعیة - فاعل نظام در نوع، صورت نوعیه اش است - وفاعل الصورة النوعیة كما تقدم، جوهر مجرد - پس حرفش را قبول کردیم و یک جواب به ایشان می دهیم. ایشان یک بحث صغروی کرد و یک بحث کبروی. بحث صغروی، این است که ما انواعی داریم و نظاماتی. در بحث کبروی گفتیم: این انواع و نظامات باید به مجرد برگردند. ما نتوانستیم دو جواب بدهیم. اگر می توانستیم می گفتیم این نظامات به انواع برمی گردند، می گفتیم درست است؛ یعنی اختلاف با شیخ اشراق در مبنا می شد که صورت جوهریه نوعیه ماده داریم که آن منشأ آثار است اما نسبت به وجود انواع نمی توانیم بگوئیم. مجبوریم همان دعوی کبروی را بکنیم؛ چون دو مدعی داشت؛ دو مدعی این بود: یک وجود انواع و دو، نظامات. ولو بتوانیم نظامات را با خود انواع توجیه کنیم اما خود انواع را چاره ای نداریم باید با مجرد توجیه کنیم. این دلیل با دلیلی بالایی فرق دارد. دلیل بالایی در آثار وجود نوع بحث می کرد، ما راحت می توانستیم بگوئیم ما صغروی هم با تو اختلاف داریم، شما آثار را به جوهر مجرد می زنید و ما به صورت نوعیه می زنیم. بعد از اختلاف صغروی، اختلاف کبروی هم داریم که آثار را به جوهر مجرد می زنید چرا جوهر مجرد، عقل عرضی باشد؟ ممکن که عقل مجرد، عقل طولی باشد؟! اینجا دو مدعا داشت: یکی وجود النوع و یکی آثار النوع. - یفیضها علی المادة المستعدة - افاضه می کند صورت نوعیه را بر ماده مستعدة - فتختلف الصور باختلاف الاستعدادات - هر جا استعداد این صورت بود، این صورت را می دهد و هر جا استعداد آن صورت بود، آن صورت را می دهد. ایشان استعداد را مفروض گرفته است. اینجا جواب مشائی و دقیق است. آنجا با حرکت صحبت کرد گفت ما یک وجود مجرد سیال داریم - وإما أن هذا الجوهر المجرد عقل عرضی یخص النوع ویوجد ویدبر أمره - اما این که عقل مجرد، عقل عرضی باشد یا عقل طولی باشد، ثابت نمی کند حرف شما را. - أو أنه جوهر عقلي من العقول الطولية إليه ینتهي أمر عامة الأنواع فلیست تکفی فی إثباته هذه الحجة - این حجت، اعم است از اینکه امر شما طولی یا عرضی باشد. مشکل اینجا بود که در باب وجود انواع، جواب کبروی شد. در باب نظامات و آثار جواب هم صغروی و کبروی شد. دو مدعا است. اگر کسی گفت آثاری که در این انواع مشاهده می شود باید به مجرد برگردد می توانیم بگوئیم نه! آثار می تواند به صورت نوعیه برگردد. اما اگر کسی گفت وجود این انواع باید به مجرد برگردد چاره ای نداریم بگوئیم بله! اما به مجرد که برمی گردد معلوم نیست طولی است یا عرضی! ورود جواب طوریبست که باید دو مدعی را از هم جدا کنیم؛ چون ایشان هم به وجود انواع استدلال کرد، هم به آثارشان. لذا اگر فقط به آثار استدلال می کرد دو جواب می دادیم؛ چون هم به وجود استدلال کرد و هم به آثار، مجبوریم بگوئیم وجود انواع باید به مجرد برگردد اما از کجا معلوم که این مجرد از عقول عرضیه است؟! ممکن است عقل طولی باشد. نسبت دلیل اول با دلیل دوم، عموم و خصوص مطلق شد؛ چون آن در نباتیه بود چون در کل صورت جوهری بود.

«ومنها الاحتجاج علی إثباتها بقاعده إمكان الأشرف - اینجا استدلال کردند به اینکه می توانیم وجود عقول عرضیه را با قاعده امکان اشرف ثابت کنیم. خلاصه قاعده امکان اشرف بر اساس بیان ملاصدرا این است: اگر ممکن اخص وجود پیدا کرد، باید ممکن اشرف در رتبه سابقش وجود پیدا کند؛ چون اگر وجود پیدا نکند یا اگر سابقش، سابق بر اخص وجود پیدا نکند یا همراهش است یا متأخر از اوست یا اصلا وجود پیدا نمی کند. اگر همراهش باشد قاعده «الواحد» به هم می خورد. اگر بعد از او باشد، رتبه علت اضعف از رتبه معلول است؛ چون فرض بر این است که اشرف، امکان علیت دارد. اگر اصلا به وجود نیاید فرض بر این است که واجب الوجود هم نمی تواند علت ایجادیش باشد. این، ثابت می کند وقتی اخص موجود شد، اشرف موجود است؛ چون اشرف در عالم ماده موجود شده است، اشرفش که نوع مجرد است می تواند علیت داشته باشد. وقتی کمال انسان اینجاست، نوع انسان اینجاست، نوع مجردی داریم که می تواند علتش باشد. همین استدلال اینجا پیاده می شود هم به عقول عرضی و هم به عقول طولی می خورد. هر جا ما یک ممکن اخص داشتیم، بعد امکان داشت که یک ممکن اشرفی بیاید و علت ایجادیش باشد، باید موجود باشد؛ چون اگر موجود نباشد یا اصلا موجود نمی شود این با قدرت لایزال واجب الوجود ناسازگار است یا همراه آن اخص موجود می شود، این قاعده الواحد را به هم می زند یا متأخر از اخص موجود می شود، رتبه علت را از رتبه معلول پایین تر می آورد؛ لذا چاره ای نداریم هرگاه ممکن اخصی داشتیم حتما ممکن اشرف موجود باشد. آقای طباطبائی خلاصه حرفش این است که در امکان اشرف شما یا قبول دارید که در جریان قاعده اشرف، اشرف و اخص باید یک ماهیت داشته باشند یا قبول ندارید؟ اگر قبول دارید که اینها باید یک ماهیت داشته باشند؟ از کجا ثابت می کنید؟ بلکه دلیل بر خلافش است؛ چون علت و معلول در تشکیک وجودی نمی توانند یک ماهیت داشته باشند. اگر قبول ندارید که قاعده امکان اشرف متوقف بر اثبات بر اتحاد ماهوی است. پس امکان اشرف، مدعای شما را ثابت نمی کند. اینجا تعبیرشان یک جوری است که کأنه مسلم است که در امکان اشرف حتما اتحاد ماهوی شرط است.

این برهان امکان اشرف هم عقول طولیه را و هم عقول عرضیه را ثابت می کند؛ چون امکان اشرف هم مشاء برای عقول طولیه و اشراقی ها هم برای عقول طولیه و عرضیه استفاده کردند؛ چون فرض بر این است که ممکن اخص مثل این انسان قاصر مادی؛ ممکن اشرف، مثل عقل عرضی مجردی که علت این انسان است. ممکن اخص، فرس بیرونی، ممکن اشرف، نوع مجردی که علت این فرس است. هر جا که ممکن اخص بود ممکن اشرف باید باشد. آقای طباطبائی نقدش این است که نمی خواهد بگوید حتما در امکان اشرف، اتحاد ماهوی شرط است. بلکه می خواهد بگوید در برهان امکان اشرف دو فرض داریم: یا اتحاد ماهوی اخص و اشرف شرط است؛ چنانچه برخی می گویند. یا اتحاد ماهوی اخص و اشرف شرط نیست؛ اگر اتحاد ماهوی شرط است در عقول عرضی پیاده نمی شود؛ چون در هیچ کدام از این مراتب وجود، اتحاد ماهوی وجود ندارد، علت و معلول یک ماهیت ندارند؛ چون علت، اشد است و معلول اضعف است. حدّ وجودیشان با هم فرق دارند. اتحاد ماهوی ندارند. اگر از نظر شما اتحاد ماهوی شرط است،

پس برهان امکان اشرف در هیچ کدام از اینها شرط نیست نه در عقول عرضیه و نه در طولیه؛ چون فرض بر این است که طولیه و عرضیه، علیت وجودی است، و علیت وجودی یعنی اختلاف مرتبه وجود معلول و علت. جایی که اختلاف مرتبه وجودی بین علت و معلول وجود دارد، اتحاد ماهوی در کار نیست. اگر گفتید ما در جریان امکان اشرف، اتحاد ماهوی را شرط نمی دانیم، اما هو الحق، می توانیم هم عقل طولی را ثابت کنیم ولی عقل عرضی را نمی توانیم؛ چون فرض بر این است که عقل عرضی، اتحاد ماهوی دارد، و فرض بود که این ماهیت همان ماهیت بود و ماهیت، دو فرد دارد: یک فرد مجرد و یک فرد مادی. دیگر به هیچ وجه نمی توانید از قاعده امکان اشرف در اینجا استفاده کنید مگر اینکه بگویید در عقل عرضی هم امکان ماهوی را شرط نمی دانیم. با همین بیان برهانی می توانید درست کنید به شرطی که اعتبار قاعده «الواحد» را قبول داشته باشید.

تطبیق عبارت دلیل سوم

«منها الاحتجاج علی اثباتها-عقول عرضیه-بقاعده امکان اشرف فإن الممكن الأخص إذا وجد وجب أن يوجد الممكن الأشرف قبله- وقتی ممکن اخص به وجود می آید باید ممکن اشرف قبلیش به وجود آید. چرا؟- وهی قاعده مبرهن علیها- این هم قاعده ای است که ثابت شده است-ولا ریب فی أن الإنسان المجرد الذی هو بالفعل فی جمیع الكمالات الإنسانیة مثلا-آن انسان مجردی که بالفعل است در جمیع کمالات، فرد مجرد است -أشرف وجودا من الإنسان المادی الذی هو بالقوة فی معظم کمالاته- این انسان مجرد، اشرف از حیث وجود است از انسانی که مادی است -فوجود الإنسان المادی الذی فی هذا العالم دلیل علی وجود مثاله العقلی الذی هو رب نوعه.» دلیل وجود ممکن اشرف است. پس اخص که بود، حتما اشرف هم هست؛ چون اگر نباشد یا اصلا نیست یا همراه با اوست یا بعدش است و هر سه باطلند پس باید قبلیش باشد.

«وفیه أن جریان قاعده امکان الأشرف مشروط بكون الأشرف والأخص مشترکین فی الماهیه النوعیه- این عبارت ضعیف است. در امکان اشرف دو بحث است که اتحاد ماهوی شرط است یا نیست؟ وقتی می گوییم اخص و اشرف؛ ما می گوییم اگر اخص و اشرف را با علیت تحلیل می کنید، نمی تواند اتحاد ماهوی داشته باشد و اصل این است که اتحاد ماهوی نه تنها با این حد وسط شرط نیست بلکه اصلا وجود ندارد؛ عبارت در نهایت الحکمة این است «أن جریان قاعده امکان الاشرف مشروط بكون الاخص و الاشرف داخلین تحت ماهیه نوعیه واحده حتی یدل ؛ و اما لو لم یشرط فی جریان القاعده کون الاخص و الاشرف داخلین تحت ماهیه واحده نوعیه فالاشکال اوقع» (نهایة الحکمة فصل بیستم از مرحله دوازدهم ص ۳۲۰) چرا اشکال اوقع است؟ چون به دردتان نمی خورد. وقتی مدعا این بود، دیگر نمی توانید از امکان اشرف استفاده کنید؛ چون پذیرفتید که حد وسط برهان اشرف، طوری است که نه تنها اتحاد ماهوی درست نمی شود بلکه ... ؛ برخی برای همین گفتند مثل غیر از ارباب انواع است. در رب النوع، اتحاد ماهوی شرط نیست؛ چون علیت است. در مثل، اتحاد ماهوی شرط است، دلیل ندارد، اما صورت مسأله عوض نمی شود.. حتی یدل وجود الأخص فی الخارج علی امکان الأشرف بحسب ماهیته ومجرد صدق مفهوم علی شیء- صرف صدق یک مفهوم، اتحاد ماهوی نمی آورد؛ چون ماهیت یک چیز است، مفهوم یک چیز دیگر است. علم، ماهوی است یا مفهوم است؟ مفهوم

است؛ چون بیشتر از یک مقوله می آید، گفتیم هر وقت یک چیزی در چند مقوله شرکت کرد، آن دیگر ماهوی نیست. اصطلاحاً مفهوم در مقابل ماهیت می گویند و امور عامه می شوند -لايستلزم كون المصداق فردا نوعيا له كما أن صدق مفهوم العلم على العلم الحضوري لا يستلزم كونه- العلم- كيفاً نفسانياً- ما به علم حضوری، علم می گوئیم، به كيف نفسانی هم علم می گوئیم، به واجب الوجود هم می گوئیم شما علم دارید؛ یک جا واجب است، یک جا جوهر است، یک جا عرض است. معلوم است که ماهوی نیست. اگر منظورتان این است که اتحاد ماهوی است چنین چیزی امکان ندارد. -فمن الجائز أن يكون مصداق مفهوم الإنسان الكلي الذي نعقله مثلاً عقلاً كلياً من العقول الطولية عنده جميع الكمالات الأولية والثانوية التي للأنواع المادية- پس جایز است که ما یک عقل طولی را ثابت کنیم که علت موجودات است و همه کمالات را دارد اما ماهیت آنجا نیست؛ چون حدّ وجودی علت با حد وجودی معلول دو تا هستند. انسان کلی که به آن انسان می گوئیم، مصداقش یک عقل کلی باشد یا عقول طولی یا حتی عرضی چرا ایشان عرضی را نمی آورد؟ چون اینها در شناسنامه عقل عرضی، اتحاد ماهوی شرط کردند، اگر شرط نکنند اشکال ندارد، ثابت هم نمی شود. می تواند برهان امکان اشرف بگوید هر کمالی که اینجا بود بالايش هم هست، علتش هست، حالا علتش دیگر اتحاد ماهوی با این پایینی ندارد.

(پرسش... پاسخ): مدعا، مشروط است نه جریان قاعده. مشروط بودن قاعده وقتی است که حد وسطش اجازه جریان ندهد؛ اگر گفتیم قاعده مشروط است باید در خود قاعده یک تضییقی باشد که نیاید. آن نظر یک عده ای است که معتقدند در امکان اشرف، خود دلیلش تضییق دارد. ما می گوئیم امکان اشرفی که شما می گوئید دلیلش باطل است. دلیل حقیقش، حرف صدراست که اتحاد ماهوی ندارد. -عقلاً كلياً من العقول الطولية عنده جميع الكمالات الاولية و الثانويه- کمالات اولیه یعنی صورت نوعیه. کمالات ثانویه یعنی اعراض و آثار وجودی آن صور نوعیه -التي للأنواع المادية فيصدق عليه مفهوم الإنسان مثلاً- مفهوم انسان بر آن صادق است -لوجدانه كماله الوجودی- این واجد کمال وجودی انسان است -لا لكونه فردا من أفراد الإنسان- یعنی «فردا من افراد الماهية النوعية»؛ اما کمالاتی دارد.

«وبالجملة صدق مفهوم الإنسان مثلاً على الإنسان الكلي المجرد الذي نعقله لا يستلزم كون معقولنا فرداً للماهية النوعية الإنسانية حتى يكون مثلاً عقلياً للنوع الإنسان.» تا مدعای شما ثابت شود؛ چون در مثال بودن و در عقل عرضی بودن، شما اتحاد ماهیت نوعیه را شرط کردید. امکان اشرف از این استفاده نمی شود. اگر برای امکان اشرف قائل نیستید، و فهمیدید حد وسط امکان اشرف، اصلاً تضییق به اتحاد ماهوی ندارد، اگر ندارد چرا اسمش را اینجا می آورید؟! «فالشكال أوقع.» (نهایة الحکمة ص ۳۲۰)

الفصل الثالث عشر: فی المثال

دیدگاههای حکماء درباره عالم مثال

در این بحث گفتیم عوالم کلیه، سه تاست؛ عقل و مثال و طبیعت. «ویسمى البرزخ لتوسطه بین العقل المجرد- تجردش، تام است- و الجوهر المادی والخیال المنفصل لاستقلاله عن الخیال الحيوانی المتصل به- به این مثال، یا برزخ می گویند یا خیال منفصل می

گویند؛ چون جوهر مستقل است. یک مجرد خارجی مستقل از تصورات ما است. عقل اختصاص به انسان دارد اما حس و خیال مشترک بین انسان و حیوان است. عقل خزانه اش در عقل فعال است، خیال خزانه اش در عقل منفصل است - وهو كما تقدم مرتبة من الوجود - این مرتبه ای از وجود است، مفارق از ماده است اما آثار را دارد؛ بعضی از آثار ماده را دارد - مفارق للمادة دون آثارها وفيه صور جوهرية جزئية صادرة من آخر العقول الطولية - اینها یک صور جوهریه جزئی هستند که صادرند از آخر عقول طولیه - وهو العقل الفعال عند المشائين أو من العقول العرضية على قول الإشراقيين - فکر نکنید با این عبارت، منظور این است که مشاء مثال را قبول دارد. این عبارت دارد حق را بیان می کند؛ یعنی ما که مثال را قبول داریم اما عقول عرضیه را قبول نداریم می گوئیم موجدش عقل فعال است والا این جوهر مثالی نزد مشائیین ثابت نبود. این را، شیخ اشراق ثابت کرد اما نسبتش می داد به عقول عرضیه؛ چون عقولی که چسبیده به عالم ماده اند ترتیبا و تشکیکا، عقول عرضیه می دهیم. اگر کسی عقول عرضیه را انکار کرد، آن عقلی که در آخرین مرتبه عقل است، عقل فعال است. خود به خود عقل فعال می شود. پس اختلاف نظر این شد که وقتی وجود عالم مثال را ثابت کردیم می گوئیم علت موجد اش یا عقل عرضی است یا عقل طولی.

از مجموع نظر آقای طباطبائی به دست می آید که ایشان وجود عقول عرضیه را قبول دارد و اتحاد ماهوی را قبول ندارد، بعدا در نهایی خواهیم گفت که عقول عرضیه به معنایی که اشراقیه می گویند درست نیست؛ چون بر اساس برهانی که در تشکیک می آورند برهان ملاصدرا را اصلاح می کنند، یک برهان ادقی زیباتر از برهان ملاصدرا ارائه می دهند و نشان می دهند که خود صدرا مبانی را مراعات نکرده است اما اگر با تشکیک درست شد آن موقع امکان اشرف می گوید. -وهي متكثرة حسب تكثر الجهات في العقل المفبض لها- این متکثر است حسب تكثر جهاتی که در عقل مفبضش است، تكثر در مثال، بیشتر از تكثر در عقل است؛ چون وضع و اندازه دارد. در عالم مثال، تكثر بیشتر است، تكثر را چه چیزی توجیه می کند؟ علتش؛ چون باید در علت، تكثر باشد که افاضه کننده این مقدار از تكثر باشد - متمثلة لغيرها بهیئات مختلفة - این مثال منفصل، برای افراد مختلف، مختلف تمثّل پیدا می کند. در واقع مثال منفصل که یک واقعیت است شما وقتی می خواهید تصورات را درست کنید گاهی مطابق با واقع است، گاهی در آنها دست کاری می کنید. مثال منفصل بیرون است، اما تصورات شما مختلف است مثالهای متصل است، ریشه این اختلافات در نهایی بحث خواهد شد، ولی این قدر روشن شد که یک مثال منفصلی داریم که بیرون است برای شما تمثّل پیدا می کند خوابش را می بینید، مختلف می بینید یک کسی این طور می بیند، یک کسی طور دیگر می بیند، مثل این که زید را برایش توصیف کنند، صدای زید را بشنود، توصیفش را بشنود. یک کسی زید را می بیند، یک کسی از دور می بیند، همه اینهایی که زید را دیدند و شنیدند و توصیف کردند، صورت خیالی زید برایشان فرق دارد؛ لذا می بینید یک واقعیت بیرونی تمثّلش برای من انسان مختلف است - من غير أن يتنلم باختلاف الهيئات في كل واحد منها وحدته الشخصية - این اختلاف تمثّلها واقعیت خارجی او را از بین نمی برد. این بخاطر این است که ایشان مبنايش این است که شما در واقع یک رؤیت از بعیدی هم دارید در خود عالم مثال. همین طور که در عالم عقل یک رؤیت از بعید دارید. پس واقعیت مثال منفصل یک واقعیت متعدد و متکثر است، تكثرش از عقل مفبضش می آید اما واقعیت دارد وحدت شخصیه دارد، یک تشخصی در عالم واقع خودش دارد. آن هم ربطی به تمثّلش پیش من و شما و

دیگری ندارد. -من آن غیر آن ینثلم- چون پیش شما با یک هیئت متمثل است و در پیش دیگری با یک هیئت دیگر. هر هیئتی در یک جاها می آید در این اختلافات، مثلث و متجزی نمی شود وحدت شخصیه. ما رابطه ای داریم بین مثال منفصل و مثال متصل. مثال منفصل، یک واقعیت عینی خارجی است که ما او را با برهان ثابت می کنیم. مثال متصل یک امری است که برای ما ثابت است از همین هم معلوم می شود که حساب مثال متصل از حساب مثال منفصل جداست. برای همین ما در عوالم نیاوردیم. ما در عوالم که گفتیم عقل و مثال، فقط منفصل را گفتیم. متصل برای انسان است. انسان کلاً از مفسم بیرون رفت؛ لذا فرمود: «و یسمی البرزخ» یک، «و یسمی الخیال المنفصل». پس عالم مثال کاری به مثال متصل، عقل متصل ندارد.

الفصل الرابع عشر: فی العالم المادی

«وهو العالم المشهود أنزل مراتب الوجود وأخسها-این نازل ترین و پست ترین مراتب وجود است؛ چون قوه دارد؛ آنجا که داشتیم سعه وجودی را می گفتیم، گفتیم هر جا قوه بیشتر است، اخسیت و ظلمت بیشتر است - ویتیمز من غیره بتعلق الصور الموجودة فيه بالمادة- تمام صوری که اینجا وجود دارند، یک تعلق وجودی به ماده دارند. ماده یعنی امکان استعدادی، یعنی قوه. منظور از ماده اصطلاح متعارف نیست- و ارتباطها بالقوة والاستعداد- اینها با قوه و استعداد در ارتباطند؛ چون ماده اصطلاحی ما، مجموع قوه و فعل است؛ یعنی حداقل صورت جسمیه هم در آنها هست، صورت نوعیه هم در آنها هست-فما من موجود فيه إلا و عاثة کمالاته فی أول وجود بالقوة- هیچ موجودی نیست الا اینکه همه کمالاتش بالقوه است. این نشان دهنده این است که ایشان در سیستم هیولاست با همان سیستم تشکیک که گفتیم. -ثم یرج إلى الفعلية بنوع من التدریج والحركة- برای رسیدن به فعلیت باید حرکت کند و یک نوعی از حرکت و تدریج در آن باید باشد، -و ربما عاثة من ذلك عائق - وقتی می خواهد حرکت کند و به کمال و فعلیت برسد، لازم نیست حتما برسد، گاهی اوقات موانع و عوائقی دارد. عالم، عالم تراحم است، پس گاهی وقتها عائق از کمال می شود-فالعالم عالم التزاحم والتمانع».

«وقد تبین بالأبحاث الطبيعية والرياضية إلى اليوم شيء كثير من أجزاء هذا العالم والأوضاع والنسب التي بينها والنظام الحاكم فيها- یک شیء کثیری از اجزاء و اوضاعش، از نسبش از نظامی که حاکم در اجزاء است، نسبت هایی که بین اجزاء است و نظامی که بر این اجزاء حاکمند- ولعل ما هو مجهول منها أكثر مما هو معلوم» با همه تلاش های طبیعی و ریاضی که صورت گرفته است، شیء کثیری به دست آمده است اما اکثرش هنوز مانده است.

وحدت عالم ماده وهدف نهایی حرکت عالم ماده

«وهذا العالم بما بین أجزائه من الارتباط الوجودی واحد- و این عالم، یک واحد سیال حرکتی است،-سیال فی ذاته متحرک بجوهره ویتبعه أعراضه- به تبع حرکت جوهریش، اعراضش متحرکند، -وعلى هذه الحركة العامة حركات جوهرية خاصة نباتية وحيوانية وإنسانية- حرکت در حرکت یا حرکت بر حرکت هم ثابت است. در این عالم علاوه بر یک وجود سیال حرکتی که برای حرکت جوهریش است، یک سری حرکات خاصه جوهریه یا عرضیه صورت می گیرد، غیر از آن حرکت عام؛ یعنی من اگر از

جای خودم تکان هم نخورم، حرکت جوهری را هم دارم، اعراض هم به تبع حرکت جوهری که وجود سیال است، دارند حرکت می کنند اما گاهی علاوه بر حرکت جوهری، یک حرکت جوهری دیگری در صورت نباتی، حیوانی، یا صورت معدنی هم صورت می گیرد. یک حرکات عرضی دیگری هم صورت می گیرد، پس ما یک حرکت عامه جوهریه داریم که یک وجود سیال درست می کند از قوه محض تا فعل محض. پس خدا شمر را لعنت کند که حرکت عامه جوهریه اش را دارد اما حرکت دومش را به جهنم دارد. حرکت اختیاری در پایین می آید. ما یک حرکات خاصه نباتیه و حیوانیه و انسانیه داریم. ما یک حرکت عامه داریم یک حرکت بر حرکتی داریم. -والغایة التي تقف عندها هذه الحركة- اما حرکت عامه، غایتش مجرد است منتهی یا مجرد، مجرد مثالی است یا مجرد عقلی است که بعضی غایت حرکت ارادیشان در عالم برزخ و مجرد برزخی بیشتر است حتی بهشتشان برزخی است در قیامت. بعضیها هم تا بالای بالا می آیند-هی التجرذ التام للمتحرک كما تقدم فی مرحلة القوة والفعل«کما اینکه در مرحله قوه و فعل گفته شد.

کیفیت ربط ثابت (عالم مجرد)، به متغیر (عالم ماده)

«و لَمَّا كَانَ هَذَا الْعَالَمُ مُتَحَرِّكًا بِجَوْهَرِهِ سَيَّالًا فِي ذَاتِهِ - و چون این عالم، متحرک به جوهر است و سیال است در ذاتش-کانت ذاته عین التجدد والتغیر- ربط ثابت به متغیر درست می کند. در واقع خداوند ایجاد عالم کرده است نه ایجاد تغیر. جعل، جعل بسیط می شود نه جعل تألیفی. جعل بسیطش، مثل مثال است علم به تغیر، غیر تغیر علم است -وبذلك صح استناده إلى العلة الثابتة- آن موقع می توانیم عالم را به علت ثابت اسناد بدهیم - فالجاعل الثابت جعل المتجدد لا أنه جعل الشيء متجددا- جعل بسیط است، «أوجد المتجدد» نه اینکه «أوجد ثم جعله متجددا» نه اینکه خلق یک چیزی باشد تجددش یک چیز زائد بر ذاتش باشد. مجعول به جعل تألیفی باشد-حتی یلزم محذور استناد المتغیر إلى الثابت وارتباط الحادث بالتقدم.

«تَمَّ الْكِتَابُ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَوَقَعَ الْفَرَاغُ مِنْ تَأْلِيفِهِ فِي الْيَوْمِ السَّابِعِ مِنْ شَهْرِ رَجَبٍ مِنْ شَهْرِ سَنَةِ أَلْفٍ وَثَلَاثِ مِائَةٍ وَتِسْعِينَ قَمْرِيَّةً هَجْرِيَّةً فِي الْعَتَبَةِ الْمُقَدَّسَةِ الرَّضْوِيَّةِ عَلَى صَاحِبِهَا أَفْضَلِ السَّلَامِ وَالتَّحِيَّةِ»

و صلى الله على محمد و آل محمد و عجل فرجهم

آدرس سایت: WWW.FARHANI.NET

کانال تلگرام: @OSTAD_FARHANI

اینستاگرام:

@FARHANI_NET

